



Universidad de Granada

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

TESIS DOCTORAL

**ROMA KORTURARE ENTRE TRANSILVANIA Y
ANDALUCÍA: PROCESOS MIGRATORIOS Y
REPRODUCCIÓN CULTURAL**

AUTOR

GIUSEPPE BELUSCHI FABENI

DIRECTOR

JUAN FRANCISCO GAMELLA MORA

GRANADA, MARZO 2013

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Giuseppe Beluschi Fabeni
D.L.: GR 115-2014
ISBN: 978-84-9028-693-7

El doctorando Giuseppe Beluschi Fabeni y el director de la tesis Juan Francisco Gamella Mora garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

20 de marzo de 2013

Director/es de la Tesis

Doctorando

Fdo.:

Fdo.:

*A Egina, a Fausto, a
Mimmi, a Elisabeth y a
Merche.*

Índice

Resumen	11
Agradecimientos.....	13
INTRODUCCIÓN	17
1. MINORÍAS Y MAYORÍA ROMANÍES.	27
1.1. La población romaní en Rumanía: introducción histórica.....	27
1.1.1. <i>La esclavitud hasta el siglo XVII</i>	27
1.1.2. <i>La esclavitud desde Mohacs (1526) hasta Islaz (1848)</i>	32
1.1.3. <i>Transilvania</i>	34
1.2. El siglo XX	39
1.2.1. <i>El periodo interbélico</i>	39
1.2.2. <i>La dictadura y las deportaciones a Transnistria</i>	43
1.2.3. <i>El régimen comunista</i>	44
1.3. El siglo XXI.....	46
1.3.1. <i>Entre España y Europa</i>	46
1.3.2. <i>La transición política en Rumanía y factores de empuje migratorio</i>	51
1.3.3. <i>La inmigración rumana a Europa y España</i>	56
1.3.4. <i>Las migraciones romaníes a Europa Occidental y Unión Europea</i>	62
2. MARCO TEÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	67
2.1.1. <i>Redes sociales y capital social</i>	67
2.1.2. <i>Redes y categorías sociales</i>	71
2.1.3. <i>Redes sociales y parentesco</i>	76
2.1.4. <i>Consenso, conflictos y derecho autónomo</i>	79
2.1.5. <i>Cuerpos y símbolos</i>	84
3. POBLACIÓN, MÉTODOS, FUENTES Y MATERIALES.....	93
3.1. Población objeto de estudio.....	93
3.2. Observación participante	100
3.2.1. <i>Inclusión en la comunidad, redes y observación participante</i>	102
3.2.2. <i>La inmersión como instrumento hermenéutico</i>	105
3.2.3. <i>Notas autobiográficas del observador</i>	115
3.2.4. <i>Las dimensiones del trabajo de campo</i>	116
3.2.5. <i>Etnografía y territorios visuales</i>	121
3.3. Roles del etnógrafo durante la observación participante	126
3.3.1. <i>Un 'no' etnográfico</i>	126
3.3.2. <i>Adopción y permiso de residencia</i>	129
3.3.3. <i>Role playing</i>	134
4. DE LA SALIDA DE RUMANÍA HASTA LA LLEGADA A GRANADA: GRUPOS CO- MIGRANTES Y RUTAS MIGRATORIAS.....	141
4.1. La migración de los Roma de o plaj.	141
4.1.1. <i>Calaş, sus Roma y distribución en el territorio</i>	141
4.1.2. <i>Rumanía, oportunidades económicas y situación de las minorías romaníes</i>	146
4.2. Fases y estrategias migratorias de los Roma de o plaj.....	148
4.2.1. <i>1990-1993. Primera fase: refugiados y demandantes de asilo en Alemania</i>	148
4.2.2. <i>1993-1998. Segunda fase: movilidad por Europa occidental y llegada a España</i> .154	
4.2.3. <i>Las 'trupe' migratorias</i>	159
4.2.4. <i>1999-2007, en Granada</i>	164

4.3.	Recapitulación y observaciones	168
5.	EN GRANADA: VIVIENDAS, GRUPOS COHABITANTES Y CORRESIDENTES.	177
5.1.	2000-2003 “comprar casa” y vivir “po placo”	178
5.1.1.	<i>De comigrantes a cohabitantes.....</i>	<i>178</i>
5.1.2.	<i>Polígono de Cartuja</i>	<i>182</i>
5.1.3.	<i>Breve estancia en casa de Višan.....</i>	<i>186</i>
5.1.4.	<i>Los Roma de Salaveni, una nueva red familiar.</i>	<i>188</i>
5.1.5.	<i>La casa de la Trinidad</i>	<i>190</i>
5.2.	2003 - 2004 El cortijo del Cañaverál	192
5.2.1.	<i>“Po placo”, en los no-man lands.</i>	<i>192</i>
5.2.2.	<i>Trin phrala (tres hermanos).....</i>	<i>196</i>
5.2.3.	<i>...thaj jek duj var xanamik (...y una doble consuegra).....</i>	<i>199</i>
5.2.4.	<i>El grupo estable del Cortijo de Cañaverál.....</i>	<i>201</i>
5.2.5.	<i>Višan y Luludži.....</i>	<i>204</i>
5.2.6.	<i>El desalojo.....</i>	<i>205</i>
5.3.	2004 - 2007 Desde Zaidín a Armilla, desde Armilla al Polígono	207
5.3.1.	<i>En el piso de Gruje.</i>	<i>207</i>
5.3.2.	<i>Un nuevo žamutro.....</i>	<i>210</i>
5.3.3.	<i>En Armilla.....</i>	<i>213</i>
5.4.	Recapitulación y observaciones	215
6.	CATEGORÍAS SOCIALES Y DISPERSIÓN MIGRATORIA.....	225
6.1.	De la vatra a la raza.....	226
6.1.1.	<i>Familja y vatra.....</i>	<i>226</i>
6.1.2.	<i>Njamuri y raza</i>	<i>229</i>
6.2.	Roma Korturare y raza Jonesči	234
6.2.1.	<i>La comunidad lingüística de los Korturare.....</i>	<i>234</i>
6.2.2.	<i>En las huellas de Jon: hacia un mito de fundación.....</i>	<i>239</i>
6.3.	La raza ‘Jonesči’: entre los Korturare, las race, ‘otros Roma’ y bjaša. 249	
6.3.1.	<i>El sistema-race en Andalucía y más allá</i>	<i>249</i>
6.3.2.	<i>Élites romaníes</i>	<i>252</i>
6.3.3.	<i>‘Hindžere’ y ‘Salavenje’: categorías profesionales y territoriales entre los Korturare.</i>	<i>255</i>
6.3.4.	<i>Entre los que visten y los que no saben hablar: Roma y bjaša.....</i>	<i>260</i>
6.4.	Recapitulación y observaciones	264
7.	PROCESOS MATRIMONIALES, SOLUCIÓN DE CONFLICTOS Y JUSTICIA INTERNA. ...	271
7.1.	Relaciones y expectativas de género e ideales familiares.	273
7.1.1.	<i>Breviario mínimo.....</i>	<i>273</i>
7.1.2.	<i>La edad</i>	<i>275</i>
7.1.3.	<i>Inocencia y experiencia: roles de género y sexualidad.....</i>	<i>277</i>
7.1.4.	<i>La viri-patrilocalidad.....</i>	<i>281</i>
7.2.	Matrimonios en tres actos.	288
7.2.1.	<i>El noviazgo secreto.....</i>	<i>288</i>
7.2.2.	<i>Aperturas del periodo prematrimonial.....</i>	<i>292</i>
7.2.3.	<i>El mangajmo.....</i>	<i>294</i>
7.2.4.	<i>La fuga.....</i>	<i>303</i>
7.2.5.	<i>Compensación de las fugas.....</i>	<i>310</i>
7.3.	Elementos de derecho civil y privado entre los Roma.	315
7.3.1.	<i>Parentesco y jurisdicción.....</i>	<i>315</i>
7.3.2.	<i>Un caso</i>	<i>324</i>
7.3.3.	<i>Justicia y verdad en el kris.</i>	<i>332</i>
7.4.	Recapitulación y observaciones	335

8. CUERPOS, ALIMENTACIÓN Y FRONTERAS: SIMBOLOGÍAS Y ESTRUCTURA SOCIAL.	345
8.1. Alimentación y muerte	348
8.1.1. <i>Bueno para recoger</i>	348
8.1.2. <i>La diferencia entre comer muertos y comer con los difuntos.</i>	355
8.1.3. <i>Alimentación y sexualidad: maternidad, nacimiento y ‘marime’.</i>	360
8.1.4. <i>Vasos, platos y fronteras externas.</i>	370
8.1.5. <i>El porto romano: comunicación visual de la pureza.</i>	373
8.2. Juramentos e insultos, el uso de lo sobrenatural.	377
8.2.1. <i>Invocaciones sobrenaturales del insulto y expresiones de cariño</i>	377
8.2.2. <i>Dimensión jurídica del juramento.</i>	381
8.3. Las fronteras internas en la comensalía	389
8.3.1. <i>Las fronteras internas: la meseli le romengi.</i>	389
8.3.2. <i>Roles y espacio en la celebración funeraria</i>	395
8.3.3. <i>Espacio transnacional de las celebraciones.</i>	403
8.3.4. <i>La vida de los muertos: el camino hacia el anonimato.</i>	408
8.3.5. <i>La construcción del nombre tras el nacimiento.</i>	415
8.4. Retóricas automovilísticas: autorepresentación y jerarquías en el uso del coche.	418
8.4.1. <i>Un coche en el techo.</i>	418
8.4.2. <i>Retórica de los asientos del coche</i>	426
8.5. Recapitulación y observaciones	432
CONCLUSIONES	441
BIBLIOGRAFÍA	471
ANEXOS	483
I. Mapas	483
II. Gráficos	487
III. Fotografías	501

Resumen

La presente investigación es una monografía de carácter etnográfico que describe y analiza los procesos de adaptación social, reelaboración de instituciones autóctonas y prácticas culturales operados por una amplia red de familias romaníes, los '*Roma Korturare*', los '*roma* de las tiendas', que, desde las regiones rumanas del Banato y Transilvania, han emigrado tanto a España como a otros países europeos y americanos, transformando, en dos décadas, su propia dimensión regional en una diáspora internacional, articulada entre lo transnacional y numerosas, nuevas y dispersas realidades locales.

Los datos proceden de un trabajo etnográfico realizado entre 2003 y 2007 entre familias inmigradas a la ciudad de Granada. La principal técnica empleada ha sido la observación participante, incluyendo técnicas de antropología visual y el uso de algunos protocolos de recogida de datos sobre organización doméstica, demografía, parentesco, etc. La investigación ha sido complementada con una campaña de trabajo de campo en la provincia rumana de Cluj Napoca y visitando a familias *korturare* de esta misma comunidad en otras provincias andaluzas donde residen desde finales de los noventa.

El estudio se centra en dos ámbitos de investigación principales. Uno es el papel desempeñado por las redes sociales en la evolución de las migraciones de los *Roma Korturare*, en la adaptación en los contextos locales de destino y en la creación de un entramado de relaciones de alcance internacional. El segundo concierne a dimensiones de tipo simbólico-cultural e institucional, relacionadas con la agencia personal y familiar y con la reproducción de estructuras de valoración y acción.

Agradecimientos

Cerrar este texto ha sido más largo de lo esperado y en estos años mi trayectoria como investigador se ha articulado entre la academia, la administración pública e instituciones privadas. Compatibilizar más responsabilidades profesionales ha requerido un esfuerzo intenso y constante, pero, a la vez, me ha ofrecido la posibilidad de encontrar personas que, desde distintos ámbitos, me han regalado su apoyo humano e intelectual, que, directa o indirectamente, ha influido en la mejora de esta tesis.

En primer lugar mis agradecimientos van al profesor Juan Francisco Gamella, por sus sugerencias y consejos, por sus pacientes revisiones y largas conversaciones, y por el aliento constante y estima que me siempre me ha brindado.

A María Luisa Jiménez Rodrigo y Elisabeth Gómez Oehler por haber dedicado mucho de su precioso tiempo a la revisión paciente de mis textos, con gran cariño y profesionalidad.

Agradezco al Profesor Yaron Matras, por haberme enviado, en el ámbito del *Romani Project*, ‘a caza’ de dialectos por Rumanía e Italia, a trabajar en la *Gorton Survey* en Manchester y por su apoyo en otras investigaciones; al Profesor Leonardo Piasere por sus conversaciones y consejos, por sus seminarios y, junto con Sabrina Tosi Cambini, por invitarnos a participar en el proyecto *We: wor(l)ds which Exclude*; a la Profesora Estrella Gualda, por su generosidad profesional y simpatía a lo largo de nuestra colaboración en el proyecto *ARCKA*. Un agradecimiento especial a Israel Adán Castilla, Jefe de Servicio en la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, por su ejemplo de seriedad en el ejercicio de la función pública, inteligencia en el liderazgo y capacidad valorar el trabajo de los demás. Y, por supuesto, a mis imprescindibles amigos y compañeros del Taller de Antropología y Ciencias Sociales Aplicadas (Taller ACSA), Marc Ballester Torrents, Juan de Dios López López y Stefano Piemontese.

A mis padres y a mi hermana les debo mucho, por haberme suportado y soportado incondicionadamente por todo este tiempo. Sin su constante estímulo y

presencia hubiera sido muy duro. A mi prima Elisabeth 'ego', cuyo trabajo de revisión textual sólo ha sido una piedrecita de la montaña de afecto y apoyo que me ha dado en todo este tiempo. A Merche, mi gran y preciosa amiga. Y luego a María Luisa, al Dr. Dinoia, Brustì, Manolo-Merche, José Pedro, Bobi, J. Carlos H., Alessio y Lala, Stefano Rizzo, Ahmed, Lorenza, Bosnia, Federico Nacci, Cheryl y Radulo.

NOTA ORTOGRÁFICA

En este texto para la transcripción del romaní se utiliza la codificación académica descrita en Matras (1999, p. 488) por la que:

k indica el sonido que corresponde a c en el español /casa/, por ejemplo *kako*, ‘tío’, pr. /caco/,

c al sonido dental /ts/, por ejemplo *placo*, ‘solar, terreno’, pr. /platso/,

č indica el sonido que corresponde a ch en español, por ejemplo *čačo*, pr. /chacho/,

h indica una aspiración leve, como en inglés *honey*, por ejemplo *hungurisko*, ‘húngaro’. En romaní los sonidos /p/, /t/ y /k/ pueden tener una aspiración sorda palato-alveolar que se indica respectivamente con ph, th, kh, por ejemplo, *phuro*, ‘viejo, anciano’, *than*, ‘lugar’, *kher*, ‘casa’.

x corresponde a la aspiración gutural correspondiente al ‘j’ español, por ejemplo, *Xitanje*, ‘Gitanos’, pr. /jitánie/.

g a la velar oclusiva, igual que el sonido indicado con g en español en la palabra ‘gato’, por ejemplo *gav*, ‘pueblo’, pr. /gau/.

z a la sibilante sonora (una /s/ pero emitiendo sonido por la garganta);

š a la sibilante sorda, /sh/ en la variante local andaluza de /mushasho/ para ‘muchacho’, por ejemplo *šav*, ‘hijo’, pr. /shau/, *laše*, ‘buenos’, se pronuncia /lašé/,

ž al ‘j’ francés de ‘*je t’ame*’, por ejemplo *žamutro*, ‘yerno’.

dž al ‘j’ inglés en ‘*Jack*’, por ejemplo ‘*privedži*’, ‘velatorio’.

j al sonido ‘i’ en los diptongos /ai, iá, oi, .../ por ejemplo ‘*phej*’, ‘hermana’, pr. /phei/.

ə indica la vocal media central (schwa), correspondiente al símbolo rumano ‘ă’,

y indica la vocal cerrada central, que corresponde al símbolo rumano ‘î’.

Introducción

La emigración desde Rumanía tras la caída de los regímenes comunistas de Europa del Este ha interesado, en los últimos casi veinticinco años, a prácticamente todos los estados europeos. En la década entre 1997 y 2007, España ha experimentado un crecimiento de la demanda de fuerza de trabajo que la ha convertido, por primera vez en su historia contemporánea, en un país de fuerte atracción migratoria y los ciudadanos rumanos, en 2008, han llegado a ser la segunda población extranjera más numerosa en el país. En tales migraciones han tomado parte amplios sectores de la minoría romaní rumana, alcanzando rápidamente, igual que sus connacionales, una dispersión internacional y una presencia en España que, aunque numéricamente menos significativas que otras migraciones, han tenido un fuerte impacto en los medios de comunicación, en la prensa y, generalmente, en la percepción colectiva.

Este texto es una descripción monográfica, de carácter etnográfico, de procesos de adaptación social y reelaboración de instituciones autóctonas y prácticas culturales operados por una amplia red de familias romaníes, a la que me referiré con el término '*Roma Korturare*', los '*roma* de las tiendas'¹, que, desde las regiones rumanas del Banato y de la Transilvania, han emigrado tanto a España, como a otros países europeos y americanos, transformando, en dos décadas, su propia dimensión regional en una diáspora internacional, articulada entre lo transnacional y numerosas, nuevas y dispersas realidades locales.

'*Roma Korturare*' es uno de los términos de autoidentificación utilizado por la población de estudio y basado en la competencia en un dialecto del romaní. No es, sin embargo, el único, ni siquiera el más utilizado entre los términos con los que los individuos usaban para se auto-posicionarse y definirse dentro de su propio universo social.

El principal contexto de estudio es una capital andaluza, Granada, y el grupo de familias que allí llegaron, desde dos localidades de Transilvania, a finales de los noventa y seguían residiendo en el periodo del trabajo de campo (2003-2007). Si bien la descripción etnográfica se concentra mayoritariamente en tal realidad urbana, la

¹ A lo largo de todo el texto me referiré a la población objeto de estudio también con el simple término "*Roma*", un sustantivo plural con el que sus miembros aludían a sí mismos como conjunto.

observación no podía prescindir de otros contextos socio-territoriales necesarios para entender el fenómeno migratorio y las prácticas que se daban en ella. Me refiero, en primer lugar, a las localidades y región de procedencia del grupo de familias emigradas a Granada y el ámbito regional, entre Andalucía y Murcia, donde vivían más familias romaníes, entrelazadas con las de Granada desde antes de la salida migratoria y originarias la misma región. Tanto en Rumanía como por otras ciudades del Sur de España se han realizado periodos de trabajo de campo *in situ*, según modalidades que serán descritas en el apartado metodológico y en otros lugares del texto. Sin embargo, dos contextos más entran inevitablemente a conformar la realidad social de la población estudiada. Por un lado, la dispersión internacional de grupos de familias pertenecientes a la misma red que las de Granada y emigradas a otros países, tanto europeos como americanos, y, por el otro, la dimensión transnacional, que surge de nuevas prácticas comunicativas, de la movilidad circulatoria de largo alcance y del cambio de la relación entre territorio y comunidad de pertenencia, así como sus miembros la ‘imaginaban’ (Anderson, 1993).

Esta investigación describe un momento histórico específico y relevante en la migración internacional de los *Roma Korturare*. Realizándose unos doce años después de las primeras salidas de Rumanía, y a raíz de la específica estructura demográfica de la población privilegiada de estudio, es decir, la que vivía en Granada en el momento de la recogida de datos, se pueden identificar en ella, grosso modo, tres generaciones. La primera es la de las personas que, en 1990, emigraron ya adultas, habiendo trascendido, al menos, unos dieciocho, veinte años bajo el régimen comunista y en las localidades de partida. La segunda es la de quienes, en ese momento, estaban en la adolescencia o en la niñez tardía, y crecieron, aún con recuerdos de la vida en Rumanía, en la emigración. La tercera es la generación de los nacidos en el extranjero, o sea, quienes, en el momento de la recogida de los datos, tenían, como mucho, unos diez o quince años. Los datos que se presentan en este estudio describen, sobre todo, la prácticas y las percepciones de informantes pertenecientes a las primeras dos generaciones y documenta las fases iniciales y las primeras de asentamiento de una migración nueva en la historia social española.

Esta investigación representa también la base para futuras ‘vueltas al campo’ que puedan documentar posteriores evoluciones y las transformaciones, vividas por estas

mismas generaciones y por las nuevas.

Capturar este específico momento histórico tiene relevancia también a un nivel más general, pues permite documentar el primer capítulo de uno de los fenómenos históricos más relevantes de la historia romaní europea, es decir, la que puede considerarse como su tercera gran migración internacional, si se considera como primera la que ocurrió entre el siglo XIII y XV que, desde la zona de la península de Anatolia y el sur de los Balcanes, interesó progresivamente a todos los territorios europeos y fue protagonizada por las que hoy se consideran las minorías romaníes nacionales, y como segunda la que se desarrolló sobre todo desde las regiones rumano-húngaras, entre finales del siglo XIX y los años Treinta, y que se sumó a las grandes migraciones europeas a América. Sin embargo, y en cierto modo sobra decirlo, la migraciones romaníes contemporáneas tienen unas características muy propias con respecto a las anteriores, dado que, como los demás fenómenos migratorios del finales del siglo XX y del siglo XXI, pertenecen a la nueva era de las migraciones (Castles y Miller, 1993), con un carácter global, que resulta de los avances en las tecnologías de la comunicación y en el transporte, y que permite a los migrantes mantener, a la vez, lazos significativos y estables con los países de emigración y con los de origen, cruzando fronteras nacionales (Sinatti, 2008; Vertovec y Cohen, 1999), así como crear dimensiones de vida comunitaria parcialmente ‘deterritorializadas’, a través de la apropiación y uso de espacios digitales. Como se verá a lo largo de este texto, las tecnologías de la comunicación utilizadas por los *Roma Korturare* utilizaban sólo parcialmente lo que podemos llamar el ‘cibespacio’, pues se basaban más bien en soportes algo más tradicionales, como móviles, cintas de vídeo o DVD. Hoy, en el momento en el que escribo estas líneas, aquellos informantes con los que he entablado amistades que duran hasta hoy, desde diferentes países donde han emigrado después de Granada, están en la listas de mis amigos de Facebook, suben el YouTube los bautismos de sus hijos o me enseñan sus casas por video conferencia. En el tiempo que he tardado en cerrar este texto, la ‘nube’ romaní ya es una realidad que determina toda una serie de nuevas pautas de vivir la diáspora migratoria.

De forma progresiva, en una dirección Este-Oeste, desde 1990 hasta 2000 en

prácticamente todos los países europeos así como algunos americanos (por ejemplo, Canadá, Estados Unidos y Argentina), se presenta, de una forma u otra, el fenómeno, muchas veces problematizado por las agendas políticas y los medios de comunicación, de las migraciones romaníes. Aparte de cómo se cuestionan tales migraciones (“miedo a la invasión”, “oleadas gitanas”, y otras interpretaciones a veces casi milenaristas...), su carácter internacional, evidente y común al resto de los fenómenos migratorios, es conocido casi sólo desde una perspectiva ‘macro’ (Arango, 2000), en relación con el control de las fronteras, el asilo político, las relaciones entre las políticas comunitarias y las nacionales. Muy poco se sabe en torno a la dimensión ‘meso’ de estas migraciones, es decir, sobre el papel de las redes sociales en la evolución de las historias migratorias y sobre los cambios socio-culturales que estas suponen. No solamente las sociedades europeas se están transformando a raíz de éste y otros flujos de migrantes, desde el nivel de la política internacional hasta el de las sociedades locales, sino también las mismas minorías romaníes están viviendo una verdadera experiencia transnacional, que está modificando muchos elementos de su propia visión de sí mismas e introduciendo cambios intergeneracionales. Tales evoluciones derivan a menudo de las respuestas de las mismas minorías a las relaciones que cada sociedad local decide instaurar con ellas. Entonces, sería cuando menos ingenuo, sino abiertamente capcioso, basar, por ejemplo, una planificación política que quiera guiar y mejorar tales contextos locales sin contar con un acercamiento cognoscitivo profundizado de las dinámicas que se dan internamente a las minorías romaníes, frecuentemente estereotipadas como reacias al cambio y como enclaustradas en universos culturales anacrónicos, pero, en realidad, abiertas y sensibles a las transformaciones que ocurren a su alrededor. Más aún, un acercamiento a las realidades romaníes que haga luz sobre su capacidad de transformación, integración y contribución a los contextos de inmigración, y que valore el patrimonio cultural, profundamente europeo, del que son portadoras se hace necesario frente al hecho, subrayado por Williams (2011 en Piasere, 2012, p. 14), de que la presencia romaní es, donde se quiera, pensada como ‘ilegítima’ por los habitantes de un territorio determinado. Tal prejuicio de ilegitimidad muestra siempre a las poblaciones romaníes como extranjeras (piénsese, por ejemplo, a la retórica del ‘origen indio de los gitanos’ usada todavía hoy incluso en trabajos de investigación social en torno a estas minorías

para ‘contextualizar’ a la población de estudio) o, en los mejores acercamientos multiculturalistas, como minorías que tutelar, en lugar de ver en ellas, aún dentro de su heterogeneidad y dispersión territorial, una mayoría europea, de más de once millones de ciudadanos, presente en Europa (Piasere, 2012, p. 14). Aunque, en España, haya habido contribuciones al estudio cualitativo en torno a las nuevas poblaciones romaníes hoy presentes en su territorio (Gamella, 2007; Grietens, 2005; López, 2008; Piemontese, 2011; Slávkova, 2010), un corpus más amplio de documentación etnográfica que ofrezca luz sobre la complejidad y heterogeneidad de estas realidades se echa en falta.

El texto se estructura en torno a dos polos temáticos principales cuyo marco teórico se explicita en el segundo capítulo. El primero de tales polos se centra en el análisis del recurso representado por las redes sociales en la evolución de las migraciones de los *Roma Korturare*, en la adaptación en los contextos locales de destino y en la creación de un entramado de relaciones de alcance internacional. El segundo concierne a dimensiones de tipo simbólico-cultural e institucional, relacionadas con la agencia personal y familiar y con la reproducción de estructuras de valoración y acción.

Antes de la exposición del marco teórico de referencia, el primer capítulo consiste en una introducción y contextualización histórica, basada en fuentes secundarias, de las minorías romaníes en Rumanía y de su historia migratoria a partir de 1990.

La etnografía ha sido el método empleado en esta investigación. En el tercer capítulo, después de definir la población objeto de estudio y el proceso seguido para su delimitación, se describen los instrumentos de recogida y análisis de datos, así como las fuentes y materiales considerados. Este capítulo quiere ser también una reflexión en torno a la relación entre el observador y la población observada, a la luz de los recursos y limitaciones que mi experiencia específica con un grupo concreto de personas ha supuesto.

Los capítulos 4 y 5 están dedicados a la reconstrucción de la historia migratoria protagonizada entre 1990 y 2007 por las familias que llegaron a Granada y por las demás familias, emparentadas con aquellas, que emigraron a otros lugares. El objetivo general de estos dos capítulos es analizar la articulación entre el capital adaptativo ofrecido por las redes sociales, los objetivos migratorios de las familias y los recursos

y limitaciones en los contextos de inmigración. Los lazos sociales son analizados en su función generadora de los grupos migratorios así como de difusión de la información que rodea la decisión de partir. A la vez, se considera cómo, tras las primeras migraciones pioneras, desde el extranjero las redes vertebran y amplían el potencial migratorio de otras redes en origen, impulsando nuevos flujos, diferentes de los primeros en su composición social y rutas, y que modifican la composición y prácticas colectivas en los lugares de destino. A lo largo de esta reconstrucción histórica, la movilidad y dispersión territorial, la estructura de las familias y de los grupos migratorios y las estrategias de adaptación son puestas en relación con los contextos políticos en los territorios de llegada de emigración. De la misma forma, la inserción territorial, las estrategias residenciales y las estructuras de los grupos domésticos, cohabitantes y corresidentes en Granada, son explicadas a la luz de los recursos disponibles y las relaciones sociales en este específico contexto urbano.

El capítulo 6 está dedicado a la descripción y análisis de las categorías de parentesco y rótulos étnicos utilizados por los individuos a la hora de organizar cognitivamente las redes sociales en las que están insertados y negociar o construir su propia pertenencia en ellas. Para entender la calidad de los lazos que conforman las redes sociales, el potencial o la limitación que ofrecen en la experiencia migratoria, es necesario entender cómo los mismos actores construyen y perciben sus relaciones y actúan sobre ellas. El análisis se mueve desde ‘abajo’ hacia ‘arriba’, es decir, desde la conceptualización de la familia y del hogar a la definición de grupos de descendencia y más categorías de agregación basadas en el parentesco, para luego traspasar la frontera, borrosa, en la que termina el parentesco y se encuentran rótulos étnicos de diferenciación ante otros grupos romaníes y la sociedad mayoritaria. A la vez, el análisis compara cómo individuos de diferentes generaciones articulan la memoria histórica, las vivencias migratorias y la relación con los territorios llegando a diferentes entendimientos sobre su propia comunidad de pertenencia. En este capítulo, finalmente, se identifican principios ideológicos que son operantes en la construcción de la identidad social y de la inclusión de los individuos en las categorías sociales analizadas. Las ideas en torno a la transmisión biológica de la identidad y a su construcción mediante la praxis socializadora son elementos que serán retomados en un capítulo siguiente, dedicado más específicamente al discurso cosmológico

subyacente en las esferas religiosas y morales de los *Roma Korturare*.

Tras haber analizado las categorías de organización cognitiva del entorno social de la población de estudio, en el capítulo 7 se ofrece una descripción analítica del sistema matrimonial. La literatura antropológica sobre poblaciones romaníes ha demostrado ampliamente que los sistemas matrimoniales y de parentesco desempeñan un papel vertebrador en la organización de las redes sociales y en la elaboración de las identidades grupales. A la vez, se ha ido prestando siempre mayor atención, de forma paralela o complementaria con respecto a la dedicada a la esfera matrimonial, a sistemas de derechos autónomos, internos a tales minoría, y parcialmente independientes de los de las sociedades mayoritarias. El estudio de las relaciones entre tales esferas, por otro lado, ha permitido identificar cómo las alianzas interfamiliares que derivan de cada matrimonio repercuten en la posición política de los individuos y de las familias dentro de su redes sociales y cómo tal posición política puede otorgar legitimidad en la intervención en los procesos internos de solución de los conflictos. El capítulo tiene dos objetivos principales. Por un lado, pretende analizar cómo el proceso migratorio repercute en las prácticas matrimoniales y en las categorías endogámicas, a raíz tanto de la dispersión territorial como de los cambios socioeconómicos que este conlleva. Por el otro, quiere ofrecer una descripción analítica de los principios ideológicos y normativos que subyacen en los procesos matrimoniales. Se intentan evidenciar los significados jurídicos que subyacen en la ritualidad y en las negociaciones del contrato matrimonial, así como los valores y objetivos defendidos en el encuentro, o desencuentro, de los actores que intervienen en ellas. Este enfoque supone observar cómo las ideologías en torno a la familia y la filiación determinan la estructura de los procedimientos matrimoniales, que implican actos que formalizan y distribuyen derechos, y cómo tales derechos son entendidos y defendidos en el marco de las relaciones interfamiliares que la migración modifica tanto en sus aspectos territoriales como socioeconómico. Por último, el capítulo analiza dos elementos que inevitablemente forman parte de un derecho autónomo, es decir, los procedimientos de solución de conflicto y su legitimación colectiva.

El capítulo 8 está dedicado a la profundización de aspectos simbólicos de la vida cultural de los *Roma Korturare*, retomando elementos anticipados en los capítulos anteriores e introduciendo nuevos. El objetivo es proponer un modelo que permita

articular entre ellos los procesos de elaboración de la pertenencia y diferenciación social, identificando principios e ideologías comunes que estructuran prácticas culturales en distintos ámbitos. Se estructura en torno a dos hilos narrativos que se entrecruzan. Uno es la elaboración de fronteras: fronteras internas al contexto interfamiliar, fronteras construidas frente a los ‘otros’ sociales, pero también fronteras entre la dimensión terrenal y sobrenatural. El segundo es el análisis de la simbología asociada al cuerpo que, retomando el acercamiento propuesto por Douglas (1966), lo entiende como texto ‘total’ de inscripción simbólica y, a la vez, como símbolo dentro de un texto ‘total’ superior, es decir el espacio, tanto celebrativo como cotidiano. A través de tales hilos se describen las creencias en torno a la alimentación, a la sexualidad, a la reproducción biológica, al nacimiento, a la enfermedad y a la muerte y cómo se expresan en la ritualidad. Se analiza cómo estas legitiman el orden social, los roles en la familia y los roles políticos en las relaciones interfamiliares, pero también como se traducen en la elaboración de un *ethos* colectivo y en la socialización de los individuos al contexto social y moral propio de los *Roma Korturare*. Las prácticas celebrativas serán analizadas sobre todo en su función de expresión, a través de las posiciones y actos asignados a los actores, de roles dentro de la sociedad, pero también de construcción de un espacio de participación que reafirma de la unidad del grupo. Las fronteras físicas impuestas por la lejanía de la dispersión migratoria implican respuestas que incluyen también un uso propio e innovador de las tecnologías. También se analizan las formas y símbolos que dan expresión de la diferencia frente a nuevos y antiguos vecinos, en las sociedades locales de destino y de origen, a raíz de los cambios socioeconómicos que los emigrantes han conseguido, o sufrido.

En la exposición del material y análisis de los resultados, el texto sigue dos lógicas, una que puede llamarse de ‘tratado’, con sus partes organizadas en capítulos y, otra, que sigue un hilo más bien narrativo, con historias que describen tanto la experiencia en la relación entre un ‘yo’ etnográfico y la población estudiada como experiencias vividas y narradas por mis informantes. El hilo narrativo es transversal y entrelaza un tema o capítulo con otro.

Este trabajo, al menos en su primera edición, es una tesis para la obtención de un título de Doctor en Antropología. Por esta razón, la estructura y las temáticas han sido

definidas también con el fin de hacer un ejercicio de creación de un producto propio de una antropología que podríamos definir ‘clásica’, es decir una monografía etnográfica. Y lo he hecho tanto metodológicamente como a nivel de contenido, abarcando, de forma amplia y multidimensional, aspectos diversos de la organización social y de las prácticas culturales de un mismo grupo. Esto supone dos limitaciones generales. La primera es que no siempre todos los aspectos considerados han sido profundizados en todos sus elementos, como ocurriría si la selección de las dimensiones tratadas hubiese sido más acotada. La segunda es que el corpus de datos etnográficos que este texto ofrece, aún enmarcándose en debates internos a la disciplina antropológica y respondiendo a hipótesis inevitables y necesarias para su organización conceptual, no siempre llega a explicitarse en aportaciones más exquisitamente teóricas. Por tanto, su valor reside en su prominente carácter descriptivo, pero también su límite. Una tercera, importante, limitación, que menos tiene a que ver con la estructura monográfica, es el enfoque claramente viricéntrico que la investigación presenta y sufre. La visión de las mujeres y su agencia ha sido mucho menos investigada y analizada respecto a la de los hombres. Responsable, seguramente, es la insuficiencia del bagaje teórico con el que he recogido, observado y analizado mis datos, algo que habrá que afinarse en los posteriores pasos de la investigación. No obstante, también ha influido la mayor dificultad encontrada en instaurar las mismas relaciones de campo con informantes de los dos sexos. En el apartado metodológico se profundizará este aspecto.

Finalmente, este trabajo tiene un valor programático para una futura agenda de investigación, que permitirá tratar con más alcance, tanto etnográfico como teórico, los temas que aquí se presentan, en torno a una nueva realidad social prácticamente desconocida en España. Una reflexión en torno a futuros desarrollos investigativos se ofrece en el capítulo de conclusiones finales.

1. Minorías y mayoría romaníes.

1.1. La población romaní en Rumanía: introducción histórica.

1.1.1. La esclavitud hasta el siglo XVII

Los confines actuales de Rumanía se remontan al Tratado de París de 1947: Transilvania Septentrional, ya rumana por el Tratado de Trianon (1920) y que Hungría había recuperado en 1940, volvía a Rumanía, mientras que Besarabia y Bucovina estaban perdidas a favor de la USSR y la Dobruja meridional se confirmaba búlgara. Anteriormente, la unificación rumana se había dado en dos momentos relativamente recientes. El primero es entre 1878 y 1881, cuando los principados de Moldavia y Valaquia, unidos en 1856 bajo un mismo príncipe, son declarados independientes del Imperio Otomano y Karl de Hohenzollern-Sigmaringen es coronado rey del Reino de Rumania, con el nombre de Carol I. El segundo es la firma del citado Tratado de Trianon, que otorga al Reino los territorios transilvanos al Sur del río Maros y al Este del río Szamos.

Desde el siglo XIV hasta el XX, los destinos de Transilvania, por un lado, y Moldavia y Valaquia, por el otro, han sido diferentes y cercanos a la vez, debido al marco geopolítico en el que se han encontrado. Tres polos de fuerza gravitan en torno a estas tres regiones durante todos estos siglos: el Imperio Otomano, el Imperio Ruso e, inicialmente, el Reino de Hungría, sucesivamente Austria y, luego, el Imperio Austro-Húngaro. En medio de estos gigantes, que durante siglos se enfrentan por el control sobre los Balcanes y sobre el Mar Negro, Transilvania, Valaquia y Moldavia se mantienen, pocas veces, como realidades estatales independientes, otras, como estados vasallos pagadores, literalmente, de un duro precio a sus vecinos para salvar un poco de autonomía, otras más, se convierten en títeres cuando no, directamente, en tierras conquistadas.

La progresiva expansión de los Otomanos, a partir del siglo XIII, en la Península de Anatolia y hacia los Balcanes desencadenaron flujos migratorios hacia el norte y la península italiana. Entre ellos hubo la que se considera la primera de las tres grandes migraciones de las poblaciones romaníes en Europa, que explica sus apariciones en los documentos entre el siglo XIV y XVI desde los Balcanes hasta España. Es, además, la misma presencia y prevalencia del Imperio Otomano en la región lo que determina la

aparición de un ‘modelo balcánico’ de incorporación de los gitanos a las sociedades locales, que prevé «la inserción de los *roma* en las estructuras socioeconómicas locales a través del sistema tributario y/o la explotación coactiva de su fuerza de trabajo» (Piasere, 2004, p. 33). Dentro de este macro-contexto común, sin embargo, las condiciones de inclusión de los gitanos en los sistemas productivos, y consecuentemente, sus condiciones de vida, conocen diferencias. En los territorios directamente administrados por los Otomanos los gitanos son incorporados como una clase social que, como otras no musulmanas, deben pagar tributos al estado manteniendo, a cambio, su propia libertad profesional, religiosa y de organización intracomunitaria. En los Principados de Moldavia y Valaquia, al contrario, son esclavizados, mientras que en Transilvania se da una condición en cierto modo intermedia: aún siendo formalmente esclavos, sus condiciones *de facto* parecen haber sido menos duras o, por lo menos, no de forma tan generalizada como en los principados danubianos.

En el Imperio Otomano, la religión tenía una importancia central en la administración y en la economía. La conversión al Islam no era una política de estado, pero determinaba la diferencia entre los musulmanes y los ‘*zimmi*’, los ‘infieles’ (Marušiakova y Popov, 2012), sobre los que gravaban tasaciones (el *harağ*) enormemente superiores a las de las poblaciones islámicas. A cambio, los ‘*zimmi*’ eran libres de practicar su propia religión y auto-organizarse socialmente y en el ejercicio de sus profesiones. En caso de no convertirse al Islam y negarse a pagar el *harağ*, entonces sí podían ser reducidos en esclavitud. Como es sabido, la esclavitud fue un fenómeno muy importante, en número y en explotación económica, del Imperio Otomano – de ahí, el interés en no imponer conversiones que hubieran reducido las reservas de poblaciones que esclavizar – sin embargo, contando con amplios territorios de conquista en África y en Asia, no hubo interés, si no de forma muy marginal, en esclavizar a la poco numerosa población romaní, que se convirtió, como muchas otras, en una clase tributaria. Con tal de controlar fiscalmente los *zimmi*, los otomanos produjeron un *corpus* de puntillosos registros en los que las poblaciones romaníes aparecen descritas según edad, ocupación, estatus familiar y organización territorial. A partir de estos documentos se ha reconstruido una parte importante de su historia en el Imperio Otomano (Marušiakova y Popov, 2001a) y se ha sentado la

hipótesis por la de que, tal vez, allí sus condiciones de vida fueron menos duras que en el resto de historia y territorios europeos (Barany, 2002a; Piasere, 2004, p. 35).

Una relación tributaria parecida a la que la administración otomana imponía a las poblaciones no musulmanas en su territorio se establecía también con aquellos vecinos estados cristianos que, con tal de no ser invadidos militarmente, se daban en vasallaje a la Sublime Puerta. Así hicieron, a mediados del siglo XIV, los voivodas jefes de los Principados de Valaquia y Moldavia, formalizando una relación que durará hasta la segunda mitad del siglo XIX: a cambio de respetar espacios de autonomía interna, al Sultán le garantizaban su alianza militar, les dejaban inmiscuirse en el nombramiento de los príncipes, elegidos entre la nobleza (lo boyardos), y, finalmente, les entregaban anualmente ingentes donaciones y el *harağ*, el tributo oficial (Piasere, 2005)². Se creó, entonces, una constante necesidad de juntar los montos exigidos por la Porta, que reforzó y mantuvo, a lo largo de los siglos y en ambos principados, un ‘modo de producción tributario’: dentro de una estructura política superior, como el estado, comunidades agrícolas tendencialmente autárquicas explotan colectivamente un territorio, formándose como unidades agro-pastorales y artesanas autónomas. Su plusvalía es propiedad del estado y tiene que ser pagada en forma de tributos (monetarios o en especie). Esto favorece la emersión de una clase de recaudadores del estado, funcionarios y militares a la vez, que absorbe una parte importante de la plusvalía producida (Valota Cavallotti 1976 en Piasere, 2005, p. 302). Este fue el rol que asumió la nobleza en los dos principados hasta mediados del siglo XIX y que remonta a la época de la dominación tártara.

Los tártaros, un grupo de guerreros nómadas, dominaron las tierras rumanas hasta el siglo XIII, imponiendo pagos de tributos a las poblaciones rurales subyugadas y nombrando entre ellas unos ‘jefes’ encargados de recaudar los tributos. Fueron estos mismos ‘jefes’ locales quienes, adquiriendo progresivamente más poder, expulsaron a los dominadores, sustituyéndoles en su rol dominante y haciéndose con su anterior papel de recaudadores. Se afirmaron, así, como una clase privilegiada, recaudadora y a la vez exenta de impuestos: los boyardos. A partir de cuando los dos principados se entregan en vasallaje a los otomanos, en el siglo XV, la clase de los boyardos se

² La historia de la esclavitud en Moldavia y Valaquia que aquí presento está basada enteramente en la obra citada (Piasere, 2005).

consolida, insertándose como agente recaudador que reúne los tributos de las comunidades rurales y los entrega al príncipe que, finalmente, los deposita en las manos del Sultán. En tal organización socioeconómica, el campesinado se organiza en comunidades que se mantienen jurídicamente libres mientras consiguen pagar los tributos exigidos o, de lo contrario, se entregan en servidumbre a los mismos boyardos, transformándose en una fuerza de trabajo ligada a las tierras que cultivan. Los gitanos, al contrario, en vez de ser una clase contribuyente, como los eran bajo la directa administración turca, son, desde los primeros testimonios, esclavos que, desligados de las tierras y de propiedad de los boyardos, de los monasterios o del estado, pueden ser vendidos, comprados o, sobre todo, donados.³

A lo largo de los siglos, aún dentro de variaciones territoriales y temporales, hubo cierta constancia en las formas que adquirió la esclavitud gitana en tal contexto socioeconómico. Estaban organizados en diferentes categorías dependiendo, en primer lugar, del tipo de dueño: los *țigani mănăstirești*, del clero y de los monasterios, los *țigani boierești*, de los boyardos y los *țigani domnești* de propiedad del estado. Un mismo esclavo podía, a través de donaciones o, a partir del siglo XVIII sobre todo, ventas, pasar de un dueño a otro. La diferencia entre las tres categorías era principalmente fiscal: mientras que los esclavos de monasterios y boyardos no eran sujetos a tributos, los del estado, aún siendo esclavos, ejercían profesiones que exigían cierta libertad de movimiento por los territorios y eran los únicos que pagaban el *bir*, el tributo al príncipe (Bulat 1936 en Piasere, 2005, p. 306). Como propiedad estatal, por otro lado, se mantenían separados de los esclavos de propiedad personal del príncipe y pasaban, como la corona, a su sucesor. Al estado pertenecía de forma automática cualquier *țigan*, ‘gitano’, del que, en tierra del principado, nadie – entre el clero y la nobleza – pudiese exhibir un documento, expedido por el príncipe, que

³ Como observa Piasere en torno a la esclavitud romaní en los dos principados rumanos existen numerosas fuentes primarias, producidas por las administraciones de los dos estados con fines similares a los de la administración otomana. Sin embargo, el debate historiográfico sobre esta esclavitud, que ha persistido en Europa hasta mediados del siglo XIX, ha sido prácticamente ausente, tanto entre los estudiosos rumanos, con tímidos paréntesis en los años Treinta y en los años Sesenta (interrumpidos por la política comunista de negación del concepto de minorías étnicas), como entre los estudiosos europeos, que han parecido tener cierto «pudor en admitir la existencia de la esclavitud en la Europa moderna». El mismo autor observa cómo en el término ‘servidumbre’ haya sido utilizado en el análisis de las relaciones de dependencia en Europa, mientras que el de ‘esclavitud’ se ha reservado sólo para realidades extra-europeas. A este silencio se contraponen la voz de los autores romaníes que atribuyen a la esclavitud, de la misma manera que al Holocausto, un rol fundacional y casi mítico en la historia de las relaciones entre romaníes y sociedades mayoritarias (Piasere, 2005, pp. 290-292).

atestiguase su propiedad. Por esta razón, cada cambio de príncipe se acompañaba con un acto de confirmación de las propiedades sobre los esclavos, que, a nivel central, comportaba un conocimiento total sobre las propiedades, los cambios y la genealogía de los esclavos en un determinado momento. Esclavos *de jure* pero libre *de facto*, los *țigani domnești* eran una ‘reserva principesca’ que tenía utilidad tanto política como económica. Eran

económicamente útiles, tanto por sus entregas tributarias, como por la venta de productos realizada en una región donde las necesidades de herramientas debían de ser altas y la red de distribución pésima; pero podían ser también *políticamente* útiles, por formar parte de una reserva principesca de esclavos ‘buenos para donar’ (sin, a la vez, costes de mantenimiento) a boyardos subalternos que, tras unos años, podían ser tus príncipes o buenos amigos de tus príncipes; y *religiosamente* útiles, también a través de las donaciones [a los monasterios]. (Piasere, 2005, p. 328)

Una segunda taxonomía de esclavos, transversal a la anterior, que se va haciendo más oficial a partir del siglo XVII, estaba basada en las profesiones ejercidas: ‘*alætar*’, tocador, ‘*zlætar*’, trabajador o buscador de oro, *cældaærar*, calderero, *fierar* herrero. Entre los *țigani domnești*, los del Estado, había cuatro categorías profesionales (que, a la vez, eran categorías fiscales, dado que, como hemos dicho, eran los únicos esclavos que estaban sujetos a pago de tributos): los *rudari* o *aurari*, buscadores de oro en los ríos, *ursari*, domadores de osos y otros animales, y también comerciantes de caballos, los *lingurari*, fabricantes de utensilio de madera y carbón, y *lăiessi*, *læieși*, o *læieți*, una categoría más general que reunía albañiles, herreros, fabricantes de peines, adivinos, mendicantes, etc. y altamente móviles.

La tasación, basada en las categorías profesionales, se llevaba a cabo según una organización por *cete*, es decir, grupos de familias bajo el mando de un *vætaf* o *jude*, que en Transilvania se llamará *voivoda*, que nombraba el príncipe y que tenía la responsabilidad de recaudar el *bir*, el tributo, del que se quedaba con un porcentaje. Este ‘jefe’ tenía, además, competencias sobre la justicia interna a su *ceta* y, de hecho, llevaba los símbolos del poder otorgados por el príncipe. Tal estructura se mantendrá después de la esclavitud y será descrita a finales del siglo XIX, entre un grupo de ‘*Corturari*’, por Heinrich von Wlislöcki (1890, en Piasere, 2005, p. 311). En Moldavia, además, existía también el rol del *buluchbaş*, una especie de sobreintendente del conjunto de los *vætafi* de una de las cuatro categorías profesionales de una región

(Piasere, 2005, p. 311).

Estas subdivisiones concernían también a los gitanos artesanos de los boyardos y monasterios, que, tras pagar una cuota de trabajo a su propietario, podían moverse para ganarse la vida en la zona. Llamados *laieși* o *țigani de lae*, ‘gitanos de banda’ eran nómadas y se distinguían de los *vătrași*, o *țigani de vatră*, ‘gitanos del hogar’, que, sedentarios, desarrollaban trabajos domésticos, agrícolas o forestales para un señor o monasterio. Es sobre estas categorías profesionales, impuestas por el sistema tributario danubiano en estos siglos, que se conforman las denominaciones de grupos gitanos que se encuentran luego en Occidente, tras la segunda gran migración a finales del siglo XIX y que ciertos autores y activistas políticos quieren entender como reminiscencia de castas indias (Piasere, 2005, p. 307). Los *vătrași* eran los que los testigos de la época consideraban ‘más civiles’ y con las mejores situaciones de vida, aunque, en realidad, las condiciones de esclavitud podían ser de extrema dureza y la libertad de los *țigani domnești*, los esclavos de la corona, era una condición bastante envidiable por parte de los demás esclavos. Finalmente, había una categoría de *țigani* que las fuentes documentales retratan poco: los llamados *netoți*, ‘idiotas’, grupos que conseguían huir de la esclavitud y practicaban una vida nómada, descritos en los escasos testimonios como salvajes y vivientes en condiciones ‘bestiales’. En la historia de la esclavitud gitana en los principados danubianos, por tanto, se configuran situaciones de dependencia muy alta, como en el caso de los esclavos *vătrași*, y otras de dependencia menor, como el caso de los *laieși* y *lingurari*, que, libres de moverse por el territorio y participar en los mercados locales protegidos por el príncipe, tenían una capacidad mayor de negociación con los poderes locales, aún insertándose plenamente en la organización basada en el modo de producción tributario.

1.1.2. *La esclavitud desde Mohacs (1526) hasta Islaz (1848)*

La explotación de la esclavitud y del campesinado fue haciéndose más dura a partir del siglo XVII. La caída del Reino de Hungría, tras la batalla de Mohács contra los turcos (1526), supuso, para los principados danubianos, la desaparición de un vecino fuerte capaz de contrarrestar las ambiciones de expansión y control otomanas sobre estos territorios. La inferencia del sultán en el nombramiento del voivoda aumentó al punto de que era él mismo quien, en ciertos momentos, nombraba directamente al

príncipe. Los boyardos, por su lado, prometían cada vez más pagos y donaciones para garantizarse el apoyo en su ascenso al poder, y para mantener las promesas aumentaban su presión tributaria sobre sus tierras. Tal situación provocó un aumento generalizado de la pobreza de los campesinos e importantes migraciones hacia Transilvania, donde ya existían numerosas comunidades rumanas. Es, sin embargo, a partir de 1780, con la apertura de las vías comerciales del Mar Negro y el crecimiento de la demanda de cereales en Europa, que se impone una explotación agraria intensiva. En 1829 y 1831, una profunda reforma de las relaciones de producción agraria (conocida como los Reglamentos Orgánicos) convierte, en ambos principados, a los boyardos en propietarios de las tierras sobre las que, hasta entonces, habían ejercido derechos feudales. De esta forma, los campesinos pasan de ser de siervos a ser hombres ‘libres’, una condición que conlleva la pérdida de las tierras y pastos que hasta entonces habían explotado pagando tributos a los boyardos recaudadores. A partir del Reglamento Orgánico podían recibir tierras solo a través de ‘negociaciones amistosas’ con estos, quienes, a cambio de concesiones, pretendían jornadas de trabajo sobre sus propios cultivos. El débil poder de contratación de los campesinos les convirtió, de facto, en una nueva servidumbre, esta vez, basada en la corvea (Otetea, 1980). Este fenómeno corresponde con el periodo en el que la esclavitud gitana alcanza su máxima explotación y es codificada normativamente.

Los Reglamentos Orgánicos, aún manteniendo intacto el régimen de esclavitud, introdujeron innovaciones que afectaron a los esclavos del Estado: les imponían tasaciones más altas, iguales a las de los hombre libres, y los obligaban a entrar en los gremios profesionales, pagando las autorizaciones para el comercio impuestas a los artesanos libres. Además, inauguraron políticas de sedentarización y oposición al nomadismo con el objetivo de convertir a los gitanos nómadas en fuerza de trabajo agrícola. La lucha del estado contra la movilidad territorial será, a partir de entonces, un elemento común a todos los regímenes políticos rumanos hasta el día de hoy. Disfrazado como una política de mejora de las condiciones de vida de los gitanos, el Reglamento otorgó a los monasterios y boyardos la capacidad de contratar con el Estado que les cedía a sus gitanos como labradores y, a la vez, les otorgaba el poder para expulsar de sus tierras a los que rehusaban la imposición del trabajo agrícola. A la vez, el Estado empezó a comprar esclavos a privados para engrosar las filas de los

pagadores de tributos y, a la vez, convertirlos en labradores temporeros para ‘alquilar’ a los terratenientes (Achim, 1998a, pp. 48-56).

Hasta 1849 la transformación de la esclavitud se basó en la conversión de los esclavos en nuevos pagadores de tributos mediante los que el estado compensaba a los propietarios los liberaban. La abolición de la esclavitud en Valaquia y Moldavia fue un proceso gradual, que empezó con episodios de liberación espontánea ya en 1830 y llegó a ser una política oficial entre 1840 y 1856, sobre todo a partir del *Proclama de Islaz* por parte del gobierno revolucionario valaco en 1848. Las nuevas ideas importadas por una nueva generación de nobles educados en Francia fue contemporánea de la necesidad de una mayor explotación agraria en línea con la apertura de las vías comerciales del Mar Negro y de las demandas de cereales por parte de Europa Occidental. Si en una dimensión ideológica, la esclavitud pasó, en menos de treinta años, de ser considerada como un fenómeno natural por la opinión pública rumana, a ser un símbolo de incivilidad y retraso social, la transformación socioeconómica de la sociedad en la que se encuadra no comportó, por lo menos en ese breve periodo, una mejora de las condiciones de vida, tanto de los gitanos como de los campesinos rumanos. Fue sólo en 1955 en Moldavia y 1956 en Valaquia cuando se aprobó definitivamente la emancipación de la totalidad de los esclavos que, seguidamente tras ser liberados, tenían obligación de elegir domicilio fijo y apuntarse en los registros tributarios locales. En 1857 se registran en Valaquia 6241 familias de esclavos emancipados por la corona, 12.081 por lo monasterios y 14.945 por los boyardos, por un total del 7% de la población del principado, una cifra similar a la moldava (Piasere, 2004, p. 44).

1.1.3. Transilvania

En cuanto a Transilvania, esta región formó parte del Reino de Hungría desde el siglo X hasta su derrota en la batalla de Mohács, en 1526, contra los turcos. En las décadas siguientes, en el vacío de poder que deja la guerra para la sucesión al trono de Hungría, surge el Principado de Transilvania. No se puede decir, sin embargo, que el nuevo Principado goce de completa autonomía e independencia a lo largo de sus casi doscientos años de existencia, pues tanto la casa de los Habsburgo como el Imperio Otomano ejercieron un constante control sobre los voivodas transilvanos. En el auge

de la expansión y poder turco, el Sultán interviene nombrando directamente al voivoda del Principado entre los nobles locales, exigiendo, además, el pago del *harağ*. En el Tratado de Karlowitz de 1699, que establece la paz con los Otomanos, Austria obtiene la posesión los territorios húngaros, Principado de Transilvania incluido, que se queda bajo el dominio de los Habsburgo, hasta formar parte del Reino de Hungría, entidad autónoma dentro del Reino Austrohúngaro a partir de 1867.

En Transilvania, la esclavitud gitana de tipo moldavo-valaco no se instituyó de forma tan generalizada. Hubo ‘islas’ temporales o geográficas en las que la esclavitud asumió características más parecidas a las de los vecinos rumanos, por las que los gitanos eran esclavos de nobles o estaban bajo la jurisdicción de ciudades y debían a proporcionar a sus propietarios servicios como artesanos, labradores o de cuidado de las casas. En Transilvania, el modelo rumano de esclavitud se presenta como una «institución de reserva, que aparecía en cuanto las condiciones sociopolíticas lo favorecían» (Piasere, 2004, p. 45). Como en los principados danubianos, en Transilvania son los grupos nómadas, esclavos del estado, los que gozan de mayor libertad, mientras que las condiciones de los sedentarios y de propiedad privada, esclavos de la tierras y de las casas, han sido más cercanas a las rumanas. Ya en 1422, la confirmación del voivoda Transilvano Vladislav por parte del rey Segismundo de Luxemburgo demuestra la existencia de la propiedad estatal y de la privada sobre los esclavos. Establece, en primer lugar, que los gitanos dependen directamente de la corona, que los protege y les otorga una amplia libertad de movimiento, prohibiendo a cualquier autoridad intervenir en la administración de su justicia interna, mientras no haya delito que involucre a personas no-gitanas (Achim, 1998a, p. 60) y, secundariamente, impone que la posesión de esclavos por parte de privados, monasterios o ciudades está permitida solo bajo la directa aprobación real (Piasere, 2005, p. 45).

Los esclavos del estado son artesanos y comerciantes que pagan tributos y se mueven por el territorio ofreciendo servicios necesarios a la economía agrícola. Mantienen un estatus parecido a otros grupos étnicos autónomos en el Reino de Hungría de entonces y, además, están exentos de prestar servicio militar. Están bajo la jurisdicción directa de su propios ‘jefes’ (voivodas) que, a su vez, dependen directamente del rey, mientras que las autoridades locales no tienen poder sobre ellos.

Aún existiendo un sistema tributario, la presión fiscal en esta región no responde, hasta el siglo XVI, a una condición de vasallaje al Sultán, una de las razones por las que la historia de la esclavitud transilvana toma un curso diferente. No son, por ejemplo, objeto de donaciones continuas ‘hacia abajo’ de parte de los príncipes a favor de nobles y monasterios, como ocurre en los dos principados rumanos. Las condiciones más favorables de los gitanos del estado se mantienen incluso bajo el vasallaje al Imperio Otomano, cuando se crea un «voivodato de los gitanos» sobre el que algunos nobles tienen derechos de administración y recaudación tributaria, que ejercen a través de bandas lideradas por ‘jefes’ gitanos, en una organización similar a la que se ha visto entre los *țigani domnești* en Valaquia (Piasere, 2004, p. 45).

También aparecen desde el principio en Transilvania esclavos gitanos de propiedad de nobles, monasterios o ciudades, con una libertad muy inferior a los del estado,. El documento más antiguo que atestigua su existencia es justamente un acto de confirmación de la posesión, por parte de un boyardo, de tierras y de diecisiete ‘gitanos’ que viven en tiendas (Achim, 1998a, p. 14). El documento procede de los archivos oficiales del Principado de Valaquia y se refiere a la tierra de Făgăraș (hoy en la provincia de Brașov) que, como el castillo de Bran y otras ciudades en tierra transilvana, fueron inicialmente feudos otorgados a los príncipes de Valaquia hasta mediados del siglo XV, en los que, por tanto, se implementó la administración valaca, con esclavitud incluida. Su régimen excepcional se mantuvo hasta su inclusión en el Reino de los Habsburgo (Achim, 1998a, p. 42). Es entonces cuando aparece un endurecimiento y normativización de la esclavitud gitana, como demuestra la Dieta de 1747, que establece oficialmente que todos los gitanos fugados tienen que ser devueltos a sus amos, o una página del diario de un noble del mismo periodo, citada por Wlislöcki más de un siglo después, en la que éste narra los violentos castigos infligidos a tres de sus esclavos gitanos tras un intento de fuga (Wlislöcki 1890 en Piasere, 2004, pp. 45-46).

Entre el reinado de María Teresa (1740-1780) y el de José II (1780-1790) la esclavitud fue abolida y se implementaron políticas dirigidas a limitar la movilidad de los grupos nómadas y, como ocurrió en Valaquia y Moldavia, a convertirlos en fuerza de trabajo agrícola. Esta nueva regulación se implementó especialmente en la década

de José II quien, en 1782, promulgó la orden '*De Regulatione Zinganorum*' que imponía a los gitanos una larga lista de obligaciones que limitaban enormemente su libertad y les obligaba a tomar hábitos y estilo de vida de la sociedad mayoritaria. Les obligaba a mandar a sus hijos a la escuela en los días de fiesta, a adoptar alimentación, lengua y forma de vestir de las localidades en las que residían, les prohibía poseer y comerciar con caballos (a menos que no fueran siervos agrícolas, lo que les permitía poseer, pero no comerciar, un solo caballo), les prohibía vivir en tiendas y les obligaba a tomar viviendas fijas y registradas. Dentro de ese marco asimilacionista los gitanos era llamados 'nuevos húngaros' y la autoridad sobre ellos pasó de los voivodas a los gobernadores de las ciudades. Tales medidas, sin embargo, fueron aplicadas de forma más o menos efectivas según los distritos (Achim, 1998a, p. 72). Estas reformas se encuadran en el marco de la fuerte demanda de cereales de Europa occidental, que requirió, en Europa Oriental, una explotación agraria más intensa y, debido a la escasez de conocimientos y tecnología, una intensificación de la explotación de la mano de obra. La reorganización social impuesta por José II, sin embargo, tuvo escaso éxito, por lo menos en a corto plazo, debido también a la importancia que la movilidad territorial de los servicios artesanales y comerciantes tenían en la sociedad agrícola, a la reticencia de los terratenientes en ceder tierras a los 'nuevos húngaros', así como de los campesinos hacia la parcelación. En 1791, la Dieta reconfirmó la existencia de tres categorías tributarias de gitanos: buscadores de oro cuya ocupación por temporadas del año les obligaba a un régimen especial de pago de tributos, otros gitanos itinerantes organizados en grupos liderados por voivodas y, finalmente, los ligados a los feudos señoriales o a las ciudades, exentos de tributos (Achim, 1998a, pp. 66-67). A pesar de los fracasos iniciales, las políticas asimilacionistas siguieron implementándose a lo largo del siglo XIX, durante el que parte de la población gitana itinerante disminuyó y entró en un proceso de sedentarización e incorporación socio-laboral en los centros rurales y en las ciudades.

El siglo XIX, tanto en Transilvania como en Valaquia y Moldavia se caracteriza por el desmantelamiento del sistema de esclavitud que creó, en pocas décadas, la aparición de 'nuevos' ciudadanos que, si anteriormente pertenecían a boyardos y monasterios y vivían obligatoriamente en sus tierras, ahora tenían la obligación estatutaria de elegir domicilios fijos e incorporarse a una organización sociolaboral

centrada en un nuevo modelo socioeconómico, que respondía siempre más a una explotación agrícola de tipo capitalista. Estas reformas se encontraron con un tamaño ingente de población a la que proporcionar tierras, vivienda y recursos para su incorporación laboral, sin, por otro lado, tener en consideración las dificultades, por parte de los mismos gitanos, para adecuarse con éxito a su nuevo papel en la producción económica. A la vez, el rechazo general por parte de los habitantes de centros urbanos frente a una población considerada problemática, así como por parte de los campesinos y de los terratenientes en acogerla en sus tierras o incluso en proporcionarle parte de las mismas, provocó, aún dentro de un control y represión policial siempre en aumento, situaciones de exclusión y, en Moldavia y Valaquia, un aumento considerable de la movilidad territorial. A partir de la mitad del siglo XIX se originan migraciones desde las tierras rumanas hacia Transilvania, así como desde las tres regiones hacia Europa, las Américas y Australia.

En lo que concierne a los '*Roma Korturare*' surgen interrogantes en torno a la antigüedad de su presencia en su zonas de procedencia, la parte occidental de la Transilvania rumana y el Banato. El dialecto de estos *Roma* entra en la rama del Northern Vlax y su clara predominancia de préstamos de la lengua rumana y escasez de influencia húngara deja suponer que sus hablantes han estado, durante siglos, mayoritariamente en contacto con poblaciones rumanas. Quizás, no sería un elemento determinante de haber sido una población claramente asentada durante siglos en las localidades en la que hoy residen. Sin embargo, los datos que se presentarán demuestran que sus antepasados practicaban una movilidad territorial amplia y que se asentaron, en la mayoría de los casos, en los extramuros de ciudades y centros urbanos menores en torno a finales del siglo XIX. La casi ausencia de préstamos lingüísticos húngaros, que deberían aparecer tras siglos de contactos con la población transilvana y de administración húngara, deja suponer que los *Roma Korturare* no han habitado siempre en las zonas transilvanas en las que se encuentran hoy en día. Más bien, es probable que hayan emigrado desde los territorios de uno de los dos Principados Danubianos en un momento del siglo XIX. Por otro lado, su zona de distribución territorial se encuentra claramente más allá de la frontera que dividía el Reino de Rumania con Transilvania hasta antes de la Primera Guerra Mundial, lo que viene a demostrar que su presencia en esta región puede ser anterior de alguna generación al

periodo de asentamiento hacia finales del siglo XIX.

Las migraciones de población entre los territorios danubianos y Transilvania han sido constantes a lo largo de todos los siglos considerados, aunque en mayor medida en ciertos momentos. Hay documentos que atestiguan devoluciones de gitanos esclavos fugados desde los principados hacia Transilvania, o casos de ventas desde Transilvania a Valaquia y Moldavia, aunque estos suponían un flujo migratorio menor (Achim, 1998a, p. 20). Las migraciones de campesinos y pequeños terratenientes hacia Transilvania desde los dos principados registra un incremento tras la derrota del Reino de Hungría tras la batalla de Mohács, con el aumento de la presión política y tributaria del Imperio Otomano y el consecuente agravamiento de la pobreza entre estas las clases sociales (Köpeczi, Makkai, Mócsy, y Szász, 2001, pp. 700-703). Aunque sea poco probable que un número significativo de gitanos haya formado parte de estos flujos, no puede excluirse la posibilidad de que en el siglo XVII hubo unos primeros movimientos hacia Transilvania de grupos nómadas, aunque, como se ha dicho, es en el XIX cuando hay migraciones masivas desde los principados rumanos. La historia de los *Roma Korturare* plantea interrogantes que no pueden ser respondidos en este estudio y quedan abiertos para futuras investigaciones de carácter historiográfico y lingüístico.

1.2. El siglo XX

1.2.1. El periodo interbélico

Hasta antes de la Primera Guerra Mundial, tanto en el Reino de Rumanía como en la Transilvania austro-húngara, una parte importante de la población gitana vivía de profesiones basadas en ofertas de servicios en una sociedad de tipo rural: herreros, fabricantes de herramientas de madera y metales, comerciantes de caballos, caldereros, músicos, etc. Tras la incorporación de Transilvania y del Banato a Rumanía, el país experimentó un periodo de crecimiento y reformas económicas, acompañadas por ideologías sociales basadas en la idea de ‘modernización’ y tendencias asimilacionistas hacia la población gitana que, a diferencia de otros grupos sociolingüísticos, no eran reconocidos como minorías nacionales. En el censo de 1930, 262,501 personas se identifican como gitanos, lo que representa alrededor del 1,5% de la población total. En Transilvania resultan ser un tercio menos con respecto al censo

de 1893. Las causas de tal decrecimiento indican importantes emigraciones, pero también la existencia de estigmas que impulsan a la población a reconocerse con otras categorías de pertenencia étnica. Desde el punto de vista de la inclusión en el tejido socioeconómico, «el periodo inter-bélico fue la época en la que se produjo el mayor cambio de la estructura ocupacional de la población gitana» (Achim, 1998b, pp. 145-161)⁴. Las profesiones relacionadas con la producción de utensilios desaparecieron progresivamente como resultado de la competición con la producción industrial. La albañilería requería más especialización y entraba en competición con las cuadrillas dirigidas por maestros albañiles, la doma de osos fue prohibida, el comercio de caballos ralentizó y la demanda de bandas de músicos se vio reducida por la aparición del gramófono, de la radio y de las orquestas modernas. El comercio itinerante de objetos y tejidos producidos por artesanos e industrias locales se mantuvo como nicho profesional gitano, aunque empezó a controlarse mediante el requerimiento de autorizaciones por parte de las autoridades locales. Por otro lado, la reforma agraria de 1918-20 convirtió a parte de los gitanos que vivían en los pueblos, y especialmente a los que habían sido militares en la guerra recién terminada, en pequeños propietarios agrícolas, sin que, en su mayoría, estos se convirtieran realmente en productores: las tierras, demasiado pequeñas para ser explotadas, sin infraestructura, ni conocimiento técnico, acabaron siendo alquiladas o revendidas. Los fracasos de la reforma agraria de 1921 en reducir las diferencias socioeconómicas no interesaron sólo a la población gitana (Sabates, 2005).

El periodo interbélico parece caracterizarse por una progresiva diferenciación entre la población gitana históricamente residente dentro de los centros urbanos, que entra en un proceso más profundo de asimilación la identidad, lengua y cultura, ‘rumana’ mayoritaria y de parcial proletarización, y los grupos itinerantes que se mantienen, y son mantenidos, al margen, física y socialmente, de la ‘modernización’ y transformación social impulsada por el estado. Estos grupos itinerantes acabaron siendo percibidos como unas reliquias del pasado que no encajaban con la sociedad moderna. Las políticas orientadas a la eliminación del nomadismo continuaron, aunque la responsabilidad fue progresivamente conferida a las autoridades locales. Estas, por lo general, intentaban prohibir los asentamientos de larga duración dentro

⁴ Cuando no se indique diversamente, el resto del presente párrafo está enteramente basado en este texto

de sus territorios, especialmente en los lugares más visibles, deshaciéndose de ellos a través de medida de alejamiento. La movilidad territorial era, por otro lado, regulada a través de la necesidad de permisos de circulación y mediante la limitación a un territorio definido. Hubo también medidas, casi sin efecto, de cesión de tierras y casas y propuestas de asentar a gitanos nómadas como colonos agrícolas en tierras despobladas.

Los años Veinte y Treinta se caracterizaron también por el surgimiento de organizaciones políticas de reivindicación étnica, promovida por líderes gitanos que experimentaron un importante ascenso social, sobre todo mediante la afirmación de redes de categorías profesionales. Tales organizaciones promovían, por un lado, retóricas de acceso de los gitanos a la ‘modernización’ de la sociedad, a través de la educación y acceso laboral y, por el otro, defendían el reconocimiento de los gitanos como minoría nacional, a través de la patrimonialización cultural y lingüística o, por ejemplo, a través de la institución de consejos locales para la resolución de las disputas. En ese periodo los términos como, por ejemplo, ‘voivoda’ o ‘bulibaşa’, procedentes de la organización social y administrativa de las épocas anteriores, son adaptados a los nuevos roles que asumen los líderes de estas organizaciones. Por primera vez, se propone que el término ‘Roma’ sustituya el de ‘*țigani*’. Aunque fue señal de un cambio en positivo en cuanto a participación sociopolítica de los gitanos en aquella época y sensibilización en la opinión pública sobre las condiciones y necesidades de la minoría gitana, los éxitos de tales organizaciones fueron escasos, debido a su débil poder de movilización y, sobre todo, al breve periodo de libertad de expresión política que terminó, con la dictadura, en 1938.

A lo largo del periodo interbélico, como se ha mencionado, los ‘gitanos’ no fueron reconocidos como minoría étnica. La marginación y las actitudes negativas hacia ellos no radicaban tanto en ideales de nacionalismo rumano, que creaba unos ‘otros’ dentro de su propio territorio-estado, sino, más bien, en distinciones socioeconómicas: los gitanos eran considerados una clase atrasada culturalmente, que la asimilación a la modernización asocial habría, con el tiempo, igualado al resto. Asimismo las teorías nacionalistas de la derecha rumana, principalmente del movimiento legionario, se basaban en el antisemitismo y no en el antigitanismo. Tampoco la legislación anti-minoritaria de ‘romanización’ adoptada en 1938 durante la dictadura monárquica que,

sobre una base racista y más abiertamente antisemita, distinguía entre los ‘ciudadanos rumanos’ y los ‘rumanos de sangre’, hacia referencia a los gitanos (Achim, 1998b, pp. 163-189).

Sin embargo, fue desde el campo científico, influenciado por la bio-política y la eugenética de matriz alemana, donde ocurrió el cambio que llevaría, pocos años después, a una deportación a campos de trabajo de más de 25000 gitanos. Hasta entonces, los estudios de tipo sociológico se habían centrado en la posición social de los gitanos en la sociedad con el objetivo último de su asimilación social. Las teorías biogenéticas y biopolíticas que se afirmaron académicamente fueron progresivamente avaladas por el estado. En 1930 ya aparecían conceptos como ‘superioridad genética’, ‘peligro bioétnico’ y ‘grupos étnicos inferiores’: gitanos, judíos y otros, al ser ‘minorías de origen extraeuropeo’, diferentes de las minorías históricas de Rumania, constituían un peligro para la ‘pureza étnica’.

Los gitanos empezaron a verse como una plaga demográfica aunque las cifras de población que se manejaban en esa época fueran enormemente infladas. Tal peligro demográfico se unía a otro fenómeno que había caracterizado las directrices políticas hasta entonces: la asimilación. Ioan Făcăoaru fue el exponente principal de las teorías racistas antigitanas que consideraban la asimilación de las ‘minorías inferiores’ como una amenaza que podía empobrecer los rasgos étnicos rumanos. El ‘problema gitano’ se planteó entonces como un ‘problema racial’. El mismo Făcăoaru fue quien planteó la que se vino llamando la ‘solución práctica’ de la esterilización: los gitanos nómadas debían ser deportados en campos de trabajo mientras que los que estaban asentados en pueblos serían esterilizados *in situ*. Todas estas teorías iban cultivándose en sectores específicos de la academia, pero no arraigaron en la opinión pública ni en los posicionamientos políticos siquiera de la extrema derecha de los años Treinta. Fue a partir de 1940, con la alineación de Rumania con la Alemania Nazi y la imposición de la dictadura, cuando el movimiento legionario adoptó las posiciones racistas. En una publicación oficial de la Guardia de Hierro del 18 de enero de 1941, poco antes de que los legionarios perdieran el poder, se declaraba que la ‘problemática gitana’ era una prioridad del estado Legionario Nacional e indicaba la necesidad de prohibir los matrimonios entre rumanos y gitanos y de imponer su gradual aislamiento en guetos.

1.2.2. *La dictadura y las deportaciones a Transnistria*

El régimen dictatorial de Antonescu incorporó definitivamente ideales nacionalistas basadas en teorías genéticas. Sin embargo, las deportaciones y otras medidas antigitanas, ordenadas e ideadas personalmente por el mismo dictador, se basaban en teorías de tipo más bien social: los gitanos eran una población criminal, pauperizada y peligrosa y debían ser eliminados del panorama social, especialmente urbano. A la vez, una conceptualización autoritaria y control estrictos del orden público, que había legitimado el ascenso al poder del mismo régimen, legitimó un contexto de persecución contra comunistas, legionarios, judíos, gitanos, grupos religiosos minoritarios, además de establecer una legislación extremadamente severa contra la mendicidad y el ‘vagabundeo’. La consecuencia más dramática fue la deportación, en 1942, de más de 25000 gitanos a Transnistria, adoptada, según la versión oficial del régimen, hacia los ‘gitanos problemáticos, peligrosos e indeseables’. No existía, sin embargo, ningún criterio oficial de selección, que se basó, esencialmente, en el estilo de vida, y los nómadas fueron los primeros en ser deportados, en la existencia de antecedentes penales o en la ausencia de medios de sustento o de una ocupación específica. Antonescu planeaba deportar a todos los gitanos del país, sin embargo, por razones internas y externas, en 1943 las políticas antigitanas y antijudía se ralentizaron. Basándose más sobre una visión de tipo social que étnica, buena parte de la población gitana se salvó de la persecución, lo que no ocurrió con la población judía. Los gitanos considerados ‘asimilados’ no perdieron su condición de ciudadanos y fueron alistados en el ejército. Por lo menos en teoría, la deportación en Transnistria no tenía como finalidad la exterminación gitana, sino la colonización de aquellas tierras y, a la vez, la conversión social.

Transnistria fue ocupada por los ejércitos rumano y alemán en 1941 y cedida a la administración rumana. En 1942, tras varios meses de censos de gitanos ‘problemáticos’, más de 11.000 gitanos nómadas fueron deportados en Transnistria y, sucesivamente, otros 13.000 entre los asentados. A finales de 1942 las deportaciones de gitanos y judíos cesaron. En Transnistria, donde supuestamente los deportados debían entrar en un régimen de trabajo forzoso, con casas y alimentación garantizadas, y hasta con incentivos de producción, las condiciones fueron brutales. Los que fueron empleados en las cooperativas agrícolas o en granjas fueron la minoría y los demás se

quedaron sin la posibilidad de trabajar para su propio sustento. Muchos fueron repartidos en grupos por varios centros urbanos, para que su control y gestión por parte de las administraciones fuera más simple pero la mayor parte de los deportados murió de hambre, frío y enfermedades derivadas. Un informe oficial sobre aquella situación aseguraba que, en aquellas condiciones, los gitanos que superaron el invierno de 1942 no hubieran sobrevivido al siguiente, con lo que «el problema gitano se podría haber considerado resuelto». No hay un consenso sobre el número de gitanos que murieron en Transnistria, es probable que fueron más de la mitad de los 25000 que fueron deportados.

1.2.3. *El régimen comunista*

La historia de la población gitana durante el régimen comunista resulta difícil de reconstruir, debido principalmente a que los gitanos, como categoría social, desaparecen completamente de la programática política del estado rumano, a diferencia de otras minorías reconocidas y representadas en el gobierno, como la húngara o la alemana. Un dato relevante es que en la primera década del régimen comunista un cierto número de miembros de la estructura del partido a nivel local, en el ejército o en los cuerpos de seguridad son elegidos entre la población gitana (Achim, 1998a, pp. 189-201)⁵. La captación de miembros del aparato comunista entre las clases más pobres respondía a una estrategia de subversión del orden social y de debilitación del poder político de las clases sociales tradicionalmente más fuertes y tendencialmente recalcitrantes al nuevo sistema social. A pesar de su desaparición como categoría étnica, ya en 1951 el Ministerio del interior empezó a dispersar grupos compactos de gitanos para poder controlarlos mejor y a imponer medidas de sedentarización (Human Right Watch, 1991, p. 18). Más medidas específicas fueron tomadas a partir de 1960, en línea con la tradicional lucha contra el nomadismo gitano que había empezado casi un siglo antes. Sin embargo, parece que tales políticas no obtuvieron resultados hasta finales de los setenta, cuando las autoridades locales fueron encargadas de dar trabajo y casas a los grupos nómadas. En este periodo, además, nace quizás el único programa dirigido a la población gitana: se dan terrenos y material para que las franjas más débiles puedan edificar sus propias casas, se

⁵ Cuando no se indique diversamente, el resto del presente párrafo está enteramente basado en este texto

legalizan los matrimonios, se crean puestos de trabajo, se inscriben en los registros oficiales las personas sin identificación personal y, finalmente, se les alista en el servicio militar obligatorio. Tales políticas, de todas maneras, no surten los resultados deseados: en 1977 hay 65000 gitanos nómadas, y el 37% de los beneficiarios del programa están desempleados. A pesar de que los gitanos no sean reconocidos como minoría étnica y el estado socialista ofrezca, más que en otros regímenes habidos hasta entonces en Rumanía, posibilidades de movilidad social, los gitanos sufren actitudes basadas en el arbitrario rechazo racista de parte de la población mayoritaria, lo que llevó a académicos a defender la posición de la necesidad de un reconocimiento de los gitanos como minoría cultural (Beck, 1993). El surgimiento de actitudes de tipo racista, es decir, basadas en la idea de una inmutabilidad de los rasgos atribuidos, en la relación con las minorías romaníes en Rumania es también observada por Verdery (1994).

En la década de los ochenta desaparecen casi por completo las caravanas de carros y tiendas gitanos, cuando se implementa una política a larga escala de realojos y reconstrucción de los barrios periféricos de las ciudades, que no afecta solamente a la población gitana, que, por otro lado, está asentada en los barrios más humildes. En todo el país se construyen barrios completamente nuevos de pisos de altura y media altura (los que se conocen en Rumania como *'blocuri'*) en los que la población de los barrios tradicionales es realojada. Tal política de 'sistematización', así se conoció, ha sido duramente criticada posteriormente, por haber destruido el tejido social de los barrios tradicionales. No obstante, en lo que concierne, por lo menos, a la población gitana, supuso, en muchos casos, cierta mejora de las condiciones de vivienda así como la posibilidad de entrar a vivir en los centros urbanos. Desde un punto de vista sociolaboral, el sistema comunista, junto con la industrialización del país y la reconstrucción urbana, a veces drástica, supuso una tendencia hacia la proletarianización de los gitanos. Mucho de los que trabajaban como artesanos por cuenta propia entraron como obreros en fábricas y en la construcción. En algunas grandes ciudades todos los barrenderos eran gitanos y hubo un incremento importante de la inclusión en la economía agrícola, a través de las cooperativas. Por otro lado, muchos servicios artesanales, especialmente en las zonas rurales, se mantuvieron, debido a la incapacidad de las cooperativas y empresas estatales de satisfacer la demanda y

mantener los costes bajos. El estado toleró muchas veces tales actividades especialmente en el medio rural.

Aún con tibias mejoras de sus condiciones de vida, no se puede afirmar que el régimen comunista en Rumania alcanzó el objetivo que su ideología promulgaba. Por el contrario, las diferencias sociales entre los gitanos y la población mayoritaria aumentaron, debido a un incremento general del acceso a la vivienda, a la educación o al empleo que no tuvo el mismo éxito entre la población gitana. Bajo el régimen de Ceausescu, los gitanos no fueron considerados una minoría étnica y, por lo tanto, no tuvieron capacidad de negociación político-étnica y las tendencias asimilacionistas impulsaron la adecuación de los gitanos a los estándares culturales rumanos o húngaros. Por otro lado, la destrucción de las profesiones practicadas tradicionalmente por los gitanos y su proletarización no fueron apoyadas por medidas compensatorias y efectivas de cualificación profesional. Empleados públicos con especialización y competencias profesionales mínimas, fueron los primeros en perder sus empleos con el desmantelamiento del aparato estatal comunista.

1.3. El siglo XXI

1.3.1. Entre España y Europa

A finales de los noventa, en el marco de crecimiento de la población rumana inmigrante en España aparece, en los medios de comunicación, en los discursos públicos y entre la opinión pública, una nueva categoría social: los ‘gitanos rumanos’, con referencia a un conjunto diversificado de migrantes, numéricamente poco significativo, pero con un fuerte impacto en el imaginario colectivo. Si bien hasta la primera mitad de los noventa los medios de comunicación españoles cubrían, con cierta sensibilidad humanitaria, episodios de intolerancia y violencia antigitana que ocurrían en Rumania, Hungría, Austria o Alemania (donde recibían asilo político), tras su aparición en el territorio español, el discurso en torno a los ‘gitanos rumanos’ fue incorporando nuevos elementos y cristalizándose en torno a un estereotipo con matices y connotaciones negativas. La exposición por parte de los medios de comunicación estaba reservada a la cara más visible. El humanitarismo dedicado a las ‘víctimas de otros’, el ánimo favorable a las minorías perseguidas en (y por) otros países, dio paso con facilidad al desprecio, preocupación o rechazo, focalizando la atención sobre lo

más visible de los más visibles en las calles y servicios públicos de España. En las calles de las ciudades, en las vías más comerciales, en las puertas de supermercados e iglesias aparecían mujeres fácilmente reconocibles por su vestimenta, practicando la mendicidad, o grupos de músicos, con instrumentos típicamente balcánicos, tocando por las plazas o en los metros de las capitales.

Ya en el invierno de 1999, los ‘gitanos rumanos’ protagonizan parte de la agenda mediática tras la aparición de asentamientos chabolistas en el cinturón periférico de la ciudad de Madrid, que desencadenan una contienda política entre administraciones regionales y locales, con recíproca acusaciones de no enfrentar el fenómeno como es debido (véase Gamella, 2007); un fenómeno, por otro lado, muy bien conocido en la historia socio-urbana española, pero protagonizado, ahora, por una población desconocida pero asimilada a otra categoría más cercana: los ‘gitanos’. ‘Gitanos rumanos’ es una traducción al contexto: dice que estamos ante una población que, de alguna forma, es ‘gitana’, pero también distinta de los gitanos españoles; afirma que es extranjera, pero no extranjera como la mayoría de los rumanos que están llegando al país, sino rumanos y extranjeros de una forma muy propia. Los medios de comunicación retrataban las condiciones de miseria de los asentamientos chabolistas, las historias de menores pidiendo limosna por la calle, hurtos, conflictos violentos y criminalidad más articulada; pero esa indigencia o pobreza no parece ‘sincera’ y un titular del El País sobre ese nuevo chabolismo fue todo un paradigma: ‘Oro entre basura’ (J.F., 1998). El concepto de ‘mafia’ también vino a colación para explicar la aparente cohesión social interna de los ‘gitanos rumanos’, asociada a la idea de ‘familia’, a una presunta conducta ilegal generalizada y a una voluntaria ‘(auto) exclusión social’, contrapuesta, a la vez, a la búsqueda de símbolos del lujo, como el oro, coches de gran cilindrada, las casas vistosas, etc. Los ‘gitanos rumanos’ aparecen sólo en relación con los fenómenos de economía ilegal y criminalidad, son presentados como culturalmente impermeables y lejos de los valores que se dan por asumidos en la sociedad española, como la igualdad de género, concepciones en torno la escuela, a la educación de los menores, al empleo, al uso de la vivienda etc. Ni siquiera diez años después, aún no llegando a realizarse las deportaciones de los gobiernos nacionales de Sarkozy en Francia y de Berlusconi en Italia, la campañas electorales de diferentes partidos (especialmente el Partido Popular) apoyan la legalidad de tales medidas y

prometen adoptar líneas similares para deshacerse de los ‘rumanos’, afirmando la existencia de una ‘cuestión de los gitanos rumanos’ (véase López, 2012). Hasta, por lo menos, la primera mitad de la década del dos mil, los movimientos y organizaciones pro-gitanas en España, a pesar de la promoción retórica de una identidad pangitana internacional, brillan por su silencio y ausencia frente a los desalojos, la discriminación mediática e intolerancia institucional, en continuo incremento por toda la península, contra sus supuestos ‘hermanos del Este’. En 2003, una representante, que se identificaba como ‘gitana’, de la mayor organización progitana a nivel nacional me explicaba sin tapujos que «los gitanos hemos avanzado mucho en las última décadas y si nos asociaran con los ‘rumanos’ daríamos un paso atrás». Los ‘gitanos rumanos’ sí eran gitanos, pero lo ‘eran tanto’ que reunían todas aquellas características negativas que los gitanos españoles, a duras penas, estaban empezando a quitarse de encima. Los ‘gitanos rumanos’ eran, en suma, demasiado ‘gitanos’. Las distancias tomadas por las organizaciones progitanas hacia los grupos romaníes rumanos, luego, fueron disminuyendo proporcionalmente al crecimiento de los fondos públicos, regionales, nacionales y europeos, dedicados específicamente a la población romaní ‘más vulnerable’.⁶ En cierto modo, los mismos ‘gitanos rumanos’ ‘se enteraron’ de que les llamaban así sólo cuando llegaron a España, descubriendo que este nuevo entorno social les asimilaba a una minoría ya presente y conocida, los ‘gitanos’ (‘*al xitanje*’, les llamarían mis informantes) y les diferenciaba de ellos matizando su pertenencia nacional.⁷ También ha ocurrido un fenómeno contrario, por el que la visibilidad de los ‘gitanos rumanos’, acrecentada por los medios de comunicación, ha provocado un paralelo proceso de simplificación en el uso término ‘rumanos’ que acabó atribuyendo a este término, en origen de simple identificación nacional, las connotaciones de rechazo y los estereotipos propios de la categoría de ‘gitanos rumanos’.

La presencia de nuevas minorías en España ha comportado, por tanto, un proceso

⁶ Aunque deba tomarse como una anécdota, Unos cuatro años después de la conversación citada, desde la misma organización, se me propuso organizar un curso de lengua romaní dirigido a gitanos españoles. La propuesta, esta vez, procedía de un responsable provincial, ‘payo’, que consideraba que los ‘gitanos españoles’ habían perdido su cultura y volver a adoptar la lengua romaní podía hacerles recuperar algo de lo ‘gitano’ que habían dejado de ser. El enredo de la negociación identitaria producía monstruos: un ‘payo español’ pidiendo a un ‘payo italiano’ enseñar a ‘gitanos españoles’ a ser un poco más ‘gitanos rumanos’...

⁷ Grietens (2005, p. 19) observa que sus informantes ‘*rrom*’ consideraban una demostración de ignorancia por parte de la sociedad española el hecho de llamarles ‘gitanos’.

de reelaboración de las taxonomías étnicas utilizadas en los discursos de los actores sociales, que no solamente está influenciado por los nuevos fenómenos migratorios, sino también por la existencia de un discurso europeo que, en la última década, ha incidido profundamente la retórica política española. Los ‘gitanos’ españoles, por ejemplo, acaban siendo presentados como ‘minorías romaníes’ o, incluso, ‘Roma’ en relación con las políticas y medidas promocionadas por la Comisión Europea; pero los ‘gitanos rumanos’ terminan siendo definidos como simples ‘rumanos’ en los contextos de interacción locales, donde las organizaciones ‘pro-gitanas’ españolas intentan no perder la ya frecuentemente frágil legitimación por parte de la misma minoría española. Hay, por tanto, dos contextos principales de los que se genera el discurso sobre ‘gitanos, roma, etc.’ y su evolución: desde ‘abajo’ y desde arriba (la Unión Europea). Una reciente contribución sobre el uso y utilidad de las categorías culturales y étnicas como principios organizadores de las intervenciones por parte de autoridades públicas y entidades privadas es la de Piemontese (2011). Su trabajo, desarrollado en el mismo entorno granadino, y entre los mismo *Roma Korturare* objeto de este estudio, evidencia cómo, por un lado, las estrategias residenciales de los *Roma* responden a las políticas locales de gestión territorial, de la diversidad y de inclusión social, pero, por el otro, son el resultado de procesos internos y propios de la comunidad que, si son malinterpretados o desconocidos, llevan a las mismas actuaciones hacia resultados inesperados. Un análisis de la evolución de las taxonomías étnicas usadas en el discurso político en torno a las ‘minorías romaníes’, de las asunciones antropológicas y estereotipos que las sustentan se hace necesario para guiar la planificación e implementación de medidas por parte de las administraciones públicas. De la misma manera, el análisis de las actitudes de la población española hacia la categoría social ‘gitanos’ podrá igualmente aportar datos útiles en torno a la evolución de sus contenidos afectivos y cognitivos como respuesta hacia ‘nuevos gitanos’ y la consecuente articulación experimentada por esta categoría social. Tales estudios podrían basarse en una comparación longitudinal con los resultados de investigaciones en torno a las actitudes de la población local llevadas a cabo cuando la presencia de los ‘gitanos rumanos’ en el imaginario colectivo y en los contextos territoriales locales era todavía escasa (véase Navas y Cuadrado, 2003).

Las mediciones del tamaño de la población romaní en Rumanía son variadas y

dependen tanto de las posiciones e intereses institucionales de los actores que las ofrecen (entidades de representación política, instituciones públicas, academias, etc.) como de más objetivas limitaciones metodológicas (se presentan en el capítulo 2 de este trabajo). Las estimaciones más realistas indican que esta población representa entre el 6,5% (Barany, 2002a, p. 160) y 8% (Liégeois, 1999, p. 36) de la población rumana, es decir entre 1.500.000 y 1.800.000 ciudadanos y sitúan a Rumanía como el estado con mayor presencia romaní en términos absolutos después de Turquía y antes de la Federación Rusa (825.000), Bulgaria (750.000) y España (725.000) (Liégeois, 1999, p. 36). A nivel europeo, por tanto, se trata de un conjunto de minorías que en algunos estados superan el 8% (la misma Rumanía, Serbia o Macedonia) y hasta el 10% (Bulgaria). Si, como propone Piasere en una contribución reciente (2012), a la población total de los estados representados en el Consejo de Europa restáramos sus propias minorías romaníes y las sumáramos en un único conjunto, como de una especie de ‘Estado Romaní’ experimental se tratara, el término ‘minoría’ para la población romaní sería más que dudoso: este estado reuniría a 11.256.900 ciudadanos y sería el duodécimo representado en el Consejo de Europa y el noveno de la UE, por delante de Portugal, Grecia, Bélgica y un largo etcétera (Piasere, 2012, p. 13). Si por un momento, defiende Piasere, dejáramos de pensar en las fronteras estatales, la romaní aparecería como una de las mayores entidades étnicas europeas. Sin embargo, aún siendo una indiscutible mayoría europea, la romaní sigue siendo pensada como minoría; de lo contrario, su efecto político sería profundo. Debería tener en cuenta no sólo del peso político que tendrían los gitanos en Europa en términos de representación en las mesas europeas, sino también que la misma Europa es mucho más ‘gitana’ de lo que se suele y quiere pensar. Más aún, la evidente ‘europeidad’ demográfica de la población romaní se conjuga también por otra característica estructural: su presencia en todos los estados europeos, consecuencia de una movilidad que hunde sus raíces en la historia de este continente y es, en muchos casos, anterior a la construcción de las fronteras e identidades nacionales contemporáneas (Piasere, 2012, p. 12). Hoy la movilidad es impulsada política y económicamente por Bruselas, con el objetivo de crear una dimensión transnacional que armonice la Europa de las naciones. Es llamativo, de hecho, que el término ‘migración’, en la retórica europeísta, haya sido prácticamente vedado cuando se trata de movimientos de poblaciones

comunitarias y sustituido por otros, más edulcorados, como ‘circulación’ o el mismo ‘movilidad’. Raramente, sin embargo, se oye hablar de ‘movilidad’ en relación con los gitanos del Este, ya sean grupos búlgaros, rumanos, croatas, eslovacos y húngaros los que han protagonizado gran parte de las migraciones intra-europeas de los últimos veinte años. Por otro lado, la dispersión e inmersión entre las sociedades nacionales de las poblaciones romaníes es tan profunda que, incluso, resulta a menudo problemático, desde un punto de vista antropológico, considerar siempre a los gitanos como minorías étnicas. Sin embargo, aún siendo demográficamente una mayoría europea y culturalmente ‘muy’ españoles, rumanos, checos, suecos, etc., el prejuicio de ilegitimidad (Williams 2011 en Piasere, 2012, p. 14) está siempre presente: aún siendo ciudadanos de un estado y residentes en él, incluso antes de que éste naciera, aún hablando la misma lengua y practicando la misma religión de un lugar, siempre han sido vistos como extranjeros o, en los mejores acercamientos multiculturalistas, como una minoría que tutelar, en vez de ser vistos como una amplia mayoría europea (Piasere, 2012, p. 14).

1.3.2. *La transición política en Rumanía y factores de empuje migratorio*

Los cambios políticos de 1990 en los países de Europa del Este, junto con el proceso de ampliación de la Unión Europea hasta la inclusión de Rumanía y Bulgaria en 2007, han representado una importante divisoria en la historia migratoria europea y española. La población procedente de Rumanía ha sido entre las que más protagonismo ha tenido en la panorámica y dinámicas de los flujos de población extranjera hoy presente en España. El número de nacionales rumanos residentes en este país ha pasado de ser poco relevante, en términos estadísticos, a finales de los noventa, a representar la mayor población extranjera en España a partir de 2008. Tales incrementos han interesado tanto el territorio español como la Comunidad de Andalucía. Desde 3.543 o 3.147 efectivos, según se considere el número de tarjetas de residencia o de personas empadronadas, de 1999, se ha llegado a contabilizar, respectivamente, 603.889 o 731.806 personas con nacionalidad rumana que vivían en España en 2008. En Andalucía los ciudadanos rumanos, a partir de 2006, eran el tercer colectivo más representado, poco por detrás de las dos nacionalidades que desde más tiempo han venido siendo características del cuadro migratorio en la región, los

británicos y los marroquíes, y marcando amplias diferencias con otras nacionalidades con presencias importantes, como la alemana, la colombiana, la ecuatoriana o la argentina.

En comparación con la de otros colectivos nacionales, la inmigración de los rumanos en España es un fenómeno algo más reciente y que empieza a ser relevante sólo a partir de 1998. La llegada a España, de hecho, representa un desarrollo sucesivo de procesos migratorios desde los antiguos estados socialistas de Europa Central y Oriental que, en Rumanía, empezaron en 1990, la revolución en Timișoara el 18 y la muerte de Nicolae Ceaușescu el 25 de diciembre de 1989 y la definitiva desarticulación del régimen comunista en las semanas siguientes. Las transiciones posteriores a la caída del Telón de Acero se han desarrollado según vicisitudes propias en cada país. En algunos estados ha habido éxitos en términos de consecución de ordenamientos democráticos, implementación de reformas económicas liberales y generación de un buen nivel de vida entre la población (es el caso, por ejemplo, de Eslovenia y, por lo general, de todos los vecinos de la UE-15 y que entraron como países miembros en 2004 formando la UE-25), en otros, el empeoramiento inicial de las condiciones tanto políticas como socio-económicas no ha mejorado a lo largo de los años, o lo ha hecho muy lentamente, llegando a generar actitudes generalizadas entre la población de anhelo de la vida en el periodo comunista (Pew Research Center, 2009) y, en otro caso más extremo, el de Bielorrusia, la vía seguida ha sido el intento de conservación de las estructuras soviéticas, con resultados peculiares, a veces mejores que en otras zonas de Europa Oriental, en términos, por lo menos, económicos. Rumanía, junto con otros países como Bulgaria, Albania (Makris, 2003) y la República de Moldavia ha sido de los que más duramente han vivido la transición desde el régimen comunista.

El implemento de reformas políticas masivas y duras medidas de austeridad presupuestaria y financiera que se implementaron en diferentes momentos de la década 1990-2000 no consiguió levantar el bajo nivel de bienestar que ya sufría la población rumana antes de 1989 y que, al contrario, se desplomó aún más a partir de 1990, con otros serios retrocesos todavía en 1995 y tímidas señales de mejoras solamente después de 2003. Tras diez años del cambio de régimen, el nivel de vida seguía estando lejos de la media europea, lo que justifica que en una encuesta de 1999

la percepción de inutilidad de todo sacrificio y frustración generalizada llevase al 56% de los entrevistados rumanos a afirmar ‘no tener ningún motivo de satisfacción’ (Demeneac 2000 en Viruela, 2004, p. 3). Siempre desde un punto de vista de actitudes y expectativas, “la difusión del capitalismo ha tenido un impacto muy negativo en sociedades acostumbradas a vivir bajo la protección del Estado tutelar, que garantizaba vivienda, cultura, educación, sanidad, etc., cuya universalidad y gratuidad se han volatilizado con la desaparición del comunismo” (Viruela, 2004, p. 3). La percepción social de la pérdida de la tutela del Estado, sin embargo, no debe confundir sobre la situación económica real que gravaba Rumanía antes de 1989. Si el régimen comunista ofrecía un mínimo nivel de vida garantizado, a finales de los ochenta el sistema económico rumano daba ya claras señales de insostenibilidad y, como señalan muchos análisis, las raíces de las dificultades a las que Rumanía se enfrentó a partir de 1990 ahondaban en su estructura productiva anterior, cuyas fragilidades, perdiendo el cobijo del CAME,⁸ se quedaron a la merced de la intemperie de la competencia internacional.

El proyecto que Ceaușescu emprendió a partir de los años setenta, con el objetivo de liberar Rumanía de su deuda exterior, se basó en una masiva conversión industrial de la economía prevalentemente agrícola, costeada mediante ingentes exportaciones de los mismos productos agrícolas y drásticas reducciones en gastos energéticos, que repercutieron sobre la población en forma de malnutrición y recortes de suministros básicos como agua, combustible y energía eléctrica. Este proceso de industrialización, que apostó sobre todo por lo siderometalúrgico, impulsó importantes migraciones internas desde las zonas rurales a las urbanas, estimuladas por ayudas económicas y en vivienda concedidas a parejas jóvenes de procedencia rural.

Tras la muerte del dictador, Rumanía se encontraba finalmente con un sector agrario desestructurado y poco productivo, con una industria sobredimensionada, tecnológicamente anacrónica y poco competitiva, y con un ‘pleno empleo’ solo aparente, que respondía al objetivo constitucional comunista, pero no a una verdadera mano de obra productiva. En cuanto a la generación de desempleo, la privatización y reestructuración de grandes complejos y la incapacidad de lidiar con los mercados externos se sumaron a que el cambio del sistema convirtió “en desempleo abierto lo

⁸ Consejo de Ayuda Mutua Económica

que era desempleo disfrazado de baja productividad o subempleo en la etapa comunista (Luengo, 2003 en Viruela, 2004, p. 6). El desempleo industrial aumentó aún más a partir de 1996, con la entrada del gobierno socialdemócrata, su decisivo refuerzo de las medidas de liberalización económica y aplicación de las recomendaciones del FMI, a las que siguieron la más amplia reestructuración de las empresas estatales y el cierre de numerosas empresas. Sólo en ese año se perdieron 500.000 puestos de trabajo (Pajares, 2007, p. 92). En 1999, el cierre de muchas minas produjo otro aumento de la población desempleada. Solamente el desplome del sector industrial causó la pérdida de 1.250.000 puestos de trabajo entre 1990 y 1998 (Ministerio de Información de Rumania, 2002 en Pajares, 2007, p. 61) al mismo tiempo que la producción de la industria pesada en 2001 se había reducido al 54,4% con respecto a la de 1989 (Fuentes: INS, UNECE, UNICEF y Comisión Europea en Viruela, 2004, p. 5).

Una consecuencia de tales cambios fueron las migraciones internas de retorno al medio rural a partir de 1992:

En Rumanía, uno de los efectos más importantes de la movilidad desde el medio rural al urbano ha sido que las familias jóvenes, que emigraron desde los pueblos a las ciudades recibiendo viviendas en el marco del programa de construcción urbana, dejaron las generaciones de mayores en las zonas agrícolas. Muchos de los núcleos domésticos rurales, formados sólo por parejas de ancianos, han desaparecido tras su fallecimiento, dejando viviendas [vacías] y tierras [sin cultivar] en herencia a las generaciones más jóvenes. [...] Las nuevas dinámicas migratorias, observadas a partir de 1992, de núcleos domésticos de vuelta a las zonas rurales, se reforzaron con la redistribución de las tierras y con las reformas económicas que redujeron el empleo en las fábricas urbanas. (M. Kupiszewski, D. Berinde, V. Teodorescu, H. Durham, y P. Rees, 1997, p. 46)

Estas migraciones conllevaron un aumento de la población ocupada en el sector agrario que, por otro lado, tal y como indican Viruela Martínez (2004) y Pajares (2007, p. 63), tampoco resultó en un aumento de la producción agrícola, que se mantuvo en torno a los mismos niveles durante toda la década. Esto significa que el subempleo temporal en la agricultura fue un fenómeno generalizado, creando, igual que en el contexto urbano, una franja de población con un alto potencial migratorio (M Kupiszewski, D Berinde, V Teodorescu, H Durham, y P Rees, 1997; Réka Bors, inédito, en Pajares, 2007, p. 62; Viruela, 2004, p. 7). El recurso al medio rural ha sido una respuesta estratégica al declive urbano-industrial, por parte de personas en

búsqueda del ahorro representado por la reunión de varias familias en un mismo hogar y el autoconsumo, lo que Sandu define un proceso de “migraciones reversas” (Sandu, 2000, p. 65).

A pesar de las cifras abrumadoras y analizando los datos relativos a la población activa, ocupada, desempleada y beneficiaria de subsidios para el desempleo hasta 2002,

lo que parece claro es que el desempleo no es el elemento determinante de la situación económica, ni lo que explica la magnitud de la emigración rumana. Hay otro aspecto que sí lo es: el nivel de vida. Aunque la mayoría de la población activa trabaje, el nivel de vida es muy bajo. En el año 2000 el 44.5% de la población estaba por debajo del índice de pobreza. (Pajares, 2007, p. 69).

En 2001 la renta per cápita con respecto a 1989 había disminuido del 83,5% y equivalía al 25% la media de la Unión Europea. Según datos el Instituto Nacional de Estadística (en Pajares, 2008b, p. 69; Viruela, 2004, p. 5), el salario bruto medio mensual era de 165 euros en 2001 y de 328 euros en 2006, lo que significa que en muchos sectores estaba por debajo de la media. En mis dos estancias en Rumanía, en 2006 y 2007, conocí a varias personas que recibían en torno a 50 euros al mes de pensión mínima. Por otro lado, el poder adquisitivo en 2001 de un salario medio era la mitad de lo que era a principio de la década de los noventa, debido a una inflación que en cierto momento ha alcanzado valores impresionantes: 210,7 en 1992, 256,2 el año siguiente, pero también 154,9 en 1997 o 45,7 en 2000, según el Instituto Nacional de Estadística Rumano. Se puede por lo tanto afirmar que, entre desempleo, ocupación y trabajo informal, la calidad de vida hasta 2003 en Rumanía planteaba la emigración como una alternativa más que alentadora: “unos salarios que pueden ser aproximadamente la décima parte de los salarios que tenemos en España y unos precios que son algo más bajos pero no muy distantes de los nuestros” (Pajares, 2007, p. 69). Al escaso poder adquisitivo se sumaron más factores, como la crisis sanitaria, que vio reaparecer enfermedades como la tuberculosis⁹ y aumentó la tasa de mortalidad, o el mal funcionamiento de los servicios públicos y sociales, atacados por una corrupción generalizada entre los funcionarios públicos.

⁹ En el año 2000, según la OMS se registraron 122 casos de tuberculosis cada 100'000 personas, lo que corresponde a tres veces la ratio de Bulgaria y cuatro la de Yugoslavia. En 2001, los casos en Rumanía aumentaron a 134 sobre 100'000 (véanse Stoiescu et ál., 2002; y UNICEF, 1999).

Como describe Pajares,

La corrupción a la que se refieren los rumanos es la que tiene que ver con la “mordida” que muchos funcionarios públicos reclaman para prestar un servicio. Por ejemplo, en Rumanía ha sido habitual que muchos médicos de la sanidad pública reclamasen el soborno no ya para atender bien a una persona, sino simplemente para atenderla, y eso mismo han hecho muchos otros funcionarios de otros servicios públicos. Quienes tienen negocios se han visto obligados a ir sobornando a inspectores y a otros funcionarios simplemente para que el negocio pueda funcionar, y son muchos los empresarios rumanos que han tirado la toalla y han emigrado precisamente para salir de esa situación. Con el cambio de gobierno producido en las elecciones de 2004 aparecieron algunos indicios de que la corrupción remitía en Rumanía; desde el gobierno se está desarrollando una amplia campaña contra ella, y algunos rumanos dicen que los resultados ya se están notando en el comportamiento de los policías y de determinados funcionarios. (Pajares, 2007, p. 91)

y como yo mismo pude observar en muchos momentos de mi trabajo de campo, cualquier negocio privado, para emprenderse y seguir funcionando, necesitaba de la constante untura a funcionarios e inspectores (tanto para empresarios rumanos como para los extranjeros que invertían en un país en el que, por ejemplo, hasta finales de los noventa, el pasaporte siempre era entregado a funcionarios, policías, etc. siempre con un billete entre sus páginas), así como ser atendidos por un médico, o por un abogado de oficio, debía acompañarse por la respectiva mordida. Su precio, por otro lado, era fácilmente asequible con las ganancias que la emigración podía generar, pero no con las que ofrecía la mayoría de los empleos en el mismo país.

1.3.3. *La inmigración rumana a Europa y España*

Como he sugerido anteriormente, el momento en el que la migración de ciudadanos rumanos a España se hace importante desde un punto de vista numérico corresponde a una fase ya avanzada del proceso de emigración desde Rumanía hacia los países europeos occidentales. Como también propone Pajares (2007, pp. 46-50), los movimientos migratorios desde el Este europeo pueden dividirse *grosso modo* en tres fases: desde 1990 a 1993, luego hasta 1997 y, finalmente, la que interesa a España, que empieza a partir de 1998.

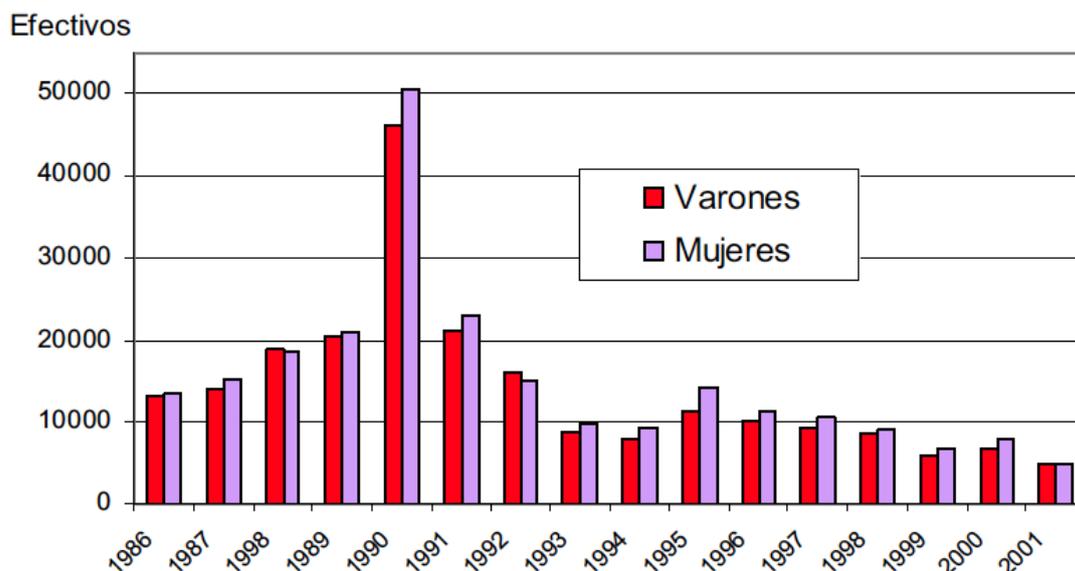


Tabla 1 Cronología de la emigración rumana entre los años 1989 y 2000. Fuente: base de datos sobre migraciones internacionales de la Organización Mundial del Trabajo (en Viruela, 2004, p. 9).

Como se puede observar en la Tabla 1, 1990 fue el año en el que las emigraciones alcanzaron niveles que no volverían a aparecer posteriormente: en ese año las salidas registradas fueron casi 100'000, para luego disminuir ya el año siguiente de menos de la mitad y mantenerse por debajo de los 40'000 a partir de 1993 (estamos, sin embargo, considerando sólo las salidas que aparecen en las estadísticas oficiales).

El principal destino de esa primera fase fue Alemania. El país había sido meta migratoria privilegiada de los rumanos incluso antes de 1989, seguida, a buena distancia, por Hungría, EEUU y Austria. Según el Ministerio del Interior Rumano, fueron unos 300.000 ciudadanos de Rumanía los que emigraron a estos países en la década de los ochenta (SOPEMI, 2000 en Pajares, 2007, p. 21).¹⁰ En Alemania la inmigración rumana mantuvo tasas positivas hasta 1993, fecha a partir de la que se compensa con las salidas (SOPEMI, 1998, en Pajares, 2007, p. 25). Según Hönnekopp (1997, p. 6), que se basa en los datos de la Oficina Federal Alemana, entre 1990 y 1992 los residentes rumanos pasaron de ser 60.293 a 167.327 y a partir de entonces su número empezó a descender. A estos hay que añadir los *aussiedler*, rumanos de lengua y antepasados alemanes, que formaban las comunidades sajonas en Rumanía y que,

¹⁰ No me ocuparé aquí de las migraciones anteriores a 1990, remitiendo, entre otros, a Chesnais (1991) y Ardittis (1994).

emigrando a Alemania, desaparecieron del monto de residentes rumanos, por nacionalizarse como alemanes por ser ‘alemanes étnicos’. Según las fuentes, entre unos 260.000 y 650.000 sajones emigraron a Alemania desde Rumanía hasta 2001 (M. Kupiszewski *et ál.*, 1997, p. 10; Ovidiu Laurian, 2002, p. 10).¹¹ Lazaroiu (2003, p. 12) relaciona el hecho de que la mayoría de los emigrantes rumanos a Alemania en esos dos primeros años procedían desde las zonas nororientales del país con que, en esas mismas zonas, residían las comunidades alemanas más numerosas (en ciudades como Braşov, Sibiu y la provincia de Timişoara) que facilitaron, mediante los lazos sociales y la distribución de la información, la emigración de los demás vecinos rumanos. Por otro lado, hay que tener en consideración, como señala Sandu (2000, p. 88), que las provincias más ricas de Rumanía fueron las que antes y más emigrantes emitieron y, otra vez, estas eran las zona la Transilvania occidental y del Timiş, así como la de Bucarest. Ambos factores no son incompatibles entre ellos.

En cuanto a nuestro tema de interés, las provincias transilvanas y del Timiş son justo las de procedencia de la población *Roma* objeto de este estudio y que tomó parte, como se describirá, a la inicial emigración a Alemania a partir de 1990. En el campo de las minorías lingüístico-‘étnicas’ de Rumanía y sus emigraciones, es interesante señalar un fenómeno parecido que, según los datos a mi disposición, no ha sido todavía estudiado con profundidad, es decir el de la emigración desde la ciudad de Timişoara de la minoría *Sinti*, hablantes un romaní profundamente influenciado por dialectos austriaco-alemanes y de religión católica, a Alemania, que pueden tener cierta relación con las emigraciones de los *aussiedler*.

El número de emigrantes a Alemania se estabilizó a partir de 1992 para luego tener un descenso a lo largo de los años siguientes. Esto se debió, principalmente, al cambio de las políticas alemanas sobre inmigración, sobre todo en lo que concernía a al asilo político. A partir de 1993 los destinos migratorios de las migraciones rumanas se diversifican, interesando especialmente Austria (que ya estaba recibiendo importantes flujos, después de Alemania, desde 1990), Italia, Francia, Grecia, Portugal, Reino Unido y Argentina, que, en aquel año, eliminó la obligatoriedad del visado para los ciudadanos rumanos. Italia fue el mayor receptor de inmigración rumana en esa etapa de mediados de los noventa. Este flujo aumentó tras los años 1996 y 1997, cuando el

¹¹ Para un resumen de los movimientos migratorios de «tipo étnico» véase Pajares (2007, pp. 33-34).

nuevo gobierno rumano abrió una etapa de liberalización económica y de deterioro del empleo y

es a partir de ahí cuando empiezan a hacer la opción de migrar a España, país con similitudes importantes respecto a Italia, especialmente en el hecho de tener una lengua latina, como la tienen los rumanos, y por tener altos índice de economía sumergida. (Pajares, 2007, p. 49)

Además de los elementos indicados por Pajares, también otros han caracterizado calendarios y destinos migratorios, como, por ejemplo, la presencia de nuevos inversores extranjeros en los territorios de Rumanía, como es el caso de las migraciones desde la región rumana de Moldavia a Italia y su estricta relación con la penetración en el territorio de empresas italianas y la consecuente distribución de información y creación de redes sociales entre el territorio italiano y moldavo (Lazaroiu, 2003, p. 4)¹².

A partir de 1997-1998, España acaba siendo el primer país de preferencia migratoria entre la población rumana (Pajares, 2007, p. 48). En este cambio el factor ocupacional ha sido el principal elemento de atracción (Constantinescu, 2003 en Viruela, 2008a, p. 93), junto con un elevado volumen de economía sumergida en el que se han ido incorporando tanto trabajadores sin permisos regulares de estancia y trabajo como otros que, aún regularizados, accedían a trabajar en negro.

Número de Tarjetas o Certificados de Residencia de personas con nacionalidad rumana en España y en Andalucía										
Año	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
España	3.543	5.082	10.983	24.856	33.705	54.688	83.372	192.134	211.325	603.889
Crecimiento interanual		43,4%	116,1%	126,3%	35,6%	62,3%	52,5%	130,5%	10,0%	185,8%
Andalucía	164	253	1.463	3.503	2.536	4.947	5.695	20.513	22.106	78.528
Crecimiento Interanual		54,3%	478,3%	139,4%	27,6%	95,1%	15,1%	260,2%	7,8%	255,2%
Personas empadronadas en España y en Andalucía con nacionalidad rumana (INE)										
España	3.147	6.410	31.641	67.279	137.347	207.960	317.366	407.159	527.019	731.806

¹² En cuanto a la aplicación de la perspectiva del sistema-mundo al estudio de los fenómenos migratorios véase Massey et al. (1993). Un estudio sobre la relación entre deslocalización productiva y migraciones entre Italia y la República de Moldavia (y no la Moldavia rumana de la que estamos hablando en el texto) es el de Redini (2011).

Crecimiento interanual		103,7%	393,6%	112,6%	104,1%	51,4%	52,6%	28,3%	29,4%	38,9%
Andalucía	182	402	1.769	3.627	7.779	13.296	26.126	41.053	52.494	79.630
Crecimiento interanual		120,9%	340,0%	105,0%	114,5%	70,9%	96,5%	57,1%	27,9%	51,7%

Tabla 2 Ciudadanos rumanos en España entre 1999 y 2008. Fuente: Secretaría General de Inmigración y Emigración, Ministerio del Trabajo e Inmigración, Gobierno de España e Instituto Nacional de estadística. Elaboración: propia.

La Comunidad de Madrid y la Comunidad Valenciana han sido las principales zonas de entrada de estos flujos migratorios a España (Mérida Rodríguez, 2003, pp. 34-35; Pajares, 2007, p. 79). Almería también parece haber tenido cierto protagonismo como punto de llegada, por lo menos hasta 2002 (Şerban y Grigoraş, 2000), aunque parte de los rumanos que emigraron a Almería procedían a su vez de Madrid (Popot, 2001 en ibidem), lo que será un dato interesante para nosotros, considerando que también parte del grupo *Roma* aquí considerado paró en Madrid como primera etapa antes de sucesivos movimientos, para luego llegar a Andalucía.

Según Lazaroiu (2003, p. 40) no hay diferencia entre el número de emigrantes procedentes de zonas rurales y de los que proceden de zonas urbanas (Pajares, 2007, p. 84). Este dato no se refleja en el grupo considerado en este estudio, cuyo calendario migratorio y distribución geográfica sí parecen haber sido influenciados por la procedencia urbana o rural. Como analizaré en los capítulos 5 y 6, los grupos de familias de procedencia urbana, o estrictamente relacionados con esos entornos, se anticiparon hasta de una década a otras familias de procedencia rural en emigrar. Esto ocurrió, incluso, a pesar de que todas las familias pertenecieran a la misma amplia red de comunidades locales – entre pueblos y ciudades de diferentes provincias transilvanas - entrelazadas entre sí por relaciones de distinto tipo: de parentesco, amistad, y por auto adscripción a categorías étnicas, culturales y lingüísticas diferenciadoras frente a otros grupos ‘gitanos’.

En este sentido, es importante considerar el tipo de redes sociales que estructuran los flujos migratorios de los rumanos. Uno de los rasgos principales de estas resulta ser la predominancia de las vinculaciones basadas, en primer lugar, sobre redes de parientes y, luego, sobre relaciones de vecindad y amistad en las localidades y contextos de origen. Esto vale especialmente para la mayoría rumanoparlante y de religión ortodoxa en la que la pertenencia religiosa es poco importante en la

construcción de lazos sociales en el contexto migratorio y, como señalan tanto Pajares (Pajares, 2007, pp. 95-98) como Aparicio y Tornos (2005), los mismos vínculos familiares son los que proporcionan tanto las ayudas económicas y materiales en el proyecto migratorio, como aquellos lazos fuertes (Granovetter, 1973, 1983) que garantizan la confianza, identificación afectivo-emocional, y apoyos cotidianos previstos culturalmente en el entorno de procedencia. Entre los inmigrantes de nacionalidad rumana y rumanoparlantes destacaría, por lo tanto, la ausencia general de otro tipo de lazos basados en pertenencias religiosas, territoriales (más allá de la vecindad en la localidad de origen) o ‘étnica’-nacional, que caracterizan a otros colectivos migratorios, como los procedentes de Paquistán o de Senegal. Sin embargo, sí se observan en los contextos ‘étnico-nacionales’ minoritarios rumanos, como entre los húngaros, germano-sajones, ucranianos, rusos o serbios, etc. O religiosos, como en el caso de los adventistas rumanos en Coslada (Buitrago et ál., 2006; Arango et al., 2001 en Pajares, 2007) y Castellón (Şerban y Grigoraş, 2000; Viruela, 2002, pp. 242-243), y pentecostales (Pajares, 2007, p. 198), cuyos movimientos migratorios sí se han desarrollado también sobre los lazos creados en torno a sus Iglesias y congregaciones.

En cuanto a la población rumana mayoritaria, las cadenas migratorias compuestas por parientes y amigos pueden ser largas y acabar creando comunidades numerosas en los lugares de destino. Esto no significa, por otro lado, que las redes de cada persona que emigra sean amplias tanto en origen como en el extranjero:

la red social tejida entre los inmigrantes rumanos ha facilitado la intensidad del flujo migratorio, si bien es una red que más allá de los lazos familiares más directos es extremadamente débil, al menos para el sector mayoritario de la inmigración rumana. (Pajares, 2008a, p. 65)

La evolución de la distribución por sexo de la población rumana empadronada en España se ha caracterizado por un desequilibrio inicial a favor de la proporción masculina, para luego tender hacia el equilibrio. Según el Padrón Municipal de Habitantes (INE) en 2002 el 61% de la población rumana empadronada en España estaba compuesta por hombres, en 2004 tal proporción había bajado al 55,4% y en 2007 al 52,7%, lo que indica que, como señala también Pajares (2007, p. 85) se ha venido dando un proceso de reagrupación familiar, por el que antes salen los hombres y, progresivamente, las mujeres se reagrupan con ellos con los hijos. El carácter familiar de la migración rumana se puede observar, por ejemplo, en el aumento

progresivo del alumnado rumano en el sistema educativo español. Como analizaremos, tal organización migratoria no se observa en la población objeto de este estudio, en la que las parejas tendían a emigrar juntas, frecuentemente acompañadas por más de un hijo, cuando no por toda la prole e incluso uno o más padres.

1.3.4. *Las migraciones romaníes a Europa Occidental y Unión Europea.*

Las migraciones de grupos romaníes desde el Este Europeo durante la época comunista y en los primeros años del poscomunismo pueden dividirse sumariamente en tres fases (Matras, 2000a): la anterior a los años '70, cuando quienes cruzaban el Telón de Acero gozaban del derecho de residencia y de trabajo, y hasta podían acceder a la nacionalidad del país de llegada; el periodo entre 1970 y los primeros Noventa, cuando la única forma para poder inmigrar era solicitar asilo o residir de forma irregular, y el periodo después de 1992-1993, cuando se introducen nuevas regulaciones en torno a los países considerados 'seguros', sentando las bases para que cualquier solicitud de asilo de inmigrantes procedentes de sendos países fuera rechazada de forma inmediata o casi inmediata. En esta última fase, y hasta la incorporación de Rumanía a la Comunidad Europea, la única vía de acceso era la entrada con el visado de turista y sucesivamente la estancia irregular al caducar esta, o directamente el cruce irregular de fronteras (Matras, 2000a, p. 34).

Como hemos visto, Alemania fue el destino privilegiado de la población rumana emigrante entre 1989 y 1993, así como de gran parte de la nueva población migratoria procedente de Europa del Este (Pajares, 2007, 2008b). La movilización hacia Alemania de poblaciones romaníes, entre 1990 y 1993, ocurrió también en el marco de la legislación alemana sobre asilo político, que, hasta 1993, garantizaba alojamiento y comida para toda persona que lo solicitara. Con sus altos niveles de vida y con una ley de asilo políticos de las más liberales, Alemania "actuó como un verdadero imán para la mayoría de los emigrantes romaníes procedentes del Este europeo" (Barany, 2002a, p. 243). Según las autoridades alemanas, más de la mitad de los 35.345 rumanos que entraron en Alemania en 1990 eran 'gitanos' y 33.600 los que lo hicieron en 1992 (Crowe, 1994, p. 147). Según Barosz (1994 en Barany, 2002a), alrededor de 450.000 solicitantes de asilo entraron en Alemania hasta 1992, de los que unos 100.000 pasando por la frontera polaca. La mayoría de ellos eran romaníes procedentes de

Rumanía y Bulgaria. 1992 fue el año en el que ocurrió uno de los episodios más graves de violencia anti-gitana en la ciudad de Rostock, tras el que 200 solicitantes de asilo romaníes tuvieron que evacuar el albergue en el que estaban alojados.¹³

En este periodo, las solicitudes de ciudadanos procedentes de Rumanía se basaban en violaciones de derechos humanos generalizadas y crisis políticas de los países de procedencia, lo que no difería mucho de las condiciones para la obtención en el periodo anterior a la caída del Telón de Acero. Klímová (2004, p. 12), distingue esta primera fase de migraciones asociadas con solicitudes de asilo de una segunda, que empieza en 1997, en la que las solicitudes de asilo por parte de personas ‘romaníes’ se basarán sobre el peligro de persecución étnica dirigida específicamente a los *Roma*.

En 1992, el gobierno alemán estableció un acuerdo, que entró en vigor el 1 de noviembre, por el que financiaba con 20 millones de dólares a Rumanía la ‘reintegración’ de los repatriados forzosos.¹⁴ En las mismas fechas, Rumanía, junto a otros países de Europa del Este, fue incluida en la lista de países considerados seguros y el gobierno alemán aprobó, poco después, una ley de asilo mucho más restrictiva.¹⁵ Más de 50.000 rumanos que se vieron afectados por aquel tratado eran ‘gitanos’ (Crowe, 1994, p. 147). Las solicitudes de asilo de ciudadanos rumanos empezaron a rechazarse de forma más sistemática y rápida, lo que provocó una disminución radical a las concesiones. A la vez, se continuó con la formulación y aplicación de acuerdos y mecanismos de repatriación desde Alemania a Rumanía de aquellas personas cuyo permiso de residencia había caducado o cuya solicitud de asilo obtenía resolución negativa. Los ciudadanos rumanos que tenían residencia en Alemania en 1992 sumaban un total de unas 150’000 personas. A partir de 1993 la migración neta acabó siendo mínima, siendo las llegadas compensadas por las salidas, y, en 1997, los rumanos residentes eran menos de 100’000 (SOPEMI, 2002 en Hönnekopp, 1997; Pajares, 2008a, p. 21).

Una segunda fase de flujos de poblaciones romaníes solicitantes asilo político, procedentes de Eslovaquia, Polonia, Rumanía y Bulgaria, empezó en 1997 e interesó

¹³ Por ejemplo, véase Martí Font (1992a, 1992b).

¹⁴ Un resumen de las reacciones y críticas a tal acuerdo por parte del tercer sector pro-romaní europeo, puede consultarse en Crowe (1994, p. 148).

¹⁵ European Union, Conclusions on Countries in Which There is Generally No Serious Risk of Persecution ("London Resolution"), 30 November 1992. Véase también la European Legal Network on Asylum (2005) y (1997).

otros países europeos, especialmente del Norte, como Reino Unido y Finlandia. Estas demandas, como hemos dicho, se basaban en el peligro de persecución por razones étnicas y eran formuladas sobre el hecho de ‘ser *Roma*’. Tales migraciones posteriores a 1997 de romaníes solicitantes de asilo fueron causa y pretexto del endurecimiento de las políticas fronterizas por parte de muchos países europeos, especialmente del Norte (Vašečka y Vašečka, 2003). Un ejemplo fue el Reino Unido en el año 2000, cuando a la llegada de grupos romaníes rumanos solicitantes asilo el líder laborista de entonces, W. Hague, declaraba que, en el Reino Unido las leyes de asilo iban a centrar el debate en la siguiente campaña electoral y, a la vez, desde el Ministerio del Interior preconizaba la amenaza de arresto y retorno forzoso inmediato de toda persona cuya solicitud de asilo fuera considerada ‘falsa’. Todo esto en un marco mediático que construía un debate en torno a un contraste mal definido entre solicitudes de asilo ‘genuinas’ y ‘no fundadas’ (Castle-Kanérová, 2004, p. 118).¹⁶ Sólo en 2007, con la inclusión de Rumanía en la Comunidad Europea, volvería a haber una libertad de circulación transfronteriza mayor para los nacionales rumanos que la que hubo en aquel paréntesis de los primeros noventa.

Resulta extremadamente dificultoso reconstruir una historia de las migraciones de grupos romaníes procedentes de Rumanía tras 1993 y fuera de las vicisitudes relacionadas con solicitudes de asilo políticos, en las que las adscripciones ‘étnicas’ entran a formar parte de datos oficiales. No existen registros oficiales sobre la adscripción étnica de residentes comunitarios o no comunitarios en países europeos, aparte del caso de algunos censos, como el de Rumanía. Afortunadamente, dirían muchos; o no, como parece plantear la Agencia de la Unión Europea para los Derechos Fundamentales (FRA):

No existen datos oficiales desglosados por origen étnico sobre el número de ciudadanos de la UE que han ejercido su derecho a la libre circulación. En consecuencia, no existen datos sobre el número de personas de etnia romaní

¹⁶ En lo que concierne a los “*Roma*” de este estudio, la opción al asilo político fue abandonada tras 1993, cuando, como se verá, muchos abandonaron Alemania, o porque fueron expulsados y repatriados, o porque emigraron hacia otros países. Por esta razón, no voy a profundizar más en torno al tema del asilo político y remito a Klímová (2004), Lee (2000; 2000a; 2005), Sobotka (2003) y Castle-Kanérová (2004). En España, hasta 1995, hubo también casos de petición y concesión de asilo por parte de ciudadanos rumanos, a partir de 1990, aunque fueron casos aislados, véase, por ejemplo, Mederos (1990), Aguirre (1993) y Barrio (1995). En cuanto a poblaciones romaníes no rumanas solicitantes asilo, en Europa y América del Norte, véase resumen y recopilación documental en Barany (2002a, pp. 244-249). Para un análisis del debate entre políticas de control fronterizo y de asilo político durante la década de los Noventa en Europa, véase, entre otros, Guiraudon y Lahav (2000).

que trabajan en la economía informal y que los funcionarios consideran «económicamente inactivas». Esta cuestión es importante, porque la investigación indica que ese colectivo es el que más exclusión y desigualdad sufre cuando se traslada a otro Estado miembro. Para sustentar la formulación de políticas, es fundamental disponer de datos desglosados sobre las condiciones de vida y la igualdad de trato de la población romaní. (Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, 2009).

Una concepción reduccionista y esencialista del concepto de adscripción étnica y, a la vez, del ‘ser Roma’ guía la idea de que puedan elaborarse estadísticas de este tipo. Barany (2002a) describe algunas de las dificultades que se presentan a la hora de estimar la dimensión de la población ‘gitana’ (*‘gypsy’*, en su texto): grupos *Roma* con altos niveles de integración socio-económica pueden aspirar a asimilarse a la población no-roma para tomar distancia del resto de grupos *Roma* considerados más pobres y excluidos; otros, no hablando romaní o no compartiendo otras instituciones culturales consideradas romaníes, también pueden no sentirse identificados con tal categoría social. Más fenómenos de negociación de la ‘identidad’ pueden ser traídos a colación a la hora de describir por qué las estimaciones numéricas de las poblaciones ‘gitanas’ varían tanto, según quién las lleva a cabo y qué instrumento usa para la tarea. Una de ellas, por ejemplo, y quizás la más evidente, pero que a menudo resulta obviada en muchas retóricas, especialmente de orden político, es que las categorías de adscripción social no son auto-excluyentes, sino que pueden sumarse y articularse, numerosas, en la construcción de las propias pertenencias sociales por parte de una misma persona. Que «en algunas regiones rumanas, como Harghita y Covasna, parece que hasta el 70% de los Roma se registraron como húngaros en el censo de 1992» Barany (2002a, p. 158) no significa inevitablemente que ‘ocultaron’ su ser ‘gitanos’, sino que eligieron su propio contexto socio-cultural no-romaní (*‘payo’*, para entendernos) de referencia a la hora de apuntar su ‘etnia’.

Lo que parece ser la verdadera cuestión que limita los intentos de ‘contar gitanos’, es que cualquier categoría ‘identitaria’, como lo es la ‘etnia’ en el caso del censo rumano, es ante todo un concepto de orden práctico, un instrumento usado en las arenas políticas, diarias locales o de las altas instituciones, y por su multiplicidad de uso y significaciones acaba siendo inutilizable como categoría analítica (Brubaker y Cooper, 2000). En este sentido, es también lícito preguntarse si el concepto de pertenencia étnica debería entenderse como más propio de la esfera privada de los

individuos que de la pública, como puede serlo la orientación sexual comparada con la nacionalidad. La ausencia de información en torno a las historias migratorias de los grupos romaníes en Europa desde 1993 es un hecho concreto, que plantea la necesidad de investigación tanto etnográfica a amplia escala, como de archivo, reconstruyendo las diferentes ‘crisis’ políticas de las que la presencia ‘romaní’ ha sido pretexto en diferentes países europeos, como en Francia e Italia entre 2009 y 2010.

En lo que concierne a los flujos migratorios de poblaciones romaníes procedentes del Rumanía y inmigradas a España, pocos son los estudios actualmente disponibles y menos aún los que se han dedicado a profundizar, mediante acercamientos cualitativos, las realidades sociales, culturales y los mismos procesos migratorios de los grupos que compondrían ese heterogéneo grupo de poblacionales. Las investigaciones pioneras más relevantes acerca de poblaciones romaníes inmigradas a España desde el Este europeo se han concentrado en Cataluña. El trabajo de López Catalán trata en torno a redes familiares procedentes de Țândărei, de la provincia de Vaslui, de la zona transilvana de Cluj-Napoca, Alba Iulia y del Banato. Peeters, en una investigación anterior (2005) en torno a diferentes grupos ‘gitanos’ residentes en el área metropolitana de Barcelona y procedentes de Rumanía, Bulgaria y el territorio de la ex Yugoslavia, ha estudiado la historia migratoria y la relación con el sistema educativo español de un conjunto de familias procedentes de Țândărei, que representaban, en el momento de la investigación, el colectivo ‘gitano rumano’ más numeroso, según la estimación del autor, formado por un millar de personas.¹⁷

¹⁷ En torno a la inmigración de gitanos búlgaros a España, véanse Viruela Martínez (2008b) y Slávkova (2010).

2. Marco teórico y estado de la cuestión

2.1.1. *Redes sociales y capital social*

La atención al papel desempeñado por las redes sociales ha ido progresivamente aumentando como respuesta teórica capaz de articular entre un ser humano pensado como ‘ultra-socializado’ (Wrong, 1961), que obedecería estrictamente a un sistema de normas y valores interiorizados, sin espacio para el cambio social, personal, generacional y colectivo, así como para la conflictividad y vulneraciones de las normas, y uno ‘infra-socializado’, propuesto por teorías de corte neoclásico (Lewis, 1954; Ranis y Fei, 1961; Todaro, 1969) que, basadas en el individualismo metodológico, suponían que el comportamiento del individuo dentro de la sociedad se basaba en tomas de decisiones dentro de una supuesta disponibilidad total de la información (1985). Granovetter (1973) subrayó la importancia de las relaciones personales de un individuo la hora de hacerse con informaciones útiles para alcanzar sus propios objetivos, describiendo la capacidad informativa de lazos sociales débiles frente a los fuertes. Los allegados más íntimos, los lazos fuertes de una persona, transmiten un tipo de información menos novedosa y rica en comparación con la que personas socialmente más distantes, en contacto con contextos diferentes de los cotidianos, pueden aportar. Los lazos fuertes, dándose en el mismo entorno social y durante periodos muy largos de tiempo, comparten información; los débiles, que conectan a la personas con entornos sociales diferentes, ofrecen la posibilidad de que la información que llega resulte innovadora. La importancia del análisis de Granovetter, y sucesivos autores como Lin, Ensel y Vaughn (1981), White, Scott y Breiger (1976) y Langlois (1977), reside también en el hecho de otorgar definir el valor de la información en función de variables como la diferencia en el rol, posición en la estructura social, estatus, etc. entre las personas conectadas, lo que puede ofrecer categorías analíticas más objetivamente definibles con respecto a las más borrosas de parentesco y amistad.

Para que el individuo pueda aprovechar la información de la que dispone a través de la acción, es necesaria, por otro lado, la movilización del conjunto de relaciones

interpersonales que intervienen aportando apoyo, colaboración, cooperación y solidaridad. Coleman (1988) definió en términos de capital social las funciones que las redes sociales de un individuo desarrollan identificando dos elementos comunes: son aspectos de la estructura social y facilitan ciertas acciones de los actores dentro de ella. El capital social, por lo tanto, existe sólo dentro de las relaciones entre personas. Su valor conceptual consiste en identificar los aspectos de la estructura social a través de sus funciones.

La función identificada por el concepto de capital social es el valor de tales aspectos de la estructura social como recursos para los actores, que pueden usarlos para alcanzar sus objetivos (1988, p. 101)

Más concretamente, Coleman distingue tres ordenes de elementos de las redes sociales que pueden funcionar como capital. El primero es el conjunto de obligaciones y las expectativas, así como la fiabilidad de las estructuras sociales. Un comportamiento positivo de una persona conlleva la expectativa de que esta lo devuelva y, a larga escala, crea un sistema de obligaciones recíprocas. Los dos elementos principales que determinan la fuerza de capital social procedente del sistema de obligaciones son la creencia de los actores en que las obligaciones serán satisfechas y la cantidad de obligaciones presentes en la misma estructura. Un segundo elemento es representado por las normas y sanciones que ofrecen a los actores la posibilidad de ver sus intereses protegidos ante comportamientos desviantes. Por último, hay otros factores que facilitan el capital social. Uno es el grado de apertura de las redes sociales, que se refiere al hecho de que más individuos puedan estar en una relación entre un extremo de 'todos con todos' a otro de 'uno con uno'. Otro es la multiplicidad de lazos entre las mismas personas, es decir, la cantidad de lazos de diferente naturaleza, que une a dos personas, lo que aumenta la posibilidad de que la organización social pueda ser utilizada y reutilizada por el individuo para alcanzar fines diferentes.

En 1954, Barnes representaba una red social como un conjunto de puntos interconectados por líneas, en la que cada punto representa a una persona, las líneas las relaciones que esta tiene con otras. El objeto de análisis principal de la red era el tipo de relaciones que unen a las personas, que podían ser de parentesco, amistad y origen geográfico común (1954, p. 43). Massey, treinta años después, identificó las mismas tipologías de relaciones como la base de la organización social de la emigración desde

México a Estados Unidos. Los lazos de parentesco, en ese caso especialmente los que se daban entre padres e hijos, tíos y sobrinos, hermanos y primos, eran los que proporcionaban las ayudas más sólidas en el contexto de llegada. Pero también aquellas amistades forjadas entre personas que habían crecido juntas, típicamente de la misma edad, funcionaban en la emigración como apoyos en la búsqueda de vivienda, de un trabajo, o en préstamos de dinero y uso de recursos. Con el tiempo, y en el contexto migratorio, tales redes de relaciones se amplían y expanden hacia amigos de amigos y entre personas de diferente edad. Al parentesco y a la amistad se unía una tercera tipología de lazos sociales relacionados con el hecho de pertenecer a las mismas comunidades de origen, ser ‘paisanos’ (Massey, 1986).

En los estudios romaníes una de las referencias más importantes al concepto de capital social es el de «capital *gažikano*» (desde el término ‘*gaže*’, ‘no-roma’) es decir «un conjunto de buenas relaciones y cualidades aceptadas por los *gaže* de un determinado “mundo”» (Piasere, 1985, pp. 143-146) que facilita diferentes tipos y grados de relación con la sociedad externa. En su aplicación analítica, estudiando la distribución de dos grupos romaníes en el noroeste italiano, Piasere observa cómo este conjunto de ‘buenas relaciones’ y ‘calidades’, es decir, el capital social y simbólico, es creado, cuidado y protegido de formas diferentes por las familias de los dos grupos que, itinerantes dentro de un territorio limitado, adoptan estrategias de dispersión o agregación territorial en función del grado y calidad de «capital *gažikano*» acumulado (Piasere, 1999, pp. 85-94). En su aplicación originaria, el concepto de «capital *gažikano*» parece orientarse más hacia un aspecto social del capital, es decir su vertiente de expectativas de las personas sobre comportamientos recíprocos, aunque, en su definición, implica también un aspecto simbólico, un “conjunto de calidades valoradas” por la sociedad externa, por lo tanto, citando a Bourdieu «que responde a unas "expectativas colectivas", socialmente constituidas» (1997, p. 173).

Aunque Tervonen (2007, 2010) no se refiera explícitamente al concepto, lo aplica también a su vertiente de capital tanto social como simbólico, proponiendo una interesante reconstrucción histórica a través de la comparación de los contextos de interacción, a finales del siglo XIX, entre ‘Roma’ en Finlandia y ‘Travellers’ en Suecia con la sociedad mayoritaria. En su estudio analiza cómo los grupos mantenían sólidas relaciones con familias *gaže* en los territorios respectivos de itinerancia, que

permitían tanto el acceso a las mismas economías locales como a recursos en viviendas y alimentos para superar los periodos de frío intenso de los meses invernales. Estudia la ‘paradoja’ que representaba la coexistencia de fuertes lazos sociales entre estos grupos y las poblaciones sedentarias campesinas y el mantenimiento, a nivel de sociedades locales, de barreras interétnicas. En este contexto, la emersión del discurso nacionalista y etnicista por parte de las autoridades a principio del siglo XX dio lugar a una contraposición y conflictividad interétnicas, y a un antiziganismo inexistente hasta entonces, provocando, a partir de la primera mitad del siglo XX, una progresiva exclusión de los grupos itinerantes de los contextos socioeconómicos y territoriales locales. Lo ‘social’ del capital *gažikano* se vio mermado por la destrucción de lo ‘simbólico’, provocada por los nuevos esquemas de percepción y valoración fomentados por las ideologías nacionalistas.

Un análisis de la vertiente más bien simbólica del ‘capital *gažikano*’ la implementa Tesfay (2009) analizando el ‘juego’ de autorepresentación corporal a través de la vestimenta de los ‘*Gabori*’, un grupo romaní en Târgu Mureș, ciudad rumana en la frontera con Hungría, que alternan diversos códigos y grados de visibilidad étnica según los contextos de encuentro con la sociedad de los *gaže* sean marcados simbólicamente por la paridad, por ejemplo en los espacios y momentos de participación a la vida de la vida religiosa de la Iglesia Adventista, de la que ambas comunidades forman parte o, por la contraposición, como en los mercados, en los que los ‘*Gabor*’ son vendedores y los ‘*gaže*’ compradores.

Por último, López Catalán (2008), en una de las primeras aproximaciones etnográficas presentadas en España en torno a las estrategias adaptativas de redes de familias romaníes de diferentes procedencias desde Rumanía, aborda la articulación, que muchas veces acaba en un círculo vicioso de exclusión, entre el acceso al mercado laboral formal, el acceso a la vivienda y la situación legal (los datos se refieren a la situación hasta 2007). Entre otros factores, el autor subraya, como causa de exclusión, la fragilidad tanto del capital ‘social’ *gažikano*, es decir, la escasez de redes sociales que interconecten las redes familiares romaníes con las oportunidades presentes en el mercado laboral, como con la construcción de estereotipos negativos basada en la visibilidad, en los espacios públicos, de actividades relacionadas con la exclusión social (por ejemplo, la mendicidad), reforzada por la elección, por parte de los medios

de comunicación, de estos elementos visibles en la presentación de los ‘gitanos rumanos’. La construcción del estereotipo por parte de agentes con fuerte influencia social, es decir, los medios de comunicación y los poderes públicos, es uno de los factores que refuerzan la construcción o destrucción de aquel «marco potencial de capital social en interacciones de vida cotidiana» representado por las actitudes de la población mayoritaria hacia la integración de la población extranjera (Gualda, 2005, p. 204).

2.1.2. *Redes y categorías sociales*

A la vez, conceptos relativos al parentesco, pertenencia étnica, paisanaje o comunidad religiosa entran como categorías con las que los individuos organizan cognitivamente sus redes migratorias, su propio entorno social y su posición en él y «las redes migran; las categorías se quedan; y las redes crean nuevas categorías» (Tilly, 1986, p. 3). Las ‘dinámicas taxonómicas’ reflejan dinámicas migratorias y de organización social. Tilly observa cómo las estructuras internas de las redes migratorias que interactúan en un contexto de inmigración (en la inmigración a Estados Unidos en su caso) son determinantes en las dinámicas inter-grupales, o inter-étnicas, si se quiere, y cómo, además, en estas influyen las relaciones de tipo socioeconómico tanto con la sociedad de inserción como con las relaciones internas entre redes y subredes. Estas dinámicas tienen como consecuencia las transformaciones de las categorías de pertenencia existentes antes del proceso migratorio:

Esas percepciones, y las prácticas sociales que las complementan, surgen de la interacción con otros grupos, especialmente con aquellos con los que hay competición y enemistad. Pero también se desarrollan a través de los conflictos internos al grupo, en la medida en la que diferentes conjuntos de líderes e interpretes buscan imponer su propia definición de los orígenes del grupo, de sus características, intereses y destinos. La discriminación externa refuerza ambos procesos. Y la etnicidad adquiere el rostro de Jano, que mira hacia dentro y a la vez hacia fuera¹⁸ (Tilly, 1986, p. 7).

La categorías sociales reflejan los diferentes grados de intensidad y frecuencia

¹⁸ Trad. mía. Or.: «*Those perceptions, and the social practices that complement them, emerge from interaction with other groups, especially competitors and enemies. But they also develop through struggle within the group, as different sets of leaders and interpreters seek to impose their own definitions of the group's origin, characters, interests, and destiny. External discrimination and conflict reinforce both processes. Thus ethnicity acquires its Janus face, looking inward and outward at the same time.*»

en las relaciones entre individuos, familias, comunidades, etc. a lo largo de contextos territoriales locales, globales y transnacionales. A la vez, su análisis permite describir el tipo de capital social que tales redes ofrecen, en términos de obligaciones y expectativas entre individuos y de normas y sanciones (Coleman, 1988); pero también muestran el cambio que la migración en sí misma impone y supone: cuando las relaciones entre personas cambian para facilitar la acción, se crea capital social (Coleman, 1990, p. 304) y el proceso migratorio es un catalizador de este cambio (Massey, Goldring, y Durand, 1994). En la organización de las categorías sociales se articulan formas propias de entender el parentesco, la amistad, la vecindad, la comunidad cultural, lingüística o social, y de interpretar las relaciones sociales y económicas con la sociedad y grupos que caracterizan la inserción social en el nuevo contexto migratorio. Williams (1995) describe cómo, entre dos comunidades de *roma kalderaša*, en París y en Nueva York, las personas utilizaban de forma diferentes las categorías de adscripción parental de las que disponían dentro de sus redes, en función de las relaciones de poder entre agrupaciones familiares, determinadas, a su vez, por las relaciones socioeconómicas con la sociedad externa. El individuo dispone de un abanico de posibles negociaciones de su identidad social que puede ampliarse y transformarse, cuando parte de su red social se ‘trasplanta’, para decirlo con Tilly, a un nuevo contexto y, además, se fragmenta y dispersa en una nueva dimensión territorialidad transnacional, multilocal y global.

La emigración comporta que la estructura de las redes sociales de partida se divida, se amplíe y se transforme. Las categorías de adscripción social responden a tales cambios: surgen nuevas y desaparecen otras, se refuerzan las que anteriormente parecían de importancia secundaria o adquieren nuevos significados aquellas que se mantienen centrales. Un proceso que puede tocar todos los niveles, desde la familia nuclear y el hogar doméstico, pasando por las agrupaciones y descendencias hasta llegar a la adscripciones étnicas y nacionales. Tales cambios desembocan en procesos tanto de «segmentación del grupo en divisiones separadas en función de factores familiares y o territoriales», como de consolidación, por el que «las subdivisiones en subgrupos separados se consolidan gradualmente en un único grupo, o grupos separados se consolidan en una comunidad metagrupal» (Marušiakova y Popov, 2004, p. 146).

Como se ha observado en el capítulo anterior, muchos etnónimos presentes entre los grupos gitanos emigrados desde las regiones rumanas a Europa, Australia y los continentes americanos proceden de clasificaciones que el estado utilizaba para su explotación como esclavos y/o grupos pagadores de tributos. Tales clasificaciones nada tienen a que ver con antiguas reminiscencias indias y la taxonomía social romaní es mucho más sensible a los cambios que ocurren en las relaciones entre los grupos y la sociedad mayoritaria de lo que exponentes la *intelligentsia* pangitanista quieren defender. Los grupos gitanos suelen ser pensados por la sociedad mayoritaria como bien definidos y organizados según fronteras y reglas claras, que se mantienen a lo largo de la historia. Sin embargo,

Fuera de la esencialización de la página impresa, los grupos son una realidad muy «histórica» y deteriorable, consisten más bien en una especie de redes de familias, que interactúan variamente entre ellas y comparten, en diferentes grados, historias parcialmente diferentes. Tales redes de familias con fronteras borrosas tienden de formas diferentes a nombrarse y nombrar, a unirse y reunir, pero a menudo las pertenencias de los individuos son objeto de un amplio debate interno, los pareceres pueden ser contrastantes según el posicionamiento recíproco que los interlocutores buscan, según los intereses económicos en cuestión, según la relación política vigente con los *gagé* locales, según la memoria (Piasere, 2004, pp. 68-69)¹⁹

Marušiakova y Popov, por ejemplo, observan hasta ocho tipologías de etnónimos utilizados entre (y hacia) los grupos sociales considerados ‘gitanos’ en Bulgaria, distinguiendo entre los que proceden del estilo de vida (nómadas, sedentarios, o, por ejemplo, *Zlatari*, ‘amantes de objetos de oro’), de la religión practicada en el presente o pasado, de las profesiones antiguas o actuales, toponímicos relacionados con la idea de un origen geográfico común o procedencias regionales o locales en el presente, términos peyorativos o insultantes, que reflejan barreras y jerarquías entre grupos, etnónimos procedentes de patronímicos o matronímicos, y otros de origen desconocido. Estos etnónimos, lejos de corresponderse cada uno con un grupo, aparecen asociados a diferentes agrupaciones de personas, indicando la existencia de

¹⁹ Trad. mía. Or: «*Fuori dall'essenzializzazione della pagina stampata, i gruppi sono una realtà molto «storica» e deperibile, consistono piuttosto in una specie di reti di famiglie, le quali interagiscono variamente tra di loro e condividono, in gradi diversi, storie parzialmente diverse. Queste reti di famiglie dai confini sfumati possono tender in modi diversi a nominarsi e a nominare, a unirsi e far riunire, ma spesso i nomi e le appartenenze dei singoli sono oggetto di un ampio dibattito interno, i pareri possono essere contrastanti a seconda del posizionamento reciproco che gli interlocutori ricercano, a seconda degli interessi economici in campo, a seconda del rapporto politico vigente con i gagè locali, a seconda della memoria.»*

diferentes niveles de observación por parte de quienes los usan en referencia a su propio grupo o a otros (Marušiakova y Popov, 2001b). Una comparación con datos de inicios del siglo XX, además, demuestra que muchos de estos términos han desaparecido o han cambiado su significación, así como muchos de los grupos gitanos a los que se referían hoy son difícilmente identificables (véase también Urech y Van Den Heuvel, 2011).

Los intentos taxonómicos que intentan sistematizar los ‘grupos gitanos’ son, por lo tanto, instrumentos no sólo inútiles para un conocimiento (Piasere, 2004, p. 69), sino esfuerzos misticadores que niegan la realidad dinámica de los recursos culturales y sociales de las mismos contextos gitanos considerados. La misma elección de utilizar el término *Roma Korturare* para referirme, a lo largo del texto, a la población estudiada, es una elección que no encontraría un acuerdo unánime entre mis informantes en torno a su capacidad de representarlos. Es una simplificación retóricamente necesaria para devolver (o intentar hacerlo) la complejidad de la realidad a través de este texto. Reificarla más allá de lo que los mismos *Korturare* harían, sería alterar su significado real, obviando otras categorías con la misma importancia y volubilidad según el contexto.

Las taxonomías que se encuentran entre los gitanos de un determinado contexto, son, más bien, como las formas y colores que se observan en un caleidoscopio; los dedos que lo mueven son las relaciones internas a las redes y entre estas y la sociedad externa, en constante mutación. Este conjunto de relaciones en el que se crean y transforman las taxonomías romaníes es lo que Williams (1995) llama «sistema rom» (también Piasere, 2004, pp. 76-88), es decir, la totalidad de las redes familiares que conviven e interactúan en la misma región:

la característica del sistema rom es la de constituirse según procesos diferentes y reversibles [...] las “estructuras” no se realizan nunca perfectamente. Según los momentos o los lugares, su claridad se afirma o se esfuma, la regularidad del sistema se refuerza o se desintegra. Cada vez, el modelo teórico no resiste porque incapaz de dar cuenta de este aspecto, siempre incumplido, virtual, de la organización social. Un sistema como éste permite a la sociedad gitana perpetuarse, manteniéndose siempre en grado de responder a las situaciones diversificadas que las sociedades no-gitanas proponen o imponen. [...] Así, esta sociedad no se bloquea en tantas organizaciones, cerradas en sí mismas, tantas comunidades existen. Para estudiarla conviene, por lo tanto, privilegiar el movimiento a la estabilidad, lo variable a lo uniforme» (Williams, 1995, pp. 312-313).

En cuanto a la aplicación del concepto de «sistema rom» en este estudio se debe, además, tener en cuenta el aspecto migratorio. El contexto local de los *Roma Korturare* en Granada es donde la adaptación y la transformación de las relaciones serán observadas más de cerca, sin embargo, la ‘región’ en la que interactúan no se limita a este territorio. Los «sistemas rom» de origen, los de emigración y la dimensión de las relaciones entre las comunidades locales, otorgan un aspecto multilocal y transnacional del «sistema rom» en el que los *Korturare* están involucrados. Estudiar su estructura y evolución permite entender cómo, por qué y para qué, los individuos se auto-posicionan dentro de sus redes sociales, sin asignar de forma exclusiva alguna pertenencia a una u otra agregación social. Permite, en lo específico, entender de qué forma las categorías reflejan y están relacionadas con la diferente distribución de capital social previo y concurrente a la emigración. En un «sistema rom», por lo tanto, encontramos tipologías y grados del que podría llamarse «capital romaní», es decir, un conjunto de relaciones sociales y calidades aceptadas entre grupos romaníes de un determinado «sistema rom».

En su comparación entre la organización social de los *Kalderaša* en París y los de Nueva York, Williams se refería a la situación de las comunidades en la década de los setenta (para los datos sobre Nueva York se basa en Gropper, 1975). Aún si había contactos entre las dos, no eran tan intensos como hoy serían en, razón, por lo menos, de la dimensión global sustentada por la tecnología de la comunicación (Mato, 1998). El concepto de «sistema rom» debe hoy aplicarse en consideración con el hecho de que las redes y actividades de los migrantes se extienden, a la vez, en las localidades de origen y en las de destino y los campos sociales son múltiples y se solapan de diferente manera. Un estudio que considere redes de familias romaníes emigrantes no puede no tener en consideración la dimensión de la transmigración, es decir, el hecho de mantener múltiples relaciones que sobrepasan fronteras, dentro de redes que conectan a los individuos con dos o más sociedades de forma simultánea (Glick Schiller, Bach y Szanton Blanc, 1992: 1-2). Por otro lado, la relación entre el territorio y las redes de lazos fuertes de cada individuo, es decir, con quién, dónde y con qué calidad cada persona tiene su fajo de relaciones más importantes tiene una influencia decisiva en la construcción de la identificación con territorios específicos, de destino o de procedencia, o con una dimensión más transnacional (Gualda, 2008). Por tanto, no

solo las relaciones con la sociedad local de destino, sino también la estructura y composición de las redes sociales que emigran, su dispersión internacional y la posición y las relaciones de los individuos en ellas resultan elementos determinantes en la formación o reelaboración de categorías sociales de identificación.

2.1.3. *Redes sociales y parentesco*

Tal vez los estudios sobre la organización social de los grupos romaníes, o gitanos, se ha encontrado más frente a la tarea de deconstruir, y hasta destruir, asunciones antes que constancias que encontrar. Una de ellas, por ejemplo, es la crítica movida por Piasere a planteamientos evolucionistas que han querido ver organizaciones matrilineales entre los grupos romaníes hasta en estudios de los años Sesenta y Setenta, cuando tanto el evolucionismo como el mito de la matrilinealidad había sido más que abandonado en el debate antropológico general (Piasere, 1991, pp. 111-127). Sin embargo, aún cuando el modelo matrilineal ha sido abandonado, la hipótesis de la existencia de grupos segmentarios se ha mantenido en interpretaciones, esta vez, en clave de patrilinajes, especialmente en los estudios de grupos Vlax, como los superestudiados *kalderaša*, *čurara* o *mačvaja*, y, como observa Williams, con relación al concepto de *vica* con el que estos grupos describen grupos de filiación patrilineal. La existencia de grupos segmentarios, por otro lado, impondría reglas de exogamia que, a la luz de los datos recogidos por el autor, no existen: las *vici* son a la vez grupos endogámicos y exogámicos y son las modalidades de establecimiento de los matrimonios (igualitarias o menos igualitarias entre los jefes de familia sobre la base del pago por la novia realizado) que determinan las alianzas y no viceversa:

La identidad social de un individuo se basa en su posición en el conjunto de relaciones al que está conectado. Para identificarle, designarle, los *Rom* ponen su nombre – que no les identifica, pues lo comparten con otros – en relación con aquello de individuos o grupos que les colocan con respeto al conjunto de la comunidad: *o Fardi le Ianosko*, “el Fardi de Ianko” (Ianko padre de Fardi); *o Fardi le Yoneštengo* “el Fardi de los Yonešti”. A veces la relación se especifica: *o Fardi le Ianoško šav* “el Fardi, el hijo de Ianko”; otras veces [...] se precisa más de una relación. La distancia que se establece de esta forma permite a cada uno adoptar cierta actitud hacia un individuo y esperar cierto comportamiento de él. Nombrar es a la vez dar una identidad, actualizar cierta configuración de los ordenamientos sociales y determinar un comportamiento». (1995, p. 299).

Las agrupaciones y las coaliciones, por ejemplo en caso de conflicto, no implican

siempre los mismos grupos de forma mecánica, sino que los cambios en las configuración son permanentes. Aunque las alianzas que proceden de los matrimonios influyen en la posición social de los individuos, cada uno puede, en cada momento, privilegiar una relación u otra que «le dará la posición que desea en la red de la que dispone, dándose, de esta manera, la posibilidad de ‘viajar’ a través de las estructuras sociales. Tal práctica equivale a una manipulación de las modalidades de la alianza matrimonial de los padres» (1995, p. 299).

Parece, a veces, que la preferencia hacia la líneas masculinas representa una de esas ‘cuasi regularidades’ de las que habla Piasere (2005, p. 70). Está presente en la organización social de los grupos romaníes en los países europeos occidentales (Reino Unido, Irlanda, Francia, Italia, Suiza, Austria, entre otros), basada en la dispersión de pequeñas agregaciones de familias emparentadas, en territorios más o menos amplios, calibrada con el objetivo de reducir la conflictividad con los ‘*gaže*’:

El parentesco es un lazo social «fuerte» [...] que puede continuar a funcionar bien también en la lejanía y en la dispersión. Los grupos occidentales han elegido normalmente los lazos de parentesco bilateral, con una preferencia para los parientes paternos. Así, a menudo la unidades de nomadismo son formadas por grupos de hermanos con mujeres e hijos respectivos, y con alguna familia diversamente emparentada. (Piasere, 2005, p. 70)

Existe también entre grupos cuyas relaciones socioeconómicas y territoriales son diferentes con respecto a las que dan en el ‘modelo occidental’ (Piasere, 2004, pp. 46-54). Tal ‘potencial’ patrilineal es observado también entre los *xoraxané Roma* de la Alta Albania y Kosovo (Piasere, 1991, pp. 7-27). Entre los grupos gitanos españoles, San Román, observaba, en Madrid, que, en situaciones de vulnerabilidad, escasez de recursos, o de migración, había una tendencia a revigorizar los lazos de parentesco y la cercanía de varones con lo se enfatizaba el vínculo patrilineal (1997, pp. 211-214).

También Gamella y Martín (2008) hablan de ‘inflexión patrilineal’ como un principio que, con otros que a veces pueden incluso ser contradictorios y a la vez compatibles entre sí, puede activarse en situaciones que requieren la agregación solidaria en situaciones de competencia o conflicto, o presentarse en la esfera del discurso, como también observan Williams (1995) o Jakoubek y Budilová (2006). Tales ‘cuasi regularidades’ no implican la existencia de organizaciones sociales basadas en grupos segmentarios o de descendencias patrilineales. En el mismo

artículo, Gamella promueve una contundente crítica hacia los modelos basados en la descendencia o la alianza, y que priman a grupos patrilineales como agentes sociales (Anta, 1997; Ardévol, 1987; Gay y Blasco, 1999; Pérez, 1993; San Román, 1976, 1997). Basándose en una amplia muestra de matrimonios entre primos hermanos y su evolución a lo largo de siglo XX, obtenida tanto a través de la explotación de datos demo-históricos como de otros obtenidos a través de la investigación etnográfica, los autores demuestran cómo tales modelos concuerdan sólo con algunos elementos del discurso de los mismos gitanos, pero asumir los patrilineajes o patrigrupos como categorías analíticas, más que prácticas, dirían Brubacker y Cooper (2000), o, incluso, dar por sentado, y sobrevalorar, su estatus ontológico «reifica como corporaciones lo que son procesos flexibles de agrupación y coalición» (Gamella y Martín, 2008, p. 24). Ni la categorización de los parientes ni las pautas de consanguinidad que emergen del análisis de los datos de campo son compatibles con tal modelo. Las corporaciones o grupos basados en principios de descendencia unilineal supondrían normas de reclutamiento exógamas que impiden el matrimonio con el mismo grupo. Dentro de la amplia muestra de matrimonios considerados no aparecen reglas y prácticas de reclutamiento basadas en grupos exógamos (Keesing 1975, Scheffler, 2000 en Gamella y Martín, 2008): están ausentes las distinciones hacia parientes cruzados con los que sería más preferible el matrimonio, así como, en la memoria genealógica, desequilibrios o diferencias hacia uno u otro lado, también en comparación con los vecinos ‘payos’ del mismo nivel educativo y socioeconómico:

La concepción de los parientes que predomina en el grupo gitano estudiado es profundamente bilateral y cognaticia: no hay diferencias terminológicas ni categoriales entre parientes por el lado de la madre y del padre y, por tanto, entre primos patrilaterales o matrilaterales, matrilineales o agnaticios. Esto coincide con la ausencia de preferencia por un tipo de primo/a como cónyuge. (Gamella y Martín, 2008)

Tal ausencia de preferencia, además, se refleja no solamente a nivel de categorías y a nivel lingüístico, sino también en la propia frecuencia estadística con la que se presentan, indiferenciados, los matrimonios entre primos cruzados y paralelos:

Parece más propio observar en este universo gitano “inflexiones patrilineales” y patriarcales compatibles con instituciones y concepciones claramente cognaticias, algo muy común en Occidente (Godelier 2004:11). De hecho, cuando se estudia su composición y existencia real esos “grupos de parientes” gitanos son enormemente flexibles y abiertos; encontramos

mucha variedad en la composición, en la posibilidad de cambio debido a la fuerza de personalidades individuales, a las oportunidades y desafíos de la demografía (número de hijos y sexo) economía, la vivienda, las relaciones entre los miembros no emparentados del grupo, etc. Parece más sensato, como dice Kuper, pensar que hay un conjunto de principios (1988: 196) en acción que generan categorías que las personas utilizan como un potencial para agruparse y cooperar, o para competir frente a otros y que, en algunos casos, casi siempre en relación a la venganza o la violencia pueden cobrar cierto carácter corporativo. Estas categorías pueden mostrar cierta dominancia patrilateral o patrilocal debido a la transmisión de motes o alias personales y colectivos que siguen mayormente una línea (como la de los apellidos entre los “castellanos”) masculina, pero no de forma exclusiva ni unívoca. (Gamella y Martín, 2008, p. 25)

Consecuentemente, el concepto de ‘alianza’ a la hora de hablar de estrategias matrimoniales debe descartarse, o, por lo menos, ser matizado en su distancia del significado que, fundacionalmente, le dio Levi Strauss (Levi Strauss, 1969). Ahí donde un sistema matrimonial acepta el acto el ‘llevarse a la novia’ y, además, contempla el depósito para que sea compatible con otros ritos de confirmación pública, como el rito del pañuelo, está institucionalizando lo que sería un quebrantamiento de la base de las alianzas, es decir la agencia de grupos familiares exógamos, y abriendo las opciones hacia una forma de endogamia múltiple, sostenida y multilineal que «borra las distinciones entre los linajes al tiempo que limita la posibilidad de recibir esposas de otros grupos y de intercambiarlos con ellos» (p. 26). El concepto de ‘alianza’, siguiendo tanto la deconstrucción del concepto, cuando es aplicado a tales contextos socioculturales, por parte de Gamella y Martín, como a su limitación y redefinición por parte de Williams (1995), se considerará en este estudio como la relación que une a dos familias, y que implica deberes de solidaridad y ayuda recíproca, como consecuencia, tanto causal como temporal, de una unión matrimonial.

2.1.4. *Consenso, conflictos y derecho autónomo.*

Como el resto de las expresiones culturales de las poblaciones romaníes, la diversidad de los sistemas jurídicos internos, y autónomos, puede ser explicada históricamente a través del estudio de los contactos con las sociedades locales europeas y, a la vez, de las evoluciones de aculturación interna, necesarias e inevitables en función del rol socioeconómico asumido por los grupos en tales contextos. Por ejemplo, las normas que siguen los feudos de sangre (*faida*) y los procesos solución de los conflictos a través del pago del precio de la sangre, entre los

xoraxané romá albanos-kosovares emigrados en Italia, tienen profundas similitudes con el derecho consuetudinario de la región norte de Albania del Norte, de Kosovo y Metohija de las montañas albanesas (Piasere, 1991, pp. 7-27). Sin embargo, la distribución del deber y derecho de vengar un hecho de sangre era diferente entre los *xoraxané*, que se ofrecían como peones agrícolas, y sus vecinos albaneses no-romaníes, propietarios de tierras y organizados en grandes *zadrugas* patrilocales y patrilineales: «a diferencia de la población albanesa, los *romá* no tenían una férrea organización agnaticia que sirviera para legalizar ciertos derechos de propiedad como aquellos de las propiedades sobre la tierras» (Piasere, 1991, p. 55). Mientras que para la población albanesa quienes tenían que llevar a cabo la venganza – entendida como una responsabilidad colectiva y basada en el principio de igualdad cualitativa (un hermano asesinado por un hermano asesinado, o un padre por un padre) - eran los agnados, sobre todo en línea masculina, para los *romá*, sin propiedades y organizados por familias autónomas la una de la otra, eran los cognados, idealmente por el lado masculino, pero en la práctica en función de los grupos de solidaridad y cooperación económica (Piasere, 1991, pp. 54-56).

Además, la posibilidad de una interrupción de la cadena de violencia generada por el ciclo de venganzas, a través de la mediación de terceros, estaba prevista en ambas sociedades mediante la intervención de personas externas al conflicto, que desarrollaban un papel de árbitros o mediadores. No obstante, según el derecho albanés eran asambleas de carácter territorial las que podían intervenir, cuya función primaria era la regulación de los derechos sobre el uso de las aguas y los pastos, que reunían a jefes de clanes. Estas tenían el poder de zanjar un ciclo de venganza y hasta de condenar a muerte quien no cumplía con las decisiones (Hasluk 1938 en Piasere, 1991, p. 55). Entre los *romá*, por el contrario, tales instituciones políticas superiores no existían, coherentemente con la ausencia de una vinculación a la propiedad de tierra, pero la posibilidad de mediar las disputas estaba en mano de hombres que asumían el papel de '*plešnora*', 'hombres de paz', ejerciendo una función efectiva de mediadores, aunque formalmente eran árbitros, cuya autoridad estaba legitimada por el prestigio del que gozaban en cuanto 'jefes' de familia dentro de la comunidad. Estos recibían el poder de establecer las condiciones del 'precio de la sangre' que zanjaría el conflicto formalizando el consenso en una compensación monetaria que la familia de

la víctima del asesinato recibía de parte de la familia del homicida (Piasere, 1991, pp. 37-54). En el caso de los *xoraxané Roma*, por ejemplo, hay roles y procedimientos establecidos y explícitamente codificados, tanto en cuanto lo que concierne a los parientes que tienen el deber/derecho de perpetrar la justicia de sangre, como en relación con los '*plešnora*' y el 'juicio', con sus fases y articulación ritual. Detrás lo más estructurado y visible, por supuesto, hay procesos que operan en una dimensión más informal. Los mismos *plešnora*, por ejemplo, no podrían actuar como agentes formalizadores de un acuerdo sin que, antes, las dos familias hubiesen expresado, aunque a medias palabras y a través de la mediación informal de otras personas, la intención de pactar y encontrar un entendimiento (Piasere, 1991, p. 45).

El origen histórico de las instituciones de derecho autónomo en las comunidades romaníes no ha sido objeto de estudio sistemático y todavía resulta difícil, a partir del material etnográfico hoy disponible, diferenciar entre fenómenos que caracterizan contextos romaníes particulares de otros que aparecen como constancias en contextos dispares tanto geográfica como históricamente. Me refiero, por ejemplo, a la existencia de sistemas de control social y regulación de la violencia basados sobre los feudos de sangre, atestiguados no solamente entre los grupos romaníes y por los estudios citados, sino también entre grupos finlandeses (Grönfors, 1986, 1997) o españoles (Gamella y Martín, 2008, p. 25; San Román, 1976). Aunque los datos a disposición sobre los feudos de sangre son escasos para permitir una sistematización comparativa, allí donde estos han sido relevados parece que sea la evitación institucionalizada – la mayoría de la veces en forma de alejamiento territorial de las familias en conflicto – el mecanismo que más frecuentemente permite el cese del ciclo de violencia (Acton y Mundy, 1997; Grönfors, 1986), más que el pago del precio de la sangre establecido o sancionado a través de procedimientos de formalización pública de un acuerdo. Se ha intentado también sistematizar la hipótesis de la existencia de dos modelos de derechos autónomos romaníes, los que se basan en los feudos de sangre y los que están basados en la existencia de un 'tribunal': donde habría los unos, estaría ausente el otro (Acton, Caffrey, y Mundy, 2001). El de los *xoranane Roma*, aceptando tal hipótesis, sería un caso excepcional, por reunir, a la vez, los feudos y una forma de tribunal, es decir procedimientos públicos y formalizados en los que personas procedentes de la misma comunidad o de otras comunidades romaníes intervienen en

sancionar acuerdos entre las partes en conflictos, asumiendo un papel *ad hoc* (los *plešnora*, en este caso) y una ritualidad codificada (las diferentes fases de lo que puede ser una forma de juicio o proceso de búsqueda del consenso). Más dudosa, debido a las fuentes sobre las que se basa, es la tesis de Corriggio , según la cual el ‘consejo de ancianos’ entre los gitanos españoles representaría una forma comparable a la institución del *kris* documentada entre otros grupos.

En cuanto a los ‘tribunales romaníes’ el corpus de estudios resulta ser más amplio, a causa de la atención dedicada a la institución del *kris* especialmente en los estudios sobre grupos en Estados Unidos, emigrados desde los territorios hoy rumanos y húngaros hacia Estados Unidos a caballo entre los siglos XIX y XX (Cotton, 1955; Gropper, 1975; Lee, 1973, 2001; Sutherland, 1975; Yoors, 2009) así como otros grupos europeos de la misma procedencia (Cahn, 2009, p. 99; Wliskoeki, 1890). Tales estudios han legitimado cierta asunción según la cual el *kris* existiría solamente entre los grupos hablantes de los dialectos *Neo Vlax* del romaní y descendientes de aquellos grupos de esclavos nómadas que gozaban de cierta autonomía en cuanto a la regulación de la justicia interna. Tal hipótesis, sin embargo, no puede darse por demostrada, a la luz de otros estudios que demuestran la existencia de instituciones similares entre grupos históricamente sedentarios (Marušiakova y Popov, 2005a). Tales hipótesis teóricas vuelven a dejar patente la necesidad de la investigación histórica y socio-económica de las relaciones entre grupos romaníes y sociedades locales. En relación con el *kris*, por ejemplo, Williams (1995) demuestra que el recurso a tal procedimiento más formalizado y público de solución de los conflictos puede estar más o menos presente en función de la específica organización social de una comunidad, como respuesta de su inserción socioeconómica en un contexto determinado, y que la mayoría de los conflictos son solucionados a través de procesos informales, basados en acercamientos recíprocos muchas veces mediados por terceros. El estudio etnográfico sobre derecho autónomo romaní necesita, hoy, focalizarse no solamente en los procedimientos e instituciones más formalizadas (y más fáciles de observar), como el *kris* y más procedimientos similares documentados por Marušiakova y Popov (Marušiakova y Popov, 2005a), sino profundizar, como hacen, entre otros, Williams(1995), Grönfors (1986, 1997) y Piasere (1991), en los procesos más informales que subyacen, anticipan y, a menudo, sustituyen el recursos a tales

instituciones. Esto permitiría encontrar diferencias y constancias más allá de similitudes fenomenológicas superficiales que tienden hacia generalizaciones poco esclarecedoras, cuando no mistificadoras.

Entre los *Roma Korturare*, población objeto de este estudio, el procedimiento del *kris* era no sólo conocido, sino frecuentemente practicado. Como se ha anticipado, su análisis se hará especialmente en relación con su función de solución de conflictos originados de rupturas de acuerdos prematrimoniales. Se intentará, por otro lado, definir sus competencias en cuanto a la esfera civil o penal de derecho interno. Según la literatura antropológica disponible, el *kris* parece poder dar respuesta a conflictos resumibles en cuatro categorías: la infracción de tabúes morales, sobre todo, sexuales que conllevan el castigo del infractor; las disputas violentas que requieren una solución que interrumpa las venganzas; las rupturas de contratos matrimoniales y, finalmente, las disputas por asuntos de negocios. Mientras que las tres últimas competencias pueden considerarse generalmente observadas por todos los autores que han estudiado el tema, la primera solo se ha propuesto en la tradición de estudios romanes angloamericana, que afirma una estricta relación entre esta institución y el sistema de polución y pureza (Acton, Caffrey, y Mundy 2001; Miller 1998; Sutherland 1975; Weyrauch y Bell 2001; Yoors 2009). Según estos estudios, la ruptura de tabúes sexuales y la consecuente condición de ‘*marime*’, ‘impuro’, del trasgresor puede ser materia de debate en los *krisja*, que podrían imponer a alguien el destierro u otros castigos. Consecuentemente, otorgaría a los *krisjonere*, - u otros términos con los que cada población se refiera a los árbitros, mediadores o jueces legitimados - y al mismo *kris* competencias allende de la defensa de contratos, de la imposición de indemnizaciones o de acuerdos anti-violencia. Más bien, asumiría un papel en el ejercicio de un derecho penal. Tales teorías resultan basadas en un material etnográfico está algo escaso y, por lo tanto, su posibilidad de generalización algo sobredimensionada (también en Cahn, 2009). No toman en cuenta, además, otros trabajos publicados fuera de las esferas más estrictamente anglófonas, que demuestran la delimitación a lo civil del *kris* y su independencia con las esferas de la moral sexual y de pureza (Cahn, 2009; Marushiakova y Popov, 2005; Piasere, 1991; Williams, 1995).

Recientemente, ha sido observado que el *kris* entre los *Roma žambaša* del Banato

podría tener el poder de alejar a una persona de la comunidad (Cahn, 2009, p. 92), aunque el caso citado no resulta lo bastante detallado como para poder concluir que fue efectivamente un veredicto lo que impuso el destierro (y no, por ejemplo, una decisión de la persona frente a su imposibilidad de pagar la compensación impuesta, su desacuerdo con las decisiones del *kris* o la imposibilidad de sanar el conflicto). En el mismo artículo, Cahn, que, por otro lado, proporciona una descripción rica de la estructura y funciones del *kris* entre los *Roma žambaša*, afirma que los ‘*crisinarea*’ pueden infligir ‘multas’ (en el artículo, en inglés, ‘*fine*’) en cantidades monetarias. Sin embargo, no explica a qué personas, físicas o jurídicas, se pagarían. Toda la literatura citada trata de grupos romaníes culturalmente cercanos a los *korturare*, descendientes de aquellos grupos itinerantes (Piasere, 2005) que, esclavizados por los Principados de Valaquia y Moldavia, mantuvieron cierto grado de autonomía en cuanto a administración interna de las bandas. Queda en duda, por lo tanto, si las competencias y papel del *kris* en la organización social de los diferentes grupos han ido evolucionando de forma autónoma, por lo menos en los últimos ciento cincuenta años, y hoy, en algunos contextos romaníes, abarcan funciones de tipo penal que en otros no prevé. Si así fuera, la procedencia geográfica del material etnográfico sugeriría que tal distinción se daría entre grupos emigrados antaño al continente americano y grupos europeos. Por otro lado, como ya se ha dicho, cabe la duda de que el mismo material etnográfico haya sido sobrevalorado en cuanto a su validez interna y posibilidad de generalización.

2.1.5. *Cuerpos y símbolos*

Diversos estudios monográficos han dedicado numerosas páginas al análisis de las cosmologías romaní y, especialmente, a la construcción simbólica del cuerpo. Diferentes *films rouges* aparecen en tales estudios, articulándose entre ellos según los intereses de los estudiosos y la específica dimensión sociocultural del grupo. Uno de ellos, tal vez el hilo maestro, es el sistema de creencias y normas que se basan en las ideas de contaminación y pureza. Si, por un lado, tales sistema de símbolos, normas y prácticas relacionadas con la percepción de la contaminación aparecen como sistemas normativos presentes y operativos entre algunas comunidades, por otro, puede asomar la duda de que se le haya concedido un espacio de aplicación conceptual tan amplio

que ha acabado sobredimensionándose en cuanto a principio central de interacción interpersonal, moralidad, construcción de las identidades sociales, así como en la concepción espiritual y religiosa del mundo.

La importancia atribuida a la contaminación por distintos autores depende tanto de las posiciones teóricas de los mismos, como de efectivas variaciones, extensiones y reducciones de lo que se presenta como un núcleo de producción simbólica, compartido por muchas de las minorías gitanas a lo largo de la historia y en diferentes contextos nacionales y culturales. La variabilidad de las concepciones entorno a los peligros de contaminación responde a las necesidades que plantea la inserción y la evolución de las comunidades dentro de distintos marcos sociales. Su alcance se amplía interesando mas ámbitos a la vez, como el género y la elaboración de las fronteras étnicas, el mantenimiento de equilibrios políticos intracomunitarios o la justificación de normas jurídicas internas, o simplemente se reduce a la regulación de una sola dimensión de la vida comunitaria o individual, interesando, en lo más simple, el control de la higiene relativa, sobre todo, a la gestión y separación entre las aguas e instrumentos destinados a la preparación de la comida con destinado al aseo corporal, al lavado del vestuario, etc.

A veces se trata de articulaciones y normas que se originan en aspectos higiénicos que regulan el lavado de ciertos espacios, objetos o partes del cuerpo (Acton, 1971), otras veces son sistemas normativos en los que el aspecto higiénico es sólo una parte, incluso poco relevante, y la impureza es de orden moral: impone comportamientos que tienen que evitarse para mantener respeto público en la relación entre hombre y mujeres (Stewart, 1997), la ‘salud espiritual’ y la ‘buena suerte’ (Lee, 2001; Miller, 1997) o la coherencia con atribuciones y roles de género, fuertemente asociados con el simbolismo de las relaciones interétnicas (Okely, 1983, 1995; Okely y Wallman, 1979); más aún, la condición de ‘impuro’ puede ser impuesta ‘desde arriba’, es decir, a partir de una decisión oficial por parte de la comunidad en contra de una persona que ha cometido una infracción, como ocurre, por ejemplo, entre grupos *sinti* (en Knobloch 1950 en Piasere, 2004, p. 97; Rizzin, 2002), pero también, como se ha mencionado anteriormente, entre grupos de procedencia danubiana emigrados a Estados Unidos entre los siglos XIX y XX (Lee, 2001; Sutherland, 1975).

Tales creencias han despertado a menudo la asociación con la organización india

por castas, aunque muchas de las normas que se encuentran entre los grupos pueden ser explicadas considerando los contactos culturales en los mismos contextos europeos (Piasere, 2004, p. 97). Es notable que la relación entre tales sistemas simbólicos y los contactos culturales de los que han surgido no ha sido prácticamente considerada o, al menos, tomada en cuenta como hipótesis en ninguno de los estudios en torno al concepto de *marimé* (uno de los términos con los que se indica la contaminación simbólica, que encontraremos también entre los *Roma Korturare* de este estudio) que se desarrollaron en Estados Unidos a partir de grupos romaníes de antigua procedencia danubiana (Gropper, 1975; McLaughlin, 1980; Miller, 1997, 1998; Silverman, 1988; Sutherland, 1975; Sway, 1988; Yoors, 2009). Ninguno de ellos relaciona tales creencias con los contextos culturales balcánicos en los que estos grupos vivieron durante siglos antes de las migraciones en los siglos XIX y XX. La atención prestada por estos estudios y, a la vez, su lectura como fenómeno estrictamente romaní han llevado a considerar tales sistemas de polución y pureza como una especie de ‘núcleo’ de la identidad romaní, una interpretación que ha sido reforzada por el descubrimiento de sistemas parecidos entre contextos gitanos que no han tenido lazos históricos con las sociedades rumano-transilvanas (Acton, 1971; Okely, 1983; Thompson, 1922). Tampoco estudios más recientes comparan las creencias romaníes con las de la sociedad rural circunstante, debido, en parte, a los objetivos mismos de tales investigaciones (Engebrigsten, 2007; Tesar, 2012).

Los estudios de Sutherland, Miller y Gropper describen el concepto de ‘*marime*’ asociado a una división del cuerpo en dos partes, por la que la inferior, sobre todos los genitales, es impura, y la superior, especialmente la boca, es pura. Tal división implicaría conjuntos de reglas de lavado del ambiente doméstico o de la ropa, pero también de control de la sexualidad y de la esfera erótica en las relaciones entre hombre y mujeres internas al grupo, así como en la evitación de contactos, sexuales y alimentarios sobre todo, con los ‘*gaže*, considerados impuros.

Por otro lado, tales sistemas de creencias pueden ser entendidos como respuestas a situaciones sociales similares (Piasere, 2004, p. 97). Es en este sentido que Okely ha sugerido que se comparen las creencias y prácticas entorno a los peligros de contaminación corporal entre poblaciones aparentemente lejanas que, sin embargo, comparten una inserción en el sistema socioeconómico y estructuras sociales internas

similares, como, por ejemplo los *Travellers* ingleses y los *Pigmeos* o los *Hadza* (en Okely, 1995; Piasere, 1995a). De la misma propuesta comparativa surge el interés en torno a las normas que regulan la higiene entre grupos de nuevo nomadismo, como los *New Age Travellers* (Hetherington, 2000; Law y Shaw, 1993), que parecen responder a las mismas situaciones adoptando prácticas similares (Clark, 1999), procediendo de contextos culturales e ideologías que poco tienen a que ver con los romaníes.

Según Acton, por ejemplo, es a partir de las condiciones materiales de vida de los *travellers* ingleses como hay que entender la función primaria los *moxadi kovels* ('las cosas contaminantes') como meramente higiénica, todavía efectiva, cuya prioridad básica es evitar el consumo de aguas contaminadas. No debe sorprender la ausencia de una neta separación entre normas higiénicas y creencias sobrenaturales, diferenciación de géneros, jerarquías de poder. Es a partir de esta observación que Acton et al. (1999) critican una interpretación 'forzosamente' simbólica de la higiene *gypsy*, que ve en la construcción y mantenimiento de fronteras con la sociedad no-*gypsy* su función primaria:

Los gitanos en la carretera han tenido, y siguen teniendo, dificultades para obtener agua limpia. En esta circunstancia, cualquiera desarrolla reglas en torno al uso del agua (Acton et al., 1999, p. 169)²⁰

Según el autor, un sistema higiénico de este tipo puede luego ser elaborado simbólicamente y relacionado con categorías sociales y de género, en grado de responder a cambios estructurales de la comunidad y de la sociedad externa. Esta potencialidad de responder al cambio puede atribuirse a la simplicidad con la que el modelo se configura, que lo diferencia de prohibiciones, por ejemplo, de tipo levítico o coránico, y que da lugar a un abanico de diferentes articulaciones epistemológicas y prácticas:

La ausencia de elaboración, la relativa 'razonabilidad' del sistema *moxadi* de los gitanos entre los que he vivido no representa un simple alejamiento de una pureza o tradición antiguas, o el declino de la auto-identificación, o del 'orgullo de raza', como Romaníes, *gypsies* o *Travellers*, o cualquier término que usen en un determinado momento para diferenciarse de los '*Gaujo*'[...] Estos gitanos tienen un alto nivel de compromiso hacia una cultura que se mantendrá gitana [...] y es esta relativa simplicidad del tabú que le permite funcionar como una parte importante de este compromiso.

²⁰ Trad. mía. Or: «*Gypsy on the roadside had, and often continue to have, difficulty in obtaining clean water. In these circumstances anyone may develop rules about the use of water.*»

(Acton, 1971, p. 109)²¹

Okely (1983) niega la importancia del origen de tales sistemas de creencias. Estos se producen y reproducen en la dimensión simbólica, en función del orden social interno y de las fronteras con la sociedad mayoritaria. El estudio de Okely revela como la construcción simbólica del cuerpo femenino, su atribución de poderes de contaminación y el establecimiento de prácticas para evitar el peligro, reflejan la estructura más general del sistema de contaminación cuya función básica es el mantenimiento de la frontera étnica, que, en el caso de los *travellers*, recae en la construcción de las expectativas y roles de género, especialmente relativa al control de la sexualidad femenina. La suciedad considerada '*moxadi*' no es una suciedad física, sino ritual:

[...] la palabra *moxadi* significa 'ritualmente contaminante'. En muchas circunstancias la apariencia externa de los *Gypsies*, por ejemplo al regresar del trabajo de chatarrería, no tiene nada a que ver con una suciedad ritual. La cara o la ropa de una persona pueden estar negros de mugre pero no *mochadi*, puesto que el interior del cuerpo es limpio. Los *Travellers* son perfectamente conscientes de que los *Gorgios* los acusan de parecer sucios, pero para ellos es el *contexto* del lavar, no el lavar en sí, lo que es crucial en la definición de la contaminación.²² (Okely, 1983, p. 81)

Lo que es el interior es lo que tiene que mantenerse limpio a través de una ritualidad del lavado que tienen en cuenta que las partes exteriores del cuerpo pueden contaminar la parte interna. Por esta razón, por ejemplo, los objetos que se usan para lavar la ropa no tienen que usarse para lavar los utensilios usados para comer. La sexualidad femenina está en el centro del control ritual de la fronteras entre el interior y el exterior de la comunidad: las mujeres son responsables del cuidado doméstico, así como de la reproducción biológica a través del parto, pero, a la vez, son las que, mediante actividades de comercio a domicilio, están cotidianamente en contacto con el

²¹ Trad. mía. Or: «*the lack of elaborateness, the relative 'reasonableness' of the moxadi system of the Gypsies amongst who I lived, does not represent just a falling-away from old purity and tradition, or any decline of ethnic self identification, or 'pride of race', as Románies, or Gypsies or Travellers, or whatever word they use at any one moment to mean the opposite of 'Gaujo'. [...] these Gypsies have a high degree of commitment to a culture which will remain Gypsy than Thompson's informants from the Lawrence Boswell family, and that is the relative simplicity of the taboo which permits it to function as an important part of that commitment.*»

²² Trad. mía. Or: «*the word moxadi means 'ritually polluted'. In most circumstances the Gypsies' outer appearance, for example, when returning from scrap metal work, has no significance for ritual cleanliness. A person's face and clothes can be black with grime but not moxadi. So long as the inner body is clean. The Travellers are very conscious of Gorgio accusations that they seem dirty, but for them the context of washing, not washing in itself is crucial for defining pollution.*»

mundo 'gaujo', considerado sucio y descuidado. El cuerpo femenino es elaborado simbólicamente en la construcción de la frontera social. El eje interior-exterior es doblemente representado a través de la consideración de la sexualidad femenina como amenaza que debe ser gestionada, tanto con respecto a las menstruaciones y al periodo posparto – es decir, las fronteras 'físicas' internas y externas del cuerpo – como en su posición de intermediaria con el mundo externo, mediante el comportamiento erótico con los 'gauje' – es decir, las fronteras con el exterior 'social' del que puede proceder la impureza. La complejidad de datos que ofrece la autora, y el análisis de la diferenciación de género basada en la ideología de contaminación, permiten aclarar las principales dimensiones de observación etnográfica consideradas en el estudio del sistema. Este contacto puede producirse a diferentes niveles físicos o simbólicos. La esfera física, además de tabúes sobre prácticas sexuales, concierne principalmente la preparación de la comida y las prácticas de lavado que dividen determinadas categorías de vestimentas. Las menstruaciones y especialmente el parto se acompañan con medidas de aislamiento de la mujer. En el conjunto, las prácticas relacionadas con la evitación de la contaminación están orientadas a separar la sexualidad, la reproducción biológica y la naturaleza física de los contextos públicos de vida comunitaria, a través de normas morales y de comportamiento. En consecuencia, el aspecto de regulación higiénica del cuerpo físico refleja sus estructuras en la organización del cuerpo social, determinando valores morales y reglas de comportamiento. El poder de contaminación atribuido a la sexualidad femenina juega un importante papel en la construcción de la diferencia de género (Okely, 1983).

El planteamiento interpretativo influenciado por el trabajo de Douglas (1966) es evidente en todos los estudios citados. Stewart, aún manteniéndose dentro de la misma línea y observando construcciones simbólicas del cuerpo similares a las descritas por Miller, Sutherland y Gropper (entre parte alta, pura, y parte baja, impura) entiende el sistema de construcción del cuerpo entre los *Rom* de Harango como una reelaboración de la condición de proletarizados que funda la relación socio-económica con la sociedad mayoritaria. La división entre partes altas y bajas del cuerpo regula las prácticas higiénicas, sobre la base de la distinción entre objetos destinados al lavado de la vestimenta, del cuerpo y aquellos para la transformación de los alimentos, pero donde el sistema es realmente efectivo es en una norma más general basada en la

vergüenza, discreción y ocultamiento de la sexualidad y el erotismo en el comportamiento público y en la relación entre hombres y mujeres. La construcción del cuerpo en torno a la ‘vergüenza del cuerpo’ es una forma de re-negociar simbólicamente el estado de dependencia de los *Rom* hacia la sociedad *gaže*. Negando, u obviando, la reproducción biológica, corpórea, en favor de una forma más alta de reproducción social, niegan el cuerpo mismo como elemento que los mantiene en ese mismo estado de dependencia (Stewart, 1997, pp. 204-231). Stewart considera el concepto de ‘*marime*’ menos efectivo, o por lo menos, menos presente en el discurso de lo que hacen otros autores. Más interesado en el discurso que hacen sus informantes, el autor reconoce que si asuntos de contaminación y pureza están pocos presentes en las conversaciones, sí lo están las cuestiones referidas a la vergüenza y a los actos vergonzosos.

La relación con los difuntos es otro tema muy estudiado en la antropología romaní. En algunas monografías la esfera de la muerte se articula con la alimentación e inevitablemente con los sistemas de concepción de la pureza ritual (Sutherland, 1975), en otras, como en el caso de los *Mānuš*, aunque relacionada con esta esfera, la relación con los difuntos asume una función de elaboración simbólica de las fronteras étnicas. Williams (1993) sostiene que en la actividad simbólico-ritual de los *Mānuš* franceses relacionada con el recuerdo de los difuntos se construye una constante obra de civilización del mundo, ya definido por los *Gage* (no-*Manuš*), en el que viven insertados. Tal operación ocurre a través de la substracción de un objeto, gesto o palabra del mundo y es el sistema de respeto de los difuntos lo que regula tal abstención/creación (también en Piasere, 2004, p. 101)

El universo que los *Mānuš* recorren está delimitado por completo. Ahí a dónde vayan, siempre están los *Gage* ya presentes. Las carreteras y los senderos que cogen, han sido los *Gage* quienes los han trazados; los espacios donde paran, los *Gage* los han circunscrito (y hoy también los “designan” y “regulan” dirigiéndose a la particular atención de las “*Gens du Voyage*”, los “nómadas”), los campos y los bosques que exploran, los *Gage* los han delimitados, plantados, los cultivan, los cuidan, los usan, los conservan... Pero los *Mānuš* tienen la capacidad de apropiarse de todo esto. No en calidad de competidores de los *Gage* en la conquista de la naturaleza, en su valorización o transformación, sino según sus propios modos y formas que los *Gage* no intuyen. El operador principal de tal apropiación (pero no el solo) son los muertos. [...] El que deja de beber vino o comer el erizo, el conejo..., de cantar cierta canción porque su padre o hermano ha muerto, civiliza el vino, el erizo, el conejo, la canción... cuando vuelve a

beber, a comer, a cantar... todo esto no representa ya, para él, la comida, en cuanto pitanzas ordinarias, productos ofrecidos por la naturaleza o por los Gage, la transformación ritual ha tenido lugar: ‘come’ civilización *mānuš*. (Williams, 1997, pp. 31-32)²³

La relación entre pureza alimentaria, control de la sexualidad y muerte es también el tema central de la obra de Dick Zatta (1988) en torno a un grupo romaní procedente de la ex Yugoslavia.

Además de los hábitos sexuales, también los hábitos alimenticios de los Gage son peligrosos [...] y la contaminación a través del acto de comer (simbólicamente ligado al acto sexual – entre los ‘alimentos’ prohibidos de los Roma están los besos de los Gage) es uno de los mayores peligros. Las relaciones con las personas contaminadas hacen que un *rom*, a su vez, se vuelva contaminante, especialmente hacia sus propios hijos. Finalmente también los comportamientos de los Gage con sus muertos son inmorales, y amenazan a los Roma directamente, además de por la presencia de los *mule*²⁴ por la costumbre de los Gage de conservar los objetos que pertenecieron a los muertos, que pueden representar un peligro para los Roma mediante la cuestación. (Dick Zatta, 1988, p. 88)²⁵

Si por un lado la pureza y la contaminación son las claves de lectura del eje naturaleza (el mundo de los Gage) y cultura (el mundo de los Roma), por el otro, el eje de los difuntos, por una parte, y de los niños, por la otra, es el nudo de integración entre el individuo y la sociedad. El juramento y la maldición, que llaman a los difuntos y ponen en entredicho tanto el respeto hacia ellos como hacia la vida de los seres más queridos y más débiles pueden controlar el comportamiento del individuo que los

²³ Trad. mía de la edición italiana del texto. Or: «*L'universo che i Mānuš percorrono è interamente delimitato. Ovunque possono andare, i Gage sono sempre già presenti. Le strade e i sentieri che prendono, sono i Gage che li hanno tracciati; gli spiazzi su cui si fermano, li hanno circoscritti i Gage (oggi anche "designati" e "regolamentati" all'indirizzo particolare dei "Gens du Voyage", "i nomadi"), i campi e i boschi che esplorano, i Gage li hanno delimitati, piantati, li coltivano, li curano, li utilizzano, li conservano... Ma i Mānuš hanno la capacità di appropriarsi di tutto questo. Non in quanto concorrenti dei Gage nella conquista della natura, nella sua valorizzazione o trasformazione, ma secondo vie e modi che sono loro propri e che i Gage non colgono. L'operatore principale di questa appropriazione (ma non è il solo) sono i morti. [...] Colui che smette di bere vino o di mangiare riccio, coniglio..., di cantare una certa canzone perché suo padre o suo fratello è morto, civilizza il vino, il riccio, il coniglio, la canzone... Quando ricomincia a bere, a mangiare, a cantare... tutto questo non rappresenta più per lui cibo, pietanze, opere ordinarie, semplici prodotti offerti dalla natura o dai Gage, la trasformazione rituale ha avuto luogo: si nutre di civiltà mānuš.*»

²⁴ Muertos que vuelven entre los vivos.

²⁵ Trad. mía. Or: «*Oltre alle abitudini sessuali, anche le abitudini alimentari dei Gage sono pericolose [...] e la contaminazione attraverso l'atto di mangiare (simbolicamente legato all'atto sessuale – fra i "cibi proibiti" dei Roma ci sono i baci dei Gage) è fra i pericoli maggiori. I rapporti con le persone contaminate rendono un rom a sua volta contaminante, specialmente nei confronti dei propri figli. Infine, anche i comportamenti dei Gage riguardo ai morti sono immorali, e minacciano i Roma direttamente, oltre che per la presenza dei mule, per l'abitudine dei Gage di conservare gli oggetti appartenuti ai morti, che possono costituire un pericolo per i Roma tramite la questua.*»

pronuncia así como de las personas que hacia las que van dirigidos (Dick Zatta, 1988, pp. 150-152). Tal función del juramento, dentro de la relación con los difuntos, será analizada en este estudio en su aspecto normativo y complementario al sistema de ‘regulación de un derecho civil’ del *kris*.

En cuanto a los rituales funerarios practicados por los grupos romaníes rumanos, poca producción ha sido dedicada a la comparación entre estas minorías y las sociedades campesinas junto a las cuales llevan siglos viviendo. Es de destacar el trabajo de Szuhay y Koszegi (2005) llevado a cabo en un pueblo húngaro entre una comunidad romaní, con el apoyo de grabaciones vídeo. En ellas tratan de encontrar los orígenes de la celebración funeraria cristiano ortodoxa de una comunidad romaní (*Vlax*) en relación tanto con el contacto cultural con la sociedad rumana ortodoxa local, como con la difusión de vídeos de funerales celebrados anteriormente dentro de la misma red de familias romaníes residentes en la región. A la luz de la consideración de los grupos romaníes como poblaciones indígenas europeas (Olivera, 2012), se echan de menos estudios comparativos que pongan en evidencia los fuertes y recíprocos contactos entre tales grupos y los demás contextos socioculturales de contacto (en cuanto a las cultruas rurales rumanas, véase, entre otros, Collins, 2002; Doronel, 2004; Kligman, 1988; Pamfile, 2002).

Todos estas temáticas de investigación serán retomadas en el análisis del sistema simbólico de los *Roma Korturare*, intentando articularlas entre sí en un modelo formalizado que evidencie estructuras cognitivas subyacentes a su expresión fenoménica. El capítulo 8 está enteramente dedicado a esto. La formalización de tal modelo ayuda a la sistematización de datos etnográficos recogidos en escenarios de observación muy variados: celebraciones funerarias o cumpleaños, juegos verbales en conversaciones diarias, posiciones de las personas en ciertos espacios y momentos de la vida cotidiana, creencias en torno a la vida después de la muerte, concepciones sobre la sexualidad, sobre el embarazo, sobre la alimentación, etc. La hipótesis que está detrás de este modelo es que la concepción de la identidad social como ‘*Roma Korturare*’ se basa tanto en un principio «relacional», es decir, construida «en torno a un conjunto de actividades llevadas a cabo en el contexto de relaciones sociales» (Stewart, 1999, p. 319), como en uno de tipo consubstancial, que supone la idea de una materia común que se hereda a través de la procreación.

3. Población, métodos, fuentes y materiales.

En este capítulo describiré algunas características básicas de la población objeto de estudio y del territorio donde se ha realizado la investigación, haciendo hincapié en los procesos de delimitación de ambos. Se tratarán, luego, los instrumentos y las técnicas de construcción de datos, dentro del marco metodológico de la etnografía, en el que la observación participante ha sido la técnica principal, complementada por entrevistas abiertas y análisis de material fotográfico y vídeo, producido tanto por mis informantes como por mí. Se ofrecerá también una narración, algo autobiográfica, sobre los primeros acercamientos a la población de estudio y el tipo de relación instaurada con los informantes, en la que se describirán las expectativas, categorías de construcción ‘étnicas’ y juicios que me guiaban entonces, filtradas y reinterpretadas a la luz del sucesivo proceso de investigación, análisis de resultados y creación del texto.

3.1. Población objeto de estudio.

Esta investigación gira en torno a un grupo de familias inmigradas de Rumanía que han residido, con diferentes grados de continuidad, en la ciudad de Granada y en algunos municipios de su cinturón periférico durante el período del trabajo de campo, empezado en febrero de 2003 y terminado a mediados de 2007.²⁶

El *a priori* con respecto al comienzo del periodo del trabajo de campo era que mis futuros informantes y el resto de la población estudiada se autoidentificaran, como ‘gitanos’, de alguna manera coherentemente con la heterogeneidad idiomática con la que podía expresarse esta categoría social, también dentro del contexto sociocultural rumano,²⁷ y su estancia en España derivara de los procesos migratorios sucesivos al

²⁶ La fecha de finalización del periodo considerado es en parte convencional, ya que si por un lado coincide con el distanciamiento del campo y el cierre del trabajo de recogida de datos, por el otro, muchas de las relaciones que instauré con miembros de estas familias se mantuvieron vivas después de ese momento, debido a que Granada ha sido, antes y después de este periodo, mi ciudad de residencia. Algunas de ellas, además, persisten como amistades en el momento en el que escribo, incluso en la distancia que se ha interpuesto sucesivamente tras las migraciones, tanto de mis informantes como mías, a otras ciudades o países. Por esta razón, aunque la mayoría de los datos que presentaré está circunscrita al periodo de trabajo de campo, las interpretaciones que propongo resultan también de observaciones posteriores a 2007, así como algunas informaciones recogidas en momentos sucesivos que, puntualmente, he considerado importante añadir.

²⁷ En español el término ‘gitanos’ es asumido y usado tanto como categoría de auto-identificación como de hetero-identificación, fenómeno reforzado también por el hecho de que la lengua castellana es usada

cambio de régimen ocurrido en Rumanía en 1989. En la definición de mi población de estudio, me basé, por lo tanto, en fronteras y categorías sociales *emic* con las que las personas con las que vine en contacto organizaban su propio mundo social y, a la vez, en las redes sociales (y varias ‘sub-redes’) que reconocían como su principal contexto de referencia. A partir de ahí, las auto-representaciones étnicas y taxonomías sociales que fui recogiendo me ayudaron a establecer, finalmente, límites en la definición de mi población. Esta definición será objeto de más de un capítulo de esta tesis. Los procesos de autodiferenciación, que se desarrollaban en la ‘colonia’ granadina, se daban de forma paralela, aunque con diferencias locales, en otros contextos migratorios, españoles y no, manteniendo relación con el contexto social de procedencia, las aldeas de residencia rumanas antes de 1989. El descubrimiento de la existencia de estas redes, de la presencia o ausencia de relaciones entre grupos o familias, de la existencia misma de procesos de diferenciación y de las resultantes categorías sociales fue lo que permitió definir qué población estaba incluida en el estudio.

El común denominador era que sus miembros se reconocían como parte de una comunidad definida, imaginada, según criterios que incluían elementos de parentesco, lingüístico-culturales y de procedencia geográfica y sobre los que construían su diferencia con respecto a otros grupos sociales. Previsiblemente, tales criterios de pertenencia no se presentaban siempre de la misma forma, siendo objeto de negociación por parte de los individuos según lo que los contextos de vida cotidiana imponían. Sin embargo, cierta constancia se acompañaba por la existencia objetiva de una red de personas, familias y grupos de familias con la que mis informantes se relacionaban con frecuencias y formas diferentes, lo que permite una delineación algo más concreta de la población de estudio y que, a la vez, exige un acercamiento, en cierto modo, multinivel. En primer lugar, los miembros de la población considerada se presentaban a sí mismos como “*Roma*” (plural que incluía tanto a hombre como mujeres), un término que contraponían, primariamente, al de “*gaže*”, que identificaba

por la mayoría de los ‘gitanos’ españoles. En el contexto rumano las cosas se presentan muchas más veces más complejas y el exónimo correspondiente al español ‘gitanos’, ‘*ȱigani*’, tiene profunda connotaciones de desprecio y las minorías ‘gitanas’ raramente se identifican con ese término, prefiriendo otras categorías como, en el caso de la población aquí tratada, “*Roma*”. El uso del romaní, obviamente, influencia el uso de uno u otro término, aunque el hecho no debe reducirse solamente a una cuestión de plurilingüismo.

a los miembros de la sociedad mayoritaria, primeros entre todos los rumano-parlantes de las sociedades locales de procedencia, pero, en general, de las sociedades mayoritarias de los países de emigración. ‘Payos’ puede ser una traducción bastante acertada del término, aunque los mismos ‘Gitanos’ españoles entraban, a menudo, en la categoría romaní de “*gaže*”. De hecho, el término *Roma* excluía de la categoría de auto-identificación a otras minorías aunque fueran consideradas, de alguna forma, ‘gitanas’ tanto por las sociedades mayoritaria como por los mismos *Roma*. Estas incluían a grupos que hablaban dialectos del romaní diferentes al vernáculo de los *Roma*, así como minorías hablantes otras lenguas. Como veremos, la misma categoría ‘*Roma*’ respondía a criterios a veces más genéricos y otras más rígidos. Sin embargo, el criterio lingüístico era el que parecía más constante, dado que correspondía con las redes sociales más relevantes de mis informantes, que representaba un conjunto poblacional que identificaban como “*Roma Korturare*”, los ‘*Roma* de las tiendas’²⁸. Como se analizará a lo largo del texto, la denominación “*Korturare*” no era omnipresente ni ajena a ambigüedad y, muy frecuentemente, era sustituida por otras categorías de autopresentación que mis informantes consideraban más importantes. Por lo tanto, aunque será la más utilizada en referencia a la población de estudio, su reificación debe hacerse con mucha cautela. Se basa sobre criterios lingüísticos y, a la vez, reúne todas las familias y redes familiares que mis informantes consideraban *Roma* como ellos, que hablan su misma variante lingüística y representaban el contexto endogámico.

Tal dialecto se inserta dentro de la variante del romaní identificada como *Northen Vlast* y, dentro de ella, en la categoría transilvana meridional (Boretzky y Igla, p. 250; Matras, 2002, p. 224; Urech y Van Den Heuvel, 2011) en la que se incluyen dos dialectos más conocidos y estudiado, el *lovara* y el *kalderaš*. El dialecto *Korturare* presenta diferencias con ambos aún estando en contacto y teniendo similitudes, en la zona de procedencia, especialmente con el *kalderaš* hablado sobre todo en el Banato. No hay, al día de hoy, estudios lingüísticos dedicados a una descripción detallada de

²⁸ Al mismo tiempo, entre los mismos “*Roma*” de este estudio permanecía el significado literal de ‘gente de las tiendas’ de la palabra rumana ‘*corturari*’ que, por lo tanto, era utilizado alternativamente para referirse a genéricos grupos gitanos itinerantes. Es importante tener en cuenta que la variante dialectal de ‘estos’ “*Korturare*”, así como elementos de tipo cultural, socioeconómico o territorial, difieren de ‘otros’ ‘*corturari*’ considerados en otros estudios, como los de Voiculescu (2002), Tesar (2012), Berta (2007) o el del mismo Wlislöcki (1890).

esta variante.²⁹ La principal lengua de contacto europea del dialecto *Korturare* es el rumano, a parte, por supuesto, de la más antigua capa griego-bizantina presente, en formas diferentes, en todas las variantes de la lengua romaní.³⁰ La sociedad rumana, por otro lado, no es solamente un entorno lingüístico, sino el más amplio marco cultural de los *Korturare*, en una región, Transilvania, dividida entre el mundo cultural húngaro y el rumano, además de otras realidades minoritarias, como la sajona. Muy pocos, entre los *Korturare*, hablaban algo de húngaro, mientras que todos, por lo menos de la primera y segunda generación inmigrante, eran fluentes en rumano. La población rumana presente en Transilvania, en las localidades de procedencia de los *Korturare* representaba el entorno *gažikano*, ‘de los *gaže*’, de referencia social, que se distingue principalmente de la población de cultura y lengua húngara. Tal matización es central en la contextualización tanto histórica como cultural de los datos que se presentan en este estudio. Por un lado, porque los elementos socioculturales que se describen en esta etnografía, con referencia a los *Roma Korturare*, deben ser

²⁹ En diciembre de 2004, en colaboración con el proyecto *Romani Dialectological Survey* coordinado por el profesor Yaron Matras de la Universidad de Manchester, recogí de forma sistemática grabaciones de la variante lingüística de los “*Roma korturare*” y otras variantes romaníes habladas por inmigrantes rumanos en Granada, utilizando la primera versión del *Romani Dialectological Questionnaire* (Matras et ál., 2001). Este instrumento consiste en un conjunto de más de un millar de palabras, verbos a conjugar y breves frases, que los informantes traducen de la lengua nacional (u otra lengua que no sea romaní) al romaní. El principal objetivo de este instrumento es la creación de una base de datos lingüísticos (en grabaciones de audio y transcrita) en grado de abarcar los principales aspectos fonéticos, morfológicos, léxicos y de estructura fraseológica. Siendo un instrumento altamente estructurado, el cuestionario permite la comparación entre variantes recogidas en distintas zonas geográficas, sobre todo europeas, pero también de Oriente Medio. El mismo cuestionario se acompaña por una entrevista semiestructurada que complementa los datos con informaciones de tipo etnográfico (Beluschi Fabeni, 2006). Las muestras recogidas pueden consultarse en: <http://romani.humanities.manchester.ac.uk/rms/>.

³⁰ La lingüística romaní distingue dos principales ‘capas’ lexicales de la lengua: la del Romaní Antiguo (*Early Romani*) y aquella formada por préstamos de lenguas europeas. La primera estaría compuesta, a su vez, por un núcleo más antiguo de origen indo-ario (*core lexicon*), que representa, con diferencia, el mayor número de elementos lexicales del Antiguo Romaní, y un conjunto de incorporaciones lexicales sucesivas, heredado del iraní, armenio, osetio, georgiano y burushaski. Al núcleo indo-ario y a los préstamos pre-europeos se sumaría el conjunto de importaciones lexicales procedentes del griego bizantino. Estas últimas forman la mayor parte de la segunda ‘sub-capa’ del Romaní Antiguo. Sin embargo, debido a que las incorporaciones antiguas de elementos griegos resultan, en ciertos casos, difíciles de distinguir de las influencias griegas modernas, varios autores prefieren identificar el Antiguo Romaní con el Romaní pre-europeo, incluyendo el legado léxico griego en la segunda ‘capa’, es decir la del conjunto de préstamos procedentes de lenguas europeas, como el turco, el rumano, las lenguas eslavo-balcánicas, el húngaro, etc. El estudio lingüístico descriptivo moderno utiliza la variación y distribución de los elementos lingüísticos que conforman ambas capas a lo largo de las variantes romaníes europeas para trazar isoglosas y, por doquier, identificar variantes dialectales, cuyo origen no se debería solo a procesos de diferenciación ocurridos durante la historia europea de la lengua Romaní, sino también a evoluciones internas antecedentes a su presencia, tanto en los Balcanes como en la Península Anatólica. Para más, véase, entre otros, Matras (2002).

enmarcados dentro de un contexto más amplio de procedencia y es justo la cultura rumana rural de Transilvania, con todas sus peculiaridades regionales, este contexto. Los *Korturare*, por ejemplo, se definían como cristianos ortodoxos y sus celebraciones y calendarios festivos eran los de esta tradición religiosa. Si bien la categoría de ‘*gaže*’ podía ser usada por ellos de forma indiscriminada, en su significado más local, estaba limitada a los rumanos para diferenciarlos de los ‘*hunguriske*’, los ‘húngaros’.

Más aún, el término ‘*Korturare*’, que transcribo según la codificación romaní para evidenciar su uso *emic*, procede del rumano ‘*corturari*’, ‘gitanos que viven en tiendas’, una categoría genérica, con la que las poblaciones rumanófonas hacían referencia al conjunto de grupos itinerantes, lingüísticamente y culturalmente heterogéneos, en los territorios de los principados de Valaquia y Moldavia, así como de Transilvania, donde el término parece haber sido más común (Achim, 1998b, p. 58). Tal término ha sido adoptado por los mismos grupos a los que hace referencia y, en algunos casos, ha llegado a sustituir otros autóntimos procedentes, en su mayoría, de las antiguas categorías profesionales como, por ejemplo, «*Kălderari, Zlatari, Čurari, Gabori, Kazandži, Aržentari, Korbeni, Modorani, Tismanari* o *Čori*» (Marušiakova y Popov, 2012, p. 5). ‘*Corturari*’ es utilizado hoy tanto por las sociedades mayoritarias como por minorías ‘gitanas’ para distinguir los grupos romaníes considerados más alejados en sus formas de vida de las pautas mayoritarias. A veces son vistos por las poblaciones locales como ‘genuinos gitanos nómadas’, o antiguamente nómadas, que han conservado las tradiciones en oposición con los *țigani*, grupos sedentarios, cuyo sistema moral y cultural ha sido corrompido por la asimilación (Ries, 2010), otras veces, el hecho hablar romaní y haber tenido un pasado ‘nómada’ es razón para que los mismos grupos que se auto-representan como ‘*corturari*’ lo hagan con orgullo, mientras que los demás ‘gitanos’ y no-‘gitanos’, aún refiriéndose a ellos con el mismo término, les consideren peligrosos y les atribuyan otros estereotipos negativos (Magyary-Vincze, 2006) o sean considerados «sucios, insalubre y en constante movimiento» (Plainer, 2009, p. 162). A lo largo de la historia, ser vistos como una pintoresca reliquia del pasado, aún atrayendo el interés folklórico, ha sido la causa de continuas políticas de asimilación y hasta aniquilación (Achim, 1998b).

El conjunto de familias *Roma Korturare* en Granada representa la población principal de estudio. Estas se entrelazaban entre sí por lazos de parentesco, formando

dos redes sociales principales que procedían, según itinerarios migratorios diferentes, de dos localidades rumanas, a la que me referiré con los seudónimos de ‘Calaş’ y ‘Salaveni’³¹, a unos quince kilómetros la una de la otra, en la provincia de Cluj-Napoca. En Calaş, así como en Salaveni, todos los *Korturare* se concebían, en principio, como unidos por lazos parentales más o menos cercanos o, aún cuando, por situaciones de conflicto o para afirmar su propio prestigio social, alguna familia negaba la parentela con otros *Korturare*, todos mantenían tal distinción ante otros grupos ‘gitanos’ que vivían en la misma localidad. Una descripción más detallada de las relaciones interétnicas en el contexto de partida se ofrece a en los capítulos siguientes.

Entre las primeras migraciones desde Calaş y la llegada de las primeras familias en Granada había pasado una década, desde 1990 a 1999, a lo largo de la que la comunidad *Korturare* de partida se había fraccionado en diferentes itinerarios migratorios. En el momento de mi trabajo de campo, los *Roma Korturare* procedentes de Calaş vivían en diferentes países: en Italia, Irlanda, Reino Unido, Argentina, Estados Unidos, además que en esa misma localidad de partida, que representaba el destino de retorno de quien estaba fuera, a veces real, otras veces más bien imaginado para un futuro. Más aún, los *Roma Korturare* no vivían solo en Calaş o Salaveni, sino que varios otros grupos familiares residían en localidades en una amplia zona entre la parte noroeste de la Transilvania y el Banato rumanos y juntos con los de Calaş, sobre todo, pero también con parte de los de Salaveni, formaban una red extensa, geográfica y numéricamente hablando, también pensada como un contexto de unidad lingüístico cultural y como una comunidad de parentesco generalizado: los matrimonios del pasado mantenían viva la relación entre los grupos familiares actuales y reforzaba tal red como el contexto endogámico en el que se privilegiaban las nuevas uniones.

Las cadenas migratorias a través de las que se había formado el grupo de los *Roma Korturare* en Granada habían involucrado también a algunas familias *Korturare* procedentes de localidades diferentes de Calaş y Salaveni, que residían en Granada

³¹ La elección del uso de seudónimos para referirme a las localidades de procedencia de la población estudiada deriva de la necesidad de preservar el anonimato de los informantes y de los miembros de la población de estudio. Esta exigencia se debe a que la población romaní en Granada, aún estando formada por grupos procedentes de diferentes zonas de Rumania, es sin embargo limitada numéricamente y la ciudad no es suficientemente grande como para poder garantizar el anonimato de las personas, familias y grupo que aparecen en este estudio. Más aún, aún habiendo transcurrido algunos años desde mi trabajo de campo, parte de la población considerada sigue residiendo en la ciudad.

durante mi recogida de datos; pero, sobre todo, los *Korturare* de otras localidades, que habían emigrado más o menos al unísono y paralelamente con los de Calaş, residían, como estos, en diferentes ciudades de Italia, Francia, Reino Unido e Irlanda. En España, los ‘otros’ *Korturare*, con los que los de Granada mantenían un contacto cercano, se habían asentado en las ciudades por el arco entre Andalucía y la Región de Murcia. La vida ‘local’ de las familias en Granada, por tanto, pertenecía y respondía también a un entramado transnacional de contextos locales, entre las muchas ciudades de residencia migratoria y las de origen, pasando por grados intermedios (las comunidades *Roma* de Andalucía, Comunidad de Murcia, Comunidad Valenciana). Las interconexiones sociales y simbólicas, así como la continua circulación de individuos por los hilos de esta red de grupos de residencia dispersos a escala internacional, impiden definitivamente delimitar el objeto de estudio al sólo grupo local de Granada que, por cuanto principal contexto de vida cotidiana de sus miembros, debe ser pensado como un segmento de una comunidad de referencia más amplia y distribuida a lo largo de una geografía compleja.

Las fases del trabajo de campo y la frecuentación con el grupo de familias estudiado se han caracterizado y parcialmente estructurado por el establecimiento de una relación privilegiada con los miembros de un núcleo familiar, el de la pareja de Ionel³² y Kreca y sus hijos (y luego nueras, nietos...), quienes ejercieron tanto de informantes como de abre-puertas hacia el resto del grupo. La red social en la que esta familia se movía ha sido el principal contexto de observación. Estaba formada por familias – y miembros de redes de parentesco más o menos lejano - que vivieron en Granada, de forma relativamente estable, que eran, a la vez, parte de una red más amplia de familias, residentes en diferentes ciudades españolas y fuera de España, entre Europa y América. Esta población dispersa internacionalmente estaba formada por parientes con los que los *Roma* en Granada mantenían contactos y relaciones sociales muy frecuentes. Por esta razón, las redes sociales fuera de la ciudad necesariamente forman parte de la población considerada, por su centralidad en la comprensión de la organización del proceso migratorio y de las dinámicas de adaptación y redefinición social en el contexto granadino.

El hecho de mantenerme vinculado preponderantemente a una sola familia me

³² Todos los nombres personales que aparecen en este texto son ficticios.

permitió un ángulo de observación que abarcaba un conjunto complejo de fenómenos sociales y personas, que permitía observar la vida de la comunidad local y, a la vez, de sus diferentes niveles transnacionales. Aunque con el tiempo mi independencia con respecto a la familia de Ionel y Kreca se fue incrementado, esta fuerte vinculación a un núcleo doméstico me facilitó el acceso a escenarios de observación que en una situación diferente de incorporación, más equidistante con respecto a todas las familias, nunca se me habrían abierto.

A raíz de todo lo dicho, no resulta posible, ni importante a los fines de esta investigación, elaborar un censo de los ‘gitanos rumanos en Granada’, o algo así. Más bien, lo que he ido definiendo ha sido la magnitud de la red de personas que formaban la comunidad que ‘importaba’ a mis informantes y que, entre 1998 y 2007, estuvieron viviendo en Granada por periodos más o menos largos. Los datos se basan tanto en la observación de primera mano de la red social de la familia Ionel y Kreca, como entrevistas y conversaciones con mis informantes en las que nombraban a personas que no había conocido directamente. Este ‘censo’ se ha ido construyendo día a día, tras visitas en hogares nuevos, seguimiento de los hogares conocidos o encuentros y charlas casuales en torno a una u otra familia de la ciudad. A la vez, realicé también entrevistas *ad hoc* pidiendo, sobre todo a los jóvenes, que me ayudaran en la elaboración de listados de personas con las que se relacionaban, o de ‘todos los Roma’ que conocían. La colonia de familias Roma en Granada de la que Ionel y Kreca formaban parte fue incrementándose desde 1999. Algunas se establecieron de forma permanente, residiendo, al menos, unos meses de cada año en la ciudad, o se mudaron a otras localidades, en España o fuera, pero dejando algunos de sus miembros en la ciudad y regresando periódicamente. En 2006, este grupo residente de forma estable en Granada y en algunos municipios del cinturón periférico llegó a contar alrededor de 200 personas.

3.2. Observación participante.

La observación participante ha sido la principal técnica para la recogida de datos. Los demás instrumentos y técnicas han sido elegidos, limitados y creados a partir de las relaciones que se fueron construyendo entre los miembros de la comunidad, mis informantes y yo, y a partir de las constelaciones de roles que fui desempeñando.

Pocas fueron las conversaciones y entrevistas en las que usé una grabadora. Era difícil formalizar los encuentros y cada vez que pedía a alguien que me ‘ayudase en mi estudio’, resultaba que no tenía tiempo en ‘ese momento’. Era como si siempre llegase el día antes de lo conveniente, pues si nadie me negaba abiertamente la entrevista, me prometía que ‘sí, mañana, a lo mejor, voy a tener tiempo...’. Mi grabadora resultó mucho menos útil que, por ejemplo, mi coche, que, entre otras cosas, funcionó como laboratorio natural para el estudio de la jerarquía social y del ‘*pačjv*’, un concepto que abarcaba significados de respeto, honor, hospitalidad.

En mi coche, edad, sexo, parentesco y ‘etnicidad’ eran características que otorgaban el derecho a ocupar ciertos asientos en vez de otros y que incorporaban mensaje para mí, inicialmente, desconocidos, considerados elocuentes con respeto a los roles de cada persona en su familia o comunidad. Rara vez pude grabar conversaciones, pero tuve muchísimas oportunidades para acompañar a quien no tenía coche en sus ocupaciones diarias. Y casi nadie tenía.

El uso de entrevistas prediseñadas y grabadas en formato audio ha sido muy reducido, con alguna excepción entre informantes más jóvenes en España y, durante mi estancia en Rumanía, más ‘viejos’ (según las categorías *emic* que iremos considerando). Esto ha comportado, obviamente, cierta limitación en la recogida de datos: un buen número de entrevistas grabadas a informantes preseleccionados hubiera facilitado un corpus mayor de material de ‘primera mano’ como complemento de las anotaciones de mis cuadernos de campo. Más aún, es posible que cierto tipo de información a la que tuve acceso, sobre todo la relativa a las esferas más exquisitamente discursivas y lingüísticas, se haya perdido, parcial o totalmente, debido a las dificultades y limitaciones que la sola escritura de notas y diarios conllevan. De todas maneras, el uso de la grabadora fue casi imposible, debido, como describiré, a la instauración de una relación etnógrafo-población basada en la ‘inmersión’ en la vida diaria de los informantes. Esto permitió construir datos que no iban a ser reproducibles a través de entrevista alguna. Por otro lado, de la complejidad de las relaciones sociales instauradas y observadas en el día a día han ido naciendo preguntas que no podían existir, dentro de mí, anteriormente y a las que solamente tal experiencia ha podido responder.

3.2.1. *Inclusión en la comunidad, redes y observación participante.*

Un periodo de exploración precedió el comienzo de la investigación, con el fin de valorar si la ‘población romaní’, o algún grupo en ella, podía aceptar mi presencia para desarrollar una investigación basada en un largo periodo de observación participante. La cuestión era si me aceptarían como amigo o invitado, me dejarían pasar ratos con ellos e incluso llegar a vivir en sus casas, en un tiempo de por los menos un año. En términos etnográficos, me preguntaba si iba a ser posible crear esa relación entendida como aceptación y empatía, pero también algo «que se parece a la amistad» (Clifford, 1995, p. 54).

Como ya hemos observado, el prototipo social de los ‘gitanos del Este’ que en ese periodo, era el año 2003, tenía eco en los medios de comunicación y hacía mella en la opinión pública fue un punto de partida en la selección y búsqueda de mi población de estudio. La práctica de la mendicidad, vestuario femenino caracterizado por faldas largas y pañuelos que cubren el pelo, una genérica visibilidad ‘étnica’ o la adopción de la estrategia de la formación de asentamientos eran presentados como rasgos definitorios de los ‘gitanos rumanos’. Tal construcción sesgada se había alimentado del impacto que, a partir de 1998, habían provocado casos de nuevos asentamientos de ‘gitanos rumanos’ en Madrid, luego en Málaga, Valencia y otras ciudades de la Península. De ahí, la categoría de ‘gitanos rumanos’ se refería solamente a aquellos grupos romaníes más visibles y llamativos por tales rasgos. Una ‘visibilidad étnica’, como veremos, que era resultado también de un proceso consciente de comunicación e interacción simbólica de algunos grupos romaníes con las sociedades mayoritarias. Si la población que yo elegí como objeto de este estudio responde en muchos casos a cierto prototipo de ‘gitanos rumanos’, la misma categoría de ‘gitanos’ es una categoría inventada desde el exterior, que simplifica, oculta y niega contextos socio-culturales heterogéneos y complejos.

La elección de la población objeto del estudio fue determinada por dos motivaciones. La primera era que quería observar de cerca ‘qué pasaba’ entre aquellos colectivos migratorios que podían reconocerse en la imagen prototípica de los ‘gitanos rumanos’ que se iba afirmando en los medios de comunicación y en la opinión pública. La segunda era que, simplemente, era fácil identificarles a primera vista. Por otro lado, las mismas atribuciones sociales sobre estos grupos de ‘gitanos’ no

resultaban alentadoras: los ‘rumanos’ aparecían en los medios como un colectivo hermético, con actividades económicas y organización de tipo ‘mafioso’ y una movilidad geográfica ‘nómada’, presentada a veces como naturaleza intrínseca; y un cuadro de ese tipo amenazaba la entrada en el campo y el establecimiento de relaciones duraderas y de confianza, algo más difíciles de instaurar allí donde el contexto, siguiendo el estereotipo, sería de fuerte impacto criminoso. Por otro lado, personas o grupos en continuo movimiento por España (así eran presentados, con un guiño constante a un supuesto nomadismo), o por Europa, hubieran supuesto frecuentes desplazamientos por mi parte y yo, no pudiendo contar una financiación para la investigación y dependiendo de entradas escasas, inestables y extra-académicas, habría tenido fuertes limitaciones a la hora de pasar largos ratos con mis informantes, hasta entonces, imaginados.

Frente a las posibilidades de fracaso que todo esto planteaba, decidí poner un plazo de prueba, dentro del que habría tenido que ‘tantear’ el campo y valorar si una inmersión etnográfica era un instrumento asequible. Antes de decidir qué teorías, qué metodología, qué autores iban a guiar mi tesis, debía ver si había población.

Dos importantes normas para empezar un periodo de observación participante entraban en conflicto: era importante que encontrara una población que me resultara lo suficientemente interesante como para que mi inversión temporal y psicológica tuviese el necesario impulso de motivación, y, por otro lado, que el acceso en ella fuera lo bastante fácil como para poder recoger suficientes datos en el tiempo previsto. En ese momento, quería que mi rito de iniciación como etnógrafo, el trabajo de campo, y mi primer ‘viaje’ etnográfico, fuera hacia *“or a good beach, or a good tribe”*. Y a Granada sólo le falta playa.

La esfera estética que relaciona al investigador con la población y el tema elegidos no puede ser considerado algo trivial, el interés personal en una población y en un tema de investigación proporciona el empuje de motivación necesario para poder enfrentarse a una observación participante prolongada (Bernard, 2011, p. 55). Es inevitable, por un lado, que la ‘fascinación cultural’ exista e influya en nuestras actitudes hacia la población estudiada y, como tal, debería ser objeto de análisis; por otro lado, es instrumentalmente necesaria, considerando la dosis de motivación que un periodo largo de observación participante exige. En esta mi primera experiencia de

estudio sobre el terreno la fascinación hacia contextos romaníes (y sobre todo de poblaciones romaní-parlantes procedentes del Este Europeo) ha sido un motivo muy importante, que ha sustentado la tenacidad necesaria para el aprendizaje lingüístico, para afrontar un choque cultural continuo que, me di cuenta después, me encontré parcialmente desarmado, así como el mantenimiento de una actitud de suspensión del juicio que, además de ser una necesidad epistemológica, es una actitud social importante en la construcción de una relación con los informantes.

Y por cuanto estas consideraciones describen un amplio espectro de situaciones etnográficas, valen no solamente porque una inmersión en una población durante más de un año debe ser sustentada por una fuerte motivación personal, sea la que sea, que haga el objeto interesante, sino también porque la fuerza que procede de este mismo interés es la que hace que las situaciones más desagradables sean toleradas y vividas para que lleguen a ser objeto de análisis.

Nuestras reacciones de repulsión, miedo, aburrimiento, soledad, humillación, frente a lo que vivimos cuando participamos en la vida de la comunidad que observamos son tan importantes etnográficamente como aquellas que provienen de las mismas personas observadas. Y lo son más aún si privilegiamos un acercamiento hermenéutico como base del estudio de un grupo, como el romaní, cuya reproducción y existencia cultural tienen lugar dentro de nuestro mismo contexto de procedencia:

Incluso cuando el observador es el típico antropólogo americano que va a investigar en la otra orilla del océano, éste será siempre clasificado por la comunidad como un no-gitano, es decir un *gaĝo*, *gaĝò*, *gažo*, *gorgio*, payo etcétera, según los grupos, y equiparado de alguna forma con los no-gitanos locales. En nuestro caso [de los etnógrafos estudiando contextos romaníes], entonces, no sólo el observador es siempre un observado y el observado es siempre un observador, sino que lo que tenemos es una situación en la que el grupo étnico (tal como es reconocido por el observado) del observador es y era objeto de atenta observación mucho antes de la llegada del mismo observador. Aunque puedan no interesarse por una ‘payología’ académica, los gitanos siempre han practicado una ‘payología’ cotidiana.³³ (Piasere,

³³ Trad. mía. Or: «*e anche quando l'osservatore è il classico antropologo americano che va a fare ricerca oltreoceano, egli è pur sempre classificato dalla comunità come un non zingaro, cioè come un gaĝo, gaĝò gorgio, payo eccetera, a seconda dei gruppi, ed equiparato in qualche modo ai non zingari locali. Nel nostro caso, quindi, non solo l'osservatore è sempre un osservato e l'osservato è sempre osservatore, ma abbiamo una situazione in cui il gruppo etnico (qual è riconosciuto dall'osservato) dell'osservatore è ed era oggetto di attenta osservazione da parte dell'osservato molto prima dell'arrivo dell'osservatore stesso. Anche se possono essere disinteressati a una "gagiologia" accademica [Piasere 1991], gli zingari hanno effettivamente sempre praticato una "gagiologia" quotidiana.*»

1999, pp. 47-48)³⁴

3.2.2. *La inmersión como instrumento hermenéutico*

Si bien la idiosincrasia de mis informantes a la hora de responder a mis preguntas frente a una grabadora (que se manifestaba, como he dicho, especialmente entre los adultos) ha impedido la implementación de entrevistas con cierto grado de estructuración, tampoco he considerado imprescindible la implementación de tales instrumentos, prefiriendo llevar a cabo un tipo de etnografía que privilegiase la participación más cercana posible a la vida diaria de mis informantes y en la que, al mismo tiempo, mi forma de aprehender su mundo no se basara necesariamente en un continuo preguntar y preguntar, creando situaciones de sobre-exposición de la comunicación. He apostado, por lo tanto, por un tipo de etnografía que fuera «ante todo, experiencia. [...] Ante todo una práctica, un ‘vivir-con’, una implicación perceptiva, emocional, afectiva, además de cognitiva’ (Piasere, 1999, p. 62).

Una inmersión diaria y constante en la vida de los informantes y de la comunidad estudiada comporta una implicación cognitiva por parte del observador lo suficientemente profunda como para permitir un alto nivel de incorporación de las representaciones culturales de los contextos estudiados (Piasere, 1999, pp. 53-84), un proceso que la antropología cognitiva americana conceptualiza en términos de *internalización* (D’Andrade 1995 en Piasere, 1999, p. 64). Esta proposición metodológica se basa en la importancia del observador-antropólogo como instrumento hermenéutico, que construye su saber mediante la experiencia en la interacción con el contexto observado. Los niveles de participación que la población estudiada exige o permite influyen sobre el tipo o grado de incorporación cognitiva; dos ejemplos

³⁴ Lo que no significa que la ‘payología’ cotidiana propia de los grupos ‘gitanos’ no construya o reconozca subcategorías internas a la macro-categoría de los ‘no-gitanos’ (*payos, gaže, xujle*, etc.). Los ‘gitanos’ andaluces, por ejemplo, dentro de los ‘payos’ distinguen muy bien entre lo que es un ‘*guiri*’ (un análisis de la categoría ‘*guiris*’ lo ofrece Monnet (2001)) de lo que es un ‘*payo*’ ‘propriadamente dicho’, es decir, un español. De la misma manera definen jocosamente a los ecuatorianos inmigrantes ‘*payos poni*’ y llaman ‘*moros*’ a los magrebíes. Igualmente, los Sinti de Timișoara diferencian entre *xujle* (los rumanos no-gitanos) y *gaače* (los alemanes, los sajones en Rumanía y las poblaciones germanófonas en general) (datos procedentes del trabajo de campo llevado a cabo en el marco del Romani Project, coordinado por el profesor Yaron Matras de la School of Languages and Cultures, Universidad de Manchester). Los “*Roma*” de este estudio diferenciaban, como veremos, entre los *gaže* (los rumanos no-gitanos) y los *spanjoli* (españoles), *marrokanje* (marroquíes), *hunguri* o *hunguriske* (húngaros). Yo mismo, para muchos, era simplemente “*O italjano*”, ‘el italiano’, lo que conllevaba también la matización de extranjero como ellos (y diferentemente de ellos). La clasificación como ‘no-gitano’ es, por lo tanto, una clasificación primaria, que puede implicar, luego, muchas más complejidades en su interior.

extremos lo ofrece Bernard (2011, p. 138), citando a Shelley, quien limitó su presencia a un papel de observador en su investigación sobre enfermedades terminales, y a Kornblum, quien tuvo poca posibilidad de limitarse a una mera actividad de observación cuando se encontró en medio de una pelea entre la comunidad en la que estaba investigando y un grupo rival, y la mujer de la casa donde residía les entregó un palo para recibir a los visitantes adversarios.

Los resultados de la *internalización* pueden también ser pensados en términos de alcance por parte del observador participante de la máxima competencia comunicativa posible en la interacción con la comunidad lingüístico-cultural (Hymes, 1972). No es casualidad que la noción de participación sea central tanto en la fundación metodológica de la etnografía desde Malinoswski y Mead, como en el desarrollo del corpus teórico de la antropología lingüística y de la sociolingüística a partir de los años sesenta, que se mueve de la crítica a la noción de competencia chomskiana de Hymes, según quien la competencia es el conocimiento que un hablante tiene para actuar como miembro de un grupo social. Competencia y participación son las dos caras de una misma moneda para unos hablantes considerados actores sociales cuya actividad comunicativa implica mucho más que la simple expresión lingüística.

Parafraseando a Hymes, y sustituyendo la palabra ‘niño’ por la de ‘etnógrafo’, podemos afirmar que a lo largo del proceso de observación participante

El [etnógrafo] adquiere la capacidad de realizar un repertorio de actos discursivos, de tomar parte en eventos discursivos y de evaluar su realización a través de los demás. Esta competencia, además, es parte integrante de actitudes, valores y motivaciones que conciernen el lenguaje, sus características y usos, así como de competencias para, y actitudes hacia, otros códigos del comportamiento comunicativo (Hymes, 1972, pp. 277-278).³⁵

Incorporación cognitiva y competencia comunicativa son procesos que se alimentan recíprocamente y que permiten al etnógrafo, por un lado, participar adecuadamente en los contextos de interacción que observa y aprender «no sólo mediante lo oral o lo transcrito, sino mediante los cinco sentidos, a través del movimiento, a través de su cuerpo y su ser entero, en una práctica total» y, por el otro, desarrollar un

³⁵ Trad. mía. Or «*child becomes able to accomplish a repertoire of speech acts, to take part in speech events, and to evaluate their accomplishment by others. This competence, moreover, is integral with attitudes, values, and motivations concerning language, its features and uses, and integral with competence for, and attitudes toward, the interrelation of language with the other code of communicative conduct.*»

conocimiento, incluso a nivel subconsciente, a través del cual se trata de dar sentido a los datos recogidos en sus notas de campo, diarios, fotografías, entrevistas, etc.: «escribir es más que ‘pura cerebralización’ [...]. Las notas tomadas en el campo pueden ser nada más que un mecanismo que activa las memorias incorporadas y, consecuentemente, subconscientes» (Okely 1992 en Piasere, 1999, p. 64).

Por otro lado, la visión del etnógrafo como un niño en aprendizaje, que he sugerido parafraseando a Hymes, es sólo útil para describir metafóricamente el proceso de adquisición de normas de comunicación y comportamiento en el que el investigador se implica a lo largo de su participación. Tal metáfora es incompleta simplemente porque el etnógrafo *no es un niño*, sino un adulto que, a menudo, procede de un contexto social y de socialización previa, y aporta al encuentro con los otros su propio mundo definido y complejo. Allí donde nuestro propio código atribuiría connotaciones humillantes a ciertos comportamientos, o haría que nos sintiéramos usados o invadidos en la intimidad, en el contexto observado estos tienen significados que se expresan según diferentes pautas de control social, de intercambio económico o construcciones distintas de las esferas públicas y privadas. Aprender a responder, no sólo externamente, sino también interiormente, emocionalmente, de forma coherente con las intenciones comunicativas de los sujetos del contexto estudiado, tiene la centralidad de aquella cuestión planteada por Piasere (1999, p. 63) en torno a saber de qué se ríen ‘ellos’, y llegar a encontrarlo divertido. Incluso, resultaría cuando menos dudoso que un periodo de inmersión, aunque de más de un año, en un entorno lingüístico-cultural ajeno permita al etnógrafo hacerse con competencias lingüísticas, en un sentido amplio, tan sofisticadas como para llegar a ser un profundo conocedor y traductor de ‘textos’ y comportamientos, matices sensoriales, chistes... pero el acercamiento etnográfico puede basarse sobre competencias menos profundas, en este sentido, que las requeridas en los procesos de traducción filológica de un texto. O, por lo menos, esto es lo que la tradición etnográfica ha venido afirmando, en defensa de la autoridad etnográfica, desde que los antropólogos asumieron las tareas de los etnógrafos, sustituyendo a misioneros y funcionarios en la tarea de construcción de datos (Clifford, 1995, pp. 39-77).

La *internalización* es por lo tanto un proceso de redefinición, acomodación y reconstrucción cognitiva que nace del encuentro con otro mundo de representaciones,

significados y valores. Más bien hay que entender este proceso de socialización como una tensión continua hacia la creación de un marco interpretativo lo más amplio y estable posible del material etnográfico relevante para nuestras preguntas. Además, el etnógrafo no construye su conocimiento del campo para poder adaptarse a él, como haría un emigrante, sino que se ‘adapta’ al campo para poder conocerlo, o, mejor, como forma de conocerlo. La experiencia, luego, debe poder ser explicitada de forma sistemática. Este respecto, Clifford (1995) observa lo que Dilthey ya preconizaba en 1914, teorizaba acerca del proceso de aprendizaje en el campo

se debe establecer y re-establecer lo que Dilthey llama "esfera común", constituyendo un mundo experiencial compartido en relación con el cual habrán de construirse todos los "hechos", "textos", "sucesos" y sus interpretaciones. Este proceso de internarse en un universo expresivo extraño es siempre de naturaleza subjetiva, pero pronto se establece una dependencia entre él y lo que Dilthey llama "expresiones permanentemente fijas", formas estables a las que la comprensión puede retornar. La exégesis de estas formas fijas proporciona los contenidos de todo conocimiento histórico-cultural sistemático. (1995, p. 55)

Y a partir de las ‘expresiones permanentemente fijas’ podemos textualizar el mundo que describimos, es decir, describir sus partes relacionándolas de forma fija con un contexto (1995, p. 55).

La presión social a la que se ve sometido se estructura en torno a relaciones políticas ya existentes, más que sobre procesos de socialización *ex tabula rasa*. En el caso de los *Roma*, como ya hemos recordado, el contexto de procedencia del etnógrafo es, además, territorialmente omnipresente e ideológicamente contrapuesto. Esta adquisición puede ser también resultado de una presión social por parte de sus mismos informantes que, a la vez, deciden hasta qué punto el *outsider* puede usar los recursos comunicativos que aprende y éste, a su vez, se posiciona frente a tales límites impuestos. Un segundo paralelismo entre la participación como parte de la metodología etnográfica y como categoría analítica en la antropología lingüística concierne la importancia que se atribuye al ‘rol’ del actor dentro del contexto social de interacción. La competencia comunicativa del etnógrafo, insertado en la comunidad estudiada, es más que el resultado de un proceso de ‘mimesis’, en el que este ‘juega’ a ser otro miembro más de la comunidad, adquiriendo, por imitación más o menos consciente, formas de actuar. Consiste, pues, en una continua toma de conciencia y análisis hacia los derechos de comunicación-participación que las personas con las que

interactúa le otorgan, reservan o niegan. Tales derechos, además de ser consecuencias de idiosincrasias y características de las personalidades individuales, dependen de procesos de categorización cultural de los que el etnógrafo es objeto en su relación con la comunidad. El carácter significativo del ‘vivir-con’ como método etnográfico consiste en la incorporación de las connotaciones que están detrás de los lenguajes, verbales o no, de las interacciones que el etnógrafo observa y de las que le implican, y en su especificación a la hora de analizar y dar significado al material recogido. Este aprendizaje de informaciones complejas (sinestéticas, emotivas, cognitivas) se realiza desde una constelación de papeles circunstanciales atribuidos a un sujeto presente de forma más o menos constante: los roles que el etnógrafo ‘recibe’ – y ‘consigue’ – en la interacción con la comunidad estudiada son un punto de partida desde el que comienza su proceso de comprensión y a la vez datos en sí, que adquieren importancia en tanto que el análisis etnográfico pone de relieve las categorías sobre las que se basa esta construcción.

La experiencia del ‘vivir con’ debe necesariamente matizarse, porque no se vive realmente con nadie. ‘Vivir-con’ es un grado de aproximación, una forma de experiencia y construcción del conocimiento. La adquisición de competencias comunicativas (verbales y no verbales) por parte del etnógrafo puede ocurrir, como ha sido mi caso en muchos momentos, por medio de un juego de mimesis, por el que se intenta actuar y relacionarse con los miembros de la comunidad estudiada como un miembro más. Pero nada más lejos de la realidad sería el hecho de que el etnógrafo acaba siendo un miembro más. El juego es útil como instrumento de adquisición de competencias, como espacio para tantear hasta cuáles interacciones son posibles, pero, en definitiva, es casi siempre una ficción. Se ‘vive con’, pero no se comparte suerte casi nunca. Yo he acabado en un calabozo con mis amigos *Roma* tras un desalojo. Sabíamos que esa retención era simplemente una estrategia de la policía para mantener a las familias alejadas del cortijo que habían ocupado, mientras las grúas lo tiraban abajo. Algunos *Roma* con los que estaba en ese momento vieron en mi retención una cercanía a sus vivencia cotidianas, eso me alegraba, pero me preocupaba también el hecho de que no me soltarían antes del cierre del Registro Público de la Junta de Andalucía donde tenía que entregar los papeles, que llevaba conmigo bajo el brazo, para solicitar una beca... El hecho de ser ‘etnógrafo’ me confería, a mí mismo por lo

menos, un rol social que, por cuanto comprendido o no por los demás, comportaba objetivos personales y profesionales muy claros y, por doquier, un relacionarse según cierto parámetros, tanto con la población objeto como con su sociedad de referencia. La competencia que procede de la interiorización se refiere, por lo tanto, a la capacidad de definir los roles posibles de interacción del etnógrafo con sus población de estudio, y entender qué competencias son adecuadas, necesarias y coherentes con tales roles y con la misma condición de *outsider* del etnógrafo, compleja y variable en el tiempo. Es dudoso o imposible, e inútil para los fines de la investigación, que el etnógrafo consiga la ‘total competencia’ del nativo. Es más importante y realista que defina su propio registro como ‘invitado’, ‘observador’ y ‘participante’ y pueda, al otro lado el embudo, construir un modelo explicativo a través de su descripción y análisis.

En el caso de mi presencia en la comunidad romaní estudiada, no solamente ser un ‘*gažo*’ ha sido un elemento relevante en la atribución de mi estatus, sino también, entre otros, el hecho de ser varón, no ser padre y treintaero (lo que era, entre los *Roma*, casi contradictorio), no estar casado, ser italiano en España. La adecuación con los valores atribuidos a estas y otras categorías han determinado la medida en la que mis comportamientos han recibido aprobación, desprecio o indiferencia. Y a la vez han sido material de textualización sobre concepciones romaníes de masculinidad, de las etapas existenciales y de las dificultades que la emigración comporta. Un ejemplo puede ser el de mi participación en las celebraciones que reunían a miembros de diferentes familias en las que los participantes ocupaban unos u otros espacios en función, principalmente, del género, la edad y su situación matrimonial y familiar. Los hombres adultos y casados eran los únicos que se sentaban alrededor de la mesa que era el centro de la celebración. Yo, en aquellas situaciones, era tratado como un ‘invitado’, a quien nadie, como tal, le hubiera negado los honores debidos y, como adulto y varón, se me ofrecía una silla al lado de los demás hombres (un trato reservado eventualmente también a mujeres ‘*gažja*’, ‘no-romaníes’). Sin embargo, debido a las temáticas sobre las que se conversaba y, sobre todo, al registro más bien formal que utilizaba cada ‘*rom*’ para hablar públicamente a la totalidad de los *Roma* presentes, cualquier intervención de mi parte hubiera resultado, como mínimo, patosa, cuando no arrogante. Como única persona sin algún parentesco con alguien entre los

asistentes y, sobre todo, como no-*'rom'* tenía menos derecho de acceso a interacciones, que en aquel contexto asumían un valor público y político, del que tenía en otros momentos. El comportamiento más adecuado por mi parte era el 'come y calla'; lo que, por otro lado, resultó ser un cómodo 'punto ciego', un «lugar lo menos intrusivo posible donde estar o sentarse» (Duranti, 1997, p. 101) y observar un escenario específico. Hoy conozco cómo y qué temas, en aquellas situaciones, se trataban entre hombres; pero no tengo una visión igual de clara en torno a las conversaciones que ocurrían paralelamente entre mujeres. De haber sido yo mujer, el acceso a estos escenarios hubiera sido diferente. El tipo de participación que acabo de describir era determinado por un complejo de atribuciones y categorizaciones de mi persona allí, en ese momento y en esa circunstancia, lo que hacía que mi implicación fuera diferente de otras situaciones en las que mi inclusión en los procesos lingüísticos y comunicativos era mucho más profunda, sin dejar, por supuesto, de mantener sesgos y determinantes propios.

En este sentido, propongo otro un ejemplo, casi un enigma al que no siempre he encontrado respuesta, sobre el que volveré también en otros puntos de los capítulos siguientes. Llegar a poder pasar mucho tiempo con los *Roma* no fue, a diferencia de lo que temía en un primer momento, una situación difícil de lograr. Una vez que había demostrado que mis intenciones eran lo bastante inocuas para ellos, y que encontraba divertido, o por lo menos, me interesaba lo que hacían a lo largo del día, me encontré, después de un tiempo, con una necesidad mucho más difícil de satisfacer: conseguir pasar *poco* tiempo. Cualquier visita a casa de la familia de Ionel y Kreca, por ejemplo, que yo había programado con una duración de unas dos o tres horas, para poder volver a casa y trabajar en notas que siempre tenía atrasadas, se prolongaba siempre e inevitablemente por mucho más tiempo. Una media hora más, porque alguien me pedía que le acercara con mi coche a otro lugar donde iba a ver a unos parientes, y cuando le dejaba en su destino en son de irme, me insistía que se iba a quedar 'sólo unos minutos' y no iba a tener cómo volver. Me invitaba a entrar y aquella otra familia, que me conociera o no, se empeñaba en que me sentara a comer, o me tomara un café, fuera la hora que fuera. Responder un 'no, gracias, tengo prisa' era totalmente inútil, porque las insistencias venían tanto por parte de quienes me querían dar buena acogida como de quien me necesitaba para no volver andando. 'Unos minutos',

obviamente, se multiplicaban en medias horas. En el regreso, alguien más aprovechaba de mi coche para devolver la visita y, de paso, me pedía que me parara porque necesitaba recoger algún recado, y otra media hora podía irse. Volvíamos a casa de Ionel y Kreca, y alguien de allí me decía que que por fin había encontrado aquella música que le había pedido, pero que me hiciera una copia con mi ordenador portátil (que a veces llevaba encima) dado que aquel CD también lo quería otra persona. Sabiendo que objetos como aquellos tenían, a lo sumo, días de vida y luego se perdían o se estropeaban, no me quedaba remedio: sacaba mi ordenador y me ponía a copiar. Pero todos sabían que en mi ordenador tenía más música, y fotografías que había disparado día antes en una boda o en una fiesta, y en pocos minutos se formaba un círculo de personas a mi alrededor: media hora más para enseñar las fotografías y copiar un par de CD y, mientras, la comida estaba en la mesa...

El control sobre mi disponibilidad temporal en las interacciones con los *Roma* ha sido algo que he conseguido alcanzar sólo parcialmente, síntoma de un encuentro de diferentes valoraciones del tiempo personal y del de los demás, fruto de diferentes concepciones culturales así como situaciones y experiencias socioeconómicas diversas. Sorprendentemente, la insistencia con la que se me ofrecía comida, se me invitaba a quedarme para un café, a pasar la noche, a ir a dar un paseo o asistir a una fiesta, era la misma con la que se me pedía un favor, por grande que fuera, como acompañar a alguien, de repente, en coche, a Murcia, Madrid o Logroño. No era una insistencia que se basara en repetir simplemente la misma invitación o petición, sino que conllevaba largas luchas dialécticas que necesitaban una importante capacidad de previsión sobre las intenciones de mis interlocutores, el conocimiento de fórmulas para rechazar sin resultar desagradecido, o negar un favor sin aparecer antipático. Un “¿Qué tienes que hacer mañana?” podía parecer una pregunta inocente, pero si yo no era lo suficientemente prudente, me arriesgaba a ver comprometidos los dos días siguientes en una barbacoa en el Pantano de Cubillas, un cumpleaños o un viaje a Málaga para negociar la compra de un coche; un “¿Cuánto dinero llevas encima?” me atraparía en una red de pequeños préstamos que, aunque sabía que no iba a perder dinero, mis migajas monetarias no me permitían en un momento dado; la pregunta “¿Dónde tienes el coche?” indicaba que la feria de Sevilla, donde se podía ganar un dinero de aparcacoches y limosneros y ver a otros *Roma*, estaba a punto de empezar.

Stewart (1997) narra cómo consiguió mantener a salvo sus despensas de comida de las continuas peticiones de los *Roma* de Harangos (Hungria), que retrata en su estudio, aprendiendo a negar que tenía disponibilidad a través de juramentos sobre sus hijos. “*Te merel muro šav*”, ‘que muera mi hijo (si miento)’ ponía en cuestión la importancia de sus hijos y dejaba a sus interlocutores pocas posibilidades de seguir con sus peticiones, porque hubieran demostrado poco interés hacia la vida de los pequeños; una fórmula que, por supuesto, imitaba el comportamiento de sus mismos informantes en situaciones similares. A la vez, describe como la circulación y distribución de bienes, de comida y de cualquier otro bien, era algo generalizado que se imponía moralmente a quienes demostraban tener más. Juramentos del mismo tipo eran posibles y comunes también entre ‘mis’ *Roma*, pero su uso tampoco era tan simple y ‘automático’. Y si era verdad que la importancia de la vida de un familiar sobre quien pronunciaba un juramento imponía al interlocutor demostrar su respeto interrumpiendo sus insistencias, por el otro, aquellos juramentos debían ser proporcionales a la petición o invitación a las que uno se estaba negando, porque el resultado podía ser opuesto: la misma persona que juraba sobre sus hijos frente a una futilidad, demostraba ella misma poca consideración hacia sus vidas, y su actitud demasiado defensiva resultaba algo humillante y poco abierta a la comunicación. En ocasiones me encontraba incómodo frente a mi incapacidad de medir situaciones y juramentos.

Mentir era otra de las capacidades que uno debía tener para hacer frente a las peticiones de los demás, algo más parecido a un sutil, cómico y taimado arte del juego dialéctico, una lírica romaní de nadar y salvar la ropa, que en algunas ocasiones enfrentaba a dos personas en cariñosas y divertidas contiendas sobre quién arrinconaba a quién. Como mentiroso, nunca me ha ido muy bien, si además debía enfrentarme a solistas de la persuasión, era un perdedor nato, ni nadaba ni salvaba ropa. Sin embargo, especialmente cuando los vínculos de parentesco eran cercanos, la disponibilidad de cada persona en ofrecer su propio tiempo a alguien resultaba mucho mayor de lo que me esperaba y de lo que yo estaba dispuesto a dar. El tiempo, como la comida, el dinero y otros bienes, era distribuido según complejas pautas de reciprocidad en la que no siempre mi posición me resultaba clara. En pocas palabras, todas aquellas situaciones ponían de relieve el conflicto entre valores relacionados con

la solidaridad y la comunidad con los de independencia y autonomía, tanto entre personas como entre familias. Y así, yo observaba a los demás escaquearse elegantemente de reuniones o peticiones a las que yo conseguía negarme con mucha más dificultad y, a la vez, inmiscuirse en otras primando solidaridad y postergando de buen ánimo sus propias tareas, aunque fueran importantes, para otro momento.

La mención a los vínculos de parentesco en este tipo de interacciones no es baladí, así como cualquier otro tipo de vinculación social; porque sobre estas se construían posiciones y roles que determinaban hasta qué punto y cómo alguien tenía o no ciertos derechos u obligaciones de estar presente en una u otra situación, así como las formas en las que podía excusar su ausencia o dar explicaciones de ella. En este sentido, yo ocupaba una posición *sui generis* y, consecuentemente, las reglas de interacción cambiaban de forma específica y coherente con mi posición social respecto a mis interlocutores. La insistencia por parte de los demás, las expectativas sobre mi comportamiento y el margen de interpretación de lo que yo hacía o decía dependía de los roles que, como *outsider* implicado en un transcurrir social, se me atribuían. Tales roles se construían sobre analogías con las relaciones previstas entre miembros internos a la comunidad – el parentesco cercano, la pertenencia a una comunidad lingüística, etc. - como entre externos, prominentemente determinados por las construcciones culturales sobre la relación entre *Roma* y ‘*gaže*’, pero también sobre las supuestas entre ‘*gaže*’ y ‘*gaže*’. El proceso de *internalización* del etnógrafo, pues, consiste en entender los múltiples registros que caracterizan las interacciones entre los miembros de la comunidad y entre ellos y los demás, deduciendo su relación con el contexto en el que se dan, con la estructura social y las relaciones políticas que hacen de marco. Es ambicioso, por otro lado, pensar que se llegan a conocer o entender todos los registros que caracterizan todas estas interacciones, y queda siempre un amplio margen de malentendidos e ignorancias mutuas. El esfuerzo, en este trabajo, consiste en triangular los diferentes escenarios observados, de ida y vuelta entre ellos, para poder reconstruir bajo una estructura coherente de interpretación un modelo de organización social de un grupo, en un momento de adaptación a una realidad nueva. Es crear un esquema de traducción, una estructura en cuyas partes encuentran su posición las piezas y tal posición le otorga un sentido. Mis encuentros con un diferente uso del tiempo abrían preguntas sobre las diferencias en especialización y capacidad

de ingresos y esta estaba inevitablemente relacionada con la fortaleza de la cooperación en grupo y con la densa red de obligaciones y expectativas que esta conlleva. Yo, recurso externo, *weak tie*, apreciado afectiva e instrumentalmente, estaba involucrado en interacciones que pretendían ser traducidas, porque significativas de necesidades y objetivos y de formas simbólicas y materiales de percibir, usar y recrear el mundo circunstante.

3.2.3. *Notas autobiográficas del observador*

El relato autobiográfico del observador-narrador en el texto etnográfico ofrece la posibilidad de dar a conocer cuáles han sido los contextos concretos en los que la información ha nacido y se ha concretado, cuáles las experiencias, limitaciones y recursos de un 'yo' que es, quizás, el principal instrumento epistémico de la observación participante. En este caso, el valor de la información puede considerarse más bien de tipo metodológico y consecuentemente encontraría su propio espacio de discusión en este capítulo. Sin embargo, la consideración de las experiencias que se han dado en la relación entre el investigador y la población observada como fenómenos relevantes en sí no es sólo un proceso de evaluación de los instrumentos metodológicos utilizados, sino que permite incorporarlas en el corpus de los resultados; un relato etnográfico en el que un 'yo' autor y observador se hace camino y adquiere visibilidad en el reparto de papeles de la descripción etnográfica y ofrece la posibilidad de aportar luz en torno a los procesos de adaptación de un grupo a un contexto social del que él mismo procede, y, sobre todo, representa. A la vez, permite reflexionar en torno a la singularidad de su posición respecto a la comunidad, ni verdadero extraño, ni completamente miembro, y en torno a la negociación de los significados de su práctica atribuidos por los distintos actores implicados.

Por esta razón, aún dedicando mucho texto a descripciones de corte objetivista dedicadas a mostrar 'lo que pasaba entre los *Roma*', ocultándome, ficticiamente, como observador, no he querido pasar por alto mis propias vivencias, no solamente por su valor como instrumento de conocimiento, sino también por haber sido actor en sí, implicado en la ocurrencia de los fenómenos descritos, cuyo comportamiento ha sido objeto de interpretaciones, atribuciones, interacciones por parte de mis observados observadores. He preferido, por lo tanto, correr el riesgo de dispersar algunas

informaciones que, por reflejar cuestiones metodológicas, hubieran tenido que concentrarse en este capítulo, a sacrificar, a causa de un mero y frecuente aparecer de mi persona, el relato de mi experiencia, en la que el establecimiento, la dinámica y la transformación de las relaciones con los miembros de la población proporcionan interesantes datos etnográficos.

Esta elección retórica parece más coherente con las intenciones del texto también si se considera que uno de los sesgos más importantes de esta investigación ha sido que sólo en momentos muy puntuales y limitados mis informantes y los demás miembros de sus redes sociales han jugado un papel ‘participativo’, o activo, en la investigación y que mi ‘identidad’ como etnógrafo (o derivados) se ha quedado más bien en sordina, cuando no ha sido anulada activamente en los procesos de negociación, aceptación y rechazo de mi presencia en sus vidas y contextos cotidianos. En esta anulación u ‘olvido’, por otro lado, yo también he tomado parte activa en muchas ocasiones, quizás con algo de negligencia profesional pero también como respuesta de una necesaria inteligencia social. En definitiva, la auto-narración, como ocurre en varios puntos del texto, no es un artificio para autorizar mis datos, sino una forma para evidenciar que si no hubiera estado allí lo que cuento no hubiera ocurrido, o no hubiera ocurrido de la misma manera, en la medida en la que he participado activamente o me he limitado a ser un observador lo más silencioso posible.

3.2.4. *Las dimensiones del trabajo de campo.*

Entre los factores que influyeron en que yo frecuentase más una familia u otra, y en la medida en que pudiera sentirme más cercano a unos que a otros, la calidad de las relaciones que se establecieron entre ellos y yo fue sin duda importante: en algunos casos la confianza se convirtió en amistades de diferente peso y en otros encontré un rechazo hacia mi presencia, sutil pero constante cuando no, en ocasiones, abierto y grosero. Mi campo de investigación era más bien una red social que un territorio, y esta red recalaba en gran medida la de la familia de Ionel y Kreca, incorporando a la vez más puntos y sin llegar a otros.

No había un ‘territorio’ en un sentido más clásico del término, porque ni yo procedía de fuera - todos estábamos en Granada – ni los *Roma* vivían en la ciudad en una situación de territorialidad, en el sentido de «propia, y que se entiende que ha de

ser defendida de intrusiones, violaciones o contaminaciones» (Delgado, 1999, p. 30). Más bien, vivían dispersos entre diferentes barrios y, además, se mudaban a menudo de uno a otro. Una situación muy diferente de la que tenían en Rumanía. Los *Roma* de Granada, como veremos más en detalle, procedían de un poblado encima de una colina, donde sólo vivían ellos, a un par de kilómetros del pueblo. Allá sí que había un ‘territorio’ delimitado geográficamente, donde la entrada del *outsider* era percibida por todos y, fuera un invitado bien recibido o un fastidioso funcionario, sus pasos nunca acababan en el anonimato. Nada de todo eso caracterizaba mi paso por el ‘campo’ etnográfico en los barrios de Granada, donde tanto yo como los *Roma* éramos transeúntes, seres de la indefinición en espacios de paso (Delgado, 1999, p. 117). Si es necesario definir un campo físico, pues entonces podríamos decir que éste empezaba puerta adentro, casa por casa, en una red de espacios domésticos en los que se reproducía el territorio romaní. Y éste era privado, casi oculto, frente al espacio social del barrio, o de la ciudad, pero a la vez era un territorio semi-público dentro de la red de familias *Roma*. La dinámica de ‘puertas abiertas’, por la que la circulación de visitas interfamiliares era altísima, no había que llamar a la puerta para entrar, cada casa tenía que recibir a los demás ofreciendo, por lo menos, un café, y todos los demás tenían que visitar a los otros para no ofender, reconstruía un espacio social con los entresijos domésticos de un territorio urbano (también en Stewart, 1997, p. 67).

Por esta razón también las diferentes situaciones residenciales del grupo de familias fueron centrales en la dinámica de trabajo de campo. Como ya he mencionado, éste ha tenido lugar sobre todo en Granada, pero también en otros sitios de Andalucía, así como en Italia y Rumanía. Mis desplazamientos ocurrían cuando mis informantes viajaban por sus asuntos y yo les acompañaba para conocer otras familias y sus redes más allá de Granada.

El concepto de ‘campo’ como inclusión en una ‘red social’ que caracteriza este estudio puede ser aclarado a través de dos casos. Uno es la relación de cercanía y lejanía entre mi vivienda y las viviendas de mis informantes en el espacio local de la ciudad de Granada; otro, la importancia de la tecnología vídeo y fotográfica en la dispersión migratoria y mi rol en la producción y distribución de los distintos materiales grabados.

A lo largo del periodo de investigación, la familia de Ionel pasó por diferentes

viviendas, como cortijos u otras estructuras deshabitadas que ocupaba colectivamente con otras familias, o, en momentos de dificultad, hospedados en casas de parientes, pero también en régimen de alquiler, alquilando pisos o casas, con contratos y pagos regulares. Estas diferentes situaciones fueron determinantes en mi interacción tanto con la familia de Ionel como con el resto de familias con las que esta se relacionaba. Según la disponibilidad de espacio y las necesidades de mi calendario de investigación, entré a formar parte del núcleo doméstico de Ionel con diferentes grados de inclusión y de contribución a su economía. Se alternaron periodos en los que mis visitas eran de una o dos veces por semanas, e incluso diarias, a otros de convivencia ‘total’ con ellos – entre enero y abril de 2005 – pagando una parte del alquiler y viviendo en una de las habitaciones disponibles; también, especialmente en los últimos seis meses de trabajo de campo, mi presencia ha sido mucho menos continua y frecuente, hasta una o dos visitas al mes, manteniendo, sin embargo, un continuo contacto telefónico.

Además de la estructura de las viviendas, mi inclusión y exclusión de la vida social de los *Roma* ha dependido también de la cercanía de mi casa a las diferentes zonas urbanas en las que ellos estuvieron viviendo. Mis cambios de domicilio, por razones sólo parcialmente relacionadas con la investigación, no fueron menos usuales que los de Ionel y su familia, determinando así diferentes posiciones recíprocas en el mapa de la ciudad, a las que correspondían diversas modalidades de interacción con la comunidad, estilos de observación participante y niveles de inmersión en su vida diaria. Un aspecto importante que concierne a la dimensión territorial en el desarrollo de este trabajo de campo, y que lo hace algo atípico con respecto al tópico etnográfico en el que el investigador se muda al territorio de la comunidad estudiada, es que en este caso el territorio de la comunidad ‘se acomodó’ a mi posición, ampliándose, por así decirlo, hasta el salón de mi casa. Como ya he mencionado, Granada ha sido mi ciudad de residencia, tanto durante, como antes y después del trabajo de campo. La localización de mi vivienda ha cambiado esencialmente entre dos zonas, la del centro histórico, en los alrededores de Plaza Bib-Rambla, el barrio del Realejo, o por la Plaza de los Lobos, y otra más ‘retirada’, con respecto a las de los *Roma*, por el Albayzín Alto y el Sacromonte. En los periodos en los que vivía por el centro, más fácilmente alcanzable desde las zonas en las que vivían las familias a mí más cercanas (la de Ionel

y Kreca y otras que describiré), mi casa ha sido objeto de visitas cotidianas y continuas entrando a formar parte, en cierta medida, de una red de domicilios en un régimen de visitas recíprocas. Mis visitantes, sin embargo, eran una fracción limitada de esa red de visitas recíprocas, siendo, en su casi totalidad, jóvenes varones, entre los trece y los veinte años, relacionados de alguna forma (hermanos, primos, primos segundos y amigos *Roma*) con Belmondo, el hijo de Ionel; no obstante, aunque de forma más esporádica, también pasaba Ionel, o algunas de sus sobrinas (de las que una era su nuera), pero más bien para dejar o recoger algunos trastos en los periodos de mudanza o para darse una ducha cuando en sus viviendas faltaba agua corriente u otras comodidades (las mujeres siempre entraban a mi casa acompañadas por sus primos o sus hermanos, lo que, de no ser así, hubiera desatado un chismorreo imparable). Pero mientras estas eran más bien visitas para necesidades materiales, las de los chicos sí eran por gusto y cortesía, hasta que convirtieron mi casa en un espacio de reunión ‘propio’ del círculo de Belmondo, además que de interacción y observación para mí, con un nivel satisfactorio de participación en lo que concernía a la limpieza de la casa y a su cuidado tras las reuniones. En mi casa, las actividades principales de aquellas reuniones eran básicamente comer, mirar videos, escuchar música y bailarla (el estilo de baile masculino de los *Roma* me resultó difícil de aprender y, no obstante los esfuerzos de mis maestros, nunca dejé de mover el trasero, según decían, ‘como una mujer’). Aquellas visitas empezaron siendo fruto de mis invitaciones activas y luego también de las ‘activas auto-invitaciones’ de ellos, de frecuencia casi diaria, que eran, por otro lado, una respuesta a las ‘puertas abiertas’ que yo tenía en cada momento con todas sus familias.

Esto supuso tanto ventajas como limitaciones no sólo metodológicas, sino también epistemológicas y cognitivas por una serie de razones. En primer lugar, podía entrar en contacto con un grupo de informantes mejor dispuestos a hablar de muchos temas, con un buen nivel de español, pero también ansiosos de que aprendiera su lengua, más receptivos que sus padres no sólo al contestar a mis preguntas, sino a que también grabara nuestras conversaciones, incluso sobre cuestiones que con mucha más dificultad hubiera podido tratar con adultos. Sus informaciones me resultaban sorprendentemente amplias, como, por ejemplo, en lo que fue uno de mis primeros temas de interés: crear un mapa de redes de parentesco que recogiera a ‘más *Roma*

posible' presentes en Granada y sus relaciones con el resto de las familias en Rumanía o emigradas en otros países. Tuve, como informantes iniciales, unos expertos bilingües, con quienes podía charlar de forma fluida en español, y que a la vez se demostraban excelentes maestros para mi aprendizaje del romaní, que hubieran puesto las bases para que mi dominio del idioma llegara a ser satisfactorio en un tiempo relativamente breve. Ellos fueron mis verdaderos 'abre-puertas' a la comunidad: no sólo porque demostraban a sus mayores que podían fiarse de mí y les contaban qué tal era mi vida, sino también porque fueron los que más esfuerzo 'meta-cultural' hicieron conmigo, conscientes de que quería que me enseñaran cómo mejor moverme entre los demás *Roma*. Además de comer y bailar, las grabaciones en vídeo y las fotografías de fiestas, funerales o momentos de vida cotidiana – de producción mía, suya o recibidas por correo – eran un continuo objeto de consumo en mi casa, lo que me daba la posibilidad de analizar y recoger informaciones, apartados del vaivén que siempre había en sus casas, donde mirar detenidamente un vídeo era más confuso y, sobre todo, donde el material en cintas, DVD, CD, etc. desaparecía continuamente y volvía a aparecer en estado lamentable. La inclusión de mi casa en el 'territorio doméstico romaní' conllevó que los acontecimientos personales o familiares, pequeños o grandes, de las familias de Belmondo y de su entorno tuvieran su espacio de desarrollo también en mi salón. Me vi involucrado en un 'raptó de la novia', en fugas desde Centros de Acogidas de Menores, ofreciendo escondites en mi casa, durante las visitas de asistentes sociales, en la frenética copia de CD de lo último salido en música *manele* (la música de la 'Rumanía pos-comunista'), en la escritura de los '*ciduli*', los papelitos con los que mis invitados iban a pedir por la calle. Entre el 'campo' y mi vida privada, tanto socialmente como espacialmente, nunca ha habido separación neta y esta fue, de hecho, otra de las condiciones que han influido de forma importante en la relación con el grupo estudiado. Como explicaré más adelante, una implicación de este tipo tuvo sus consecuencias, por ejemplo, en la gestión de la salida del campo, dado que el territorio seguía siendo el mismo y mis relaciones con mis informantes debían transformarse de alguna forma. Fue una elección posible porque vivía sólo y sin familia, así que mis decisiones acerca de quién estaba en mi casa o cuánto tiempo pasaba yo en otras no implicaban a nadie más.

3.2.5. *Etnografía y territorios visuales*

Si la descripción del territorio de mi trabajo de campo no puede prescindir de la inclusión de mi persona en una red de individuos, la inclusión de mi vivienda en su mapa social representa un ejemplo de cómo, a nivel local, el ‘campo’ de trabajo etnográfico no puede ser delimitado sólo sobre la base de una geografía física. Este campo-como-red en el caso de estudios de diásporas migratorias tiene una componente global, o por lo menos, meta-territorial que inevitablemente entra a formar parte del día a día del trabajo de campo, más allá de los desplazamientos ocasionales o programados del etnógrafo.

Este campo de observación se extendía allende del grupo de familia en Granada, en Andalucía, en Italia o Rumanía. Se articulaba con la dimensión multilocal de la dispersión migratoria del grupo considerado y de sus estrategias de mantenimiento de las relaciones sociales en la distancia. Pero aquellas otras realidades territoriales yo no las ‘tocaba con mano’, aunque sí las veía a través de las llamadas de teléfono de mis informantes, las escuchaba en los problemas de un hijo en Inglaterra que preocupaban al padre en Granada, de los matrimonios que resonaban desde Francia, de fotografías y vídeos que llegaban y se mandaban continuamente. Un conflicto entre dos primos en otro país se repercutía en la notable ausencia de alguien en una fiesta aquí, una muerte de un anciano en Rumanía movilizaba hacia Sevilla a decenas de familias que iban a dar el pésame en una celebración funeraria a sus descendientes más directos. Y también una nueva ley de inmigración en Francia comportaba un repentino aumento de llegadas a Granada, una nueva política de ayuda al alquiler en Irlanda era origen de especulaciones sobre si valía la pena ir y hacer planes de posible emigración a aquel país. Red social, movilidad y dispersión migratoria son dimensiones definitorias del contexto de investigación. El mapa acaba siendo más bien un marco amplio dentro de la ‘red-territorio’, que varía en función de las transformaciones de dichas redes y de su adaptación a cambios de tipo locales o internacionales y económicos, políticos, etc. internos y externos a las comunidades.

La continuidad de las relaciones y la interdependencia entre los *Roma* en Granada y las demás familias y grupos en otras localidades europeas exigía un acercamiento en términos de transnacionalismo, que reconozca la emergencia de un proceso social en el cual los inmigrantes «establecen campos sociales que cruzan fronteras geográficas,

en los que desarrollan y mantienen relaciones transfronterizas de carácter familiar, económico, social, organizativo, religioso o político» (Sinatti, 2008, p. 94). En esto las tecnologías de las comunicaciones juegan un papel central y especialmente la tecnología de grabación en vídeo era importante en la vida ritual de los *Roma* permitiendo que las celebraciones locales tuviesen un eco y reproducción transfronterizos. El modelo explicativo del transnacionalismo se funda en la superación del nacionalismo metodológico (Basch, Glick Schiller, y Szanton-Blanc, 1994; Glick Schiller, 1995), cuyas limitaciones residen en abordar el estudio de las migraciones solamente con referencia al territorio del estado-nación de asentamiento o de salida y convertirlo en unidad de análisis (Glick Schiller, 2008, p. 27), desvinculando la atención tanto de las relaciones de las comunidades con las localidades de origen y emigración, así como con otros lugares más allá de las fronteras nacionales. Los «campos sociales transnacionales» como unidades de análisis incorporan los contextos de emisión y de recepción y permiten superar una concepción misma de ‘inmigrantes’ o ‘emigrantes’, proponiendo la categoría de ‘transmigrantes’, a través de la que puede abordarse la nueva complejidad y variedad que las migraciones de hoy presentan, originadas, sobre todo, por las posibilidades en cuanto a comunicación y desplazamientos ofrecidas por los avances tecnológicos (Castles y Miller, 1993). Con Sinatti:

los inmigrantes transnacionales en algunos casos llevan una vida itinerante que dificulta la determinación de su lugar de pertenencia ulterior. Algunas personas viven predominantemente en el país emisor, otras en el receptor; pueden viajar con mayor o menor frecuencia, y en todo caso pueden ser consideradas como transmigrantes. Es más, al plegar los contextos de emisión y recepción en un único campo social se amplía el ámbito de los estudios sobre migración, incorporando al estudio del movimiento de las personas la observación de la circulación de ideas, símbolos y la cultura de materiales. Por último, incluso se puede afirmar que el transnacionalismo ha superado la dicotomía entre los inmigrantes y los que están detrás. (Sinatti, 2008, p. 102)

Aquí tal acercamiento metodológico resulta necesario debido a que la comunidad de los *Roma* en Granada no puede ser una unidad de análisis independiente de su contexto de relaciones transnacionales con otras comunidades *Roma* entrelazadas por relaciones sociales de distinto tipo.

La aproximación metodológica en mi construcción del «campo» se estructura, entonces, desde lo local a lo multilocal, pero también se tienen en consideración

fenómenos que podríamos considerar a-territoriales, cuando se dan elementos que prescinden de los lugares concretos en los que ocurren. Un ejemplo puede ser la repetición ‘paralela’ de la misma celebración funeraria por parte de diferentes familias, parientes de la persona difunta, que residían lejos la una de la otra y que, sucesivamente, se intercambiaban sus propias grabaciones de la celebración, para construir una especie de video-espacio de participación común. Tales fenómenos prescindían de los lugares concretos en los que ocurrían y, a la vez, eran sólo un fragmento del conjunto de actividades sociales, rituales, económicas, etc. que se enmarcaban en los contextos geográficos reales, como resultados de un proceso de adaptación y, a la vez, expresiones relevantes del cambio social que la migración podía conllevar (por ejemplo, en cuanto a dinámicas de segmentación étnica).

En este sentido, la red social en la que me he movido ha definido mi conocimiento del «campo»:

Si los lugares de investigación ya no están espacialmente definidos, una concepción relacional de “campo como red” tiene que reemplazar el “campo como lugar”. Consecuentemente “estar en el campo” significa formar parte de una red movедiza de relaciones y, si es necesario, seguir estas relaciones allí donde se dispersen. En el caso de la investigación sobre las diásporas, la necesidad de una “etnografía multi-local” puede conllevar dimensiones globales. (Kokot, 2006, p. 18)³⁶

Junto con las pertenencias construidas en torno a los territorios de procedencia, residencia y movimiento, la totalidad de las familias y grupos de familias ‘diasporizados’ representaba una comunidad de referencia en sí, cuya presencia simbólica en la vida diaria y en las celebraciones en Granada era relativamente independiente y desvinculada de los territorios concretos del momento. Esta presencia se reflejaba, por ejemplo, en los discursos rituales que celebraban la amistad y la unidad entre las grandes familias de los *Roma*, pero sobre todo era mediada y masivamente presente en el espacio electrónico-digital de las largas grabaciones en vídeo que retrataban una boda de algún pariente momento por momento, un entierro, un cumpleaños, o que reproducían simples momentos de charlas informales, de alegría en una reunión casual y fiestas improvisadas. Este espacio audiovisual era importante

³⁶ Trad. mía. Or: «*If research sites are no longer spatially defined, a relational notion of the “field-as-network” has to replace the “field-as-location”. Consequently, “being in the field” means being part of a shifting web of relations and, if necessary, following these relations to wherever they may spread to. In the case of diaspora research for example, the much called for “multi-sited ethnography” may take up global dimensions*»

no tanto por existir en sí, en un soporte que fuera una cinta, un DVD, o incluso una memoria de un teléfono, sino porque el producto era luego algo que se difundía, por correo o por otros medios, a familias o personas en otros países. Era además, objeto de consumo estético continuo. La misma cinta de una boda celebrada en Dublín por alguna familia pariente de Ionel, podía verse reproducida dos o tres veces al día durante semanas. En un momento se miraban los vestidos, en otro se bailaba, en el salón de casa, la música que los invitados bailaban en la pantalla, en otro más, se volvía a rebobinar porque había entrado alguien que todavía no la había visto suficientes veces. Los *Roma* eran consumidores exasperados (y hasta exasperantes) de material audiovisual producido por ellos mismos, cuyo contenido era nada menos que su propia vida diaria – y en lo cotidiano entran aquí bodas y funerales - y su propia comunidad. Eran a la vez directores, protagonistas, distribuidores, público y sujetos. En la lejanía geográfica de la diáspora, no se podía coger un avión cada vez que alguien se casaba o se moría en algún país, pero se quería participar, estar presentes, y ese espacio video era un nuevo espacio de participación.

Este uso fundaba un espacio social a-territorial y recreaba una esfera pública en la diáspora (Apparudaj, 2001, p. 7). Los actos comunitarios locales se immortalizaban en la imagen, que se transformaban en el libro en el que todos, en la distancia, podían volver a imaginar, con Andersen (1993), su propia comunidad, aunque, en este caso, el nacionalismo y el estado-nación son elementos ausentes.

El guión de las grabaciones estaba claramente condicionado por esos fines. En ellas, por ejemplo, muchos participantes interactuaban con la cámara dirigiéndose a aquellas personas que sabían que iban a ver las grabaciones, en Inglaterra o Rumanía, y, por la misma razón, pronunciaban palabras y se callaban otras. La mera presencia, ‘aparición’, de las personas en los vídeos, fortalecía lazos territorialmente distantes. Familiares cercanos se veían celebrando aquel acontecimiento común e íntimo, como el primer cumpleaños de un sobrino, y ancianos de diferentes conjuntos familiares dejaban su prueba de haber asistido a una celebración funeraria de un difunto de otra familia, satisfaciendo y reforzando la reciprocidad de la asistencia que, en la distancia, podía verse mermada. Todo esto, además, vivificaba recuerdos, ‘puestas al día’ sobre acontecimientos mínimos, rumores, bromas, o los cambios importantes en la existencia de cada uno, como el nacimiento de hijos, nuevas promesas de

matrimonios, conflictos, arrestos, muertes. Las fotografías eran también un vehículo de fortalecimiento comunitario, de retratos de personas en su nueva vida en la emigración, o de familias, nuevas uniones matrimoniales, bebés, amistades, convivencias momentáneas, inmortalizadas y encomendadas a las maletas de quienes regresaban o cambiaban de país.

Durante el trabajo de campo, yo tomé una parte importante en el proceso de mantenimiento de esta comunidad 'audiovisual'. Interesado en grabar videos de las fiestas a las que tenía acceso, acabé siendo el 'cámara' oficial, invitado a todas ellas para grabarlas. No había nadie mejor que yo, en ese momento, para aquella tarea: un *outsider* que no tenía por qué comparecer o participar en las celebraciones como los demás y se quedaba al margen, grabando. Y que, incluso, no pedía dinero por el servicio prestado, estaba dispuesto a desplazarse hasta Sevilla o Murcia (llevando en su coche a sus comitentes), guardaba cada cinta y negativo, y hacía copias cada vez que alguien la necesitaba para mandarlas a sus familiares o, por enésima vez, la había perdido. Por otro lado, yo no era libre de grabar según mis preferencias, lo que representó más bien una ventaja: no teniendo ninguna idea clara, especialmente al principio, sobre lo que podía ser 'importante' para mí, grababa lo que era importante para ellos ¿en qué mejor posición podía encontrarme? En muchos momentos, se me reprochaba y se me insistía para que hiciera primeros planos muy lentos de todos y cada uno de los *Roma* sentados alrededor de las mesas en los ritos funerarios, que fotografiara grupos de amistades consanguíneas, que retratara cada entrega de regalos en los cumpleaños y las retahílas de deseos de suerte y agradecimientos, o que me fijara en los pies de los hombres haciendo virtuosismos durante los bailes de una boda. Mi 'ignorancia' se reveló como un gran punto de partida para la producción *emic* de audiovisuales. Mis informantes y los demás *Roma* tenían claro lo que querían y eran por lo tanto mejores directores que yo, con lo que a menudo dejaba directamente mi mini-DV en mano de los jóvenes (aunque, como cámaras, dejaban un poco que desear, aportando ese efecto 'movido-desenfocado' que, por otro lado, parecía incorporado en ese género filmico, ya que nadie se quejaba de ello), y me escaqueaba entre los adultos para comer y observar, seguro de que el producto iba a dar igual o más visibilidad a los aspectos considerados 'importantes' de que si lo hubiera grabado yo. Como he descrito antes, el 'territorio' romaní en Granada se encontraba, más bien, dentro de las

casas, en los espacios domésticos. Y en ellos, en las pantallas de las televisiones, despegaba hacia una dimensión supranacional.

En cuanto a la fotografía, un medio que dominaba algo más, la primera vez que saqué una cámara de fotos - y fue mucho antes de la cámara de vídeo – lo hice con extrema timidez, dispuesto a olvidar la idea de fotografiar en el campo en cuanto alguien se sintiera molesto y dejando que se convirtiera en una técnica de recogida de datos sólo si se adaptaba, de alguna forma, a la vida de mis informantes y a mi presencia entre ellos; pero aquella vez fui asaltado, tirado de las mangas, suplicado y bendecido, a la vez y por una decena abundante de personas, para que hiciera más fotografías a más gente posible. Desde entonces, llegué a tener que reducir las veces en las que iba a llevar la cámara conmigo, para no verme obligado a disparar continuamente y tener que devolverles, cada vez, las impresiones o los CD a cada uno de los retratados. Casi nunca conseguí fotografiar momentos de vida cotidiana sin que el primer disparo alarmara a los sujetos para que posaran en pareja para la segunda toma, y sucesivamente con todas las combinaciones posibles entre quienes estaban en ese momento. La falta de una idea previa sobre qué y cómo fotografiar, y cierta discreción temerosa para no resultar indiscreto en la vida íntima de las personas, me permitieron ser instrumento y observador de su forma de considerar y usar los medios visuales. Además de ‘cámara’ y ‘fotógrafo’ oficial, también se me encargaron montajes fotográficos, para unir, por lo menos virtualmente, a familias separadas por la distancia, para borrar maridos o mujeres de una foto familiar tomada en momentos previos al divorcio o para insertar la foto de Nicolae Guța – el número uno de la música *manele* de aquel momento – entre la mano y la espalda de alguien que había fotografiado previamente para el caso, de forma que pareciese abrazar a su cantante favorito.

3.3. Roles del etnógrafo durante la observación participante

3.3.1. Un ‘no’ etnográfico

Como ya he mencionado, que yo fuera un ‘investigador social’, un ‘etnógrafo’ o cualquier otra identidad profesional fue de las cosas que menos les interesó a los *Roma* de mí y a quien más conocía mi trabajo le resultaba poco creíble, algo marginal, debido a que no me daba ganancias monetarias. Yo evitaba usar el término

investigador, o ‘investigación’, por su asociación más fácil con la criminología que con la antropología, pero otras explicaciones entraban siempre en la misma contradicción, enredadas en formas diferentes de valorar las cosas. Un ‘profesor’ que llevaba pizzas a domicilio, y que tuviera ese poco dinero mensual, resultaba dudoso, y ser ‘estudiante’ me daba una categoría algo patética, porque les parecía que, con los casi treinta años que tenía, estaba todavía en ‘la escuela’, cuando mis coetáneos entre ellos eran ya padres o madres de hasta seis o siete hijos. En otras ocasiones me preguntaban cuánto dinero recibía mensualmente por escribir el ‘libro’, ‘o *lil*’ y me encontraba en la ambigua situación de tener que explicar que nadie me pagaba por ello, lo que me dejaba, según sus crítica, como uno que perdía el tiempo en cosas inútiles y que no se dedicaba a lo importante, que era hacer dinero y montar una familia. Una críticas, por otro lado, que procedían más bien de un rechazo a un sistema de remuneración profesional propio, en su visión, de los *gaže*, al que ellos se negaban y, a la vez, se sentían excluidos. Por otro lado, decir que recibía un dinero mensual para escribir lo que observaba en sus vidas (lo que pasó durante un periodo de incorporación a un proyecto de investigación) me exponía, parcialmente, a la ambigüedad de ser considerado un chivato o un controlador de cualquiera administración, y ponía en duda la confianza que me había ido ganando hasta el momento. Mis estudios universitarios, mis tres idiomas bien hablados, una pared de libros en mi piso, una capacidad de escritura y lectura que el más alfabetizado de ellos ni imaginaba, mi rapidez en el uso del ordenador, en la lectura de documentos de todo tipo, mis proyectos profesionales y mis intereses intelectuales valían bien poco frente a la soledad de no estar casado ni tener hijos, y menos aún me habían servido considerando la pocas ‘*žuva*’, ‘pulgas’ en el sentido de ‘monedas’, que llevaba en mi bolsillo. No todo el mundo, sin embargo, se mostraba tan indiferente, escéptico o alejado de mi sistema de valores profesionales o mis conocimientos. Belmondo, por ejemplo, me elogiaba en muchas cosas. Quería que le enseñara a escribir hasta el punto que pasábamos algunas tardes en la biblioteca de la Universidad, él copiaba textos de libros en un cuaderno (era su autodidáctica), y yo trabajaba en lo mío. Decía que quería hacer como yo, “viajar mucho y aprender de los viajes”, y aunque le rebatía que él había viajado mucho más que yo, no consideraba haberle sacado provecho. Y le encantaba que le contase la historia de Rumanía y de la segunda guerra mundial, le

enseñase inglés e italiano. Quedó la promesa entre los dos, todavía no satisfecha, de que un día haría trabajo de campo ('escribiríamos un libro') y él sería mi asistente retribuido. Él fue mi maestro principal de romaní.

En menor medida, Ionel, Kreca, y otros hermanos y primos de Belmondo valoraban lo que hacía, o entendían que mi esfuerzo era con vistas al futuro, y me ayudaban en ello. Frecuentemente Ionel explicaba a los demás que quería escribir 'historia de los *Roma*', para motivar mi presencia en situaciones en las que alguien no me conocía. Su interés en ayudarme era genuino en la medida en la que sabían que era útil para mí, y estaban bastante menos interesados intelectualmente de lo que podía estar Belmondo. Y, por lo general, frente a hombres y a mujeres, mayores o jóvenes, cada vez que explicaba que mi intención era escribir un libro, estar trabajando en un texto que me sirviera para poder entrar en la universidad, o que su 'mundo' realmente me parecía interesante en uno u otro aspecto, mis interlocutores perdían rápidamente el interés en lo que decía, cambiaban de tema preguntándome de repente cuántos años tenía mi coche y si lo vendía; o si, dado que mi libro lo escribía con el ordenador, podía ayudarles a escribir algunos documentos o a bajar música de Internet. Otras veces, mis explicaciones resultaban de tan poco interés que quien me acababa de preguntar se daba la vuelta y se ponía a hablar con otro, dejándome con la palabra en la boca.

A la gran mayoría de los *Roma* parecía no interesarle mi razón principal por estar allí. Con el tiempo, cuando quedó claro que yo era alguien por lo menos inocuo, no era un policía y me relacionaba de forma 'respetuosa' con hombres y mujeres, que mi presencia resultaba agradable a muchos y que me ofrecía a echar una mano allí donde podía, mi actividad de 'etnógrafo' siguió siendo para muchos algo marginal, o incluso totalmente desconocido. Mis esfuerzos para no ocultarla conseguían un desinterés general, mientras que mi presencia era más que aceptada por la mayoría de las personas por numerosas y diferentes razones. Yo, por mi parte, tampoco seguí insistiendo sobre mis objetivos de investigación y me dejé llevar por la vida diaria de la familia de Ionel y de los demás *Roma* en la que ellos mismos me involucraban siempre más. A menudo me sorprendía la facilidad con la que me confiaban hazañas poco legales, lo que iba devolviéndome la medida en la que se estaban fiando de mí y reconocían un respeto e igualdad humana que no solían encontrar, generalmente, por parte de los *gaže*. Otros me trataban con indiferencia, como si no me vieran, como si

no estuviera allí. No me hablaban, ni me contestaban si les dirigía la palabra. Una forma de rechazo expresiva y contundente, frente a la que era difícil mantener el tipo; pero, a fin de cuentas, tolerante, pues no me hubieran echado nunca abiertamente.

A la vez, mi interés por el idioma y mis ganas de aprenderlo despertaban diversión y cierta valoración de mi persona. En muchos momentos alababan mi dominio del romaní comparándome con otros amigos españoles que, aún conociéndoles de mucho más tiempo, solo se sabían pocas palabras. El romaní no aparecía ni mucho menos un código reservado sólo a los *Roma*, sino que su dominio por parte de un *'gažo'* demostraba, a sus ojos, aprecio por su entorno cultural y por su forma de vida y, además, mucho tiempo de convivencia con ellos. Otras veces, más simplemente, hablar romaní me ofrecía la posibilidad de entrar en comunicación con una parte de la población con escaso dominio del castellano. Eran sobre todo personas mayores de cincuenta, cincuenta y cinco años que llevaban ya un tiempo en España, pero le costaba mucho hacerse con el idioma, pero también personas de todas las edades recién llegadas a España. La misma Krecá, a los tres años de estar en Granada, tenía un vocabulario limitado a lo que le bastaba para comprar en las tiendas y pedir limosna. No podía desenvolverse en casi nada más sin depender de sus hijos, que ya controlaban muy bien el español. Además, le frustraba el hecho de que, mientras que en Rumanía su principal actividad de ingreso consistía en ir por los pueblos *"te drabaryl"*, a *'leer la suerte'*, en España lo único que su castellano le permitía era pedir por la calle. A lo largo del tiempo y mientras mi romaní iba paulatinamente mejorando, me tomó un cariño especial, motivado también, como me contó un día, por el hecho de que, por fin, tenía la posibilidad de comunicarse con alguien que no fuera siempre uno de los suyos, alguien *'del lugar'* que hubiera podido ayudarla en pequeños asuntos para los que había que dar una explicación algo compleja a los *'spanjoli'*, pero, a la vez, justo porque no era uno de los *'suyos'*, conmigo podía desahogarse contándome sus penas, chismorrear sobre los demás y contarme sus planes de futuros matrimonios para sus hijos y otros pasados y abortados.

3.3.2. *Adopción y permiso de residencia*

En el contexto gitano, la mayoría de las veces [la observación participante] simplemente está impuesta: el menester del observador-que-sólo-observa se descarta *a priori*; en el mismo momento en el que se va a vivir entre un grupo de familias, se debe participar. El grado de participación, esto sí que

es variable, e implica el grado de familiaridad, en el que el término ‘familiaridad’ no siempre es metafórico: diferentes antropólogos de los gitanos han pasado a través de la ‘adopción’ en una familia gitana. (Piasere, 1999, p. 46)³⁷

De forma similar a lo que relatando Piasere a continuación del texto citado, en torno a las condiciones de su inserción entre los *xoraxané Romá*, los *Roma* de Granada llevaban unos pocos años viviendo en España y una decena fuera de Rumanía. Muchos de ellos no hablaban español, especialmente a partir de los treinta años de edad. La situación jurídica en la que residían era irregular para buena parte de ellos: no tenían permiso de residencia, ni derecho a ello, si no tras una propuesta de contrato de trabajo. A menudo se encontraban frente al hecho de que quien podía hacerles un contrato, o una propuesta, no se lo hacía porque ‘no tenían papeles’ dentro de un contexto en el que las dificultades de inserción en el mercado laboral como mano de obra no especializada eran ya numerosas en sí. A la ausencia de derechos de acceso al mercado laboral formal y regularización de la presencia en España se sumaba una embajada rumana en Madrid, la única en España, colapsada y con escasos recursos, que tenía que hacer frente a todas las tramitaciones de documentos de rumanos inmigrantes, que aumentaban de forma vertiginosa cada año. El analfabetismo casi total de los *Roma* y fuertes dificultades en gestionar y desenvolverse en los laberintos de normativas y leyes los excluía aún más de sendas prácticas administrativas. Por estas razones, además de la simpatía que caracterizaba muchas personas con las que entré en contacto, lejos de ser ‘herméticos’, estaban ‘hambrientos’ de instaurar relaciones con *gaže spanjoli*, que permitieran construir y ampliar su propio capital social entre la sociedad externa que les resultase útil en las diferentes dimensiones del proceso de adaptación a Granada. Sin embargo, las estrategias orientadas a crear ‘buenas relaciones’ con los vecinos eran a menudo frustradas en primer lugar por el estereotipo ‘anti-rumanos’ que la prensa alimentaba constantemente desde los episodios de los campamentos de San Roque, en Madrid, en 1999 y, a la vez, entraban en contraste con una fuerte actitud de resistencia al tipo de integración propuesta por parte de la sociedad española, de la que, primariamente, los trabajadores sociales eran

³⁷ Trad. mía. Or: «*In contesto zingaro il più delle volte essa è semplicemente imposta: il mestiere di osservatore-che-osserva-soltanto è scartato a priori; nel momento stesso in cui si va a vivere presso un gruppo di famiglie, si deve partecipare. Il grado di partecipazione, questo sì, variabile, implica il grado di familiarità, dove il termine ‘familiarità’ non è sempre metaforico: diversi antropologi degli zingari sono passati attraverso l’adozione’ in una famiglia zingara*».

vehículo: es decir, un círculo vicioso entre la escolarización forzada que permitía la localización de las viviendas en las que vivían los menores y la amenaza de retirada en cuanto estas no satisficieran las – muy discutibles – condiciones mínimas de habitabilidad. A esto se sumaban mecanismos de inclusión en trabajos asalariados que, dada la escasa formación laboral, resultaba muy difícil o poco rentable. Consecuentemente, estaban constantemente excluidos del mercado de alquileres de viviendas y, cuando podían acceder a ello, las entradas económicas no siempre eran suficientemente regulares como para pagar las cuotas mensuales. La pauta de solidaridad interna daba lugar a que quién tenía en cierto momento un techo hospedaba a otros que eran desalojados de su vivienda, o acababan de llegar a la ciudad, con lo que frecuentemente el número de habitantes de un piso ascendía de repente, creando el temido ‘hacinamiento’: las celebraciones e invitaciones, tributos de respeto a veces obligatorios entre personas que habían estado distanciadas incluso años y que ahora se encontraban, se prolongaban hasta tardías horas de la noche, el número de niños aumentaba, y con esto la suciedad de las escaleras comunitarias y la mala tolerancia de los vecinos. Mientras, el precio de la vivienda ascendía cada mes y la expansión de la ciudad permitía todavía encontrar viejos cortijos para ocupar en barrios más periféricos. En estas ocupaciones, la visibilidad de pocas familias era extremadamente alta a los ojos de los habitantes del barrio de turno, la mendicidad de las mujeres, a menudo acompañadas por menores, se asociaba inevitablemente a los pequeños hurtos de los que se veían acusados los adolescentes, con o sin razón. Lo que acababa, otra vez, atrayendo a los trabajadores sociales, y tras ellos la retirada de menores, la llegada de la policía, y la ‘desaparición’ de las familias y sus desplazamientos hacía otras zonas de la ciudad. En estas situaciones, que podían diferir notablemente entre familia y familia, mis primeros contactos con los *Roma* se crearon principalmente a partir de mi disponibilidad en ofrecerles ayudas de diferente tipo, posibilitadas por mi situación legal en España y mi entendimiento, aunque no siempre altísimo, del lenguaje de la administración pública.

La incorporación del observador en las distintas comunidades romaníes o gitanas es un proceso fuertemente influenciado por el tipo de relación que estas mantienen con el contexto social en el que viven, que puede ser altamente variante y diverso. Considerar en todo momento esta flexibilidad estructural es un importante instrumento

metodológico a la hora de interpretar los datos que surgen de los distintos ámbitos de interpretación. En primer lugar, que las identidades sociales dentro del ‘sistema *rom*’ (Williams, 1995), es decir, dentro del conjunto de grupos romaníes que viven en un territorio, y la estructura y extensión geográfica del mismo sistema, varía al variar el contexto *gaže*; sin olvidar, además, la enorme heterogeneidad socio-cultural que se suele reunir bajo el paraguas de la categoría ‘gitanos’. Lo que más interesa hablando de observación participante es que la flexibilidad estructural se manifiesta también en el tipo de papeles que los *Roma* permiten desempeñar al etnógrafo que se inserta en la vida de sus comunidades. Las enormes variaciones culturales que se encuentran entre grupos romaníes y el grado de conflicto, por lo menos simbólico e ideológico, que caracteriza la relación de cada grupo con la sociedad no-gitana determinan cómo la presencia y la actividad del etnógrafo, en calidad de ‘*gažo*’, será percibida, tolerada, condicionada.

Mi presencia e identidad entre la comunidad han sido interpretadas y construidas sobre la base de diferentes categorías y modelos de incorporación. Mi condición de extranjero en España me acercaba a mis informantes, muchas veces de forma más aparente que real, en relación con la sociedad española, pero a la vez evidenciaba las diferencias en recursos, objetivos y recorridos entre mi proyecto migratorio y el de ellos, especialmente con referencia al hecho de que yo había venido ‘solo’ dejando al resto de mi familia en Italia, mientras que la suya era una migración en la que el componente familiar era un elemento básico. Era ‘amigo’ de algunos *Roma*, especialmente entre los jóvenes y de Ionel y Kreca, pero con otros adultos yo era alguien que podía ser de ayuda en la búsqueda de trabajo, de una casa, o en algún otro negocio sin que eso conllevara a instaurar relaciones algo más amistosas; y en algunas ocasiones podía resultar incluso contraproducente reforzando la etiqueta de benefactor ingenuo del que aprovecharse. De hecho, es algo que los *gaže* se han ganado a pulso entre los *Roma* asumiendo actitudes piadosas que esconden posturas racistas y etnocentristas, a las que los *Roma*, por lo menos los que aquí retrato, responden de forma simétricamente opuesta, restituyendo el mismo desprecio a través de la negación de la reciprocidad y reinterpretación de su papel como ‘dueños’ e incluso engañadores de sus ‘benefactores’.

Mano a mano iba estableciendo mis relaciones con la comunidad, iba recibiendo

cierta ‘protección’ de algunas familias con respecto a otras, mientras negociaba simultáneamente hacia roles que rompían con el estereotipo del *gažo* a quien pedir o de quien sacar algún provecho, que caracterizaban, muchas veces, las primeras interacciones con *Roma* que no me conocían. Esta ‘protección’, sobre todo por parte de Ionel y Kreca, formaba parte de un proceso más genérico de incorporación a un núcleo doméstico en contraposición a los demás y puede ser pensada como estructurada en torno a dos vertientes. Una, basada en la contraposición compleja e ‘inter-étnica’ entre *Roma* y ‘*gaže*’ que acabo de introducir, la otra, estructurada según una lógica del parentesco, inter-familias e intra-étnica, con ciertos rasgos de una metafórica ‘adopción’; un proceso de conversión de extranjero a familiar, de síntesis sobre mi persona del doble lenguaje de la distancia y de la intimidad.

Ambos paradigmas estaban, en la práctica, estrictamente relacionados entre sí y recíprocamente determinantes. Un ejemplo de esto eran los reproches que recibía cuando Ionel, Kreca o sus hijos, ‘descubrían’ que frecuentaba otras familias que no eran de su agrado, pero incluso las de sus parientes más cercanos. Aquellos reproches escondían el temor de que otros pudieran malintencionadamente aprovecharse de la aparente ingenuidad con la que se interpretaban mi inocencia y curiosidad antropológica (negada con la negación de mi actividad de ‘etnógrafo’), quizás también, y simplemente, celos, pero a la vez eran consecuencia de un sentido de ‘propiedad’ que cada familia ejercía sobre el capital de relaciones que tenía con sus *gaže*. El mismo Ionel, por ejemplo, me tildaba públicamente, con cariño y en señal de amistad, ante todos los *Roma* reunidos en una celebración funeraria, como “*muro šav, o maj baro*”, ‘mi hijo, el mayor’, invitándome a que fuera yo quien pidiera las rituales disculpas públicas cuando decidíamos despedirnos e irnos a casa. Pero a la vez, en otra situación, se refería a mí como “*muro gažo*”, ‘mi *gažo*’ cuando explicaba que él ya tenía coche y chofer, y que no hacía falta que pasaran a recogerle.

Aunque a menudo me he relacionado con más familias de forma autónoma sin la mediación directa de Ionel o de otros miembros de la familia (y en algunos casos en contra de sus deseos), la mayoría de mis datos se ha construido a lo largo y mediante esta frecuentación; o sea, a través de una pertenencia establecida según la tácita regla por la que el *outsider* es incorporado en el grupo mediante una vinculación privilegiada con un núcleo doméstico, dentro del que se inserta según pautas de

reciprocidad que se acercan a las que caracterizan las relaciones de sus miembros. El hecho de que acabé invirtiendo gran parte del tiempo a una única familia no fue casual, ni dictado por una elección metodológica *a priori*. Mi inclusión en la familia de Ionel ha funcionado como punto de referencia para los demás *Roma* a la hora de otorgar sentido a mi presencia y una posición de mi persona en la amplia red social. La amistad que me regalaban Ionel, Kreca, Belmondo y los demás hijos, me ofrecía algo como un certificado de familia necesario para la carta de identidad y el relativo permiso de residencia en los escenarios romaníes. En otras palabras, la anomalía de mi constante presencia era traducida a un lenguaje del parentesco, quizás la metáfora principal a través de la que los *Roma* ordenaba su mundo social interno, y, a la vez, según las estructuras de relación con los miembros de la sociedad externa.

3.3.3. *Role playing*

Como se ha visto, el trabajo de campo se ha articulado en torno a dos características centrales: una profunda implicación personal en la vida diaria de mis informantes y, a la vez, un territorio de investigación que coincidía con el de mi vida cotidiana fuera del trabajo de campo. Ambas componentes se han entrelazado de tal forma que, mientras en las primeras fases del trabajo de campo han facilitado la recogida de datos, en las últimas fases han dado lugar a una situación algo difícil de gestionar por mi parte, tanto por los roles que me he encontrado desempeñando como por la distancia que he necesitado instaurar en el momento de salir del campo.

Intentar ser agradable con mis informantes, dar una buena imagen de mí para poder obtener la mayor aceptación posible, estar disponible a hacer favores, abrir la puerta de mi casa en cualquier momento, quedarme en las suyas durante horas o hacer viajes a otras ciudades, respondiendo, a veces, más bien por complacencia que por una clara agenda de investigación, me ha permitido que la toma de contacto inicial se transformara en muy poco tiempo en un conjunto de relaciones estables y en una inserción de cotidianidad en el transcurrir de sus vidas. Querer aprender romaní y esforzarme seriamente para dominar la lengua, pedir que se me enseñara a comportarme adecuadamente en las distintas situaciones, demostrar interés sobre la vida “*sar le Roma*”, ‘como los *Roma*’, me expuso a menudo a cierta presión social para que adoptara formas de hacer las cosas que ellos consideraban “*romaní*”. No hay

regla que imponga el límite hasta el que el observador tiene que dejarse llevar por la presión social a que cambie su forma de vestir, comer, dormir, hablar, peinarse, etc. y dependiendo de la comunidad en la que se investiga, este tipo de presión puede llegar a ser muy alta o representar la mejor alternativa para hacer llevadera su presencia entre los demás. La adopción de ciertas costumbres por mi parte ha resultado un proceso que permitía mejorar mi imagen delante de los *Roma*, cuando, por ejemplo, se trataba de participar en celebraciones importantes donde la elegancia, su elegancia, era signo de respeto, educación y saber estar. En algunas ocasiones, mis mismos informantes me han prestado sus vestidos, insistiendo que tenía que mejorar mi estilo, después, sobre todo, de criticar mis zapatos poco elegantes, el uso de camisetas en vez de camisas, pantalones demasiado pegados, mi barba sin afeitar, mis cabellos demasiado cortos o demasiado largos, mi mochila como un escolar, mi coche pequeño ‘como el de una *gaži*’...

“*Sar le Roma*”, ‘como los *Roma*’... se me ha insistido hasta el aburrimiento para que llegara a comer ‘*slanina*’, tocino de cerdo en sal, por las mañanas de invierno, a veces recién levantado, acompañando tal desayuno con un par de chupitos de ‘*palinka*’, destilado (inflamable) de ciruela; para que comiera cada vez que había comida y no en horarios pre-establecidos y lo hiciera con las maneras que ellos consideraban las buenas. De todos los CD que llevaba en mis primeros tiempos en el coche no había ninguno que fuese de agrado de mis acompañantes *Roma*: su abanico de estilos musicales se restringía a unos pocos, mientras que los demás eran ruido para sus oídos. Y yo debía bailar, como un ‘hombre’, por supuesto, no como una mujer, pero, aunque lo intentase, ‘*muri bul*’, ‘mi culo’ se movía demasiado; para dormir, se dormía con lo puesto, los solteros jóvenes (yo incluido) todos juntos en la misma habitación y, a menudo, en las mismas camas, con la televisión encendida durante toda la noche. No era cuestión de espacios, sino que la intimidad, así como yo podía concebirla, una cama-una habitación-una persona, para ellos era aburrida soledad. Dormir juntos era reírse, contarse aventuras, rumores y chismorreos, hasta que uno tras otro caíamos dormidos. Todo lo que estaba ‘bien hecho’ era considerado ‘*romani*’, una categoría en la que se concentraba una heterogeneidad de prácticas, que a menudo se caracterizaban sólo por ser reinterpretadas como diferentes y opuestas a las de los *gaže* y ser reconocidas, a la vez, como elemento de ‘tradición’ propia, y daba

igual si luego gustos, comportamientos y valores, que ellos presentaban como exquisitamente ‘romaníes’, eran los del entorno rural que compartían con los ‘gaže’ en las aldeas de origen. A menudo, además, los elementos considerados *romaní* eran aquellos sobre los que se construye el desprecio de los *gaže* hacia los *Roma*, que involucraban desde cuestiones aparentemente efímeras, como el gusto en la vestimenta, hasta comportamientos más significativos de negación de un contrato social sobre la que se basa el Estado (Piasere, 1999, p. 19).

La experiencia de aprendizaje a través de la participación con los *Roma* no podía limitarse a una mera adquisición del idioma, a la mera anotación de lo que hacían, sin aceptar parcialmente las prácticas y valores que ellos consideraban centrales para su diferenciación. La construcción del ‘anti-contexto’, de donde procede el etnógrafo *gažo*, es una referencia que representa el punto de partida de la inclusión en su entorno:

Tanto la invención externa de los ‘gitanos’ se construye sobre el estigma, así la construcción interna se construye sobre el orgullo de ser *rom*, *sinto*, *manuš*, etcétera. Y uso el término de orgullo porque la base emocional es quizás el cemento más importante del sentirse *rom*, *sinto*, *manuš*, etcétera. Este primado de las emociones, como dirían ciertos psicólogos, es a su vez construido sobre una invención, la invención de los *gaže*, cuya traducción corriente en ‘no-gitanos’ es tan opaca que no dice casi nada en torno al estigma que a su vez denota. (Piasere, 1999, p. 12)³⁸

En cierto sentido, en mi experiencia, la meta-etnología de los *Roma* decía al etnógrafo no-*rom* que quería aprender a estar con ellos, que no ser ‘*rom*’ no excluía, ni eximía, poder y/o deber aprender a comportarse como tal. Las formas “*sar le gaže*”, que se expresaban en lo que comía y como lo comía, como vestía, qué música escuchaba y como la bailaba, entraban en categorías que, dependiendo por supuesto de la importancia atribuida a cada cosa, eran las del mal gusto, del esnobismo, de la mala educación, de una diferente concepción de masculinidad y feminidad, de la incapacidad de compartir momentos y cosas ‘buenos’, o demostrar el respeto a mujeres, hombres, maridos, esposas, ancianos o difuntos.

³⁸ Trad. mía. Or: «*Tanto l'invenzione esterna degli zingari è costruita sullo stigma, tanto la costruzione interna è costruita sull'orgoglio di essere rom o sinto o manuš eccetera. E adopero il termine orgoglio poiché la base emozionale è forse il cemento più importante del sentirsi rom o sinto eccetera. Questo primato delle emozioni, come direbbero certi psicologi, è a sua volta costruito su un'invenzione, l'invenzione dei gage, la cui traduzione corrente di "non zingari" è talmente opaca che non dice quasi niente dello stigma che a sua volta denota.*»

La presión social que recibí, y también sufrí, para que asumiera aquellos modales y formas no significaba que mis anfitriones quisieran que yo me ‘transformara’ en *rom*. A pesar de las numerosas y divertidas pantomimas de quienes me proponían casarme con su hija, nadie hubiera realmente permitido que yo me casara con alguna de ‘sus mujeres’. Aunque me llamaran ‘*roma*’, ‘*čirve*’, ‘*phrala*’, ‘gitano’, ‘compadre’, ‘hermano’, tenían perfectamente claro que no era ninguna de las tres cosas, pero sí podía relacionarme con ellos como si lo fuera, otorgándome el derecho a aquellos epítetos y sus consecuencias. La construcción de la intimidad, interpersonal y cultural a la vez, se basaba en mi disposición a distanciarme, a veces con connotaciones de rupturas rituales, del mundo *gažo*. Nadie, por supuesto, olvidaba que yo ‘*era gažo*’, pero entre ser y hacer la diferencia era grande y demostrar control sobre esa gramática era demostrar que aceptaba y apreciaba lo que, en muchas cosas, era ya sólo un estilo, un gusto, pero formaba parte de una humanidad de la que *reconocía* y compartía el valor. Cuando los *Roma* me decían que vestía según el ‘*porto romano*’, ‘el estilo romaní’, o que parecía un verdadero ‘*rom*’ por como hablaba, lo hacían con la actitud de quien estaba haciendo un cumplido a quien se había tomado ese reto y lo iba ganando; lo que reflejaba, por otro lado, que valoraban mi apreciación del devenir ‘*rom*’ que hubiera evitado cualquier *gažo* normal. Cierta gusto que, por otro lado, incorporé parcialmente y llegaron, con el tiempo, a gustarme el oro sobre la piel, las vestimentas que antes me resultaban algo horteras, una música que, si en principio me cansaba, luego se fundió con los recuerdos de momentos en los que habíamos disfrutado, nos habíamos reído y me había sentido entre personas amables. Un compromiso que me hizo poner en duda mi misma valoración de lo que es importante en el crecimiento y educación de los hijos, de qué es ilegalidad cuando normas que deberían ser iguales para todos cojean a la hora de ofrecer oportunidades, pero corren como liebres cuando se trata de reprimir en defensa del derecho de quien el derecho ya lo tiene de su lado... y del mismo sentido de jornadas empleadas trabajando para sueldos que no permiten llegar a fin de mes.

El nivel de mi participación me ha llevado a encontrarme en situaciones al límite de la legalidad en las que mi compromiso podía llegar a ser complicidad. Frente a las dudas sobre la ética que una participación tan profunda y activa planteó desde el principio, sólo he sabido mantenerme al margen de situaciones de abierta ilegalidad,

como las relacionadas con el hurto, entre otras cosas porque me quedaba más que evidente que quien acababa perdiendo más eran los mismos autores, en ocasiones los chavales con los que iba instaurando amistades sinceras, y a cuyos ojos yo acabé siendo también un referente moral. Ante comportamientos que ponían en peligro su futuro, yo me limitaba a aconsejar explicando las consecuencias probables de ciertos actos. Por otro lado, frente a actuaciones de asistentes sociales que yo consideraba obtusas prevaricaciones, como el encierro en Centro de Menores con regímenes de visitas que rozaban el sadismo, sin la esperanza para los jóvenes de reunirse durante meses e incluso años con sus padres, culpables, estos, sólo de no conseguir demostrar que en un cortijo ocupado y sin agua corriente unas personas pueden crecer sintiéndose amadas y cuidadas, y pueden estudiar para la escuela, seguramente más de lo que pudieron hacer sus padres, mi partido estaba tomado y la puerta de mi casa abierta para un escondite. No quisiera aparecer presuntuosamente seguro de la justicia de mis elecciones. Más aún, no niego que la complicidad que haya podido demostrar, aunque haya sido acompañada siempre por una sincera simpatía política o moral, no me haya traído ventajas ‘metodológicas’, por la sola posibilidad de poder acercarme más a la vida de mis informantes.

Mis acomodaciones al contexto y a las personas, que ha derivado en algunos momentos en cierta negación mis rasgos y preferencias personales o culturales, también me han creado conflictos de tipo emocional y psicológico, por asumir roles que entraban en contradicción tanto con mis idiosincrasias personales como con mis necesidades de investigación. La implicación en la vida diaria de algunas familias llegó, incluso, a ser demasiado profunda y anhelé más distancia social que me permitiera una observación más en conjunto y sobria. Las posiciones que el observador asume en las interacciones con el ‘campo’ no siempre son agradables y deseables, ni mucho menos consigue negociar y salir con la cabeza alta si llega a sentirse ridiculizado, excluido, invadido, usado, presionado. En esto, la negociación social debe resolver constantemente la dialéctica entre la necesidad de ser aceptado y la aceptación de roles que, aún a cambio de su inclusión, pueden ser, con el tiempo, fuente de tensión psicológica. Jones define el ‘cansancio cultural’ (*cultural fatigue*) como «resultado de una excesivo *role-playing* en el contexto del campo de trabajo»

(Jones, 1973, p. 34)³⁹. Esta tensión se revela en las fases finales del trabajo de campo con sensaciones de irritabilidad, agresividad y rechazo frente a las interacciones que implican mantener roles que comportan la negación de parte de sus necesidades y reacciones naturales. Una frustración que se origina por no saber gestionar el choque cultural que la participación en un contexto ajeno conlleva. La impresión de que estas dificultades son únicas, más que consecuencias previsibles y comunes del trabajo de campo, puede llevar, especialmente entre los principiantes, como era yo, a plantearse dudas en torno a la moralidad del comportamiento de uno mismo en relación con la comunidad estudiada y la adecuación de su preparación profesional para las tareas de la investigación etnográfica. Unas dudas que, por otro lado, refuerzan el silencio de muchos trabajos etnográficos en torno a estas mismas dificultades.

El campo y mi vida privada han llegado a mezclarse tanto que, con el tiempo, he llegado a tener la sensación de haber perdido el control sobre espacios y momentos, bien sobre mi vida privada fuera del ‘contexto romaní’, cuando necesitaba realmente un descanso mental, para estar en entornos sociales a mí más familiares, bien sobre aquellos dedicados al trabajo de escritorio, que eran continuamente interrumpidos o invadidos por visitas, llamadas de teléfono, invitaciones, peticiones. Mientras en otra situación, en un territorio ajeno, las desapariciones del campo hubieran sido, simplemente, retiros de la comunidad, en este caso mi pertenencia al régimen de ‘puertas abiertas’ hacía todo más complejo y difícil, tanto para explicarlo a mis visitantes como para conseguirlo efectivamente. La riqueza emocional que me daba la ‘pertenencia’ al grupo familiar en el que me inserté era directamente proporcional a la traición que sentía cada vez que intentaba ‘escaparme’ y volver a mi mundo. Sobre todo cuando, extranjero también en la ciudad donde vivía, ‘mi mundo’, en algunos periodos, era poco ‘re-identificador’.

Cuando llegó el momento de tomar una casi definitiva distancia con el campo fue cuando descubrí lo evidente de que, tal como había entablado relaciones de amistad dejando que mi ‘misión’ de etnógrafo se olvidara, mi desaparición iba a ser interpretada como una ruptura, o al menos, un esguince de una amistad. Por supuesto, la mayoría de los *Roma* no me echaron demasiado de menos, pero ya no tenía tiempo para estar con Belmondo, con los demás chicos, visitar a Ionel y todos aquellos que

³⁹ Trad. mía. Or.: «[...]result of too much role-playing in the context of fieldwork».

me llamaban, me buscaban, me preguntaban dónde me había mudado y obtenían respuestas inciertas, vagas, monosilábicas... Lo de 'vivir con' tiene la peligrosa ambigüedad de que, en mayor o menor medida, es un 'vivir como', en ritmos y actividades cotidianas compartidas que no son de uno mismo. La finalización del trabajo de campo comporta que desaparezca la necesidad de mantenerse en contextos en los que se viven interacciones o atribuciones que en la vida diaria no resultarían agradables, que no he llegado a poder negociar durante la recogida de datos en la que no he sabido siempre ser, como receta Jones, más 'yo mismo'. Por cuanto mi vida personal se haya inmiscuido en la de ellos, la forma en la que he participado en sus vida no ha dejado de ser en gran medida determinada por el hecho de estar haciendo trabajo de campo, lo que significaba, para mí, suspender durante un largo periodo de tiempo mis hábitos, prioridades, formas de divertirme, descansar u organizar mi día. Tal forma de vivir en el campo, mi 'cotidianidad' artificial, era 'normal' para la gente que visitaba y observaba. La toma de distancia del campo y de la red social de los *Roma*, ha supuesto un buen número de malentendidos (“¿es que ya no quieres estar con nosotros? ¿Por qué dicen que te has enfadado con Ionel, que ya no vas a verle?”) que, por lo menos por mi parte, han provocado un conflicto interior entre sentirme ligado a personas pero, a la vez, ser poco proclive a dejarme involucrar por su métricas, velocidades y predilecciones. Quizás un error metodológico, o tal vez, una simple demostración de que el contexto social del que procedía me permitía entrar y salir de otros con una facilidad mucho mayor de la que tienen los *Roma* para insertarse entre la sociedad que les rodea.

4. De la salida de Rumanía hasta la llegada a Granada: grupos co-migrantes y rutas migratorias.

La comunidad romaní residente en Granada era resultado de la, hasta entonces, última fase de un proceso migratorio que había empezado más de una década antes, en 1990, poco después de la caída del régimen comunista de Rumanía. La historia migratoria de las familias que entre 2003 y 2007 estaban en Granada se caracterizó por distintos desplazamientos y asentamientos en nuevos países y ciudades. Sus itinerarios dependieron, sobre todo, de la inserción de cada grupo de familias en redes sociales más o menos dispersas a lo largo del territorio de procedencia y su mayor o menor conexión con entornos urbanos, en los que el capital cultural, social y económico, proporcionó mayores recursos para emprender la migración al extranjero de forma más o menos temprana.

En este capítulo se describen el origen y las distintas fases migratorias de los *Roma Korturare* hasta llegar a Granada. Entre 1990 y 1999, los *Roma de o plaj* emigraron primero a Alemania y sucesivamente se fueron dirigiendo hacia el Oeste de Europa, llegando a España a principios de 1998. A lo largo de esta década y en respuesta, especialmente, a las políticas de los distintos territorios de inmigración, el grupo fue adoptando diferentes estrategias alternando movilidad y estabilidad territorial, por un lado, y, por otro, concentración y dispersión del grupo en zonas geográficas más o menos amplias.

4.1. La migración de los Roma de o plaj.

4.1.1. *Calaş*⁴⁰, sus Roma y distribución en el territorio.

Cuando conocí a la familia de Ionel y Kreca, en marzo de 2003 era para ellos, y para más familias de parientes suyos de *Calaş*, el cuarto año de residencia estable en Granada. Su historia migratoria se remontaba a los primeros meses de 1990, cuando mucho del entusiasmo posrevolucionario de Rumanía parecía dirigir su mirada más hacia la apertura casi repentina de las fronteras, que a la recién nacida democracia o a una libre economía rumana que poco iba a poder ofrecer, si se la comparaba con las oportunidades que parecían prometer los ‘modernos y ricos’ países de Europa

⁴⁰ Pseudónimo.

Occidental.

Calaş, aldea de Ionel y Kreca y de las demás familias con las que pasé la mayor parte de mi tiempo durante el trabajo de campo, es un importante enclave urbano en la provincia rumana de Cluj-Napoca de unos 10'000 habitantes en 1992 y 9.500 en 2002.⁴¹ A pesar de su tamaño relativamente reducido en comparación con otros centros urbanos de la región, su localización a lo largo de una importante carretera nacional la convierte en el centro de conexión más importante de la parte occidental de la provincia.

Según el censo, aproximadamente el 30% de la población de Calaş se reconocía étnicamente como 'húngara', el 59% 'rumana' y el 9% 'rom' (utilizo la categoría de adscripción étnica usada por del censo rumano). El peso demográfico de la población 'rom' resultaba pronunciado, incluso en comparación con la media nacional de aquel momento que variaba, según las fuentes, entre el 6,6% y el 8% (Liégeois, 1999 en Piasere, 2004, p. 6). Y lo parece más aún si se considera que para estos datos cabe suponer factores de infravaloración más que de sobreestimación, considerando que el censo se basa en la auto-adscripción a un grupo étnico, con respecto a otra población cuyos miembros, por ejemplo, se reconocieran como *Roma* y a la vez fueran reconocidos como 'țigani' ('gitanos' en rumano) por parte del resto de la sociedad. La población supuestamente 'rom' que, según el censo, debería haber contado con aproximadamente unas 900 personas, residía, a principio de los '90, en tres enclaves territoriales del pueblo. Dos se situaban en el centro y otro en la periferia. Cada uno era de un tamaño relativo considerable y se correspondía, generalmente, con uno de los tres grupos 'gitanos' del pueblo. La existencia de tres grupos diferentes era muy clara y compartida por cada uno de ellos así como por el resto de la población.

El principal eje de diferenciación era la comunidad lingüístico-cultural de referencia primaria, rumana o húngara (en el cap. 7 se profundizarán tales aspectos). Había por lo tanto los '*Roma hunguriske*', los '*Roma* húngaros' y los otros dos grupos: los *Roma* que llamaré de '*o plaj*', 'de la colina', porque en una colina fuera de Calaş estaban sus casas, y los que estos llamaban '*bajaşa*' (y desconozco con cuáles

⁴¹ Fuente: *Institutul Național de Statistică* (<http://www.insse.ro>). Datos del censo nacional. La ciudad ha experimentado un crecimiento demográfico negativo, parecido al que se ha dado en Rumanía a escala nacional, debido tanto a la emigración, como a una baja tasa de natalidad (Mérida Rodríguez, 2003; Raboca y Raboca, 2009).

términos se referían los ‘*bajaša*’ a sí mismos), los únicos, de los tres grupos, que no hablaban romaní, sino rumano como única lengua. En el mapa 1 (en Anexos) puede observarse la distribución territorial de cada grupo. La colina, ‘*o plaj*’, de los *Roma*, todavía en 2006, cuando, por primera vez, estuve allí, estaba conectada a la carretera que llevaba al pueblo por un empinado camino de tierra, y los *Roma* vivían en casas de madera y ladrillo, sin agua corriente y con un par de pozos que tenían que dar abasto para toda la comunidad. No había iluminación pública, ni un metro de asfalto en todo el poblado. Es verdad que *o plaj* era un lugar casi bucólico al sol del fresco y verde verano transilvano, pero a partir del otoño se convertía en un detestable y helado castigo de barro, y nieve y hielo durante el rígido invierno, que muchas veces hacía imposible a coches o caballos bajar y subir el camino empinado, entre piedras, rampas y baches, que conectaba la colina al pueblo (véase anexo fotográfico).

La primera lengua de los *Roma* de *o plaj* era el romaní, y la segunda el rumano, lengua que también consideraban de alguna forma suya, por lo menos en relación con el húngaro, que muy pocos chapurreaban. El cristianismo ortodoxo era también un elemento de distinción de los *Roma* de *o plaj* y de pertenencia a la esfera cultural rumana, en contraposición con la húngara, y con la húngara-romaní del otro grupo gitano de Calaș, de la Iglesia Reformada.⁴² Éste residía un barrio ya más cercano al centro urbano, también hablaba romaní como primera lengua, pero la suya era una variante dialectal que se diferenciaba de la de los *Roma* de *o plaj*, tanto por elementos propios del léxico romaní, como en los préstamos desde las lenguas del entorno, en los que el húngaro tenía una influencia mucho mayor. El conocimiento del rumano por parte de este grupo era mucho más alto que el del húngaro por parte de los *Roma* de *o plaj*, pero su sociedad de referencia, por lo menos históricamente, era la húngara, así como su segunda lengua. Finalmente, en un tercer enclave poblacional, que ocupaba parte de la periferia norte del pueblo, vivía otra población considerada ‘gitana’, mayoritariamente cristiana ortodoxa, pero hablante en rumano como primera lengua. Mis informantes *Roma* les llamaban *bajaša*, término al que ellos mismos atribuían

⁴² Por ejemplo, los *Roma* de *o plaj* no consumían productos culturales en lengua húngara (música, cine, etc.), ni las generaciones que se criaron en el extranjero aprendieron esta lengua, mientras que mantuvieron, por lo general, un buen nivel de rumano, aunque, su segunda lengua acabó siendo la del país de emigración. Sobra quizás recordar que la totalidad de la minoría magiar en Rumanía es bilingüe, mientras que el húngaro es poco conocido, por lo general, por la mayoría rumanófona. El rumano es, por lo tanto, lengua franca también en los comercios.

connotación negativa (profundizaremos en otro capítulo las taxonomías sociales usadas por los *Roma*).

En contacto con comunidades *Roma* de entornos sociales urbanos en diferentes ciudades entre Cluj-Napoca, Hunedoara y Timișoara (mapa 2, en Anexos), muchos de los *Roma* de *o plaj* se unieron a las corrientes migratorias de los primeros meses de 1990 y, pasando por Hungría y Polonia, llegaron, finalmente, a Alemania, el único estado que ofrecía todavía la posibilidad de pedir el estatus de refugiados políticos a personas que, en Rumanía, corrían el riesgo de sufrir persecución por razones étnicas.

Los grupos romaníes de Rumanía fueron emigrando hacia Europa Occidental (y, en un segundo momento, a España) en momentos diferentes, dependiendo, sobre todo, de su cercanía a los principales centros urbanos, que podía ser tanto geográfica como por redes de relaciones. Las comunidades que empezaron a emigrar justo en los meses siguientes a la muerte de Nicolae Ceaușescu fueron las de los centros urbanos mayores, mientras que las comunidades de procedencia rural lo hicieron hasta diez años más tarde. Por ejemplo, las emigraciones de grupos *Roma* desde Bucarest y desde las ciudades cercanas fueron las más numerosas y de las más tempranas. Igualmente pasó con las comunidades romaníes desde Timișoara, Hunedoara o Cluj-Napoca, que implicaron también a los *Roma* de *po plaj* quienes, en cierto sentido, fueron unos beneficiarios ‘periféricos’, en el sentido de que, no siendo Calăș una ciudad mayor, formaban parte de redes de parentesco con ‘nudos’ en las capitales de las macroregiones de Transilvania y Banato, desde las que recibieron información y apoyo necesarios para emigrar. No obstante, es importante notar que, desde un punto de vista geográfico, aún con menor tamaño y principalmente rural, la misma ciudadela de Calăș estaba ubicada a lo largo de una carretera nacional que conectaba con otra ciudad importante, lo que no dejaba de proporcionarle una posición algo importante dentro del tejido provincial y, por lo tanto, también un capital social y de información superior al de comunidades residentes en aldeas más aisladas. Las familias que empezaron a emigrar en 1990 desde las ciudades de Transilvania y Banato, ‘arrastraron’ a los de *po plaj* fuera de Rumanía, ya en 1990, mientras que otras, como veremos, residentes en pequeñas aldeas rurales o de montaña, incluso cercanas a Calăș, tardaron hasta un década para empezar a salir. La totalidad de familias de los *Roma* de Ionel y Kreca presentes en Granada entre 2003 y 2007 (me refiero a la

población *Roma* de este estudio y no a la totalidad de los ‘gitanos rumanos’ en la ciudad) formaban parte de esas dos grandes redes, con historias migratorias distintas: la de los *Roma* de *po plaj*, emigrados ya en 1990, y la segunda, de *Roma* procedentes de Salaveni y emigrados a partir de 1998. Salaveni era una aldea a unos quince kilómetros de distancia de Calaş, mucho más aislada territorialmente y sus *Roma* estaban relacionados (veremos cómo) con los *Roma* de Calaş.

Todo esto no implica, por otro lado, que desde el mismo Calaş hubo una sola emigración en 1990, sino que en ese año salieron los que fueron los pioneros de diferentes colonias que se asentaron a lo largo de Europa y sirvieron de referencia para otras familias *Roma* del pueblo inicialmente menos conectadas hacia fuera que emigraron en diferentes momentos a lo largo de los noventa. Las cadenas migratorias de los *Roma* de *o plaj* estuvieron formadas sólo por las redes de familias *Roma* emparentadas con ellos, en un sentido muy amplio de parentesco que describiremos, que se extendían por toda la región, y tenían elementos culturales y lingüísticos comunes y, sobre todo, se reconocían como unos *Roma* distintos de los demás; pero dentro de la microsociedad de Calaş, los *Roma* de *o plaj* emigraron según sus itinerarios, siguiendo a los suyos y de forma independiente de los destinos de los *Roma hunguriske*, de los *bajaša* y de todos los demás *gaže* del pueblo. Antes de 1990, dentro de la misma red de familias en contacto con los *Roma* de *o plaj*, hubo también casos, aislados, de emigraciones de familias que contaban con dinero, contactos e información necesarias para cruzar las fronteras de la Rumanía comunista y llegar, desde la ciudad de Timișoara, a Suiza donde vivieron como asilados políticos hasta entrados los años noventa.⁴³ Entre los *Roma* de Calaş las emigraciones previas a la caída del régimen sólo eran noticias que llegaban de las ciudades mayores y sólo otorgaban más prestigio a los *băneșane*, ‘los *Roma* del Banato’ (Cap. 7), que representaban, ya entonces, una élite de la sociedad romaní transilvana, a la que los *Roma* de Calaş, de alguna forma, como veremos más adelante, anhelaban pertenecer o

⁴³ Lazaroiu (2003) señala seis categorías de emigrantes desde la Rumanía comunista antes de 1989: los disidentes que eran exiliados y los que conseguían cruzar la frontera a escondidas (grupo al que pertenece la familia aquí considerada), trabajadores dentro de acuerdos de intercambio de mano de obra (con Alemania Federal, con Oriente Medio y otros estados asiáticos), viajes de corta distancia en los países comunistas limítrofes, viajes turísticos organizados en países comunistas, migraciones ‘étnicas’ tras acuerdos previos (Alemania, Israel), estudiantes (un número restringido y perteneciente a la élite del partido comunista que obtenían el permiso para estudiar en algún estado de Europa occidental). (p. 6)

pertenecían parcialmente.

4.1.2. *Rumanía, oportunidades económicas y situación de las minorías romaníes.*

Antes del cambio político, los *Roma* de *po plaj* alternaban el empleo estatal (sobre todo en servicios de limpieza y manutención del pueblo) con la compraventa a baja escala, especialmente de animales domésticos y pequeños bienes de consumo en los pueblos de alrededor; una economía normalmente sumergida, teóricamente ilegal, pero tolerada y necesaria, aunque, en algunos casos algunas familias contaban con permisos públicos para la venta ambulante. Ningún otro tipo de especialización profesional existía entre los *Roma* y su nivel de formación profesional era casi nulo o muy bajo. Una característica importante que concierne a los *Roma* de *Calaş* fue su casi generalizada no pertenencia a las cooperativas agrícolas, en las que se organizaba el trabajo en los campos durante el periodo comunista. Esto excluyó a casi todos de los procesos de privatización de las tierras que se llevaron a cabo tras el cambio de régimen en toda Rumanía, otorgando terrenos en propiedad a los antiguos miembros de aquellas cooperativas.⁴⁴ La redistribución se basó también sobre las propiedades anteriores a 1948, que tampoco eran de los *Roma* de la localidad. Aquella repartición se llevó a cabo mediante la creación de parcelas de extensión muy limitada, a menudo lejanas tanto de los caminos de acceso como de los canales de abastecimiento hídrico y generó la existencia de numerosísimos minifundios (véase también Réka Bors en Pajares, 2007, p. 62). El destino de tales parcelas, más que la explotación por parte de sus antiguos trabajadores y ahora propietarios, fue, en muchos casos, su venta a nuevos inversores, normalmente extranjeros, que fueron reunificándolas en amplias propiedades y explotándolas sea como cultivos, sea como terrenos recalificados destinados a uso industrial y civil. En *Calaş*, sobre todo en el caso de la población no-romaní que recibió las tierras, aquellas ventas representaron un pequeño capital monetario, muy limitado, que muchos utilizaron para dar el primer paso migratorio.

Por otro lado, durante los primeros años noventa, no sólo se pusieron a la venta aquellos terrenos de poco valor, sino también casas y terrenos edificables situados en

⁴⁴ La exclusión de las poblaciones ‘gitanas’ de las redistribuciones de las tierras no fue solamente un fenómeno limitado a las zonas rurales de Rumanía, sino generalizado en gran parte de los países anteriormente comunistas de Europa del Este, véase, por ejemplo, Barany (2002a, p. 174).

las zonas periféricas de la pequeña ciudad. Los precios de venta eran muy bajos en relación con el poder de la moneda extranjera y con la inflación galopante del leu, la moneda nacional. Si los *Roma* se vieron afectados por la exclusión de la repartición de aquel capital inicial, para algunas familias, en un segundo momento, eso representó una especie ventaja indirecta. ‘Libres’ de emigrar en cuanto se abrieron las fronteras, por no gozar de ninguna pertenencia en el lugar de origen de la que intentar sacar algún mínimo provecho, aparte de casas sin valor comercial, aisladas en la colina, los que ya en 1992 empezaban a contar con algunos millares de marcos, ahorrados durante la estancia en Alemania, enseguida los invirtieron en lo que todos los *Roma* habían anhelado desde un principio: una casa ‘cerca de la carretera’ y, sobre todo, *ando gav*, ‘en el pueblo’. No todos consiguieron comprar casas en aquellos primeros años y todavía en 2006 en la colina se encontraban varias familias viviendo en las antiguas casas, en medio de otras, abandonadas por quienes se habían mudado al centro o por aquellos que no habían conseguido siquiera, en todos esos años, el dinero para volver y mantener en pie las paredes que los habían cobijado antes de la partida.

Dentro del grupo de Granada y entre la misma red de parientes, se daban diferencias llamativas en lo que concernía a la vivienda, así como distintos factores relacionados con esta que si inicialmente habían impulsado la emigración ahora la mantenían. La familia de Ionel y Kreca, por ejemplo, era una de las muchas que no había conseguido ganar suficiente dinero (y cuando lo tuvieron, allá en Alemania, se lo robaron) para ir comprando una casa en el centro o, por lo menos, mantener desde el extranjero, su casa *po plaj*, que se había venido abajo nevada tras nevada. Las raras veces que alguien de la familia volvía, se alojaba en casa de la madre de Ionel o de otros parientes y regresaba a España con una descripción de la antigua vivienda familiar cada vez más desoladora. La adquisición de una casa en el centro de la ciudad no representaba para los *Roma* solamente una inversión que ofrecía un hogar en los momentos de retorno desde el extranjero, más o menos prolongados o definitivos, sino también una ganancia en prestigio y respeto, tanto en el interior de la comunidad *Roma*, como a los ojos de los *gaže*, como les llamaban a los no-*Roma*. Con ese objetivo, las casas no podían ser anónimamente parecidas a las de sus nuevos vecinos, sino vistosas, prominentes y, por supuesto, más caras. A la reestructuración de los viejos inmuebles o a la edificación en parcelas vacías, se sumaba por lo tanto la

necesidad de realizar proyectos más ambiciosos y costosos. Si una vivienda digna era uno de los objetivos que impulsaban el proyecto migratorio⁴⁵, en muchos casos el consumo conspicuo, sustentado por cierta rivalidad inter-étnica y también inter-familiar, fue uno de los factores que impulsaron la emigración al extranjero tras la etapa de los años 1990-1993. Quien no había conseguido comprar un terreno o una casa, volvía a buscar fortuna, y quien había alcanzado algo de éxito económico en aquellos primeros años, tenía que seguir costeadando las obras iniciadas. En muchos casos, las nuevas casas estaban todavía sin terminar en el momento de mi visita en Calaş en 2006. Mantener la continuidad de tales inversiones fue, no obstante, solo uno de los factores que siguieron impulsando la emigración y la estancia en el extranjero, dado que Rumanía, como hemos descrito anteriormente, seguía hundida en una profunda crisis económica, con consecuencias aún peores en cuanto a oportunidades económicas y para un bienestar general de los *Roma*.

4.2. Fases y estrategias migratorias de los *Roma* de *o plaj*.

4.2.1. 1990-1993. Primera fase: refugiados y demandantes de asilo en Alemania.

En los primeros meses de 1990, todos los hermanos y primos de Ionel residentes en *o plaj* se dirigieron a Alemania y, desde entonces hasta 1993, más de la mitad de las personas con menos 40 años de aquella comunidad pasaron temporadas más o menos largas allí, con toda o parte de su familia.

Entre las motivaciones para irse de Rumanía que mis informantes (las familias de Ionel y de sus hermanos y primos) ponían más en evidencia, ocupaba una posición central el alto nivel de corrupción de los servicios públicos rumanos, con su

⁴⁵ Asher Colombo observa que «el uso del concepto “proyecto migratorio” ha sido recientemente contestado. Se ha dicho que éste estaría demasiado relacionado con su formulación primitiva (y con las condiciones económicas en las fue elaborada), en la que era entendido como sinónimo de programa en el tiempo y en los fines: el emigrante era definido como un individuo que salía con la intención de trabajar para un periodo suficiente para permitir la adquisición de recursos económicos para invertir en la sociedad de salida. Se ha dicho además que tal concepto atribuye una racionalidad que no es propia de este mundo, y que se refiere a intenciones difícilmente evaluables [Irer 1994], y además individuales, que infravaloran por lo tanto la dimensión colectiva de la emigración [Sayad 1991]. Se trata de críticas fundadas que, no obstante, no restan utilidad al concepto, aunque su uso deba precisarse. Discutir de proyectos migratorios, aclarando su carácter procesual y variable, consiente enfrentarse a la pluralización de las razones que llevan a la emigración, y de los modos concretos con los que estas interaccionan con los límites y las oportunidades en la sociedad de llegada» (Colombo, 1998, p. 22, n.10. Traducción mía.)

consecuente desprotección en todos los sectores y ausencia de derechos básicos. En sus comparaciones entre España y Rumanía, entre volver y quedarse (en Alemania, primero, y, luego, en España, Reino Unido e Irlanda), primaba la posibilidad de acceder, por un lado, a unos derechos garantizados, como un mínimo de atención sanitaria o un trato policial y judicial más transparentes; por el otro, de contar con el dinero necesario para que los familiares que aún vivían en Calaş pudieran enfrentarse a una hospitalización o a un juicio en un tribunal, ofreciendo un dinero extra al abogado, al juez o al médico que les tocaba, y garantizarse el necesario ‘trato de favor’.

Rumanía, la región de Cluj y los mismos pueblos de procedencia eran, para los *Roma*, motivo de nostalgia, tierras amadas, pero a la vez odiadas, por la pobreza que los habría visto abocados a volver allí. Todos estaban de acuerdo con afirmaciones como “¡Tienes que traer dinero desde fuera, porque allí no puedes hacer nada!”, “¡Ni trabajas, ni comes, sólo puedes ir a robar patatas o maíz!”. Yo mismo me encargaba, a veces, de ir a Correos con el dinero que algunos de ellos me daban, en Granada, para mandarlo a familiares que, en Rumanía, necesitaban asistencia médica, o dar ‘propinas’ para que su documentación para expatriar se tramitara en un tiempo razonable, o para que un abogado los defendiese correctamente en un juicio. Además de tener que hacer frente a una corrupción omnipresente, las pequeñas remesas desde el extranjero eran necesarias ya sólo para el sustento de familiares que se había quedado allí y que estaban malviviendo, sin oportunidades económicas en un nada-que-hacer diario. Encontrar un trabajo en Rumanía, para los *Roma*, era casi imposible. Para quién no había conseguido dinero en el extranjero, ya solo acceder a una vivienda en el pueblo y salir de aquella segregación territorial que representaba la lejanía de *o plaj* era impensable y no le quedaba otra, si quería vivir en Rumanía, que aguantarse en aquel poblado sin luz, ni agua, ni asfalto y sin posibilidad de encontrar recursos económicos que no fueran meros expedientes diarios para comer y poco más, muchas veces ilegales. Una situación de empuje migratorio total, por la que todo era mejor que eso.

En este sentido, la mayor calidad de vida que los *Roma* de Calaş buscaron al emigrar no puede entenderse en la mera faceta económica, sino que debe interpretarse a través de una definición de calidad de vida más compleja, como la ofrecida, por

ejemplo, por el informe del Alto Comisionado para las Minorías Nacionales de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa, en el que, además de las oportunidades económicas, se subraya el rol de la confianza en la capacidad y voluntad de las autoridades públicas de un país de proteger los derechos humanos de asegurar la aplicación de la ley y promover la tolerancia y el entendimiento dentro de la sociedad (Matras, 2000b, p. 33). Razones de discriminación profunda en el país de procedencia y búsqueda de oportunidades económicas, tal y como afirman, por ejemplo, Gheorghe y Klímóva (2000), son distintas facetas de una situación de desventaja social que combina numerosas dimensiones existenciales a la vez, en la que las minorías romaníes se han encontrado durante las transiciones político-económicas de los países del Este Europeo a partir de las convulsiones de finales de los ochenta. Más aún, en los mismos discursos de los *Roma* en Granada el asilo político aparecía también poco relacionado con la falta de derechos sufrida en Rumanía, a pesar de que su situación de exclusión social y de discriminación en Rumanía era patente tanto a principio de los noventa como todavía en la década de 2000. Presentándolo como una estrategia más de ingreso en Europa que había simplemente que aprovechar, declaraban implícitamente su negativa a aceptar y a entrar en el discurso político de los *gaže* o, por lo menos, un desconocimiento del juego político y una forma peculiar de ingenuidad, humildad o, al revés, rechazo hacia el reconocimiento de una posición subordinada en la relación con los *gaže*, que consistía en no considerarse políticamente perseguidos. La dificultad, o negativa, de los *Roma* en reconocer las instituciones políticas de los *gaže* debe ser tomada en cuenta a la hora de entender las formas en las que los mismos *Roma* en Granada interpretaban el asilo político como una estrategia de manipulación de las instituciones que funcionó durante un tiempo y que luego dejó simplemente de ser efectiva. La lectura de tal interpretación debe tener en cuenta un marco más amplio de procesos simbólicos de reinterpretación por parte de los *Roma* de las relaciones de dominancia, y asimilación o segregación, que las sociedades mayoritarias les han impuesto históricamente.

Con una tasa de analfabetismo altísima, con competencias profesionales casi nulas para el mercado del trabajo asalariado, viviendo en los peores sitios, en España y en Rumanía, y con muchas de sus viviendas por debajo del criterio de la habitabilidad (lo que, por desgracia, los trabajadores sociales confirmaban regularmente incluyéndolo

como una razón más para una posibles retirada de menores), y con enormes dificultades ya sólo, por ejemplo, para acceder al examen para la obtención del permiso de conducir, los *Roma* que yo conocí, salvo pocas excepciones, alcanzaban lo que podríamos considerar altos niveles de exclusión social dentro de muchas de las dimensiones que la sociología utiliza para su medición.⁴⁶ Sin embargo, en ningún momento oí a los *Roma* hablar de ‘racismo’, ‘discriminación’, ‘exclusión’ por parte de los *gaže*. En octubre de 1990, en la misma localidad de Calaș, episodios de violencia anti-gitana acabaron con numerosas casas quemadas, en el enclave de los ‘gitanos’ rumanófonos (los ‘*bajaša*’) descrito anteriormente, y en batallas campales que involucraron a más de mil personas entre la población no-gitana (Nicolae, 2002). Lo que me sorprendió fue descubrir que, entre los *Roma* en Granada, parecía no haber apenas memoria de aquellos acontecimientos y sólo unas o dos personas recordaban que había pasado ‘algo’, sin darle la menor importancia, ni en algún momento era un elemento que relacionaban con el derecho de asilo del que gozaron en Alemania entre 1990 y 1992. Es razonable dudar que, quizás, evitaban hablar de ello o que el olvido mismo pudiera ser una señal de una estrategia de remoción de un pasado traumático. Sin embargo, como veremos más adelante, la memoria histórica de los *Roma* en torno a las deportaciones bajo el régimen filo-hitleriano de Antonescu era viva en las generaciones que las vivieron y, aunque de forma más débil, en las de los que escucharon las narraciones de los supervivientes. Aquel trauma, vivido de forma directa y que produjo muchas más víctimas, no había sido ocultado con el olvido. No obstante, otra vez, en las narraciones que grabé de los supervivientes y otros descendientes no había huella de construcción de una consciencia política explícita y reivindicativa de un derecho de inclusión social por parte de la sociedad *gaže*, sobre todo en los términos en los que esta lo planteaba y, a la vez, se lo negaba.⁴⁷

Los *Roma* nunca parecían considerarse un colectivo excluido por parte de la sociedad mayoritaria, ni nombraban la existencia de un racismo y discriminación generalizados contra ellos que pudiera ser causa de algún tipo de exclusión. En muchas ocasiones, en nuestras conversaciones, y especialmente si proponía yo alguna retórica en plan ‘*Romale, levantaos*’, he tenido la sensación que para ellos concebir la

⁴⁶ Como ejemplo de tales dimensiones, véase Yruela y Rinken (2005)

⁴⁷ Sobre los fracasos de los movimientos de representación gitana a partir de 1990 véase Barany (2002b)

posibilidad o la necesidad de crear algún tipo de movimiento o discurso unitario de reivindicación, aunque fuera sólo de boquilla, representara un peligro casi existencial, porque luchar contra algo significaba aceptar su existencia. Significaba declarar que la visión que los *gaže* tenían de ellos - unos seres depreciados, excluidos, en el último escalón de la pirámide social - tuviese algún valor para ellos. Significaba autopoisionarse en ese último escalón, cuando ellos se colocaban fuera de la pirámide y eran ellos mismos quienes usaban a los *gaže*, les engañaban, les negaban una reciprocidad moral. Se colocaban en el universo social con la superioridad de unos barones sin tierra.

Presentarse como unos ‘pobres’ o unos ‘desdichados’, incorporar la ‘retórica de la pobreza’ o de la exclusión, que la misma sociedad mayoritaria construye en los discursos sobre los ‘gitanos’, sí era una práctica de auto-representación frecuente entre los *Roma* de Calañ en Granada, pero formaba simplemente parte de estrategias, como otras más, para obtener recursos de la mendicidad callejera o de las ayudas sociales. Como estrategia económica, era adoptada en ciertos momentos y espacios de contacto comercial, pero desaparecía fuera de ellos. Formaba, en cierto modo, parte de la que Salo y Salo (1982) llaman la «supercomunicación de la etnicidad», como manipulación de símbolos de pertenencia a categorías ‘étnicas’ en las relaciones comerciales con los *gaže*, que construyen lo ‘gitano’ incorporando siempre elementos de pobreza y marginalidad (véase también Piasere, 1999, pp. 28-29). Los criterios con los que valoraban su propia situación, sus éxitos y sus objetivos, en cuanto a educación, vivienda, formas de conseguir recursos económicos, etc. se alejaban de los generalmente utilizados por la sociedad mayoritaria, sus administraciones o sus mecanismos de medición de la exclusión social. Los *Roma* reconocían en muchas ocasiones que “a los ‘*gaže*’ no les gustan los *Roma*”, pero esta observación no era más que un importante elemento a tener en consideración diariamente en las relaciones con el mundo externo. El rechazo no sólo hacia la movilización política colectiva, sino a un explícito discurso que les considerara víctimas de racismo o discriminación generalizadas, tal y como observa Piasere (1991) citando a Asseo (1989), parecía el silencio de los ‘pueblos-resistencia’, que

son reveladores del Estado en su esencia, no porque se encuentren en los márgenes del Estado mismo, sino porque aseguran una relación de transparencia entre aquellos que están en el centro y aquellos que están en

la periferia. Tales [...] grupos no tienen vocación hegemónica, pero no por ello son grupos subalternos. [...] Los pueblos-resistencia son productores de una ‘hegemonía desde el interior’, erigiendo permanentemente como valores universales aquellos valores particulares que garanticen su propia supervivencia. (p. 214)

Por otro lado, es importante considerar que tales observaciones se deben contextualizar en la situación social que se daba en el periodo de mi trabajo de campo y no quieren teñirse de matices esencialistas ni deben generalizarse más allá del contexto observado. La consciencia política se despierta rápidamente en cuanto la lucha se hace posible y la historia de la lucha política romaní tiene raíces ya en el siglo XIX (Marušiaková y Popov, 2005b).

Durante la etapa entre 1990 y 1992, en Alemania, Ionel y Kreca habían emigrado con la totalidad de sus hijos: tres mujeres y cuatro varones, menores de quince años en 1992. Inima, el último, nació entonces allí. Como solicitantes de asilo, obtuvieron una vivienda, bonos para raciones de alimentos y una pensión mínima diaria. Aquellos beneficios estaban garantizados tanto a quienes habían sido reconocidos como refugiados, como a los que estaban en espera de una resolución de su solicitud o recurso. Además de las ayudas públicas, Kreca y Ionel realizaron trabajos esporádicos en algunas panaderías, ella, y en la construcción, él. La mendicidad fue otra fuente de ingresos, probablemente la más estable en todo el periodo, practicada especialmente por los hijos de mayor edad (Grofo, el mayor de los varones, tenía entonces unos 14 años y su hermana Luna, 17). Más de diez años después, en una conversación conmigo, Kreca hacía cuentas y recordaba con cierta nostalgia aquel dinero que no volvieron jamás a ganar tan fácilmente, y contaba con orgullo cómo el pequeño Bakri, de entonces unos 10 años, en las plazas de la ciudad, levantaba más marcos de los que ella misma conseguía, un poco más allá, y ya sabía desenvolverse para ganar dinero. Ella pasaba cerca de él de vez en cuando, me contaba, para asegurarse que todo estuviera bien, pero él hacía como si no la conociera y le decía “*džetar mama, ke dakə dikhən tut den peskə sama ke som roməno*”, ‘vete mama, que si no se dan cuenta que soy rumano’ y en pocas horas podía levantar hasta 60 o 70 marcos y mucha comida. 2000 marcos de asistencia social, 1000 pidiendo. En un mes podían llegar a tener hasta 5000 marcos, contaba ella. Dos años más tarde, cuando expulsaron a Ionel por traficar con los bonos alimenticios, y toda la familia volvió a Rumanía, habían conseguido ahorrar unos 25000 marcos. En el camino de regreso, el hombre que habían pagado

para que les llevara en coche hasta casa, les engañó y se quedó con buena parte de aquel dinero. Las facilidades que Alemania ofrecía permitieron que, en aquella primera fase, la mayoría de los *Roma* de Calaş emigraran por grupos familiares, formados, en la mayoría de los casos, por parejas matrimoniales acompañadas por hijos, más, posiblemente, unos u otros abuelos. Este tipo de organización migratoria resultaría más difícil de mantenerse a partir de 1992-3, año en el que Rumanía, junto a otros países de Europa del Este, fue incluida en el listado de ‘países seguros’.

4.2.2. 1993-1998. Segunda fase: movilidad por Europa occidental y llegada a España.

El cambio de 1992-3 representó un importante momento de transición en la historia de las migraciones romaníes, tanto de nacionalidad rumana como, en general, desde los países del Este europeo hacia occidente. Muchos de «los emigrantes romaníes procedentes desde la mayoría de los países europeos, en esta fase, o entraban en Europa Occidental con visados turísticos y se quedaban se forma ilegal, o entraban ilegalmente, y en ambos casos eran tratados como inmigrantes ilegales» (Matras, 2000b, p. 34). La revocación de los permisos de residencia y cualquier medida de apoyo a demandantes no solamente dejó a muchos *Roma* en situación irregular, sino que, en sus consecuencias sociales más amplias, les ‘ilegalizó’. A pesar de que la mayoría de los estados europeos no contemplaban todavía la residencia irregular como violación del código penal, las dificultades reales a las que se enfrentaron los *Roma* en esa situación migratoria conllevaron la adopción de estrategias de economía informal y hasta ilegal, creando un círculo vicioso, por el que cualquier mínimo delito impedía aún más los procesos de regularización y aumentaba el estado de persecución constante. Eso redujo la cantidad de recursos disponibles en áreas concentradas, tanto económicos como de vivienda, y empujó a los *Roma* de *o plaj*, que habíamos visto emigrar a Alemania a partir de 1990, a un aumento de su movilidad en territorios más amplios. A partir de finales de 1992 y 1993 empezó, por lo tanto, una nueva fase migratoria, caracterizada por otros destinos y una organización de las redes migratorias diferente. Las crecientes limitaciones a la movilidad entre Rumanía y la Unión Europea, debidas al cambio normativo sobre asilo político, fueron también decisivas para esta transformación. Si para todas las familias *Roma* de Calaş Alemania había representado un destino migratorio común, ahora, tras 1993 ninguna de ellas

permaneció en territorio alemán. Para otros *Roma*, como los “*bănecani*” (los ‘*Roma del Banato*’, así les llamaban los de *o plaj* a los *Roma* de Timișoara), con un mayor capital social y económico mayor, Alemania siguió siendo un importante país de residencia y emigración, lo que no impidió que, a partir de 2000, grupos de familias *bănecani* se hubiesen asentado en Cataluña, en Inglaterra, en Italia y en Francia.

El grupo de Calăș se había mantenido relativamente compacto en Alemania, pero a partir de 1993 empezó un periodo en el que las áreas de destino se diversificaron. Las familias que viajaban con Ionel viajaron a Francia, Bélgica, Holanda, y Dinamarca, abarcando un amplio territorio en el que practicaron una movilidad más alta y en el que las tiendas y las furgonetas sustituyeron a los albergues, apartamentos o residencias que el gobierno alemán había puesto a disposición de los asilados. También la estructura de la unidad doméstica de Ionel y Kreca entró en un nuevo momento desde la salida de Alemania, adquiriendo una dimensión translocal: Kreca, las demás hijas y los dos hijos más jóvenes se quedaron durante periodos más largos en la casa de Calăș, mientras Ionel, con Belmondo, Bakri y Grofo, los hijos mayores, se encargó de seguir recaudando dinero, formando grupo de cooperación y comigración con otras familias. Tal estructura, aún con momentos de reunión de corta duración en la casa de origen en Calăș, se mantuvo hasta el año 2000, cuando Kreca emigró definitivamente a Granada, donde ya se había asentado Ionel, el resto de la familia y otras familias con quien habían emigrado.

Ionel y sus hijos viajaron durante los cuatro años, desde 1993-94 hasta 1998, en furgonetas y tiendas, junto con otros grupos familiares, formados por parientes cercanos a Ionel, de Calăș. Estas uniones formaban pequeños grupos migratorios, que ellos, en las conversaciones conmigo, llamaban “*trupe*”⁴⁸, que se movían a lo largo de zonas amplias, que, en ese periodo, podían incluir todo el Norte de Francia, Bélgica, Holanda y después más al Sur, en Italia y en el resto de Francia. En las reconstrucciones narrativas que proponían mis informantes, las *trupe*, aun moviéndose de forma independiente, estaban en continuo contacto entre ellas y con las demás familias de parientes esparcidas en aquellos territorios y los grupos se juntaban

⁴⁸ *Trupa*, pl. *trupe* (del rumano *trupa*) es un término que, creo, se sacaron de la manga mis informantes en algún momento concreto de nuestras conversaciones, y excluiría que lo usaran fuera de estas. Usaré el concepto de ‘*trupe*’ sólo por su valor heurístico para describir los grupos a los que se refiere y con la significación que iré presentando presentar.

puntualmente, e incluso transcurrían breves periodos de estabilidad territorial en alguna ciudad, para luego dispersarse nuevamente.

La formación de las *trupe* era funcional a un tipo de relación con el territorio que caracterizó las migraciones de los *Roma* de *o plaj* tras la salida de Alemania, entre 1992 y 1994, hasta el año 1999 aproximadamente, cuando empezó el asentamiento en Granada, y otras ciudades. La red familiar que se había movilizado hacia Alemania estaba formada por un número elevado de familias nucleares (que reunían dos o tres generaciones) – según mis estimaciones por lo menos un centenar de individuos sólo de *o plaj* – que se habían alojado en su casi totalidad en albergues y residencias puestos a disposición por el estado alemán. A partir de 1992-1994 la fragmentación en grupos más reducidos y su dispersión por territorios amplios fue una respuesta a una nueva situación, en la que el acceso a la vivienda tenía costes prohibitivos y los recursos económicos estaban más esparcidos. Las tiendas y furgonetas acabaron siendo una respuesta adaptativa dentro de un nuevo contexto social - Francia y el Norte de Italia especialmente - en el que las relaciones territoriales entre ‘gitanos’-‘no gitanos’ se han caracterizado históricamente por una tendencia a la ‘nomadización’ de los primeros, de la que los ‘*terrains réservés aux nomades*’ franceses son emblemáticos. Desde 1996, algunas de estas familias procedentes de Calaş se adentraron por el Norte de Italia donde se establecieron en Milán y, en un segundo momento, en Roma. En 2006, seguían viviendo unas cuantas familias de Calaş en uno de los numerosos *campi nomadi* romanos; unas eran todavía las que habían llegado a Italia en torno a 1996, otras se habían ido sumando sucesivamente, aprovechando el apoyo de aquellos primeros parientes ‘pioneros’. A partir de 1993, además, Argentina ya no requería visado a los ciudadanos rumanos, lo que causó un nuevo flujo hacia ese país desde Rumanía al que una parte de los *Roma* de Calaş se sumaron y, entre ese año y 1999, emigraron también a Brasil, para progresivamente volver a Europa.

En 1998 Ionel y sus hijos cruzaron por primera vez la frontera española y llegaron a Madrid. La llegada de la familia de Ionel a la ciudad coincidió con un rápido crecimiento de núcleos y asentamientos de grupos ‘gitanos’ procedentes de diferentes zonas de Rumanía. La aparición de asentamientos ‘rumanos’ en Madrid fue un tema que los medios de información cubrieron con una frecuencia progresivamente mayor, en el periodo comprendido entre 1998 hasta 2002; informando de diferentes ‘crisis’

que iban interesando, una tras otra, ciudades de menor tamaño. Aparte del significado que también adquirieron en la arena política tales fenómenos, el surgimiento de asentamientos de población identificada como ‘gitana’ y a la vez de nacionalidad rumana era efectivamente un fenómeno nuevo para España.⁴⁹ Es interesante notar, además, que eso se anticipó en dos años al principio de la escalada de la cifra de nacionales rumanos presentes en España.

Entre los ‘gitanos rumanos’ en Madrid estaban presentes los *Roma* de *o plaj* que habían decidido, imitando a otros grupos ‘pioneros’, como los “*cynderene*”, (como llamaban los *Roma* de *o plaj* a otros *Roma* procedentes de la zona de Bucarest) cruzar la frontera pirenaica. Sin embargo, para los de Calas, más que una ciudad en la que quedarse, Madrid fue un punto de encuentro en un nuevo territorio, destinado, como se vería de allí a poco, a ser abandonado por otras rutas en el resto del territorio español. Según los *Roma* que luego residieron en Granada, la razón por la que todos acudieron a Madrid como primera meta desde Francia, se radicaba simplemente en el hecho de que España era un territorio desconocido. Muchos de mis informantes explicaban que “nadie conocía España y Madrid era la ciudad más importante” donde, en poco tiempo, todos tenían a alguien conocido a quien acudir en los primeros tiempos de

⁴⁹ El número de artículos que *El País* dedicó a los ‘gitanos rumanos’ en España se dispara en 1999, pasando de 5 en 1998 a 108 (en el recuento he contabilizado también las ‘Opiniones de los Lectores’). De estos, 103 se ocupan de acontecimientos en Madrid, cubriendo especialmente las trayectorias de las familias de los asentamientos en Fuencarral y Malmea y el debate político que se originó en torno a ellos entre el Ayuntamiento y la Comunidad de Madrid. Al año siguiente, el número total de artículos que trataban directamente de ‘gitanos rumanos’ en España, publicados por el mismo periódico, descendió hasta 33, de los que 23 eran sobre los mencionados asentamientos madrileños y el resto sobre episodios protagonizados por ‘gitanos rumanos’ en Vitoria, Valencia y Cataluña. En 2001, sólo hay 9 artículos que tratan directamente de ‘gitanos rumanos’: 4 vuelven a tratar las evoluciones de los asentamientos madrileños y 5 de acontecimientos relacionados con ‘gitanos rumanos’ en Alicante, Huelva, Vitoria, el País Vasco en general y Valencia (1 por ciudad). En 2002, el número crece hasta 17, de los que 8 se sitúan en Madrid, 2 en Vitoria, 2 en Sevilla, 2 en Alicante y 1 en Valencia, Granada y Barcelona. En 2003, el número se mantiene en 17, pero es Sevilla la ciudad que se lleva la mayor parte de la cobertura mediática, con 10 artículos dedicados a los asentamientos de ‘rumanos’; de los otros, 2 artículos tratan de ‘gitanos rumanos’ por cada una de las ciudades de Córdoba, Vitoria y Madrid, 1 en Valencia. La gran mayoría de todos estos artículos aparecidos en *El País* entre 1999 y 2004 trataban de noticias relacionadas con asentamientos de chabolas, furgonetas y tiendas de campo, en lugares públicos o solares privados, y con episodios de mendicidad infantil. La distribución por provincias de los artículos, que se concentran en Madrid en 1999, para luego interesar progresivamente otras capitales a lo largo de la Península Ibérica, no deja de reflejar – aunque de forma muy sesgada – el hecho de que los grupos ‘gitanos rumanos’, cuya estrategia migratoria contemplaba la posibilidad de vivir en asentamientos, furgonetas, tiendas, etc. (según una modalidad que los *Roma* de Calas, como veremos, llamaban “*po placo*”) aparecieron en un primer momento en la ciudad de Madrid, para sucesivamente distribuirse por el resto del territorio español. Por supuesto, la disminución de noticias relativas a una ciudad, tal y como ocurre, por ejemplo, con Madrid mismo, no significa que la población *romani* disminuya o se vaya, sino que, simplemente, deja de ser noticia y agenda del debate político local.

entrada en España. La visión de Belmondo, que en el momento de la entrevista tenía 16 años, es representativa de cómo la presencia de un familiar o varios torna un país desconocido en hospitalario, o por lo menos accesible:

Nosotros cuando hemos llegado [a Madrid], nosotros hemos llegado en Francia, de Francia ha venido el Banulo [su tío paterno], en el '98. Ha venido a por nosotros en Francia, el Banulo y mi primo, el Rupa [hijo de otro tío paterno]. Ellos ya estaban en España, en Madrid, han venido a por nosotros, y cuando hemos llegado a Madrid estaba el Višan, estaba mi tío, el otro tío, mis dos tías, vivían muchos, muchos, muchos *romanos*... el Nelu, Vordža, su hermana... quien venía solo de Calaş... estábamos en la Plaza de la Castellana... detrás de Renault [...] Después había muchos más romanos de la Turda, Hunedoara, todas las 'mafias' había en Madrid.⁵⁰

Giuseppe - en ese periodo ¿nadie tenía casa?

B - nadie... furgonetas, todos, todos, ¿Sabes quién tenía sólo casa? Mi tía Džita, porque estaban ricos. El Macalo, los Rødulesči esos, solo ellos tenían casa. [Entrevista a Belmondo, 16 años, varón. Granada, octubre 2003, original en español]⁵¹

La reunión de muchas familias duró para algunos unas cuantas semanas, para otros algunos meses – hemos visto que incluso una familia de los allegados de Ionel consiguió alquilar un piso – pero para todos los de *o plaj* Madrid fue una etapa de transición. Y en el mismo 1998, el grupo de familias ya empezaba a dispersarse por las ciudades de la península, manteniendo estructuras por *trupe* tal y como había ocurrido en las fases anteriores, con momentos de dispersión y otros de reunión y en continuo contacto recíproco:

Belmondo: Después el Nelu ha ido por otra parte, con el Vordža y el Thule ese. Nosotros, mi padre, el Banulo, el Ryza y el Višan por otra parte, en Logroño, [...] hemos cogido nuestras furgonetas... bueno, uno iba para allá, Barcelona, otro en Tarragona, otro en Zaragoza, otro en... nosotros hemos ido en Logroño. Íbamos así, *p'al gava, žanes?* 'Por las ciudades'. Cuando íbamos así, hacíamos dinero, después nos hemos juntado con el Vavac, sus hermanos, en Madrid también... cada uno por su sitio, sabes... [de vez en cuando] nos encontrábamos, después hemos ido a la Zaragoza, nos hemos quedado un tiempo allí a la Zaragoza, y el Višan ha puesto una *pomana* porque ha muerto su padre. Y en Zaragoza hemos juntado muchos Roma, sabes, y después de allí... [Belmondo, 16 años, varón. Granada, octubre 2003, original en español]

Del grupo de Madrid, mucho más numeroso del que se describe en el fragmento de

⁵⁰ El concepto que aquí se expresa con el término "mafia" volveremos a encontrarlo y será objeto de profundización, bajo el más usado término de *raca*, en un capítulo sucesivo.

⁵¹ Ofrezco las transcripciones de las entrevistas respetando al pie de la letra la forma en la que mis informantes hablaban el castellano, con los consiguientes 'errores' que podían cometer. Tras ellos, se esconden interferencias tanto del romaní como del rumano, lo que, aún sin ser objeto de este estudio, puede ser material de análisis.

entrevista, tanto dos de las hermanas de Ionel, como el cuarto hermano, se fueron a Inglaterra e Irlanda, aunque de forma independiente y en ciudades diferentes. El mismo destino lo tuvo Luna, la hija mayor de Ionel, que se había casado en 1996 y, con la familia del marido, desde Rumanía había emigrado a Irlanda.

Las explicaciones en torno a por qué aquellas familias se fueron de Madrid giraban en torno a la idea según la que había ya, en aquel entonces, ‘muchos *romanos*’ y que quedarse en la ciudad hubiera significado más bien tener que competir con más gente por los mismos recursos, cuando en otras ciudades los ‘gitanos rumanos’ eran todavía unas presencias fugaces y desconocidas. La economía de la mendicidad estaba ya explotada en la capital y el acceso a la vivienda casi vedado, entre otras cosas, por los altos precios y por la falta de recursos necesarios para alquilar. Más aún, el revuelo político que se iba originando a partir del surgimiento de distintos asentamientos ‘rumanos’ ya en 1998, y que ocupó las páginas de la prensa entre 1998 y 1999, iba aumentando el nivel de desconfianza hacia la presencia rumana en la ciudad y el control policial iba impidiendo siempre más la agregación de furgonetas y tiendas en espacios públicos y en los *no-man-lands* de la ciudad. Madrid dejó, en poco más de un año, de ser un lugar de referencia y encuentro para las familias cercanas a Ionel que en un primer momento se habían reunido allí. Hasta entonces, a lo largo de todo el itinerario de los nueve años precedentes, de las familias *Roma* salidas de Calaș, sólo las que habían llegado en la capital italiana habían ‘fundado’ una primera ‘colonia’ que se mantuvo hasta por lo menos 2007; las familias que emigraron a Argentina volverían a partir de 2001 a Europa, y las estancias por Alemania, los Países Bajos y Francia, a finales de la década de los ’90, no habían dejado ningún rastro de asentamiento de los *Roma* de Calaș. Un segundo momento importante de dispersión coincidió justo con los años de la entrada en España. Parte de aquel grupo de Madrid, entre 1997 y 1998, pero también desde Rumanía y Francia, emigró a Irlanda y Reino Unido. Granada, Roma y varias ciudades de Irlanda e Irlanda del Norte serían las principales zonas que albergarían grupos de familias de *o plaj* territorialmente más estables hasta, por lo menos, 2007 (véase mapa 3, en Anexos).

4.2.3. *Las ‘trupe’ migratorias.*

Entre 1998 y 1999, *trupe* compuestas por dos o tres familias se dispersaron

inicialmente en la zona centro-norte del país y luego hacia el Sur. Las furgonetas eran el medio más común, que proporcionaba a la vez un transporte y una vivienda. Cada uno de aquellos grupos de familias comigrantes estaba en continuo contacto telefónico con los demás y volvían a juntarse en diferentes localidades, especialmente en coincidencia con las ferias, en las que hombres y mujeres podían ganar dinero con distintos tipos de limosna. La familia de Ionel recorrió, en poco menos de un año, muchas ciudades desde el Norte de España hasta el Sur, formando *trupa* estable con las familias de Banulo y Ryza, dos de sus tres hermanos varones, y Višan, *vəro*, ‘primo’ de los tres. El cuarto hermano y dos hermanas, cada una con su propia familia y siguiendo la ruta de otras muchas familias de Calaş, que también habían llegado a Madrid, emigraron a Irlanda e Inglaterra, donde permanecieron hasta 2007.

Aquellas *trupe* eran coaliciones *ad hoc* formadas por familias unidas entre sí por un parentesco cercano, muy frecuentemente entre hermanos varones o primos hermanos, o de consanguineidad, los parientes considerados *njamuri*, aunque se daban otros casos en los que las relaciones eran de afines, como, por ejemplo, cuando los miembros adultos de las familias agrupadas eran *xanamikuri*, ‘consuegros’, entre ellos. Menos habituales fueron *trupe* formadas por familias que ya se conocían en origen o que incluso se habían conocido en el extranjero, pero que no estaban entrelazadas por algún tipo de parentesco cercano. Estas últimas, además, tenían una duración mucho más efímera que las de parientes y no llegaban a mantenerse durante los periodos de mayor estabilidad residencial, ni a formar, como ocurrió con las primeras, la ‘colonia’ granadina. La alta tasa de matrimonios entre primos hermanos y primos segundos, presente en todas las generaciones de la población *Roma* de *o plaj*, permitían que las estructuras de las *trupe* no fueran estables, cerradas o independientes: más bien, dentro del grupo más amplio de familias emparentadas que compartían la misma ruta migratoria o zona de movilidad territorial, las *trupe* eran sub-grupos cuyos miembros (unidades familiares o porciones de ellas) podían agregarse de forma diferente, dentro de un abanico amplio de opciones asociativas ofrecido por un complejo entramado de relaciones de parentesco.

En los tres ejemplos propuestos en las páginas siguientes, los que mejor conocí y que luego acabaron estableciéndose en Granada, cada individuo de una *trupa* tenía lazos de parentesco con miembros de otra y a menudo tales lazos eran, a la vez, tanto

de afines como de consanguíneos. Como hemos mencionado, el lazo más importante, por las consecuencias en cuestión de alianzas y reciprocidad de derechos y deberes que suponía, era el que conseguía de matrimonios entre primos o primos segundos. En el derecho matrimonial de los *Roma*, los padres de los contrayentes podían llegar a tener un rol de primaria importancia en la solución o disolución del contrato matrimonial. En los dos casos, a la relación que unía a dos *sibling*, se añadía una nueva alianza de *xanamikuri* que reforzaba más aún la cooperación y ayuda recíproca. Tal y como se ha observado entre poblaciones ‘gitanas’ andaluzas (Martin y Gamella, 2005), una característica crucial de la nupcialidad de los *Roma* era la presencia de varios grados de parentesco entre muchas de las parejas matrimoniales, así como la multiplicidad de líneas que unía a los dos cónyuges a antepasados comunes. La multiplicación de lazos parentales podía determinar diferentes estructuras de deberes y derechos recíprocos de solidaridad y cooperación, a la vez, aumentaban o reducían las posibilidades de conflictos. La variabilidad y el abanico de posibles los grupos de ayuda mutua y cooperación era, por lo tanto, considerable. Además de un marco general y omnipresente de redes parentales, en continua evolución según alianzas o conflictos interpersonales e interfamiliares, una dimensión esencial para entender la composición y evolución de los grupos migratorios era la coresidencia anterior a la emigración. El grupo de *Roma* emigrantes desde Calas estaba formado por una red social de parientes que habían sido a la vez coresidentes en la comunidad de origen (*oplaj*). Éste era el ámbito más cercano dentro del que cada individuo contaba con un conjunto de personas con las que potencialmente podía compartir gastos, solidaridad, información y... carretera.

Esto no impide, sin embargo, vislumbrar cierta tendencia en la elección de los compañeros de viajes y concebir las *trupe* que más se habían mantenido en el periodo de mayor movilidad territorial, especialmente desde la salida de Alemania, como versiones ‘móviles’ de los que en 1999 se asentarían como grupos domésticos, en ocasiones multifamiliares, en Granada, pioneros de la colonia de *Roma* que crecería a lo largo de los cinco años siguientes. La *trupa* de Ionel (Gráfico 1, en Anexos) reflejaba claramente la tendencia a formar grupos entre familias de hermanos y primos hermanos: de cuatro hermanos que viajaron juntos desde la salida de Rumanía en 1990, tres permanecieron unidos hasta estabilizarse en Granada. A la *trupa* de Ionel,

también Višan, primo por parte de madre de los tres e hijo único, se había unido, ya en el periodo anterior a la llegada en Madrid y, tras estar unos meses en el Reino Unido, regresó con ellos antes de que todos se asentaran en Granada. Como veremos en los capítulos siguientes, las cadenas de hermanos varones eran las estructuras más frecuentes en la organización de los grupos migratorios y residenciales. Una segunda *trupa*, también compuesta por una cadena de hermanos, es la que se representa en el Gráfico 2 (en Anexos). En ella tres hombres y una mujer, con los respectivos núcleos familiares, formaban también una asociación estable. Los cuatro hermanos eran primos paralelos por parte de padre de Ionel y de sus hermanos (la *trupa* 1). Es importante notar que otra hermana de los miembros de esta segunda *trupa*, Kručje, perteneció más frecuentemente a la *trupa* de Ionel, siendo esposa de Banulo, mientras que Vandana (la hermana presente en la *trupa* 2), de cuyo marido estaba separada, sí viajaba con sus propios hermanos. A la vez, ella ya entonces era *xanamik* de Ionel – el hijo de ella se había casado con la hija de él – y, sucesivamente, en Granada, acabo siendo ‘doble’ *xanamik*, cuando el hijo de Ionel se casó con una hija de Vandana. Como veremos, tal relación de consuegros hizo que Vandana y sus hijas, sobre todo en Granada, se uniesen a menudo a la familia de Ionel y Kreca, viviendo juntos en las mismas viviendas, creando hogar común de consumición. Un tercer ejemplo de unión en *trupa* es el de Kale, Vordža y Nelu, primos paralelos entre ellos por parte de padre y un *xanamik*, consuegro, de uno de los dos (Gráfico 3, en Anexos). Cada miembro o familia de la *trupa*, formaba parte de una familia, que podía estar tanto enteramente representada dentro de la *trupa*, como era el caso de la de Višan y Luludži⁵², como verse, en aquel momento, fragmentada entre España y otros países, tal y como sucedía con la familia de Ionel.

Las furgonetas fueron el medio más utilizado en ese periodo de movilidad, tanto por su capacidad de llevar a numerosas personas como por su utilidad como vivienda. El número de furgonetas por *trupa* no dependía del número de familias que la componía y en cada una podía alojarse más de una. Ionel, por ejemplo, nunca supo conducir, sólo esporádicamente tuvo coche y en cada ocasión siempre necesitaba recurrir a alguien ajeno a la familia para que lo condujera, hasta que sus hijos alcanzaron una edad con la que se les permitía conducir (que no siempre correspondía

⁵² En romaní, ‘flor’.

con la mayoría de edad ni con la posesión de carnet). En aquel periodo Ionel viajaba con sus hijo Belmondo y su hija Visarka, de doce y quince años. Durante los desplazamientos por España, entre finales 1998 y la mitad de 1999, las tres familias se repartían entre las furgonetas o coches disponibles, a veces tres, a veces dos, y compensaban, en otras ocasiones, la falta de espacio para dormir con tiendas de campaña o alquilando habitaciones de hoteles o pensiones.

La *trupa* era un núcleo doméstico cuya organización económica satisfacía las necesidades de consumo relacionadas con el día a día de una movilidad geográfica alta, especialmente de orden alimentario y de viaje, y funcionaba como grupo de cooperación en las actividades económicas, en las que las ganancias eran repartidas inmediatamente entre las personas. Inevitablemente, la familiaridad interna, procuraba al grupo que formaba la *trupa* un apoyo socio-emocional profundo. Era un grupo en el que los gastos se compartían y que, a la vez, permitía diversificar las estrategias de obtención a través de la colaboración, como por ejemplo, en la repartición de tareas de reproducción domésticas y de producción fuera del hogar. No obstante, la obtención directa que procedía de la colaboración entre más personas se dividía enseguida entre las partes cooperantes. Estas podían identificarse con los individuos que tomaban parte en algún tipo de transacción o según los núcleos familiares que ellos representaban. En términos de reciprocidad, la forma más generalizada seguía siendo la que había dentro de la familia de cada uno (incluso cuando sus miembros estaban a miles de kilómetros de distancia) y la *trupa*, así como las sucesivas uniones residenciales multifamiliares, no dejaba de ser una unión estratégica entre familias cercanas, sin que estas perdieran su propia autonomía como unidades económico-políticas primarias. Esto no significa, por supuesto, que la cercanía parental no ofreciese un apoyo incomparable con muchas otras formas de asociación, que se manifestaba, por ejemplo, en una circulación incesante de préstamos de pequeñas, y no tan pequeñas, cantidades monetarias, o de dones y favores recíprocos, y otros mecanismos de ayuda. Sin embargo, lo recaudado en las actividades económicas seguía algunas reglas. En primer lugar, quien tomaba parte en una transacción o actividad se llevaba su parte, y en principio iba a medias, aunque podía haber variaciones según el grado de implicación o riesgo de cada participante. Cada persona, luego, repartía lo ganado dentro de su núcleo familiar. De ser hijos, daban una parte, entre la mitad y dos tercios, al padre o a la madre, y se

quedaban con el resto. Esta repartición interna entre miembros de la familia nuclear, sin embargo, era siempre presentada como voluntaria y en forma de donación. No existía ningún tipo de obligatoriedad explícita impuesta por parte de los padres, pero sí se reforzaba el desarrollo de la responsabilidad, por parte de los hijos, en contribuir a la economía doméstica desde entrados en la adolescencia.

El concepto de ‘sociedad a-cefálica’ (Piasere, 1999) ayuda a entender la organización social de los *Roma* de este estudio. Entre ellos, los intentos de emersión de jerarquías de poder que superen las que se dan internamente a la familia nuclear están fuertemente sancionados y ningún hombre adulto y casado (y, por lo tanto, máxima autoridad, por lo menos nominalmente, dentro de su casa) aceptaría renunciar a su autonomía a favor de una estructura política superior, que no fuese como mucho algún pariente perteneciente a una generación superior, como su padre o tío. Tal ideología acarrea inevitablemente el hecho de que, aún dentro de redes de parentesco en las que la solidaridad es uno de los valores más reconocidos y apreciados, los beneficios procedentes de transacciones externas se repartieran según un principio de igualdad (que, por supuesto, tiene en cuenta las aportaciones de cada uno) y dentro de un periodo de tiempo lo más breve posible.⁵³ Dicho sea de paso, tal organización social acaba siendo exactamente lo contrario a la idea de ‘mafia’ que, a menudo, se ha sugerido, más o menos explícitamente, en la cobertura mediática de acontecimientos relacionados con la inmigración de ‘grupos gitanos’ del Este.

4.2.4. 1999-2007, en Granada.

Belmondo - En Logroño nos hemos quedado mucho allí, porque nos conocía la gente, nos hemos quedado un mes, dos meses, después hemos encontrado... nos han dado un *marroko*, una casa, pagábamos alquiler.

Giuseppe - era la primera casa en España?

Belmondo - Sí, y después hemos ido a las ferias. Hemos encontrado los demás romanos, creo en Albacete, Almería...[...] no sé qué feria, pero era una feria [...] después hemos juntado más y más... en la feria no sé cómo hemos venido en Granada. Vavac, Lazlo se fueron a Málaga después, primero han venido en Granada... [luego] en Sevilla. [...] no, nos hemos quedado, en Málaga, sabes, pidiendo, así, pero era mucho tráfico, muy grande... [Belmondo, 16 años, varón. Granada, marzo 2003, original en español]

El periodo de movilidad territorial antes de que las primeras familias de Calaş se

⁵³ Véase también Williams (1995)

asentaran en Granada duró aproximadamente un año. El asentamiento que en 2002 empezaba a formarse en Camas (Sevilla) fue el primer sitio donde muchos de los *Roma* de *o plaj* pararon durante unos meses, juntos con otros *Roma* procedentes de otras localidades transilvanas y pertenecientes a aquella red de comunidades *Roma* con las que emigraron hacia Alemania en los primeros años de los Noventa. El asentamiento alcanzó su máxima dimensión en el 2002, año en el que los desalojos, con sus relativos censos de los que dependían las expulsiones (para los ‘sin permiso’) o ayudas para viviendas alternativas (para los ‘regulares’), hicieron del de Camas un reducto chabolista que, no obstante, permaneció durante más años. Una parte de los *Roma* (nadie de *o plaj*) que allí vivían permanecieron en Sevilla, estableciéndose en diferentes barrios de la ciudad, otras se fueron a Málaga (donde el asentamiento de Mijas representaba otro punto de referencia), Granada, Jaén y Murcia. El asentamiento de Sevilla, por otro lado, fue, entre 2000 y 2002, lo que había sido el de Madrid unos años antes: un sitio de referencia en un territorio desconocido, donde se podía contar con personas cercanas en las que apoyarse, intercambiar informaciones sobre las posibilidades de la zona, encontrar un alojamiento provisional y estar con gente querida que no se veía desde hacía un tiempo. Desde Sevilla, las familias de *o plaj* fueron explorando Andalucía. En un primer momento, en Granada, el grupo se reunió de forma temporal, también para encontrarse con Iedu, un ‘*bajáš*’, quien, entre Calaş y Europa, había creado su propio negocio con tan sólo una furgoneta, un par de policías fronterizos de su parte y mucha confianza ganada entre sus conciudadanos. Iedu salía con su furgoneta desde Calaş con todos los asientos ocupados por personas y volvía, a veces con alguien de vuelta, pero en la mayoría de los casos cargado de *pakeci* y *bagaža*, paquetes de diferentes dimensiones y las grandes bolsas blancas, azules y rojas que se vendían en las tiendas chinas, de bajo coste y alta resistencia, casi un símbolo de las migraciones transcontinentales de finales del II milenio, cargadas de regalos y bienes desde “*əl cəri*”, el extranjero. En las épocas posteriores a la llegada de los primeros *Roma* en Granada, que pusieron las bases para la inmigración directa desde Calaş y alrededores de más familias, Iedu recorría los cuatro mil kilómetros entre las dos ciudades casi sin parar, descansaba una semana en casa de algún conocido (normalmente externo a la red *Roma*), justo el tiempo para que la gente empaquetase sus bienes; cargaba, cobraba y volvía a cruzar media Europa.

Desconozco si su frecuentación de Granada se debía al hecho de que allí ya tuviera clientes de Calaş o de los alrededores o fuera solamente una ciudad de paso donde, por primera vez, quedó con los *Roma* de Ionel, que conocía, por supuesto, desde siempre. Lo cierto es que la cita en Granada fue el elemento fortuito que acercó a los *Roma* allí.

Belmondo - De las ferias [nos] hemos juntados y después hemos venido en Granada, nos hemos quedado dos o tres días, después otra vez hemos ido, Logroño, por ahí, después de Logroño, Pamplona... todavía Vavac no tenía casa, cuando ya estábamos... ¿sabes donde está el pantano? Allí [nos] juntábamos, todos los *romanos*, donde está el agua, no? A 10 o 20 kilómetros [en el bosque del pantano de Cubillas]. Nos juntábamos todos los *romanos* ahí, comíamos, bebíamos, de allí ha venido el señor, para echar paquetes, después hemos ido otra vez y han pillado a Banul y a Ryza, la policía, que han robado... [...] los dos tíos, y les han mandado para *Romania*. Después hemos ido a Tarragona, nos hemos quedado en Tarragona un mes... después ha venido el Grofo [hijo de Ionel y hermano de Belmondo] también, en '99, [...] y conducía la furgoneta el Grofo, de la Kručje, nosotros íbamos en la furgoneta de Kručje, sabes... íbamos, dormíamos allí, porque entonces no podías conducir ¿Quién te hacía conducir, entonces? Yo estaba pequeño... yo, Ionel y Visarka... tres, y en '99 ha venido Grofo también, estábamos cuatro, y Myndra... [...] y después ha venido Grofo hemos hecho un *permis* de conducir... [Belmondo, 16 años, varón. Granada, marzo 2003, original en español]

El arresto y la repatriación de los dos hermanos de Ionel habría podido suponer una limitación grave para la movilidad de la *trupa*. Entre los *Roma* la conducción de cualquier medio de transporte era una tarea exclusivamente masculina y en este caso la presencia de Grofo, el hijo mayor de Ionel, y de Džika, el mayor de Ryza, fue la forma en la que pudo mantenerse la estructura de la *trupa* que hemos descrito y cierta movilidad territorial durante un tiempo más.

El Lazlo, el Vavac, el Cyne y la Vandana... ellos estaban primeros en Granada, el Vavac... ¿sabes? Ellos han encontrado Granada. [...] y después dice el Vavac que nos da un trabajo, un señor, y nos da casa, nosotros no le hemos hecho caso, pero Vavac ha ido y ha trabajado una semana, por ahí, y les ha dado casa y pagaba alquiler. [...] y después la ha llamado, el hermano, Vavac [a Kručje, su hermana, casada con el hermano de Ionel y en su *trupa*], “¿Eh, mi hermana, quieres venir a Granada que nos dan casa?”, y no sé qué... y hemos estado un tiempo, tres o cuatro meses por ahí, y después hemos vuelto en Granada, ha vuelto también Thule, Vordža, nosotros, y luego Khrismarica, también, con su hijo - su hijo conducía, el Džika, era menor de edad, tenía 15 años, 14, pero sabía conducir bien, y en el *permis* de conducir tenía 19. Y después cuando hemos venido en Granada hemos quedado un mes en Granada, una o dos semanas... y después ha dicho ‘mira’, ha dicho su hermano [Vavac a Vandana], ‘si también quieres’ y a mi padre... y después el Vordža y los otros querían irse, después le ha dicho el Vavac, ‘no, no te vayas’ [sigue en

romaní] quédate aquí, que te consigo una casa, y se quedó. También encontró una casa para Vordža, ¿sabes? Y también a nosotros. Primero vivíamos en Churriana, ¿sabes? Él cogió la casa para sí... nosotros vivimos un tiempo allí con él y luego nos consiguió una casa. Allí vivíamos entre nosotros, Kručje, Vandana, Kručje con sus hijos y con Vandana solo estaba Andželo, estaba él con Pujka, una mujer también de Calaş. La dejó y se cogió a la Foti, que estaba con Grofo, e Foti la hija de Ministro! Que ahora está con Kalo... allí estuvimos un tiempo, no en Churriana, porque mientras cogimos una casa para nosotros, en el Polígono, sabes dónde? Donde vivíamos con Vandana, donde nos encontramos la primera vez, sólo un poco más arriba...⁵⁴ [Belmondo, 16 años, varón. Granada, marzo 2003, original en español]

A la fase de alta movilidad entre los años 1993 y 1998, siguió otra de asentamiento ‘inestable’ en Granada. La decena de familias ‘fundadoras’ de la colonia *Roma* en Granada vivió en la ciudad hasta, por lo menos, el año 2007. Aún quedándose muchas familias en el territorio de la ciudad durante largos periodos, las dificultades para encontrar viviendas de forma duradera – y a una por familia – impusieron una alta movilidad intraurbana y la adopción de diferentes estrategias residenciales, por las que la convivencia multifamiliar fue frecuente, así como el uso intermitente de furgonetas con función de hogar. El grupo inicial de familias que se asentó en la ciudad en torno a 1999 tenía una estructura por cadenas de hermanos y otros parientes laterales, masculinos y consanguíneos, procedentes de una misma localidad de origen, Calaş. La presencia del grupo pionero de los *Roma* en Granada dio lugar a sucesivas inmigraciones de otras familias, en un primer momento de parientes *Roma* de Calaş y, después, originarias de otras localidades. Con estas la cercanía parental con los de Calaş era inferior, pero formaban parte de la amplia red de familias *Roma* que los de Calaş consideraban “*Roma sar amen*”, ‘*Roma como nosotros*’, según unos criterios que iremos definiendo en los capítulos sucesivos.

Uno de los rasgos que quizás más caracteriza la migración de este grupo de familias era la de ser una migración ‘comunitaria’. No eran familias solas, ni tanto menos individuos, quienes habían, hasta entonces, cruzado Europa; eran ‘porciones’ de la

⁵⁴ Trad. mía. Or.: “*beş athe, ke lav vi tuke kher' haj pala kode beşle haj le vi le Vordžaskə khər, žanes? Vi amengə le? Haj primu beşasas ne Čurrjana, žanes? Vo le peske... haj beşlem so beşlem othe leste, haj pala kode le vi amenge khər. Haj beşasas ame, e Kručje, e Vandana, Kručje haj peske shaorre... o Andželo numa sas le Vandanasas, haj sas pala leste, primu sas pala leste e Pujka, una mujer también de Calaş... mikhle la, haj le peske la Foti, kaj sas pala e Grofo, e Foti əl Ministroski, mo! ... pala o Kalo... le peske kodola, pala kode avule haj beşle othe, beşlem so beşlem... na ne Churrjana, ame lem amenge kher no Poligono, žanes kaj? ... kaj beşas primu e Vandana, žanes, kaj arakhle tu tut primu, numa maj opre othar, othar maj opre...*”

comunidad *Roma* de Calaş que se habían diseminado entre España, Reino Unido, Italia y otras zonas.

La progresiva estabilización territorial de este y otros grupos de familias fue paralela a procesos de reagrupación dando lugar, por un lado, a numerosos núcleos familiares compuestos por dos o tres generaciones de parientes en línea directa y, por el otro, a una estructura poblacional en la que prevalecían los rangos de edades jóvenes (por debajo de los 35), con una alta natalidad y una edad media de los padres al nacimiento del primer hijo en torno a los 18, 19 años, algo más baja en grupos de edades superiores, lo que permitía la presencia de las tres generaciones dentro de estos rangos, o la presencia de parejas entre los 30 y 35 años de edad con un número elevado de hijos (una media en torno a los cuatro hijos por pareja dentro de este rango de edad). Los pioneros de Granada, al igual que otras familias que se habían asentado o iban haciéndolo en Sevilla, Málaga, Murcia, Roma o Dublín, sentaron las bases de la futura estructura, que empecé a relevar a partir de 2002, de unas comunidades compuestas por unas cuantas familias que llevaban residiendo en las ciudades de forma más continuada y prolongada respecto a otros individuos y familias que, en medidas diferente, formaban parte de una población más ‘circulatoria’ que, por diferentes razones, alternaba su residencia entre más localidades. En el Gráfico 4 (en Anexos) se representan los núcleos domésticos de Calaş presentes en Granada en el año 2002⁵⁵ y algunas zonas de migración de otras familias cercanas a Ionel y Krecă en el periodo considerado.

4.3. Recapitulación y observaciones

En este capítulo se han descrito las fases migratorias tomando como referencia

⁵⁵ El alto porcentaje de matrimonios entre primos hermanos y primos segundos, presentes en todas las generaciones que mis informantes llegaban a reconstruir en la memoria genealógica, así como una importante tasa de divorcios y segundas nupcias hacía que dos individuos pudieran unirse a la vez por líneas consanguíneas y líneas políticas, tanto ascendientes como descendientes. Por ejemplo, la esposa de un individuo podía ser a la vez su prima segunda así como hermanastra de su cuñado, el marido de su hermana. La totalidad de los individuos que he podido insertar en la misma red de parentesco, por lo menos a través de un nudo, ha llegado a ser tan amplia que, especialmente las informaciones en torno a las personas más distantes respecto a mi posición y a la de mis informantes, no siempre eran completas. En lo que concierne al que podríamos llamar el *core* de la red, es decir las familias que han sido el foco de este estudio, las informaciones ‘parciales’ en torno a los lazos de parentesco de las personas reflejan más bien la forma de privilegiar ciertos lazos sobre otros de mis informantes (la familia de Ionel, sobre todo, y las de los hermanos de éste). Los lazos sociales de personas más alejada respecto a este *core* reflejan, por otro lado, los límites tanto en la memoria genealógica de mis informantes como las fronteras mismas de la información recogida al término de este estudio.

narrativa la familia de Ionel y Kreca y el grupo más amplio de familias con las que compartieron los primeros diez años tras la salida del país, todas procedentes de la misma localidad. Ese grupo no se mantuvo estable y compacto en todo ese tiempo, residiendo y moviéndose siempre al unísono a lo largo de todas las fases. A las familias que inicialmente emigraron se unieron, con el tiempo, otras, desde la misma comunidad local de Calaș, que por diferentes razones emigraron más tarde, usando aquellos pioneros como apoyo.

Las migraciones de los *Roma* de Calaș que fundaron la colonia en Granada empezaron justo después del cambio de régimen de Rumanía en 1989, formando parte de los primeros flujos numéricamente importantes que desde ese país involucraron paulatinamente a todos los estados de Europa Occidental, hasta interesar a España a partir de 1999. Mientras que existe un conjunto relativamente amplio de datos cualitativos y cuantitativos en torno a la historia migratoria de la población rumana desde 1990 hacia Europa occidental así como hacia España, en cuanto a las minorías romaníes hay un vacío de información, más patente aún a partir de 1992, cuando Alemania cambia su ley de asilo político, deja de ser un destino privilegiado de emigración y, como consecuencia indirecta, deja de registrar información en torno a la pertenencia ‘étnica’ de los solicitantes de asilo.

La inmediatez con la que los *Roma* de *o plaj* salieron de Rumanía les diferencia de otros que, aún viviendo en localidades cercanas a Calaș, empezaron a emigrar numerosos hacia Europa hasta más de diez años después. Las redes de parentesco, que unían a los de Calaș con otras comunidades *Roma* en los mayores centros urbanos de la región fueron el principal elemento que les proporcionó el capital informativo necesario para empezar un proceso migratorio temprano, a pesar del tamaño relativamente reducido y del entorno rural de su localidad de procedencia. Tal capital social correspondía también a un poder económico algo superior en comparación con las comunidades romaníes de entornos todavía más rurales y aislados, pero que formaban parte también del entorno social de las familias de *o plaj*.

A pesar de que en los medios de comunicación y en la agenda política internacional de los primeros años '90 se temió la ‘avalancha’ desde el Este de Europa y especialmente por parte de las poblaciones ‘gitanas’ rumanas, en el desenlace de diferentes fases de los flujos migratorios de las poblaciones romaníes han sido

determinantes una multiplicidad de factores que han favorecido, limitado o escalonado la emigración de diferentes franjas sociales. Tales factores estaban fuertemente relacionados con el capital social y cultural de cada comunidad, así como con su poder adquisitivo, prueba de que ‘los pobres no emigran’, donde la pobreza no es solamente una falta de recursos económicos, sino de un más amplio y complejo conjunto de capitales de diferentes naturaleza (por ejemplo, Martínez, 2000).

Por otro lado, la emigración de los *Roma* de *Calaş* fue un proceso paralelo con respecto al resto de la población no-*Roma* de esa pequeña ciudad. Desde el principio, la emigración de cada familia se basó en la cooperación entre sus miembros y entre otras familias de la comunidad de los *Roma* de *o plaj*, lo que dio lugar a un grupo migratorio en los que no había presencia de *gaže* u otros ‘gitanos’ de *Calaş*. Por otro lado, tal estructura estaba completamente insertada en la movilización migratoria de redes de comunidades romaníes residentes en la amplia región entre Transilvania occidental y Banato.

No se puede, por otro lado, afirmar que la emigración de la red de familias *Roma* consideradas fue un fenómeno que se originó independientemente del resto de la sociedad local, sino más bien, todo lo contrario, pues fue parte del fervor migratorio de esos primeros años y bebió de la ‘cultura migratoria’, una opción colectiva aparejada a la idea de mejora y de prosperidad (Massey et al. 1994 en Pajares, 2007, p. 92), que pronto se generalizaría en toda Rumanía. De hecho, hasta donde los datos nos permiten afirmar, las tres fases y zonas europeas de emigración de los *Roma* de *o plaj* a lo largo de la década 1990-2000 coincidieron con el aumento o disminución de la población rumana en las mismas zonas.

Si los *Roma* de *o plaj* compartieron con sus vecinos *gaže* y otros *Roma hunguriske* o *bajaša* la visión de que la emigración era una de las opciones más deseables, desde el primer momento de la salida de *Calaş* los *roma* de *o plaj* emigraron movilizándose (y movilizándose por) redes sociales propias, que prescindían de los vecinos de *Calaş* que no fuesen sus propias familias (*gaže* u otros *Roma*) y les conectaban (a través de lazos de parentesco complejos) con otros grupos de familias *Roma* dispersos en la región de Transilvania y Banato. La independencia, y diferencia, de las pautas migratorias de los *Roma* con respecto a las de la población mayoritaria se refleja especialmente en la organización social, la estructura y composición de sus redes y grupos migratorios y,

además, por las estrategias de adaptación e inserción en los territorios de destino, que variaron entre la dispersión y concentración en zonas más o menos amplias y entre estabilidad y movilidad residencial.

La primera de las fases mencionadas corresponde con la estancia de los *Roma de o plaj* en Alemania como solicitantes de asilo o refugiados. En ella prevaleció la tendencia a emigrar de forma conjunta por familias enteras, formadas por la pareja de padres y toda la prole (y eventualmente uno o más padres de la pareja o hijos de los hijos). Debido al estatus de refugiados o demandantes de asilo y a la consecuente política de alojamiento público, la movilidad de las familias dentro y fuera del territorio alemán fue escasa. En ese periodo, mientras la inflación destruía el ya débil valor de la moneda rumana, los *Roma de o plaj*, compatibilizando empleos temporales y otras estrategias de obtención de dinero, pudieron acumular pequeños capitales que empezaron a invertir en Rumanía, especialmente en la construcción o mejora de sus viviendas. Mudarse desde la colina donde había vivido la comunidad hasta entonces y construir casas de aspecto lujoso en el centro de Calaş se aparejaba también con objetivos de afirmación social frente a la propia sociedad local romaní como a la mayoritaria. Sin embargo, las nulas posibilidades en Rumanía para seguir mejorando el nivel de vida tras la vuelta de Alemania, impulsaron a nuevos proyectos migratorios, esta vez hacia países más occidentales, como Francia, Holanda, Bélgica e Italia.

La rápida ‘ilegalización’ en la que los *Roma* se vieron obligados a partir de 1992, tras el cambio de la normativa alemana sobre derecho de asilo, y la consecuente exclusión social a la que tuvieron que hacer frente en los nuevos países de emigración, impusieron la necesidad de adoptar una movilidad territorial mucho más alta, y por territorios más amplios, que la que habían mantenido en los años anteriores, reforzada, además, por las políticas de gestión territorial de las minorías consideradas ‘romaníes’ propias de los nuevos países de emigración. Estas consisten en procesos de exclusión residencial en las periferias de las ciudades, en una exclusión territorial en los que, en Francia e Italia, se vienen llamando ‘campos para nómadas’, es decir, asentamientos cuya existencia, reforzada implícita o explícitamente por las autoridades, está legitimada por una construcción etnicista de los ‘gitanos’ como ‘nómadas’, cuando en Rumanía el ‘nomadismo gitano’ ha sido un fenómeno secundario y la gran mayoría de

las comunidades romaníes han mantenido pautas residenciales sedentarias desde siempre. Piasere (2004, p. 13) define este proceso una ‘re-gitanización’ diríamos en castellano, que caracteriza históricamente, el área entre los Pirineos, los Apeninos y el resto de Europa central y del Norte en cuanto a sus respuestas frente a la presencia de grupos romaníes inmigrantes.

En esta fase, que empieza entre 1992 y 1993, y hasta la llegada a Granada, la organización social migratoria de *Roma* de *o plaj* cambia. Emigran divididos en pequeñas asociaciones de familias, que hemos venido llamando *trupe*. Estas eran grupos *ad hoc* de personas, formados sobre la base de las relaciones de parentesco, con la tendencia a privilegiar los lazos laterales consanguíneos entre hombres adultos (hermanos y primos), con un alto nivel de cooperación interno y una estructura igualitaria en cuanto a repartición de las ganancias obtenidas en la actividades económicas (limosna, pequeño comercio basado en el reciclaje, compraventa de vehículos, etc.) y una alta libertad en cuanto a la posibilidad de separación y re-asociación en nuevas *trupe* con distintos miembros de la red de familias. Los núcleos familiares, por otro lado, no se mantienen unidos como pasó en Alemania, sino que aumenta la fragmentación de las parejas y de la prole entre los países de emigración y las comunidades de origen. No sorprende, por otro lado, que, a finales de los años noventa, cuando empieza la que hemos descrito como tercera fase, tras haber asumido tal ‘nomadismo’ forzoso entre el Rin y los Pirineos, la estrategia inmediata de adaptación en el territorio español consiste en formar asentamientos de tiendas, caravanas y furgonetas, en solares deshabitados, pero también en las amplias zonas chabolistas que caracterizan las capitales españolas desde hace décadas.

La entrada de grupos romaníes en la Península Ibérica, con destino a Madrid en el primer año, se hace noticia ya en 1998, anticipando en un par de años el boom de la inmigración rumana a España. Tales grupos pioneros eran primeros en haber salido de Rumanía, hasta ocho años antes, y su llegada procedía más bien del interior de la Unión Europea que de Rumanía directamente. En lo que concierne al grupo de familias de *o plaj* en Granada, estas representaron el primer apoyo para futuras inmigraciones que procedieron directamente de Rumanía.

El perfil demográfico del conjunto de familias emigrantes desde Calaş se caracterizaba por una relativa juventud de sus miembros. Ionel y Kreca, los de más

edad en el grupo, tenían, en 1990, unos treinta y cinco años. Por otro lado, la tendencia generalizada a la emigración familiar y una alta tasa de natalidad, conllevaba que la pirámide de edad del grupo fuera muy ancha en los rangos de los más jóvenes.

La historia de las familia de *o plaj*, como se ha dicho, se inserta en la historia de una red más amplia de familias *Roma* emparentadas con estas, que emprendieron, a lo largo de la década considerada, rutas migratorias diferentes, que acabaron dando lugar a ‘colonias’ más o menos estables en otros países distintos de España, algunas de las cuales perduraron hasta el periodo considerado en este estudio (2007). Fue, sobre todo, a partir de 1993 cuando las rutas se diversificaron. En ese año, Argentina revocó la obligación de visado para los ciudadanos rumanos dando inicio a una emigración a la que se sumó parte de los *Roma* de Calaș, que llegaron hasta a Brasil. Sin embargo, la emigración a América de Sur que terminaría definitivamente en 2004 con el regreso a Europa (llegando también a Granada) de las últimas familia de *o plaj*. Diferente fue la evolución de las emigraciones de los *Roma* a Irlanda, Reino Unido e Italia, que empezaron en torno a 1997, desde Madrid, pero también desde Francia y Rumanía, y dieron lugar a ‘colonias’ de *Roma* de *o plaj* que, en 2007, seguían residiendo sobre todo entre Irlanda e Irlanda del Norte y la ciudad de Roma. La distribución territorial en Irlanda y Reino Unido de las familias que allí se asentaron de forma estable reflejaba una integración en el territorio algo diferente con respecto a la que se dio en España. Más que una ciudad concreta en la que se concentraran las familias, la tendencia fue la de residir en la zona a los dos lados de la frontera entre Irlanda del Norte y la República de Irlanda, aunque hubo cierta distribución generalizada por el Sur de Irlanda, especialmente la provincia de Cork, otras localidades de la costa suroeste y, en el caso de Reino Unido y a partir de 2006, en Birmingham y Londres. Es probable que este patrón se debiera especialmente a un sistema público que más fácilmente garantizaba el acceso a la vivienda y ayudas económicas básicas, aunque estas observaciones deben tomarse con mucha precaución y necesitarían de un estudio comparativo más profundizado.⁵⁶

⁵⁶ Es de todos modos llamativo e inevitablemente deja suponer diferentes pautas de inserción el hecho de que hasta 2004 todos los nacidos en el territorio irlandés obtenían la nacionalidad irlandesa por derecho del suelo (que fue restringido a través de un referéndum popular del 11 de junio de 2004). Por otro lado, fue también sorprendente descubrir que, en algunos casos, menores *Roma*, aproximadamente por debajo de los 12 años de edad en 2005 y de familias originarias de Calaș, reservaban el uso del

La movilidad y la alta dispersión territorial del grupo de familias considerado se reprodujeron en España, tras un breve periodo de permanencia en los asentamientos espontáneos de Madrid. Entre 1998 y 2002 fueron apareciendo nuevos asentamientos en ciudades paulatinamente de menor tamaño, mientras el grupo de *o plaj* se dispersaba a lo largo de toda la Península. En Sevilla y Málaga, los *Roma* que fundaron y vivieron en los asentamientos de Camas y Mijas eran parte de la red de los de *o plaj* que habían salido para Alemania a principio de los Noventa. A partir de 1999, toda la red de comunidades de la zona Banato-Transilvana de la que los de *o plaj* formaba parte se asentó en el arco entre Huelva y Murcia. Los asentamientos fueron, en general, objeto de políticas menos tolerantes por parte de las autoridades españolas, con respecto a la ‘mayor tolerancia’ por parte de Francia o Italia, lo que, como veremos en el siguiente capítulo, marcó el inicio de una nueva fase migratoria, caracterizada por una mayor estabilidad residencial, por el abandono progresivo del uso de furgonetas, tiendas o chabolas como viviendas y por la progresiva reagrupación familiar.

La comparación entre las tres fases, en cuanto a organización y estrategias entre estabilidad y movilidad, deja patente la centralidad del rol jugado por las políticas públicas de los países de destino, en relación con la gestión de los fenómenos migratorios, así como de situaciones de exclusión social, en cuanto a vivienda, sobre todo. Las políticas etnicistas diseñadas *ad hoc* para los ‘gitanos’, además, aparecen como la principal causa por la que las poblaciones romaníes acaben reproduciendo los ‘modelos culturales’ (D’Andrade, 1995; Holland y Quinn, 1987) sobre los que estas están basadas. A tales políticas, los *Roma* de *o plaj* respondieron con el despliegue de distintos recursos de adaptación, basados, sobre todo, en una estructura del grupo migratorio, formado por una red de familias y en grado, por lo tanto, de unirse en grandes comunidades estables en pocas localidades o, al contrario, dispersarse en pequeños grupos móviles en grandes áreas. La presencia de núcleos domésticos enteros, de múltiples lazos de parentesco entre numerosas familias y de lazos más débiles con otros grupos de familias emigrantes por Europa, proporcionaban poderosos recursos en cuanto a producción y reproducción doméstica, colaboración y

romaní para comunicarse con sus padres, mientras que entre ellos, dentro de la misma familia o grupo de familias, utilizaban el inglés como primera lengua.

solidaridad generalizadas entre familias y variedad de la información procedente de diferentes puntos en el mapa geográfico.

El paradigma del ‘nomadismo’ con el que, entre otros, se ha venido explicando la realidad sociocultural de los grupos romaníes rumanos en España tiene una peligrosidad ideológica añadida en la situación migratoria. Negando la condición de ‘inmigrantes’, niega que la movilidad territorial o la vida en infraviviendas deriven de coyunturas socio-económicas y fenómenos de exclusión social actuales, consecuencias de cambio políticos bruscos de la historia reciente. Asumiendo el nomadismo como rasgo intrínseco a un grupo o a ancestrales ‘culturas’ o ‘tradiciones’, sitúa la causa de movilidad, del chabolismo y de una general exclusión territorial y en materia de vivienda, en un comportamiento ‘innato’ que, por lo tanto, sería la causa más que el efecto de tal exclusión (también en López, 2008, p. 16), lo que no viene decir que el concepto de nomadismo no represente un elemento simbólico de contraposición a los ‘sedentarios’ que puede verse asumido por parte de algunos grupos romaníes (véase, por ejemplo, Dick Zatta, 1988; o Piasere, 1991, p. 131).

En un estudio del MUGAK (2008) se observa cómo el modelo del ‘nomadismo’ ha sido incorporado por parte de la prensa española a raíz de sucesos ocurridos en otros países, cuyos medios de comunicación ya relacionaban los ‘gitanos’, ‘*zingari*’, ‘rumanos’ con ‘nómadas’.⁵⁷ Este modelo ‘explicativo’ de los ‘gitanos’ no es ninguna invención española. Es más bien un préstamo conceptual de un estereotipo de los ‘gitanos’ que nace en las sociedades europeas centro occidentales (Norte de Italia, Suiza, Austria, Francia, Alemania, Polonia, Reino Unido, entre otros), en las que los ‘gitanos’ han sufrido o una «expulsión de las estructuras socioeconómicas locales [o] su aniquilación identitaria previa» (Piasere, 2004, p. 46). Tal exclusión, ya a partir del siglo XVI, ha provocado inevitablemente la adopción de estrategias de movilidad territorial, que han sido constantemente reforzadas a lo largo de la historia por las autoridades públicas. ‘Nómadas’, por lo menos en el contexto italiano y francés, es sinónimo de ‘gitanos’.⁵⁸ La falacia del concepto de nomadismo no es sólo política, sino también teórica. Dos hechos lo destacan. El primero consiste en su proceso de

⁵⁷ A este respecto, en lo que concierne la construcción en la prensa de los ‘gitanos’ en Andalucía, consúltase Gallego Pérez (Gallego Pérez, 2008).

⁵⁸ Es más, por lo menos en el contexto italiano es muchas veces la versión políticamente correcta del término ‘*zingari*’, que resultaría despectivo... un flaco favor.

exotización y estigmatización culturalista hacia un genérico colectivo, que explicaría fenómenos de movilidad territorial en vez de recurrir a teorías, por ejemplo, ecológicas, que consideren coyunturas y contextos socioeconómicos y estrategias de adaptación, o estructurales, en términos de procesos de exclusión social, territorial y a la vivienda. La segunda falacia es que, dentro de la variabilidad de fenómenos más bien ligados a contexto socioeconómicos, el porcentaje de población ‘gitana’, cualquier criterio utilicemos para definirla, que mantiene una movilidad territorial continua y vive en caravanas,⁵⁹ carros o tiendas (¿será esta la definición de nómadas?) es extremadamente inferior a la población ‘gitana’ que practica poco y nada la movilidad territorial, viviendo en la misma vivienda la mayor parte de su vida. Ahora bien, si de todas las diferentes pautas migratorias que han sido estudiadas y recogidas, sólo las de los ‘gitanos’ pueden entrar en la categoría de ‘nómadas’ (que se sepa, son lo únicos grupos en Europa que han sido definidos así), ningún autor que haya empleado tal término ha proporcionado todavía una definición clara de ello.

⁵⁹ Es el caso de algunos grupos Sinti italianos o otros *Roma* en Rumanía y otros territorios del Este europeo

5. En Granada: viviendas, grupos cohabitantes y corresidentes.

El grupo de familias *Roma* de Granada derivaba de la combinación de dos grandes redes, ya interconectadas entre ellas en origen, pero procedentes de dos periodos migratorios diferentes. La primera migración, de la que nos hemos ocupado en el capítulo anterior, fue protagonizada por familias que salieron de Rumanía en torno a 1990, desde un mismo caserío a las afueras de la pequeña ciudad de Calas. Este es el grupo que hemos venido llamando los *Roma* de *o plaj*, ‘los *Roma* de la colina’, objeto de observación principal de esta investigación. La segunda, en cambio, se desencadenó a partir del año 2000, por parte de otro grupo de familias procedente de una aldea rural cercana a Calas, Salaveni. Como se describe en este capítulo, los *Roma* de Salaveni llegaron a Granada con viajes directos desde la aldea de procedencia, basándose en la colonia de los de *o plaj* que ya estaba asentada.

Nos ubicamos en la tercera de las fases migratorias mencionadas anteriormente. En lo específico, en su desarrollo entre una primera y segunda parte, cuando desde una amplia movilidad territorial que empezó en Madrid y se extendió por toda España, los *Roma* se asentaron en la franja Sur del País, en distintas localidades entre Huelva y Murcia. Granada, donde los *Roma* de *o plaj* llegaron, es donde se focaliza este capítulo. El periodo entre 2000 y 2007 es el que coincide, con unos tres años de adelanto, con el periodo de trabajo de campo. Esto nos permite entrar ‘dentro’ de las casas, en ese espacio que hemos identificado como uno de los campos de esta etnografía, y observar de forma más concreta la estructura, el tamaño y la organización de los núcleos domésticos que los *Roma* formaron en el nuevo contexto granadino, o poco antes de establecerse en ello, también en relación con el tipo de viviendas a las que tuvieron acceso. La trayectoria residencial de Ionel y Kreca será el principal punto de observación, aunque se describirán otras situaciones residenciales independientes de esta familia.

La adopción de diferentes tipos de soluciones residenciales es analizada en función tanto del contexto externo representado por la sociedad de acogida, como de la organización económica y concepciones ideológicas de los mismos *Roma*. La realidad social, económica o cultural, de la sociedad de destino, y los recursos que esta ofrecía,

o negaba, se encontraban con proyectos, variables y en transformación, de la emigración. En esto, las ideologías, los valores y las instituciones que regulaban la vida interna de la misma comunidad y orientaban los individuos en las tomas de decisiones cobraban un papel central. Tal dimensión interna a las redes sociales proporcionaba un abanico de posibles respuestas colectivas y, a la vez, era fuente de diversos objetivos individuales y familiares, de su construcción y transformación, para los cuales la emigración era un hecho instrumental. Determinaba que la estructura de los núcleos domésticos fuera una estrategia adaptativa a un contexto externo, posible gracias al capital socio-cultural del grupo, y una respuesta que derivaba de las concepciones en torno a la familia, al género, al éxito social, de los objetivos migratorios y de más dimensiones ideológicas. Los grupos residenciales que se describirán tienen, por tanto, una dúplice significación: su valor como respuestas instrumentales e inmediatas para adaptarse a las condiciones del nuevo contexto y sus componentes ideológicas ‘internas’. La primera será tratada aquí, la segunda solamente introducida, encontrando su profundización y detalle en el resto de los capítulos de este texto.

5.1. 2000-2003 “comprar casa” y vivir “po placo”.

5.1.1. De comigrantes a cohabitantes

Entre 2000 y 2003 el acceso al alquiler de viviendas en Granada presentaba para los *Roma* menos dificultades que las que supuso en los años siguientes. Esto gracias a unos precios más asequibles – que despegaron a partir de 2005 – como a una estigmatización hacia los ‘gitanos rumanos’ menos poderosa y negativa de la que se creó sucesivamente en la ciudad. Como hemos mencionado en el capítulo anterior, la presencia de ‘gitanos rumanos’ en Granada había sido, hasta entonces, prácticamente nula. Desconozco si habían aparecido otros grupos en los años anteriores, pero, de haber sido así, en los medios de comunicación y, especialmente, entre la opinión pública general, las menciones a tal categoría social no estaban aún cargadas de la desconfianza y rechazo que sucesivamente adquirieron, de forma paralela al aumento de la población rumana y ‘gitana rumana’ tanto en el territorio español como en la misma Granada.

La evolución de la familia de Ionel y Krecsa será nuestro punto de referencia y

comparación para describir las principales dinámicas de organización residencial y doméstica de los *Roma* en Granada. Esta familia fue entre las que de forma más continua residieron en la ciudad hasta 2007, formando, con otras, un grupo territorialmente estable, que alcanzó su máxima amplitud en torno a 2006. Asimismo, otras familias emparentadas con Ionel y Kreca alternaron momentos de residencia en Granada con otros de movilidad por la Península Ibérica y en otros países, incluyendo retornos más o menos largos a Rumanía. En los primeros años, al grupo de los pioneros desde *o plaj* en Granada fueron añadiéndose más familias que llegaban directamente desde Rumanía o de otros territorios europeos, hasta llegar a un número aproximado de 250 personas en 2006. Eran familias procedentes de Calaș, llegadas a raíz de lazos de parentesco cercano las que ya estaban en Granada, y otras procedentes de una aldea distinta, Salaveni, cuya migración a la ciudad estuvo profundamente vinculada a la presencia pionera de las primeras, que les sirvieron de apoyo y referencia para la que era su primera experiencia migratoria. La dimensión de la población, en sí, era relativamente modesta. Sin embargo, si consideramos que, de forma más o menos cercana, más de la mitad eran parientes de Ionel y casi todos eran paisanos suyos o casi-paisanos (entre Calaș y Salaveni, los *Roma* se conocían todos) y, de la misma manera, todas las familias estaban entrelazadas entre sí por parentesco y vecindad, podemos vislumbrar las potencialidades y los recursos que esta red ofrecía, sea como entorno de cooperación, solidaridad y apoyos mutuos, sea como entorno social y cultural ‘trasplantado’ en el lugar de emigración.

Kreca, a la llegada de Ionel en Granada, seguía en Calaș con los dos hijos pequeños, Inima, de ocho años, y Sete de diez, la hija Muj, de veinte. Ionel, por lo tanto, vivía en la ciudad con la hija Visarka (18 años), Belmondo (14 años) y Bakri (16 años). La familia de Ionel y la de Ryza (hermano de Ionel) y Krysmærica (su esposa) vivieron en un primer momento en la misma casa de Vavac (primo hermano de Ionel y Ryza), quien, como hemos visto en el capítulo anterior, fue el primero en encontrar una vivienda, avalado por un contrato de trabajo y una relación de confianza con el casero. El mismo Vavac consiguió ayudar a Ionel a alquilar un piso en el barrio de la Cartuja, en el que ambas familias fueron a vivir. Poco después, llegó Kreca, en autobús desde Calaș, con Inima, el más chico. La residencia en Cartuja duró poco y ya a mediados de 2001 las dos familias estaban viviendo en Armilla, un pueblo de la

periferia Oeste de Granada, donde habían alquilado una casa amplia. Allí se sumaron la familia de Banulo (el tercer hermano de Ionel, el más joven) y Kručje (esposa y prima hermana de Banulo por parte paterna), tras la terminación de su periodo de expulsión de la Comunidad Europea y su vuelta desde Rumanía, y la de Ryza y Krysmærica, que, unos meses después, se fue a Huelva.

La composición de aquel grupo de familias cohabitantes⁶⁰ era la evolución de una de las *trupe* observadas en el capítulo anterior, formadas por hermanos varones y con un claro componente patrilocal. A diferencia de antes, sin embargo, en ese momento cada familia estaban más reagrupada: todas las parejas estaban unidas y todos, o casi todos (dos hijos de Ionel y Kreca seguían en Calaş) los hijos no casados estaban con sus padres. Sete, de entonces 11 años, y su hermana Muj, de 18, se habían quedado en Calaş, con la abuela paterna, Džorbana, y con más primos reunidos bajo aquel techo. Džorbana, la madre de Ionel y de los demás hermanos y hermanas, era viuda de Antali, que había muerto a principio de los noventa, cuando sus hijos estaban en Alemania. Hasta su muerte, en 2006, ella, que nunca saldría de Rumanía, siguió siendo un pilar en torno al cual, en Calaş, se reunirían muchos de los miembros de familias que, por diferentes razones, se encontraron divididas entre el extranjero y Calaş. Entre los hijos e hijas de Džorbana y Antali, nadie volvió nunca a vivir de forma estable en Calaş durante mi trabajo de campo. Muj llegó a España en 2004 y Sete lo haría sólo en 2007, dos años después de la muerte de Džorbana.

La razón por la que Sete no estuviera con Ionel y Kreca en Granada era la falta de documentación de los hijos más jóvenes de la familia. Inima, el hijo menor, había nacido en una pequeña ciudad alemana, en los primeros años de la emigración, y sólo contaba con una partida de nacimiento expedida por el hospital alemán, en la que resultaba hijo de Kreca, pero que acabó por perderse, con lo que, a la vuelta a Rumanía, no había podido ser inscrito en los registros municipales. Consecuentemente, no aparecía en los pasaportes de Ionel o de Kreca ni en el certificado de familia. Inima no existía en ningún registro, exceptuando en el del hospital donde nació y al que, desde la distancia, no supieron volver a pedir el documento. En el pasaporte de Ionel, sólo aparecía Sete. La semejanza asombrosa

⁶⁰ Por ‘cohabitación’ o ‘cohabitantes’ me refiero a la acción o personas que viven bajo un mismo techo, pero no comparten un mismo presupuesto y pueden, por lo tanto, ser más unidades domésticas.

entre los dos niños, con tan sólo un año de diferencia, ofreció a los padres, la posibilidad de elegir a quién llevarse y a quién dejar con la abuela y la hermana en Rumanía. Se decidieron por la marcha del más pequeño, Inima, con la intención de traerse a Sete en cuanto el problema de la documentación se hubiera resuelto. En 2010, Inima, ya mayor de edad, por fin consiguió su documento de identidad.⁶¹ La hija mayor de la Ionel y Kreca, Luna, se había casado por segunda vez, tras divorciarse, en 1997 y había seguido a su marido, y la familia de él, a Irlanda donde residió durante todo el periodo de mi investigación. Sus hijo y su hija del anterior matrimonio se habían quedado con el padre en Rumanía.

Las familias de los dos hermanos de Ionel se había reagrupado por completo. Nadie de los hijos e hijas de las dos parejas estaba todavía casado, ni, salvo dos, estaba en edad para hacerlo (Ionel era el mayor de todos sus hermanos, Ryza y Banulo los más jóvenes). De todos los hermanos y hermanas de Ionel, solamente ellos - y las familias respectivas - llegaron a Granada, mientras que los demás - Joka, el mayor después de Ionel y las tres hermanas - emigraron a Irlanda y Reino Unido donde, en 2007, seguían residiendo, con la excepción de una de las hermanas que había vuelto, con su familia, a Rumanía. Tal independencia en tiempos y rutas migratorios se debió, esencialmente, a que dos de las tres hermanas, ya antes de 1990 estaban viviendo con sus respectivos maridos en las localidades de procedencia de estos, diferentes de Calaş, y emigraron con ellos y sus parientes. Sólo Terka, la tercera, se había casado en Calaş, con su primo hermano, y con el grupo de Ionel y demás hermanos habían llegado hasta Granada, para ir también a Irlanda poco después.

En cuanto a los cuatro hermanos, hasta 1990 todos habían estado viviendo al lado de sus padres, en la misma casa o en otras *po plaj*. Ionel, el mayor y el primero en

⁶¹ Intentar resolver situaciones de este tipo era una de las contribuciones con las que más típicamente intentaba agradecer la hospitalidad de la familia de Ionel y Kreca. No me fue difícil contactar con el Ayuntamiento y con el hospital donde nació Inima y, con la ayuda de una amiga alemana, pedir una copia de su certificado de nacimiento. Este volvió a perderse y otra vez conseguí que me enviaran otro duplicado. Bastó con una llamada telefónica y un correo electrónico ambas veces. Ionel y Kreca, por su parte, lo daban definitivamente por perdido, porque había pasado tiempo, no sabían a dónde llamar, no hablaban alemán y no pensaban en la posibilidad de que en algún lugar pudiera estar guardada la información o que alguien podría mandar una copia a España. Fue imposible, por otro lado, conseguir que la embajada o los consulados de Rumanía en España ayudasen a resolver problemas de este tipo, aún sólo dando informaciones sobre los procedimientos a seguir. Sobre 'ayudas' de este tipo se fundaba el intercambio de recursos sociales y culturales entre los *Roma* en general (pero sobre todo con la familia de Ionel) y yo. Sete llegaría en 2007, tras haber obtenido su documento de identidad que compartiría con Inima hasta que éste conseguiría el suyo.

casarse, a finales de los años setenta, vivió con Kreca en el mismo hogar de su familia natal y, cuando nació Visarka, la cuarta hija, seis años después, construyeron su propia casa al lado de la de Džorbana y Antali. Joka, el segundo, se había casado y con su esposa había vivido también en la casa de la madre, teniendo su primer hijo cuando Ionel se fue y las hermanas iban casándose y abandonando el hogar. Banulo fue el único de toda la familia en casarse después de la revolución de 1989. Después de 1999, por lo tanto, tras la breve estancia en Madrid, los hermanos y hermanas de Ionel se dividieron entre Reino Unido, Irlanda y Granada. Ionel, Ryza y Banul residieron en la misma localidad de forma continuada desde cuando nacieron, en el mismo grupo comigrante en los años anteriores a la llegada a Granada y uniéndose en grupos de coresidencia⁶² y cohabitación multinucleares en la ciudad. Mientras que la familia de Ionel residió de forma más estable en Granada, las familias de Ryza y Banul mantuvieron una mayor movilidad en comparación con su hermano mayor, volviendo a Granada periódicamente y quedándose durante largas temporadas (de hasta uno o dos años seguidos). En el Gráfico 5 (Anexos) se describe la dispersión territorial de la familia de los hermanos y hermanas de Ionel en el año 2002.

5.1.2. *Polígono de Cartuja*

Tras vivir juntas en la casa de Armilla hasta finales de 2002, las tres familias de hermanos se separaron. En 2003, cuando conocí a Ionel y Kreca en mi visita al barrio de la Cartuja, vivían desde hacía unos pocos meses en un piso con otras familias que, también, había sido parte de la red familiar con la que habían emigrado en 1990. El piso estaba alquilado por la familia de Vandana, de unos 45 años, y por la de su hermano Bakri⁶³, de unos diez años mayor que ella. Hermanos entre ellos, eran primos hermanos por parte paterna de Ionel. En el Gráfico 6 (en Anexos) se ofrece una panorámica del grupo cohabitante y de sus principales relaciones de parentesco.

Mientras tanto, la familia de Ionel y Kreca había experimentado unos cambios. Visarka, la tercera y última hija soltera, en 2002 se había casado con un hombre de

⁶² Coresidencia, coresidentes: dos o más grupos que residen en una misma área en la que hay claras barreras físicas que forman viviendas independientes, dando lugar a un grupo más amplio entre cuyos miembros hay cierto grado de cooperación en la obtención, gestión y defensa del espacio común. Un aldea de casas aisladas del resto de un pueblo, un solar ocupado por furgonetas, tiendas o chabolas, o un cortijo ocupado formado por varias viviendas separadas son ejemplos de tales espacios de coresidencia que se encontrarán en este texto.

⁶³ En romaní ‘oveja’, por su pelo rizado.

Turda (Rumanía), y vivían en Jaén junto con sus dos hijas y los padres de él, además de otras familias parientes originarias de la misma localidad. Visarka y su marido, desde Jaén, venían frecuentemente de visita a Granada, trayéndose siempre a sus dos hijas pequeñas y a los padres de éste. El matrimonio de Visarka, así como me lo contaban Kreca y Belmondo, parecía una reproducción del ideal, o de una de sus versiones, del matrimonio romaní: los dos se habían querido desde jóvenes (así me contaban Kreca y Belmondo) y cuando llegó el momento, los padres del chico habían pedido, con el debido ritual (hablaremos de ello), la novia a Ionel y Kreca. Una boda sencilla, un breve periodo de residencia uxorilocal, que coincidió también con el periodo anterior del establecimiento en Jaén de la familia, y luego una larga convivencia patrilocal, con visitas frecuentes a la familia de la *bori*, la ‘nuera’. En 2006 Visarka fue expulsada de España por residencia irregular y toda su familia política volvió con ella a Rumanía. En 2007 estaban en Méjico y poco después se establecían en Tejas.

Otro matrimonio había producido un cambio importante en la familia de Ionel y Kreca: su segunda hija, Muj, la única que quedaba soltera, se había casado con el hijo de Vandana, Andželo, cuando éste había vuelto, en 2002, a Rumanía. Los dos, primos segundos, habían tenido una hija ese mismo año. A pesar del matrimonio, Muj siguió otro año y medio en Rumanía, llegando a Granada a principios de 2005, fecha en la que Andželo fue, a su vez, expulsado a Rumanía durante un viaje por el Norte de Europa junto con uno de sus tíos (un viaje que, como veremos, enfrentó, por otra razones, a su tío con otro hermano y se resolvió con un *kris* del que hablaremos en otro capítulo). Allí se quedó hasta finales de 2006 para luego volver a Granada. El matrimonio entre Andželo y Muj⁶⁴ selló la unión entre las familias de Vandana y la de Ionel y Kreca como *xanamikuri*, ‘consuegros’, lo que sellaba las expectativas de apoyo mutuo, que no tenían por qué darse necesariamente en una relación entre primos hermanos. Esta fue probablemente la razón por la que, en el momento de mi llegada en el campo, las dos familias ya formaban un grupo cohabitante que volvió a constituirse en diferentes momentos durante mi trabajo de campo. Muj fue la única entre las tres hijas en mantenerse cercana a la familia de Ionel y Kreca tras haberse casado y durante la estancia en Granada. Esto respondía, por lo menos en parte, a una práctica patrilocal

⁶⁴ En romaní, ‘boca’.

por la que Andželo se mantuvo cerca del hogar de su madre. En aquel momento, por lo tanto, sólo cuatro de los ocho hijos de Ionel y Kreca estaban en Granada: Inima, el menor, de 12 años, Belmondo, de 16, Bakri, de 18 y Grofo, de 27 años.

Vandana vivía en Granada con sus tres hijas, Papuša, Žudi y Myndra⁶⁵, de entonces 14, 19 y 20 años y el hijo, Andželo, de 21, todos de su segundo matrimonio con Lazlo, que se había quedado en Rumanía. Éste, que había vivido con la familia el periodo de Alemania, en un segundo momento se había quedado en Rumanía cuando Vandana, siguiendo a sus hermanos, en torno a 1996, había decidido emigrar sola, con sus hijas e hijo, primero a Francia y posteriormente a España, según una ruta parecida a la que hemos visto en el anterior capítulo. De él me contaban más bien poco, como si algún tipo de tabú le rodeara. Todo lo que se decía, y Vandana confirmaba, era que tenía problemas con el alcohol y que, por esa razón, ella, una mujer con carácter y autoridad sobre su prole, había preferido irse y buscar una fortuna para la que, como decía ella, Lazlo habría sido más bien una carga que una ayuda. Él vivía del poco dinero que conseguían mandarle ella y de una pensión mínima que recibía del Estado, que no llegaba a los cuarenta euros mensuales. En Calaș, de él cuidaban su ‘bori’, su ‘nuera’, Muj, la hija de Ionel y Kreca, y más parientes que allí residían, así como su hijo Andželo cuando le expulsaron de la UE. Lazlo llegaría en 2007 a Granada, cuando ya mi frecuentación de los *Roma* iba reduciéndose y cuando ya no quedaba nadie que pudiera estar a su lado en la colina de Calaș.

Las tres hermanas y Andželo no eran los únicos hijos de Vandana, que tenía otra hija y otro hijo de un matrimonio anterior, ambos casados y con hijos. La primera vivía en Rumanía con la familia del marido, en una localidad distinta a Calaș, mientras que el hijo había emigrado a Francia y durante todo el tiempo de mi observación su presencia fue muy esporádica. La madre de Vandana, una mujer ya muy anciana, también vivía en el piso de la Cartuja, aunque había venido de Rumanía para quedarse con ella durante unos pocos meses. Volvió sólo una segunda vez, para pasar otro par de meses, dos años más tarde. Durante todo el tiempo de mi trabajo de campo residió en Calaș junto a su marido. Era originaria de Satu Mare, en la región del Maramureș, en la frontera con Hungría. Después de casarse, fue a vivir con el primer marido en Timișoara, de donde era originario, y en aquel periodo nacieron sus primeros dos

⁶⁵ Del rumano, ‘bella’.

hijos, Vandana y Bakri, que ahora estaban viviendo con Ionel y Kreca. El matrimonio se rompió pocos meses después de nacer Bakri y la madre, al cabo de un tiempo, se casó con Rupa, tío paterno de Ionel, que vivía en Calaş. De él tuvo seis hijos más, entre los cuales Lazlo, Vavac, Cne (*'trupa 2'*), Krutčje (la esposa de Banul), quienes, junto con Vandana y Bakri, habían llegado con sus familias respectivas y estaban viviendo en Granada.

Hasta 2003, Vandana y sus hijos habían vivido más tiempo en Málaga, en el asentamiento de Mijas, donde vivían algunas familias parientes por parte materna procedentes de Timişoara. Vandana y Bakri se consideraban primos directos de Ionel, y viceversa, "*veri čače*" (lit. 'primos verdaderos'), aunque no hubiese consanguinidad entre ellos. Asimismo, todos sus hijos se consideraban primos segundos (*'dujte veri'*, lit. 'primos segundos') entre ellos, en virtud de esa relación entre padres. '*O dad mură dadesko haj lengo papo 'i phrala'*, 'el padre de mi padre y su abuelo son hermanos', me explicaban tanto los hijos de los unos como de la otra. Esa 'naturalización' de la relación de parentesco entre Ionel y los dos hermanos, Vandana y Bakri, 'adoptados' desde pequeños por el segundo marido de la madre (el tío de Ionel), tenía nada de sorprendente: al fin y al cabo se habían criado todos en la pequeña comunidad '*po plaj'* de Calaş y poco importaba si no había consanguinidad entre ellos. Sin embargo, casi por casualidad, dos años más tarde desde aquel primer encuentro, descubrí que Vandana y Bakri eran primos también de Kreca; un parentesco, éste, sí, consanguíneo, pero que se había quedado a la sombra de una primacía de tipo patrilateral, reforzada por una vecindad en Calaş, donde los ascendentes de Ionel eran la mayoría y los de Kreca quedaban en la más lejana Timişoara.

Bakri, hermano mayor de Vandana, estaba casado con Lina y los dos vivían con su única hija y una nieta recién nacida de un matrimonio que duró pocos meses. Un hijo de un anterior matrimonio de Bakri, de unos 25 años, residió con ellos en Granada durante unos meses, para luego emigrar a Canarias, en otras varias ciudades de España y, sucesivamente, a Francia. Todos habían vuelto desde Argentina en 2004, donde habían emigrado a partir de 1993 (Bakri más tarde), junto con más familias, que también a partir de 2000 empezaban a volver a Europa, cuando la economía del país suramericano se iba sumergiendo en la crisis financiera que estalló definitivamente en 2001.

Ionel y Kreca habían entrado a vivir en el piso en un segundo momento, cuando ya era habitado por los demás y todas las habitaciones ya estaban ocupadas. Allí, la familia de Ionel y Kreca comía, guardaba sus enseres, pasaba los momentos de reunión con otros parientes, pero normalmente él y uno o dos de sus hijos pasaban la noche en la furgoneta, aparcada debajo del edificio, mientras que Kreca se quedaba a dormir en una de las habitaciones, o en el salón, junto con los niños más pequeños. Aquella división de los espacios respondía a dos principios. En primer lugar, aún dentro de la solidaridad interfamiliar frente a las dificultades económicas y administrativas para la obtención de viviendas, quienes conseguían una casa gozaban de mayor derecho sobre ella, como demostraba el simple hecho de que eran considerados “*šefuri le kheresko*”, ‘dueños de la casa’, y decidían quién podía habitarla y quién no, además de ejercer el derecho a quedarse con las habitaciones y espacios que consideraban más cómodos. Por otro lado, la edad y el género de los miembros del núcleo doméstico también regulaba la distribución de derechos, y por esa razón Kreca y el pequeño Inima se quedaban en la casa para dormir, mientras que los adultos varones podían dormir en un sitio algo más incómodo e inseguro, como era la furgoneta. Por lo general, en situaciones en las que una vivienda de alquiler estaba compartida por más de una familia, cada una pagaba una renta por el número de habitaciones que ocupaba; sin embargo, en aquel caso, el alquiler no se había pagado durante unos meses, y las familias ya en junio se estaban preparando para dejar la casa frente al desalojo inminente.

5.1.3. *Breve estancia en casa de Višan.*

Antes del verano de 2003 las tres familias tuvieron que dejar el piso. Vandana, sus hijas y su hijo alternaron entre periodos en el asentamiento de Málaga y otros en Granada, donde se alojaban en las viviendas de los demás hermanos de Vandana. Ionel, Kreca y sus hijos se alojaron hasta principios de septiembre en un piso que, poco antes, Višan y Luludži (Gráfico 1, ‘trupa’ 1) habían encontrado, en el barrio de la Chana. Tenía dos dormitorios no muy grandes, un salón y una cocina; un espacio muy reducido para las doce personas que iban a vivir juntas aquel verano. Las furgonetas funcionaban otra vez como sitios para dormir y en la casa se reunían de día, para comer, para lavarse, reunirse con los visitantes y para refugiarse del calor

veraniego. En ese periodo, la familia de Ionel contaba con dos furgonetas, un recurso muy útil y muy valorado por todos los *Roma*, que garantizaba un hogar en la difícil aventura de otra forma de alojarse de forma algo más estable y, a la vez, un medio de transporte útil para poder desplazarse en otras ciudades y pueblos para '*hacer dinero*'.

Višan había crecido en Timișoara. Era hijo único, adoptado cuando tenía unos tres años por la tía materna de Ionel que vivía en esa ciudad. No obstante la distancia geográfica, su frecuentación de las familias de Calăș había sido intensa durante toda su vida. La relación entre Višan y Ionel era muy estrecha y en muchas ocasiones Ionel parecía tenerle más en consideración que a otros primos, o primos segundos, 'verdaderos' que estaban también en Granada y con los que había crecido en Calăș. Ionel le llevaba unos veinte años y, conociendo su lado protector y generoso hacia los que les parecían más débiles, no era difícil adivinar la consideración especial que había dedicado, desde joven, a aquel primo sin hermanos, procedente de un orfanato y adoptado por sus tíos quienes, por alguna razón, no habían tenido más hijos. Višan, por su parte, apelaba a Ionel como '*kako*', 'tío', una fórmula de respeto que denotaba la diferencia de edad y, a la vez, el lazo afectivo fuerte, a través de la elevación a un estatus generacional superior. Sin duda, además, Višan se sentía mucho más unido a Ionel que a los demás hermanos de éste. Era obvio, por lo tanto, que ambos intentaran ayudarse recíprocamente, prestándose dinero, acogiéndose en las viviendas que encontraran, y apoyándose en muchas más necesidades que de los momentos difíciles, como era el que estaban atravesando en ese periodo, cuando ambas familias tenían apenas el dinero para sobrevivir.

La familia de Višan había compartido casi siempre las mismas rutas migratorias con Ionel, los hermanos de éste y más familias de *o plaj*, desde que salieron de Rumanía en 1990, y formaban parte del primer grupo de *Roma* que se había estabilizado en la ciudad. Višan había perdido ambos padres unos años antes y ya no tenía siquiera casa en Timișoara. Él, 38 años, y Luludži, 35, habían estado emigrando siempre juntos, con los dos hijos y las tres hijas que tenían. Hasta 2002, cuando la hija mayor, con 18 años, se casó y se fue a Francia con la familia del marido. Desconozco dónde habían vivido desde la llegada a la ciudad hasta ese verano de 2003, cuando les conocí, invitado por un desesperado Ionel, que se veía abocado a pedirme que me

quedara con su oro y a cambio le prestara dinero para poder salir adelante.⁶⁶ Višan y Luludži, con Ionel y Krecă, mantuvieron durante dos meses más aquel piso y, a finales del verano, decidieron mudarse a un cortijo deshabitado que Džika, un ‘rom’ de Salaveni, había descubierto libre, fácil de ocupar y suficientemente amplio como para dar cobijo a numerosas familias. La entrada en aquel cortijo coincidió con un momento importante en la historia migratoria de las redes familiares de los *Roma* que se asentaron en Granada: el inicio de las migraciones desde Salaveni.

5.1.4. *Los Roma de Salaveni, una nueva red familiar.*

Además del parentesco entre Višan y las familias de Calaș, su matrimonio también le unía a otros *Roma* de esa zona, pues Luludži, su esposa, era de Salaveni. Ella era la única hija de siete y la mayor de todos, exceptuando a Sumnakaj⁶⁷, hermanastro por parte materna. Los dos habían sido, posiblemente, los únicos entre los *Roma* de Salaveni con la misma historia migratoria de los de Calaș, pero Sumnakaj llegó a Granada en 2007, tras haber vivido en el asentamiento de Vía del Salone en Roma desde 1998. Fue justo la presencia de Luludži en Granada lo que puso las bases para que las familias de Salaveni, las de sus hermanos, empezaran a emigrar a la ciudad, directamente desde el pueblo, a partir del periodo de 2002. Ya en 2003, todos sus hermanos estaban en Granada. A la vez, más familias llegaron contando con el apoyo de aquellos primeros parientes y muchos conocidos – y, a veces, con lazos de parentesco algo más lejanos – entre los ya establecidos *Roma* de Calaș.

Aunque en Granada las redes de familias de Calaș y las de Salaveni llegaron con poca diferencia temporal la una de la otra, las trayectorias que habían recorrido eran completamente diferentes. Los de Calaș, incluyendo a Višan y Luludži, habían salido a partir de 1990, como ya hemos visto en el capítulo anterior, y desde entonces habían

⁶⁶ En ese momento, conociendo poco a Ionel como el escenario cultural que enmarcaba aquella petición, y no disponiendo tampoco de mucho dinero, tuve que negarle la ayuda, viéndome en la incómoda situación de dejarle unas pocas decenas de euro, una especie de limosna, que no le iban a servir de nada y, quizás, incluso le humillaron. Como descubrí luego, ese tipo de préstamo con garantía, llamado “*kamata*”, era bastante usual y el oro y otros bienes podían ser usados de garantía, cambiados por un valor inferior al que tenían en el mercado (lo que aseguraba, en cierta medida, la devolución del dinero y, a la vez, una ganancia al prestamista en caso contrario). No es que luego, una vez que supe del “*kamata*”, accediera a peticiones de ese tipo, ni se me volvió a plantear el problema, considerando que los *Roma* sabían que mis finanzas tampoco estaban como para echar cohetes e incluso me ofrecían ellos mismos préstamos, pensando que estaba aún peor de lo que estaba... Ayudar a Ionel a aparcar coches e ir pidiendo limosna por los bares con Belmondo fue, además, la demostración definitiva, para los *Roma*, que no iba a ser un buen prestamista.

⁶⁷ En romaní, ‘oro’.

vivido numerosas etapas residenciales por numerosos países europeos. Los de Salaveni llegaban directamente de Rumanía y aquella era su primera salida al extranjero. Llegaban con permisos turísticos en autobuses que conectaban directamente Rumania Cluj-Napoca con Almería o a bordo de minibuses y furgonetas privados, que ofrecían servicios de transporte de cosas y personas. En pocos años, los *Roma* de Salaveni superarían en número a los de Calaş, debido también a una lenta emigración de estos hacia otros destinos fuera de España.

Mi conocimiento de la red de familias procedentes de Salaveni fue menos profundizado en comparación con el de las familias de Calaş. Esto se debió, esencialmente, al tipo de relaciones entre los dos grupos de familias que determinaron, en parte, la elección de centrarme principalmente en el contexto de la red de Calaş. Especialmente entre las familias de los hermanos y primos de Ionel – que representaban sólo una parte de los *Roma* de Calaş – había cierta tendencia hacia una diferenciación, en términos de estatus, respecto a los *Roma* de Salaveni. Ambos grupos (con importantes distinciones a nivel de subgrupos internos entre los de Calaş) se reconocían, sí, como pertenecientes al mismo entorno sociocultural que caracterizaba a sus *Roma* frente a otros grupos romaníes, pero era significativo, por ejemplo, que entre los de *o plaj* y los de Salaveni los lazos matrimoniales eran más bien escasos, al menos en comparación con los que había internamente a las dos redes. La consecuencia más directa era una menor frecuentación recíproca, en comparación con la que se daba entre los miembros de cada una, en la vida diaria, tanto en Granada como en Rumanía, lo que repercutió en el escaso tiempo que pude dedicar a conocer las familias de Salaveni. En ocasiones, como veremos, familias Salaveni y de Calaş formaron grupos de cohabitantes – en una misma vivienda – o en casas formadas por numerosas viviendas (tipo cortijo), aunque, por lo general, los de Calaş – especialmente los primos y hermanos de Ionel y Vişan mismo – intentaban compartir menos espacios residenciales posibles con los *Roma* de Salaveni. Estos, por otro lado, pronto llegaron a ser lo bastante numerosos como para constituir, por sí mismos, una comunidad de familias, cuya alta solidaridad interna les proporcionó un capital social suficiente para obtener recursos residenciales de forma autónoma con respecto a los de Calaş e, incluso, acabaron ayudando a estos en situaciones de desamparo.

Por lo general, los *Roma* de Salaveni mantuvieron una mayor estabilidad

residencial, debido a que la mayoría de ellos no sabía conducir un coche y, por lo tanto, veían su economía mucho más limitada territorialmente. La menor movilidad migratoria de los de Salaveni coincidió también con una menor movilidad residencial intraurbana, es decir, con periodos más largos vividos en las mismas viviendas. Mientras que, por ejemplo, los de Calaş estaban pendientes de las ferias en las diferentes ciudades y pueblos andaluces, los de Salaveni más difícilmente encontraban la forma de desplazarse para pocos días y en lugares donde, no disponiendo de furgonetas, no tenían donde dormir. Tampoco contaban con el apoyo de otras familias *Roma* conocidas en Sevilla, Málaga o Murcia, que hubieran podido darles cobijo y orientarles por la ciudad. A diferencia de los de Calaş, los de Salaveni emigraron sólo a Granada y no contaban con las redes distribuidas a nivel internacional ni local o regional (en España) que tenían los de Calaş.

A la vez, la red de matrimonios del grupo de los de Salaveni se había desarrollado de forma más endogámica, dentro de la comunidad local del pueblo, en comparación con los *Roma* de *o plaj*, cuyos lazos matrimoniales les enlazaban con familias en diversas localidades en la región de Transilvania y Banato, que a su vez habían emigrado, y muchas vivían en otras ciudades andaluzas. Los *Roma* de *o plaj* no solamente estaban viviendo en Italia, Irlanda, Reino Unido (y sucesivamente, algunos, en Marsella, en Tejas, en Portugal) sino que estaban interconectados, a través de lazos de parentesco, con otros procedentes de otras localidades rumanas, que a su vez vivían en más territorios y ciudades europeas. Quince años recorriendo Europa y redes tan amplias y esparcidas representaban un abanico de opciones migratorias y un capital informacional del que los de Salaveni estaban excluidos.

De las familias de Salaveni llegué a conocer sobre todo aquellas que eran más cercanas al grupo con el que yo estaba: las familias de los hermanos de Luludži y otras familias que, como veremos, coresidieron o cohabitaron con Ionel y Kreca.

5.1.5. *La casa de la Trinidad*

De las familias de los hermanos de Luludži, las tres que primero llegaron a Granada desde Salaveni alquilaron la Casa Trinidad, en el centro histórico de la ciudad, y fueron una referencia, simbólica como logística, para las sucesivas migraciones desde aquella aldea. Con ellos se fue a vivir también la pequeña familia de Bakri (él, su

mujer Lina, la hija y la nieta), hasta que pudo mudarse a un piso más grande entre el centro de la ciudad y el barrio de la Chana, dejando la vivienda de la casa de la Trinidad a su hermano Banulo y su familia durante unos meses. En el Gráfico 7 (en Anexos) se resumen las relaciones de parentesco entre las tres familias que vivieron establemente durante todo el periodo de la Casa de la Trinidad.

La Casa de la Trinidad hubiera sido un ejemplo valioso del patrimonio arquitectónico típico granadino, si no hubiese estado a un paso de derrumbarse. Pero aunque no tuviera cristales en muchas de las ventanas, el sistema eléctrico consistiera en pocos cables suspendidos, le faltara mobiliario y tuviera goteras, aquella casa podía cobijar varias familias. Tenía dos plantas, con habitaciones y espacios independientes, anteriormente destinados, quizás, a otros usos, y pronto convertidos en viviendas por los nuevos inquilinos. En varios puntos las paredes enseñaban sus entrañas de ladrillo o cemento y muchas de las puertas ya ni existían. Pero lo básico para recrear hogares no faltaba: los techos todavía protegían de gran parte del agua que podía llover, luz y agua llegaban y los suelos entre las plantas sostenían firmemente todo el peso que debían. Un portal, además, encerraba la casa entera puertas adentro, dando a un patio al que se asomaban todas las viviendas. Y, aun estando en pleno centro histórico, la casa quedaba fuera de la vista, escondida en un rincón entre calles estrechas y tortuosas de la Granada vieja, entre muros de edificios derrumbados, con sus restos de paredes de cocinas y baños expuestos al aire y, debajo, solo malas hierbas, piedras, gatos, basura, colchones ennegrecidos y algunos grafiti bien trabajados. Otro punto a su favor: los *Roma* estaban de alquiler, con toda la legalidad y legitimidad de ocupación consiguientes, y por un precio que llegó a los 350 euros en 2005, un coste que cinco o más unidades domésticas podían soportar fácilmente, aun viviendo de la limosna.

Las parejas matrimoniales del primer grupo venido de Salaveni tenían una edad entre los 24 y los 30 años; familias, por lo tanto, un poco más jóvenes con respecto a las de Calaş, cuyos padres, en su mayoría, eran mayores de 30, y con un menor número de hijos, por lo menos en los primeros años de su llegada. Entre ellas, Radu, hermano de Luludži, y Zorka, eran la pareja más anciana (26 y 27 años respectivamente en 2003) y, por doquier, con el mayor número de hijos (cinco, de entre 10 y 3 años).

Su trayectoria residencial se dividió en dos fases. Entre 2000 y 2005 vivieron en la Casa Trinidad. Radu y Zorka escolarizaron a sus hijas mayores en cuanto tomaron posesión de la vivienda y hasta 2005 pudieron mantener aquella situación con los ingresos que les daba la limosna, trabajos esporádicos de ella como ayudante de cocina o camarera de piso y, más tarde, el reciclaje de metales del que se ocupaba él. La residencia de la familia en Granada duraba desde septiembre hasta junio y en el periodo estival todos volvían a Salaveni aprovechando el cierre de la escuela. En 2005 la casa de la Trinidad fue vendida y en poco tiempo todos sus habitantes tuvieron que abandonar el lugar y mudarse a una casa deshabitada en la Chana que, mientras, había sido ocupada por otras familias. Allí la escolarización de las hijas se interrumpió. Algunos meses después dos de ellas acabaron internadas en un centro de menores de donde consiguieron fugarse unos días más tarde. Aquella misma noche toda la familia prefirió fugarse a Rumanía, por miedo a perder quién sabe por cuánto tiempo a sus hijas. Durante cinco meses la familia vivió en Salaveni, pero la ausencia de entradas económicas les obligó a decidir volver a Granada. En un primer momento, sólo Ardžo volvió y residió, otra vez, en la casa ocupada de la Chana que, mientras estaba siendo objeto de una política de desalojo por la que se ofrecían, a cambio, viviendas de protección y ayudas al alquiler por parte del Ayuntamiento. En 2007, último momento en el que fui a visitar la familia de Ardžo y Radu, habían conseguido un piso de protección oficial, en el mismo barrio, y todos los hijos (habían nacido dos más) que estaban en edad acudían diariamente a la escuela. Zorka seguía con la limosna callejera y Radu, que había conseguido comprar una furgoneta, con el reciclaje de chatarra. Pensaban comprar una casa en Salaveni de ahí a un año. La madre de Zorka, que se quedó viuda en el periodo de la entrada en la casa de la Trinidad, así como su hermano y su esposa venían de vez en cuando desde Rumanía. Se quedaban durante los tres meses del permiso turístico y volvían a Rumanía con algo de dinero recaudado pidiendo.

5.2. 2003 - 2004 El cortijo del Cañaveral

5.2.1. “Po placo”, en los no-man lands.

Hasta ahora hemos considerado tres distintos grupos cohabitantes de los que formó parte la familia de Ionel y Kreca. El primero fue con las familias de los dos hermanos

de Ionel, el segundo, con sus primos Vandana y Bakri, y, el tercero, con la familia de Višan y Luludži. Tras la salida del piso en el barrio de la Cartuja, Vandana se fue a vivir un tiempo a Málaga, en el asentamiento de Mijas, Ionel y Kreca con Višan y Luludži y la pequeña familia de Bakri alquiló una vivienda, de un salón y un cuarto de dormir, en la Casa de la Trinidad, junto con las familias de Salaveni que, mientras, la habían alquilado.

Tras haber visitado a Ionel y su familia, en verano, en la casa de Višan, me fui de Granada unas semanas. En septiembre de 2003 mi trabajo de campo se reanudó con un ritmo intenso y mi relación con la familia de Ionel y Kreca se intensificó, aprovechando también la coyuntura de una nueva mudanza, cuando se unieron a otras familias ocupando un antiguo cortijo deshabitado, cerca del centro de la ciudad y no lejos de mi casa, situado en aquella franja del mapa entre la circunvalación mayor de la ciudad (la A-44) y la última línea de la avanzadilla de las reformas y planes de ordenación urbanísticos. En septiembre, a los pocos días de volver, salí a la calle en busca de algún encuentro casual para retomar el contacto con los *Roma*. Encontré a Kreca pidiendo en la puerta de un supermercado. Me saludó con alegría y me explicó que se habían mudado a una casa cercana al centro, pero no supo explicarme dónde, ni cierto problema que había pasado con una furgoneta. Sacó un papel del bolsillo del delantal, sobre el que llevaba apuntado el número de uno de sus hijos, y me lo dio. Así su hijo, decía, me habría explicado todo en español. Ionel anticipó mi llamada, avisado por Kreca que había vuelto a la ciudad, y un par de días después estaba en su nueva casa, el cortijo ocupado. Aquella construcción, que el Ayuntamiento había declarado inhabitable, parecía todavía bastante sólida y, aunque el tiempo y el abandono habían dejado huellas, estaba totalmente en condiciones de ofrecer hogares más que decentes a los ojos de sus nuevos habitantes. Dos edificios de dos plantas se erguían a los dos lados de un amplio portal, que separaba de la calle un gran patio interno. Las partes más antiguas, de madera, viejo ladrillo y ventanas altas, se alternaban con otras construcciones más recientes, por los laterales más internos del patio, construidas en hormigón, mucho menos ‘elegantes’, pero igual de funcionales, con una distribución interna más parecida a la de una vivienda unifamiliar.

Džika y su esposa Ləmuje⁶⁸, con sus dos hijos de seis y ocho años, fueron los

⁶⁸ ‘Limón’

primeros ocupantes, los descubridores de aquella casa y, por lo tanto, los ‘šefuri’, los administradores iniciales. Procedían de Salaveni, como Luludži, la esposa de Višan, y el descubrimiento de Džika les convenció para abandonar la casa en alquiler en la que habían estado viviendo hasta entonces y donde, durante los últimos tres meses, habían vivido Ionel, Kreca y los demás. Džika eligió la única vivienda cuya salida daba a la calle en lugar de al interior del cortijo, consiguiendo una posición ‘cercana pero lejana’ que mantuviese su hogar más apartado del conjunto de viviendas que daban al patio interior, donde todos se reunían durante el día. Con ellos – Džika, su esposa y sus dos hijos –vivió durante un periodo el hermano de ella, ‘šogoro’ de Džika, después de un largo periodo de residencia en Roma.

El hecho de que Džika ‘abrió’ aquel espacio para el resto fue determinante para que la mayor parte de las familias que allí acabaron viviendo procedieran de su misma aldea y fueran, con más o menos cercanía, parientes. La presencia de la familia de Ionel y Kreca, conocidos, pero ni vecinos ni parientes fue, en cierto modo, una excepción con respecto a aquella tendencia de incorporación de familias en el cortijo. La entrada de Ionel fue, por otro lado, debida a la mediación de Višan y Luludži.

De ser por Ionel, comentaba Belmondo, otro tipo de gente hubiera estado viviendo allí; pero eran ellos mismos los que habían tenido que pagar la entrada y adaptarse a convivir con quien les tocaba, en espera de una oportunidad para irse a una casa donde vivir solos. Las tres familias, siendo las primeras ocupantes y a la vez los núcleos familiares más numerosos entre los que estuvieron viviendo allí, se quedaron con las viviendas más amplias. A ese grupo de familias, se sumaron, en pocas semanas, muchas más que llegaban directamente de Salaveni, ocupando la casi totalidad de viviendas disponibles.

La ocupación de edificios abandonados, que se expresaba en romaní con la idea de ‘abrir una casa’⁶⁹, cuando eran bastante amplios como para ofrecer cobijo a más de una familia, otorgaba al primer ocupante y descubridor el derecho a decidir quién podía o no entrar a vivir, convirtiéndolo en ‘šefo’, el ‘jefe’ de la casa, de la misma forma que hemos mencionado tratando sobre los alquileres de pisos. Su poder se limitaba a ejercer cierto filtro en la elección de los inquilinos y no prevalecía, sucesivamente, en la gestión del espacio compartido y en otros aspectos de la vida

⁶⁹ En Romanes, “*phutrav jek khər puštii*”, ‘abrir una casa abandonada’.

común del grupo de residentes. Ese derecho de elección, además, iba disminuyendo según aumentaban los inquilinos. En algunos casos quien era ‘šefo’, además de elegir, podía pedir una suma de dinero (que normalmente he visto llegar a un máximo de 70 euros), un pago *una tantum* para el derecho de entrada y ocupación de la vivienda. El cobro de esa suma, por otro lado, solía ocurrir cuando las familias que entraban a vivir tenían una relación social con los ‘šefuri’ más distante, lo que coincidía casi siempre con lazos de parentesco más lejanos o ausentes. La ocupación de solares abiertos y la instalación estable de tiendas o furgonetas, cuando los espacios eran suficientemente pequeños como para poder ser controlados por una o dos familias, mantenían probablemente el mismo régimen. En Granada asentamientos de ese tipo no se dieron, con lo que mi afirmación queda en un nivel de hipótesis. Sin embargo, algo parecido ocurría en Roma, en el ‘campo’ de Via del Salone, donde residían los *Roma* de Calas que visité en Navidad de 2005. En ese gran asentamiento varios grupos romaníes, de distinta procedencia geográfica y sin relaciones de parentesco entre sus miembros, se distribuían por zonas de chabolas. Uno de estos grupos de familias administraba el derecho a instalarse, cobrando la ‘entrada’ inicial. En ese caso, no obstante, su autoridad era conferida, de alguna forma, por las autoridades ‘gaže’ que regulaban el acceso al campo.

Tanto las ocupaciones de edificios como la fundación de asentamientos de furgonetas, chabolas o tiendas, se incluían en la misma categoría del habitar llamada ‘*po placo*’, lit. ‘en un solar’, que se distinguía del régimen de alquiler o de propiedad, conceptos que entraban en la misma categoría lingüística de ‘*činel khər*’, lit. ‘comprar casa’. La distinción entre las dos categorías incorporaba una relación diferente con las autoridades y el entorno ‘gaže’. Si en pisos o casas unifamiliares la preferencia, cuando los recursos económicos permitían la elección, era ocupar cada vivienda por unidad doméstica (que podía incluir la pareja de padres, los hijos e hijas solteras y, por lo menos, un hijo casado, su esposa y sus hijos), en la vida *po placo* la tendencia, y la necesidad, era formar grupos de familias más amplios. Vivir ‘*po placo*’, a diferencia de vivir en casas alquiladas, exponía constantemente a las familias al control de las administraciones públicas, que tenían libre acceso a todos los lugares de las viviendas en cualquier momento, a un continuo riesgo de expulsión de los espacios ocupados y, sobre todo, de retirada de menores. Al contrario, el alquiler ofrecía la tranquilidad de

una relación ‘legal’ y, por lo tanto, mayor protección de la privacidad frente a las autoridades.

La formación de grupos residenciales más amplios respondía a la posibilidad de mantener mayor poder de negociación frente a intentos de desalojo, cuando ya sólo el mero número de personas podía ralentizar, en un primer momento por lo menos, la intervención de las administraciones públicas. Además, la capacidad de adaptarse a las estructuras arquitectónicas deficitarias, a la falta de suministros y, a veces, a cierto aislamiento urbano era mayor al aumentar el tamaño de los grupos corresidentes. Tales estrategias de adaptación al espacio permitían el aprovechamiento de condiciones a bajo coste, o nulo; lo que, por otro lado, era en muchos casos el único remedio a las dificultades de acceso al mercado inmobiliario. En Granada, después de aquel primer episodio de ocupación de cortijos, siguieron varios más, con una dispersión que iba siguiendo el movimiento de las *no-man’s-lands*, representadas por zonas, objetivos de expansión y remodelación urbana, temporalmente desocupadas hasta el inicio de las obras. Las ocupaciones del abandonado Estadio de la Juventud y de uno de los cortijos en el nuevo Parque de la Salud, en la zona sur-oeste del barrio del Zaidín, dieron lugar a las primeras y tibias respuestas por parte de varias ONG en defensa de los *Roma*. Sin embargo, estos fueron los últimos casos que observé de otros numerosos que ocurrieron a lo largo del periodo 2001-2007 y, que terminaron, en la mayor parte, con desalojos por parte de las autoridades públicas, sin que se ofrecieran viviendas alternativas válidas y en un silencio generalizado por parte del resto de los actores sociales.

5.2.2. *Trin phrala (tres hermanos)...*

En la última vivienda de la parte antigua, en la planta baja, se habían instalado Ionel, Kreca y el resto de sus hijos. Mientras que estos vivieron de forma estable en la casa, Ryza y Krysmærica (el hermano de éste, que ya hemos encontrado en la ‘trupa’ 1 y en el piso del barrio de la Cartuja) se quedaban en la casa de forma transitoria, por periodos de una o dos semanas, para luego emprender viajes de diferente duración por pueblos y ciudades, en España, Portugal y Francia, en búsqueda de oportunidades económicas, o irse a Calas.

Ryza y Krysmærica habían estado viviendo en Granada y luego en Huelva, con sus

ocho hijos. A partir de 2002, tras el nacimiento del último hijo y debido también a la expulsión de Ryza, en 2003, por estancia irregular, la familia se había mudado en Calaş, donde Ryza aprovechaba para seguir en la construcción de la villa en el terreno al lado de su casa. Además, Angrustina⁷⁰, la única hija mayor, se había casado en septiembre de 2003 y se había mudado a Francia para vivir con la familia del marido y Buri⁷¹, el hijo, de unos 20 años entonces, se había casado con la hija de su tío paterno, Lazlo (el mismo que hemos visto en la *trupa* de Vavac y Vandana) que también vivía en Calaş. La familia, por lo tanto, había cambiado paulatinamente de organización doméstica con respecto a un par de años antes: el hijo mayor, Buri, ya podía asumir las responsabilidades de cuidar a sus hermanos más jóvenes en Rumanía o, mientras Ryza se quedaba allá, conducir él la furgoneta con la que, con su madre, llegaban hasta Andalucía. Allí se unían con otros de los *Roma* que estaban en Granada, iban por ferias, mercados y ciudades de toda España y Portugal en búsqueda de oportunidades y recolectando dinero a través de la limosna. Repartidos entre Granada y Calaş, las pautas residenciales de aquella familia eran mucho más variables que las de, por ejemplo, Ionel y Kreca.

Estas fueron algunas de las estructuras de los núcleos domésticos que asumió la familia entre 2003 y 2006:

Durante la estancia de Ionel y Kreca en el cortijo de Cañaverol, a finales de 2003, Ryza y Krysmærica se quedaron unas semanas en su casa, mientras sus hijos estaban en Rumanía:

(H39, W38 - Granada) [D20 – Francia], [S19, SW19, d13, d8, d4, s2 - Rumanía];

Tras la expulsión, en 2003:

(S21, W38 - Granada) [D20 – Francia], [H40, SW20, d14, d, d, s3 - Rumanía];

Durante mi estancia en Rumanía, en 2006:

(H42, W41 - Granada)... y [H42, W41, s23, d16, d, d, s5 - Rumanía]⁷²;

De los tres hermanos, Ionel, Banul y Ryza, éste era el que más fortuna había conseguido en los trece años de emigración y, en Calaş, estaba realizando uno de los deseos más difundidos entre los *Roma*: abandonar *o plaj*, la colina, y mudarse al

⁷⁰ ‘Pequeño anillo’.

⁷¹ ‘Guisante’.

⁷² H: marido; W esposa; D: hija casada; S: hijo casado; s: hijo soltero; d: hija soltera; RO: Rumanía; (...) o [...]: grupos cohabitantes.

pueblo. Ryza y Krysmərīca habían comprado una casa a una familia de *gaže* y, a la vez, un terreno. En la una vivían y en el otro, con el dinero que iban juntando, estaban construyendo una villa, al estilo ‘*romani*’, que simbolizara ‘realmente’ el éxito de la aventura migratoria, la ascensión económico-social frente a la propia sociedad de los *Roma* dispersa por Transilvania y a la de los ‘*gaže*’ de Calaș. Ryza no era el único en haber conseguido eso. Su otro hermano mayor, que estaba en Irlanda, muchos de sus primos o sus tíos más jóvenes habían acumulado suficiente dinero, entre Alemania, Francia, Italia, Reino Unido, y con incursiones por el resto de Europa, para dar el salto y empezar a mudarse a la ciudad. Un salto no solamente en calidad de la vivienda, sino de estatus, de prestigio social frente a su mundo. Durante la estancia en Alemania habían conseguido acumular, en pocos años, el dinero suficiente como para comprar la casa en el pueblo y el otro terreno. Aquella coyuntura de los primeros años post-revolucionarios, por la que, con pocas decenas de millares de marcos, se compraban solares o viejas casas en Rumanía, duró unos cinco o seis años y, ya en 1997, era mucho más difícil hacer frente a los costes que eso suponía. Entre los *Roma* era en Rumanía donde uno contaba según la casa que poseía. Fuera, cualquiera podía estar viviendo en cualquier chabola sin que por esto fuera considerado un hombre rico o pobre. Una villa en Rumanía era, para muchos, el símbolo más poderoso del éxito de la aventura migratoria de una familia o un grupo de familias. ‘¡Si tú vieras qué casas tienen esos, son palacios!’, me solían comentar cuando hablaban de unos u otros *Roma* de Transilvania con los que sus familias tenían relación.

Banulo, el hermano más joven de Ionel, y Kručje, vivieron en Granada de forma mucho más estable que Ryza y Krysmərīca. Banulo y Kručje, a diferencia del hermano Ryza, y como Ionel, no poseían ninguna casa en Rumanía y, durante el periodo de expulsión de la UE y estancia obligatoria allí, estuvieron viviendo o en casa de la madre Džorbana o de los padres de ella (Antali, el marido difunto de Džorbana era hermano del padre de Krysmərīca). La menor estabilidad residencial de Banulo y Kručje en Granada se debía a numerosos viajes entre España y Portugal, que hacían uniéndose con otros parientes de Granada y viviendo en furgonetas. En esos casos, dejaban a Ionel y a Kreca uno o dos de sus tres hijos durante periodos de una o dos semanas. Cuando las dos parejas estaban en Granada, entre la última mitad de 2003 y la primera de 2004, se quedaban todos en la casa del cortijo y en la vivienda de Ionel.

Más tarde, tras el desalojo del cortijo, Banulo y Kručje entraron a vivir en la casa de la Trinidad substituyendo Bakri y Lina que, mientras, habían encontrado un piso en otra zona de la ciudad. Tras vivir en la pequeña vivienda de la casa de la Trinidad se mudaron en el barrio de la Cartuja, donde estuvieron los cinco (en ese año llegó también la hija, de unos 11 años) en una casa, subalquilaron dos habitaciones a otra familia, procedente de Calaş, que los *Roma* llamaban *bajaşa*, o sea, unos ‘gitanos’ diferentes y más cercanos a los no-*Roma* (consideraremos estas categorías en el capítulo siguiente). En esa casa vivieron aproximadamente un año, para luego abandonar Granada algunos meses, viajar entre Rumanía y diferentes ciudades españolas. A su vuelta, subalquilaron dos habitaciones en casa de Lazlo y Aranka, él, hermano de Kručje, (y de Bakri y Vandana) y, ella, prima segunda tanto de Lazlo, como de Banulo y Kručje.

5.2.3. ...*thaj jek duj var xanamik* (...y una doble consuegra)

Vandana y sus tres hijas se incorporaron al grupo del cortijo de Cañaverol después de un tiempo. En los primeros meses tras la ‘toma del cortijo’, Vandana y sus tres hijas vivieron entre el nuevo piso que otro hermano de esta había encontrado y las chabolas del asentamiento de Mijas, en Málaga, donde contaban con unos parientes procedentes de Timişoara y donde habían estado viviendo durante algunos periodos en los años anteriores. Había varias razones por las que Vandana había decidido alejarse, con sus hijas, durante un tiempo y las principales tenían a que ver con asuntos matrimoniales.

La primera era la enemistad que todavía existía entre ella y Višan: una relación, ‘secreta’, entre Sumnakaj, el hijo de Višan, y Papuša, la hija menor de ella, había terminado con un embarazo, que Vandana quiso se interrumpiera. Debido a la imposibilidad de practicar un aborto por el sistema público recurrieron, de forma privada, a una clínica de Sevilla que, por pocos centenares de euros, practicó la operación. Aquel asunto terminó en un *kris*, un proceso judicial interno, celebrado por *roma* con autoridad para encontrar un acuerdo que resuelva un conflicto entre dos personas enfrentadas (se profundizará en los siguientes capítulos). En el *kris* se resolvió que Višan tenía que asumir la responsabilidad de los actos de su hijo y sostener, por lo tanto, el coste de la intervención, pagando 1.000 euros más de

indemnización a Vandana, por ‘la vergüenza’, ‘o lažav’, ocasionada a la joven y a su madre, y algo más por costes añadidos. El pago ya había sido efectuado, el aborto llevado a cabo, pero Višan quería ahora poner tierra de por medio entre su hijo y Papuša: acusaba a la joven de ir provocando a Sumnakaj y, por lo tanto, vetaba la entrada al cortijo a la familia entera, al menos mientras podía.

Luego, aún siendo ya *xanamik*, ‘consuegra’, de Ionel y Kreca, tampoco la familia de Vandana iba a estar muy cómoda en casa de Ionel y Kreca. Grofo había salido de prisión, donde había estado varios meses, y ahora vivía allí con su actual esposa, Jovanka. La presencia de Myndra, la hija mayor de Vandana, de la que Grofo se había separado unos años antes, no habría sido bienvenida. Si Vandana y las tres hijas formaban grupo compacto, temporalmente alejado del cortijo, Andželo, el hijo de Vandana, pasaba mucho más tiempo en casa de sus suegros Ionel y Kreca, mientras Muj, su mujer e hija de estos, estaba todavía en Rumanía, viviendo con su abuela y el hermano Sete. En breve, como a menudo ocurría, los lazos de consanguinidad que unían a dos familias se quedaban en un segundo plano, o entraban en contraposición, frente a las alianzas o conflictos generados por las uniones matrimoniales de las generaciones más jóvenes; a la vez, el entramado de múltiples lazos que emparentaba cada persona con otras limitaba el riesgo de rupturas definitivas entre una familia y el resto del grupo.

La ruptura entre Jovanka y Grofo llegó de repente, por lo menos, a mis ojos. Yo, todavía poco consciente de lo que pasaba a mi alrededor, sólo fui testigo indirecto a través de los cuentos de Belmondo e Inima quienes, en un McDonald de la ciudad, sólo limitaban el asunto a la anécdota chistosa según la cual ella había pegado a Ionel, quizás el único que la quería en la casa y que intentaba convencer a Grofo para que se quedara con ella, mientras ella y Grofo se enfadaban con el mismo Ionel porque querían separarse. La unión llevaba sólo algunos meses, no habían tenido hijos, Kreca no la apreciaba, así que la separación no tuvo mucho eco dentro de la familia y Jovanka desapareció sin más de los discursos de la familia y de la misma Granada. Tras preguntar un poco, tuve que conformarme también con ese silencio.

Grofo, al cabo de unos pocos días, desapareció también y una decena de días más tarde volvió, en una furgoneta, con Myndra, la hija de Vandana. Acamparon a una cautelosa distancia de la casa, en el aparcamiento cercano al cortijo, durante unos días,

esperando que a Ionel y Kreca se le pasara el enfado por esa nueva situación. Los dos no veían con buen ojo esa unión, que ya se había roto tiempo atrás, porque ya su otra hija, Muj, estaba casada con Andželo, hijo de Vandana. Otro matrimonio entre las mismas dos familias no estaba bien visto, más aún cuando había un parentesco de primos hermanos entre los padres.

Grofo iba y venía de la casa, aguantaba los chaparrones de los padres y, con la sonrisa calma y sagaz del que sabe que con tiempo y paciencia se sale uno con la suya, escuchaba divertido los elaborados insultos e imprecaciones de ellos. Se llevaba la comida que Kreca, blasfemando copiosamente, le preparaba por encima de cualquier otra cosa y, entre las risas cómplices y divertidas de sus hermanos más jóvenes, volvía a su hogar móvil y a su nueva antigua amada. Myndra entró como *bori*, ‘nuera’, en la casa de Ionel y Kreca tras unos quince días y, con ella, se incorporaron también al núcleo doméstico su madre Vandana y el resto de sus hermanas. Lo que desbloqueó completamente la situación fue el embarazo de Myndra que se supo, en sordina, como siempre hablaban los *Roma* de los embarazos, a las pocas semanas.

Resumiendo, en la vivienda de Ionel y Kreca, el núcleo doméstico, en el momento de mayor amplitud, en el diciembre de 2003, fue el siguiente:

Ionel y Kreca: H44, W44, S26, s, s, s13 [D23, s14 - Rumanía] [D28 – Irlanda] [D22 – Jaen]

Vandana: W, [H – Rumanía], D20, S, d, d14, [WM...]

Ryza y Krysmærica: (H39, W38)

Banulo y Kručje: (H34, W33, d13), s, s7.

5.2.4. *El grupo estable del Cortijo de Cañaverál.*

Un par de meses tras la entrada en el cortijo, llegó, desde Salaveni, un nuevo grupo de familias: dos hermanos más de Luludži, de 28 y 22 años, la mujer del primero de ellos, de 25 años (el otro estaba soltero), Beko, un hombre de 55 años, tres de sus cinco hijos, Muryšan, Gruje y Muto, de 28, 27 y 25 años, y las esposa de dos de ellos. Todos los nuevos llegados se instalaron en la parte antigua del cortijo, unos en la planta de abajo y los otros en la de arriba. Era la primera vez salían de Rumanía.

Beko tenía cuatro hijos y tres de ellos, los que vinieron a Granada, estaban casados. Sus tres nueras procedían dos de Salaveni y otra de Calaş. En el cortijo, los tres

hermanos, dos '*borja*' (nueras) y el viejo Beko ocupaban tres habitaciones cercanas, en la planta de arriba de la parte más antigua: las dos parejas, una habitación cada una, mientras que Beko y el tercer hijo, que había venido solo, dormían juntos. Como ocurría en todos los demás núcleos domésticos, eran las mujeres quienes gestionaban todo lo relacionado con la elaboración y preparación de los alimentos y el cuidado general del hogar. La de Beko era como una unidad doméstica única, en la que sus *borja* contribuían a la gestión de un solo hogar. El gráfico 8 (Anexos) representa su distribución con respecto al resto de la familias que se habían quedado en Rumanía.

La esposa de Beko nunca emigró. Durante todo el periodo de mi investigación se dedicó a cuidar de nietos y nietas, que los hijos, emigrando, le fueron dejando a cargo. Desconozco exactamente la repartición de los núcleos domésticos en Salaveni, sin embargo, con toda seguridad, las demás dos abuelas, sus consuegras, también participaron en tal tarea. Beko alternó largos periodos en Granada con otros, igual de largo, en Rumanía. Su participación en la producción económica en el extranjero era bastante escasa y se limitaba a recaudar lo que conseguía con algo de limosna en las puertas de las iglesias de la ciudad. Parecía, más bien, que Beko hubiese acompañado a sus hijos motivado por una especie de espíritu aventurero, por curiosidad o por no aburrirse, más que por la necesidad de aportar a su casa una mejora económica. Aunque su edad no era muy avanzada, Beko parecía mayor de lo que realmente era, no aprendió casi ni una palabra de español y, en la economía doméstica, tras haber criado a sus hijos, ahora casados y padres también, había pasado a ser un miembro más bien dependiente de la familia. A diferencia de otras familias, la organización migratoria de la familia de Beko distribuía a sus miembros más dependientes, todos los nietos y nietas (que entonces no superaban los 7 años de edad), a cargo de las abuelas y de la esposa, en el caso de Muryšan, en Rumanía, con la sola excepción del mismo Beko, y de la hija de Gruje y Neta que nació en Granada a los pocos meses de llegar. Los tres hijos de Beko y sus esposas salían por primera vez al extranjero, nadie de ellos había conducido nunca un coche, ni había estado viviendo en otro poblado más grande de su aldea de procedencia. Su movilidad era por lo tanto mucho más limitada, así como su experiencia migratoria, en comparación, sobre todo, con la de los *Roma* de Calaș. De estos, en muchas ocasiones, dependían para moverse fuera de la ciudad, en ocasión de alguna temporada agrícola en la que conseguían trabajar o, como ocurrió en el periodo

del cortijo, para ir a la obra en la que Višan, Ionel y los tres hijos de Beko estuvieron empleados durante un unas semanas. Aquella organización migratoria de la familia se mantuvo durante todo el periodo de mi presencia en el campo: los hijos de Beko (a partir de 2005 empezaron a llegar también los dos hijos que no estaban en 2003) y sus esposas se quedaban largas temporadas en Granada, ‘libres’ de sus niños y niñas, y dedicaban la mayoría de sus esfuerzos a crear ahorros que, ya en 2006, estaban invirtiendo en la construcción de sus viviendas en Salaveni.

Con ellos llegó al cortijo también una tercera mujer, Marca, de 22 años, con su hijo de tres años, cuyo marido, Thule, llegaría dos meses más tardes. Marca y el niño, y Thule después, se alojaron en una habitación del edificio en la que guardaban todo lo necesario para cocinar, dormir, lavar, formando una unidad doméstica claramente separada del resto. Para Thule y Marca también era la primera experiencia en el extranjero. Eran de Calaș, Thule había crecido en la casa de enfrente de la de Džorbana, la madre de Ionel. No eran parientes de Ionel y, más bien, Ionel y todos los demás hermanos y primos hermanos negaban contundentemente cualquier relación de parentesco con muchas de las familias con las que la de Thule estaba emparentada, entre Calaș y Salaveni. Sin embargo, la antigua relación de vecindad había creado un lazo fuerte entre las dos familias, al punto de que los padres de Thule, que siguieron viviendo en la casa *po plaj* cuidaron de uno de los nietos de Ionel hasta 2010, cuando, finalmente, Ionel pudo traerlo para España. Marca pasaba casi todo el día en casa de Ionel y Kreca, antes de que Thule llegara desde Rumanía, comiendo con ellos y ayudando en las tareas domésticas, especialmente en la preparación de la comida.

El tamaño del grupo de familias que vivieron en el cortijo ocupado creció y disminuyó continuamente a lo largo de los cinco meses de ocupación, con familias que llegaban de Rumanía y se quedaban allí por un tiempo hasta que encontraban otra vivienda, o personas que venían de simple visita a Granada, para concluir algún asunto económico, y otras más, directas en Francia o Italia, que aprovechaban el tránsito para despedirse de algún pariente. Eran además frecuentes los que venían ‘*te dikhen sar žal*’, ‘a ver cómo les va’: especialmente varones en la veintena que dejaban su familia en Rumanía, que se apoyaban en la hospitalidad de parientes en el extranjero para pasar meses o semanas ‘de prueba en una ciudad’ y ver si ‘tenían suerte’ y hacían dinero, para luego traer la familia en caso de éxito, o acumular algo de dinero para

casarse. Dependiendo de ese éxito, se quedaban en la ciudad más o menos tiempo. En estos casos se observaba un aprovechamiento extenso de todas las redes de parentesco que los individuos tenían y cuyos núcleos residenciales en la migración estaban dispersos en distintas ciudades de Europa. Por otro lado, un grupo estable se mantuvo hasta el desalojo de enero del año siguiente, compuesto por las familias mencionadas (véase Gráfico 8 en Anexos).

5.2.5. *Višan y Luludži*

La situación de ocupación del cortijo por parte de las familias de los *Roma* fue mal tolerada tanto por parte de los vecinos como del Ayuntamiento. Nunca hubo episodios de conflictividad con el vecindario del lugar, pero la sola visibilidad de los nuevos habitantes creó inquietud en el barrio, que acabó en quejas por parte del vecindario al Ayuntamiento. Por otro lado, la zona en la que estaba situado el cortijo era objetivo de revalorización urbanística. Ambos factores, mezclándose como pretextos y causas, atrajeron rápidamente la atención de las autoridades municipales. El control sobre la mendicidad infantil en Granada se hizo más duro justo en aquel periodo (a partir de finales de 2003 o principios de 2004) y muchos de los chavales encontrados mendigando por las calles acabaron encerrados en centros de menores, en algunos casos durante pocos días, en otros durante meses, muchas veces sin que los padres pudieran hacer nada para recuperarlos. Las visitas al cortijo de trabajadores sociales fueron frecuentes para todas las familias, junto con las amenazas de desalojo.

En esta situación, Višan y Luludži escolarizaron a sus tres hijos menores desde los primeros días de vida en el cortijo, motivados tanto por la cercanía de la escuela como por la idea de que la escolarización representaba un importante paso para que las familias obtuvieran beneficios, ya sólo en términos de tolerancia hacia la ocupación de la casa, pero, si cabía, también en forma de ayudas económicas o logísticas para acceder a viviendas más dignas. Esta forma de contrato, según el que la escolarización comportaba el acceso a ayudas públicas, era, por un lado, una interpretación por parte de las familias *Roma* de una relación con los poderes públicos que, finalmente, no se daba (aunque se daría algunos años más tarde), por el otro, se veía frecuentemente reforzada por los trabajadores sociales, en algunas ocasiones de forma implícita, pero en otras más abiertamente, sin que las medias promesas llegaran nunca a verse

cumplidas.

Tras dos meses de residencia en el cortijo, un informe de una trabajadora social que se ocupaba específicamente de la familia de Višan y Luludži denunció el cargo de tareas domésticas que pesaban sobre la hija mayor (de entonces 15 años), lo que le impedía, supuestamente, el desarrollo de las tareas escolares y de ‘ella misma como persona’ (cito directamente de una carta que Ayuntamiento mandó a Višan). Además, tanto ella como sus hermanos menores, vivían, siempre según el informe, en una situación ‘precaria’, faltando en la vivienda agua corriente y otras condiciones para un ‘correcto’ crecimiento. Tras las amenazas de retirada de los niños, los padres optaron por interrumpir su escolarización, temiendo que la retirada hubiera podido ocurrir justamente en la escuela. Toda la familia huyó repentinamente, una noche, a Italia, al asentamiento de la ciudad de Roma donde vivía Sumnakaj, uno de los hermanos de Luludži, con su familia, y Muto, un primo de Višan por parte materna (y por lo tanto primo de Ionel también), originario de Timișoara, y que también había vivido, durante algunas semanas, también en el cortijo de Granada. La presencia de aquellos familiares, en el asentamiento de Roma, garantizó a la familia el acceso al mismo y la ‘compra’ de la chabola donde vivieron durante cinco meses. Cuando volvieron a Granada, el desalojo del cortijo ya había ocurrido meses antes y, en poco tiempo, Višan y Luludži consiguieron un piso en alquiler en el barrio del Zaidín, donde vivieron, sin otros ocupantes, hasta finales de 2004, desapareciendo por completo de la vista de trabajadores sociales y policía y sin volver a escolarizar a ninguno de sus hijos. Tras abandonar aquel piso se mudaron a otro, en un edificio en el que vivían más familias *Roma* de Salaveni, del que habían llegado a alquilar casi todos los pisos, y, sucesivamente, ya en 2005 ocuparon otra pequeña vivienda que la familia de Ionel y Kreca les dejarían mudándose a otra.

5.2.6. *El desalojo*

En enero 2004 Gruje consiguió alquiler un piso en el barrio del Zaidín. Era grande, con cuatro habitaciones, un salón, un trastero con ventana (que convirtieron en dormitorio) y una cocina amplia, y un precio muy asequible (por aquel entonces pagaban unos 350 euros). Gruje fue quien administró todos los costes de la vivienda subalquilando, a otros *Roma*, las habitaciones, contando así con una base estable en la

ciudad, a bajo coste que le permitiera a él y a sus hermanos ir y venir de Salaveni. Con ellos, en enero, fueron a vivir también Marca y Thule.

Tras la huida de la familia de Višan y Luludži, la mudanza de la familia de Beko y Thule y Marca al piso del Zaidin, la vuelta a Rumanía de uno de los hermanos de Luludži y la mudanza del otro a un piso que unos familiares consiguieron alquilar, en torno a marzo, todos, menos el grupo de la familia de Ionel y Kreca y la de Vandana, habían abandonado el cortijo, dejando vacías todas las habitaciones y viviendas del edificio. En la enorme finca quedaron sólo aquellas dos familias, aunque, poco después, entraron a vivir un grupo de tres ‘gaže’, como llamaban ellos a sus conciudadanos rumanos no-Roma, que ocuparon una de las habitaciones que anteriormente eran de la familia de Beko. Con aquellos tres hombres las relaciones con las dos familias fueron casi nulas, durante las pocas semanas en las que pudieron vivir allí, antes de que un pelotón policial se presentara una mañana para desalojar a todo el mundo.

Aquel día me había quedado a dormir en casa de Ionel y Kreca. Me levanté cuando Kreca, que siempre estaba despierta antes que todos, estaba preparando café. Mientras lo saboreaba, asomado a la puerta-sin-puerta que daba al descampado, entreví unos cascos oscuros deslizarse por detrás del murillo que delimitaba el patio por la entrada trasera. En pocos minutos estaba rodeado, taza en mano, por veinte agentes armados, con cascos, escudos y lacrimógenas. Eran por lo menos el doble de todos los ocupantes de la finca, niños incluidos. En un momento, todos estaban despiertos y saliendo de los dormitorios, mientras algunos policías entraban para asegurarse de que nadie estuviera escondiéndose en algún rincón. Mientras los adultos recibíamos nuestra dosis de maltrato, sin que llegara a la violencia física, los trabajadores sociales que les acompañaban intentaban aclarar quién era quién entre los niños, que figuraban dentro de una lista en la que muchos tenían el mismo apellido y a veces también el mismo nombre. Inima, con voz todavía infantil y aguda, amenazaba con matar al que debía ser algún jefe si le hacía daño a su familia. Tras ese primer momento, bajo la mirada del grupo de antidisturbios, empezamos a llevar a la furgoneta los enseres que las familias pensaban llevarse. Había algunos colchones, una bombona, ropa de vestir, mantas, el horno eléctrico con el que Kreca cocinaba un pan delicioso... y bolsas llenas de decenas de estatuillas de cerámica barata de vírgenes, de jinetes moros, de

caballos, de perros, un gato chino de los que te traen buena suerte con su pata, vasos con decoraciones chinas, un cuadro de cristal en el que salía una fuente de montaña, que, enchufado, se encendía y parecía que el agua corría, un par de alfombras, y otras bolsas con champú, jabones, desodorantes, perfumes. Ionel y Kreca iban a mandar todo aquello, vía autobús, el sábado siguiente, a Calaş. Allí, un vecino y amigo *gažo* les guardaba todo lo que mandaban y que la pareja acumulaba para cuando hubieran, por fin, conseguido tener una casa nueva en el pueblo. Todo se cargó en la furgoneta.

Finalmente, el tercer acto se abrió al grito de “Os vamos a mandar todos a vuestro puto país”, espetado por un agente que, no sé por qué, me miraba fijamente y parecía gozaba con la idea de mandarme al puto país. Nos metieron a los hombres en una furgoneta y a las mujeres y niños en otra. Mientras nos llevaban a la comisaría, Bakri miraba los papeles que yo llevaba en mano, la solicitud de una beca, y sonriendo comentó “también el profesor está aquí...” En el cuartel, uno por uno nos sacaron de la furgoneta y nos llevaron a una primera planta. Allí teníamos que esperar fuera de la puerta de un despacho porque, me explicó en voz baja la traductora que había acompañado el pelotón, los policías decían que olíamos mal y no querían que el olor se quedara en el despacho. Mientras dos agentes vigilaban nuestro distanciamiento olfativo, en el despacho controlaban nuestros pasaportes. A las dos horas, sin que nadie tuviera expulsión a su puto país nos reunimos todos en el bar de al lado de la comisaría, donde reanudamos el café de la mañana. Una hora más tarde me acerqué al cortijo. Sólo quedaba un gran cúmulo de escombros, entre los que se podía ver el suelo de la habitación donde había pasado la noche. Por ahí andaba la perra, la única que se había quedado sin casa. ‘Laika’, la había bautizado Ionel. Más tarde le llamé y me explicó cómo llegar al piso de Beko, donde su familia ya se había alojado.

5.3. 2004 – 2007 Desde Zaidín a Armilla, desde Armilla al Polígono

5.3.1. En el piso de Gruje.

Cuando entré, la misma tarde del desalojo, en el salón del piso de Gruje, todos los desahuciados estaban allí, reunidos. Me recibieron con complicidad y simpatía, y yo sentí que había cruzado una pequeña barrera, demostrando, quizás, que no me escandalizaba por pasar por situaciones como esa, que estaba de su parte o que, tal vez, también contaba poco, como ellos, frente a la policía y a las autoridades

'*gažikane*' en general.

Gruje mantuvo su rol de '*šefo le kheresko*' en el piso, subalquilando habitaciones a diferentes familias durante más de dos años. El piso, de hecho, se conocía como '*ko Gruje*', una fórmula locativa, como en inglés '*Gruje's*'. La composición del grupo de inquilinos varió a lo largo de ese periodo, pero siempre dentro de la red de los '*Roma*' de Salaveni, de Calaş o, en algunos casos, procedentes de otros lugares cercanos a las dos localidades, pero siempre siendo familiares de Gruje o de otros de los inquilinos presentes. Las familias de los hermanos de Gruje, y el padre Beko, vivieron siempre '*ko Gruje*' en los periodos en los que no volvían a Rumanía. Cuando Gruje volvió a Rumanía, durante un tiempo, para empezar la construcción de su casa y el piso se quedó en manos de Vandana durante otro año más. Esta no fue tan buena administradora, y el piso fue abandonado tras acumular meses de impagos.

Gruje se ganaba la vida consiguiendo, de vez en cuando, algo de chatarra, limosna u otros trabajos esporádicos. A menudo, cuando pasaba por su casa por la mañana, le encontraba allí, solo, cuidando de su hija de pocos meses. Era Ardžo, su esposa, la que trabajaba de forma regular. El piso estaba cerca de la calle principal del barrio, con varios supermercados donde Ardžo pedía a diario y de forma tan constante que fue, de los dos, la que más dinero consiguió ganar. Como los demás *Roma* de Salaveni, al año siguientes de llegar a Granada empezaron a alternar periodos en su pueblo natal, a otros, mucho más largos, en Granada, moviéndose con cierta regularidad entre los dos puntos. Los de Calaş, al contrario, especialmente las familias cercanas a la de Ionel, pasaban periodos en otras localidades de Europa y sus rutas y estancias aparecían mucho más imprevisibles. En 2006, cuando visité Salaveni, encontré a Gruje, en una tarde soleada, construyendo su propia casa, con la ayuda de sus hermanos. Los *Roma* de Salaveni, en cuestión de vivienda, no buscaban la magnificencia que muchos *Roma* de Calaş pretendían y ni anhelaban tanto vivir en el centro del pueblo (como en Calaş, en Salaveni los *Roma* vivían fuera de los límites del pueblo), lo que permitió que con mucho menos dinero muchas familias empezaran pronto a invertir en la construcción de nuevas viviendas de madera y ladrillo.

En el piso de Granada, las familias del cortijo se encontraban ahora conviviendo bajo el mismo techo, salvo la de Vandana, que se alojó, durante unos meses, en la casa de uno de sus hermanos, junto con su hija Myndra y su '*žamutro*' Grofo, para luego

entrar también allí. Los varones adultos sin esposas (porque solteros o lejos de ellas) dormían juntos en los sofás y colchones que se colocaban en lo que, durante el día y en el diseño de la casa, era el salón, mientras que cada pareja matrimonial, con o sin hijos, tenía su propia habitación. Esto seguía una pauta común de asignación de los espacios, sobre todo cuando estos eran escasos y había varias familias en una misma vivienda: las parejas tenían derecho a su propio espacio, que se convertía en privado y, a veces, en una subunidad doméstica en la que también cocinaban. Los varones solos nunca tenían una habitación propia y hubiera resultado algo extraño que alguien pagase para un espacio propio. Sin embargo, las mujeres sin maridos, en caso de no haber espacios para que pudieran dormir solas, siempre dormían en algunas de las habitaciones de las parejas más cercanas, por parentesco con ellas. Dormir con hombres solos hubiera sido indecente. De día, el salón funcionaba como ‘espacio público’: allí se reunían los habitantes del piso para comer, aunque la cocina tenía la misma función cuando había poca gente; allí se sentaban las personas que venían de visita, sobre todo los varones adultos. Las habitaciones, espacios ‘privados’ de cada pareja o familia, eran también un lugar de acogida de visitas, siempre que se tratase de personas con las que había más confianza. La cocina del piso era el espacio principal de preparación de los alimentos. El abastecimiento, transformación y consumo eran tareas y actividades que contaban, por lo menos teóricamente, con la participación igualitaria de todos los núcleos familiares. Pero eso generaba, a veces, conflictos, que a menudo se resolvían con acomodaciones por parte de cada bando o, en otras ocasiones, las habitaciones se convertían en espacios domésticos independientes, con hornillas y frigoríficos. Los siguientes gráficos describen dos diferentes situaciones.

Cuando Grofo, el hijo de Ionel y Kreca, y Myndra, su esposa e hija de Vandana, entraron a vivir al piso, se quedaron con la que antes era la habitación de Thule y Marca, que, mientras, se habían ido a Tarragona, donde residían familiares suyos. Vandana y sus hijas, todavía solteras, también se mudaron allí, ocupando la que antes era la habitación de Neta y Muto (hermano de Gruje), que habían vuelto a Rumanía. Andželo, el hijo de Vandana, mientras, había sido expulsado de Europa, por estancia irregular cuando se encontraba en Holanda de viaje.

Tras menos de un año, la familia de Ionel y Kreca habitó se mudó a una nueva vivienda, muy pequeña, donde residió de forma independiente con los dos hijos

solteros. Grofo y Myndra, con el resto de la familia de Vandana, siguieron viviendo en el piso de Gruje. La incorporación de Myndra en el núcleo doméstico de Ionel y Kreca se haría más evidente y estable tras unos meses, cuando la familia se mudó nuevamente en otra viviendas más amplia. Durante el primer año de matrimonio la pareja de Grofo y Myndra eligió estar más cercana al núcleo familiar de Vandana, formado, en aquel momento, por cuatro mujeres, dos de las que no llegaban a los 18 años. La ausencia de Andželo, que tras la expulsión no pudo volver durante más de dos años, fue también un factor importante que obligó a Grofo a una mayor presencia al lado de su suegra hasta que éste volvió a España. De los tres hijos, que poco antes estaban solteros y viviendo con Ionel y Kreca en la casa de Gruje, Bakri estaba ahora viviendo con la familia de su nueva esposa, Zalina (Gráfico 9, en Anexos).

5.3.2. *Un nuevo žamutro*

La primera mudanza a la nueva casa de la familia de Ionel y Kreca, después de vivir en el piso de Gruje, estuvo relacionada con la unión matrimonial entre Bakri y Zalina, hija de Lenci e Ika. La familia de Lenci e Ika no tenía ningún lazo de parentesco con los *Roma* de Calaș o de Salaveni ni, por lo tanto, con Ionel o Kreca. Procedían de Timișoara y decían ser '*Roma bānecane*', los '*Roma del Banato*', conocidos, por lo general entre los *Roma* de la zona de Transilvania y Banato, como la *high class* romaní de la región⁷³. Lenci e Ika, ya en 1988, habían conseguido cruzar la frontera de la Rumanía comunista y llegar a Suiza, donde obtuvieron el estatus de refugiados políticos. Con el cambio de régimen, la apertura de las fronteras rumanas y el inicio de las migraciones post '89, fueron a Alemania, donde muchas de sus familias empezaron a llegar, siendo, como vimos en el capítulo anterior, una de las primeras redes de *Roma*, con más recursos sociales y culturales, en emprender la aventura migratoria. La familia de Lenci e Ika habían vivido muchos de sus viajes y estancias por los países europeos de forma independiente respecto a las demás familias de parientes emigradas de Timișoara. Estuvieron unos años por Francia y, a partir de 1998, se mudaron, de forma estable, a Granada.

En comparación con los *Roma* de Calaș, resultaba sorprendente que esa familia no contara con ningún pariente, ni con otros '*compañeros de viaje*' que vivieran en

⁷³ Se hablará de esto más detalladamente en el capítulo siguiente.

Granada, mientras que entre los de Calaş y los que Salaveni eran una comunidad entera trasplantada en la ciudad. Una de las razones por las que se habían quedado en Granada, solos, era que allí un español algo pudiente, con varias propiedades por la ciudad, les estuvo ayudando en varias ocasiones, dejándoles un piso donde vivir durante años y a un precio irrisorio. De todos modos, además que en Alemania, un grupo numeroso de parientes de Lenci e Ika se había asentado en la provincia de Tarragona, donde, por lo visto, había tenido cierto éxito con la compraventa inmobiliaria apoyada por el mercado hipotecario. Unos meses después de la unión entre Bakri y Zalina, siete años después de llegar a Granada, Lenci e Ika acabaron también yendo a Tarragona y, un año después, volvieron a Alemania.

Lenci e Ika habían conocido a los *Roma* de Calaş en Granada. Durante la estancia en la ciudad la familia había estado frecuentando a las familias de Ionel, sus hermanos y Višan, en ocasiones de fiestas y reuniones menos formales, mientras que los hijos más jóvenes de Lenci formaban grupo con Belmondo y sus primos (y juntos eran la pandilla con la que pasaba mucho de mi tiempo y que había elegido mi casa como lugar de encuentro propio y lejos de los ojos de sus padres). Por otro lado, nunca se juntaban con los *Roma* de Salaveni ni con los otros *Roma* de Calaş que los que Ionel y los suyos llamaban, y de forma despectiva, '*hindžere*', 'mataperros'.⁷⁴ Aquella frecuentación entre familias acabó también en la unión entre Bakri, el hijo de Ionel y Kreca, y Zalina, la hija de Lenci, durante el periodo en el que la familia de Ionel vivía en el piso de Gruje. Bakri, que ya frecuentaba diariamente la casa de sus nuevos suegros, se mudó definitivamente allá tras la aceptación abierta de esa unión por parte de ambas familias.

Que Bakri estuviese viviendo con la familia de sus suegros fue algo que a Ionel y Kreca no terminaba de gustar y, desde el principio, estuvieron quejándose continuamente de tener un hijo a las órdenes de su suegro, que pasaba demasiado poco tiempo con ellos y parecía haberse olvidado de su familia, que estaba demasiado pendiente de la '*şklabuca*', la 'flacucha', como le llamaban despectivamente a la delgada Zalina. También me explicaban que era normal, según ellos, que en un primer momento Bakri estuviese más en casa de sus suegros, para que le conocieran, para que se fiaran de él y vieran cómo trataba a su hija, pero ese periodo tenía que acabarse un

⁷⁴ estas y otras categorías serán objeto de análisis en el siguiente capítulo.

día u otro y, finalmente, la nueva *bori* debía entrar en la familia del marido. Sin embargo, tras unos meses, Bakri seguía viviendo con sus suegros y con ellos se mudo, finalmente, a Tarragona a vivir.

Lenci, Ika y sus hijos me contaban que, entre los *bānecane*, “*kade sas*”, ‘era la tradición’, que “*o žamutro te bešel penge sokrurenca*”, ‘que el yerno viva en la casa de sus suegros’. Era verdad que Lenci había vivido durante años en la casa de su suegro, pero, por el resto, la evolución de la estructura de su núcleo doméstico, una vez emigrados, no venía exactamente a confirmar la rigurosa práctica uxorilocal que proclamaban, sino, más bien, lo contrario. Ni mucho menos observé tal tendencia entre las demás familias ‘*bānecane*’ que conocí en Timișoara un par de años más tarde. La primera nuera de Lenci e Ika había estado viviendo con ellos desde que se casó con su hijo mayor con quien, en Granada, ya tenía dos hijos. Unos años después de irse de Granada, cuando ya toda la familia estaba viviendo en Alemania, las parejas de los dos hijos más jóvenes, que mientras tanto se habían casado, también vivían con ellos. Más que una tendencia generalizada hacia la uxorilocalidad de sus *Roma*, Lenci e Ika no querían, sin más, que su única hija se alejase de ellos y entrase en otra de un ‘*aver felo Roma*’, un ‘tipo de *Roma*’ diferente, que, desde su punto de vista, no gozaba del mismo estatus que ellos – prestigiosos *Roma* de Timișoara - y que, incluso, era una de las más pobres entre sus propios *Roma*. Por otro lado, Bakri no parecía quejarse de entrar ‘como *žamutro*’ en tal familia, por lo menos en un primer momento.

La familia de Lenci e Ika vivió en Granada hasta finales de 2004, cuando se mudaron a Cataluña. La amistad de Lenci con su casero le permitió ayudar a sus *xanamikuri*, Ionel y Kreca, a encontrar otra vivienda donde vivir de forma independiente. Alquilaron un pequeño piso de dos habitaciones, del mismo propietario, y se fueron, como deseaban desde hacía mucho, del piso de Gruje, donde la convivencia no siempre era fácil y los conflictos en torno a la limpieza, a los gastos compartidos y a los chismorreos varios, iban aumentando. Se fueron Ionel, Kreca, Inima y Belmondo. Grofo y Myndra se quedaron con una de las habitaciones en el piso de Gruje, donde seguía viviendo Vandana con sus hijas, y Bakri siguió a su nueva familia política a Cataluña. La relación entre Bakri y la familia de Zalina, en Tarragona, fue deteriorándose rápidamente y la cuestión de la ‘uxorilocalidad’ acabó siendo un pretexto más que una razón real por la que Ionel y Kreca se pusieran al lado

de Bakri para que volviera a Granada. Tras una primera reconciliación poco duradera con Zalina, que aceptó estar en Granada breve periodo, la pareja se separó definitivamente, con la consecuente obligación de la familia de Ionel de dejar el piso que Lenci les había procurado y buscar una nueva situación donde vivir, que encontraron en Armilla. Višan, que, con Lenci, tenía unos negocios en Tarragona, sustituyó, con su familia, a Ionel y Kreca en el pequeño piso, donde estuvieron viviendo los seis miembros de su familia.

5.3.3. *En Armilla*

La familia de Ionel y Kreca, tras la ruptura entre Bakri e Ika, se reunió en una nueva estructura del núcleo doméstico, en un piso alquilado e independiente del resto de las viviendas de los *Roma*, en un pueblo del cinturón periférico de la ciudad. Encontrar aquel piso o, más bien, unos propietarios que estuvieran dispuestos a alquilar a una familia que no proporcionaba ningún tipo de garantía, a nivel administrativo (una entre todas, una nómina), hubiera sido imposible a no ser por la intervención de un amigo granadino de la familia de Vandana, funcionario jubilado, que, como ya había hecho en otras ocasiones, se ofreció como avalista del contrato. Ionel y yo habíamos estado pateando muchos barrios y agencias de la ciudad sin encontrar a nadie realmente dispuesto a alquilarles un piso. Además de Inima y Belmondo, ahora vivían con ellos también Grofo y Myndra, que habían dejado la habitación en la casa de Gruje, Bakri, nuevamente soltero después de separarse de Zalina tras menos de un año, y, poco después, Muj, que llegó de Rumanía un par de meses más tarde, acompañada por su hija de cuatro años, y dejando en Calaș a Andželo, quien, todavía tenía prohibido el ingreso a Europa. Durante dos meses estuve viviendo con la familia de Ionel y Kreca en aquella casa, alquilando una de las habitaciones y, sucesivamente, tras dejar de vivir allí de forma estable, fui sustituido durante un par de meses, por ‘*sekretaro*’, como le llamaban aun joven ‘*rom*’ de Bucarest y temporalmente en Granada.

En Armilla vivieron seis meses. Durante el verano, Ionel, que tuvo que costear el funeral de su madre Džorbana, que murió ese año a los 72 años, no pudo hacer frente al alquiler durante un par de meses y, como muchas de las familias de su grupo, encontró otra casa en el Polígono Norte, donde toda su familia se mudó para residir

allí. Era una vivienda de protección oficial que les daban en subalquiler por 350 euros al mes, incluyendo todos los gastos de suministros. Allí vivieron durante un año y medio, el periodo más largo en el que la familia residió en la misma vivienda desde cuando habían llegado a Granada o, incluso, desde el comienzo de su experiencia migratoria. En esa casa el núcleo doméstico de la familia de Ionel y Kreca alcanzó la máxima dimensión durante el periodo considerado.

A los cinco meses del divorcio con Zalina, Bakri y Kerva, hija de Višan y Luludži, se casaron. La nueva pareja estuvo viviendo entre las dos casas, la de Višan y Luludži y la del Polígono. En la casa de Ionel y Kreca vivía también Suneta, esposa de un sobrino de Ionel que estaba preso en Rumanía, con su hijo de un año. Muj formó parte del núcleo doméstico de Ionel y Kreca hasta que, al año siguiente, volvió su marido Andželo de Rumanía. Con él se fue a vivir definitivamente con Vandana, su suegra y madre de Andželo, mientras que las hermanas de éste, hijas de Vandana, se fueron casando e incorporándose una en sus nuevas familias políticas, una en Sevilla y otra en Francia.

El Polígono Norte acabó ofreciendo, especialmente a partir de 2005, viviendas en alquiler más asequibles para los *Roma* que en el resto de la ciudad. A partir de 2007, muchos empezaron a poder acceder a ayudas públicas y con ellas alquilar viviendas en otros barrios. La numerosa presencia de ‘gitanos españoles’ y otros *Roma* rumanos en el Polígono Norte era una de las causas por las que los *Roma* de Calaș y Salaveni evitaban, cuando era posible, vivir allí, temiendo la elevada conflictividad que aquella cercanía hubiera podido generar y su posición de debilidad frente a los más numerosos y bien arraigados ‘*xitanje*’ (los ‘gitanos españoles’). Por otro lado, eran los mismos ‘*xitanje*’ los que daban alojamientos a bajo coste, con todos los gastos incluidos en el precio, sin necesidad de avales, nóminas, contratos, permisos de residencia. Subalquilaban, en la mayor parte de los casos, viviendas de protección oficial y esa fue una de las soluciones más eficaces a través de las cuales, en la ciudad, las ocupaciones de edificios no se multiplicaron y no se dieron asentamientos espontáneos por parte de los *Roma*. El riesgo de impago de esos alquileres, además, era nulo; bien porque el coste mensual nunca era excesivo (unos trescientos euros era el máximo que normalmente se pedía para una casa de dos plantas o un piso con numerosas habitaciones, en los que, en caso de estrechez económica, se podía cobijar a más

gente), bien porque los *Roma* evitaban escrupulosamente entrar en conflicto con familias del barrio.

5.4. Recapitulación y observaciones

A lo largo de este capítulo hemos observado la formación, estructura y evolución de algunos grupos residenciales que, en el periodo considerado, fueron respuestas adaptativas de las familias *Roma* a las dificultades para hacerse con una vivienda en Granada.

Entre los factores externos determinantes de las estrategias residenciales adoptadas, la situación administrativa en la que se encontraba la mayoría de los inmigrantes *Roma* de Calaş y Salaveni antes de 2007 era uno de los más importantes. La tasa de residencia irregular, la ausencia de contratos laborales, de entradas económicas regulares y/o documentables eran situaciones muy frecuentes y, a la vez, condiciones exigidas por los propietarios a la hora de alquilar sus viviendas. Más aún, el ser extranjeros en situación administrativa irregular excluía ante cualquier tipo de ayuda social destinada a la vivienda.

Las respuestas adaptativas de los *Roma* se basaban sobre todo en una amplia red social formada por familias inmigradas, entrelazadas entre sí por un espeso entramado de lazos parentales, a menudo muy cercanos y con un potencial de solidaridad y cooperación extremadamente alto, y de paisanaje entre familias de la misma localidad o de localidades diferentes. Un gráfico de red de los *Roma* en Granada, que describiese en forma de nubes las relaciones entre los individuos, en el periodo 2005-2006, cuando se alcanzó la mayor población en la ciudad, nos devolvería la siguiente situación. Dos grandes nubes, de muchos individuos, cada una con una densidad muy alta de lazos internos de parentesco, serían las dos redes familiares *Roma*, procedentes una de Calaş y la otra de Salaveni. Dentro de la nube de los *Roma* de Calaş, dos subredes se distinguirían, por tener menos lazos de parentesco que les conectan. Una sería la de los parientes de Ionel (hermanos, primos hermanos, primos segundos y sus descendientes y ascendientes) que protagonizaron las emigraciones de principio de los noventa, la otra, de otros *Roma* de *o plaj* o Calaş ‘pueblo’, que llegaron a Granada en el mismo periodo de los *Roma* de Salaveni. Esta última subred de Calaş tendría muchas más conexiones de parentesco con la nube de Salaveni y sería la razón

principal por la que la otra subred (los parientes de Ionel) estaría conectada por lazos de amistades, conocidos, ex vecinos, etc., a la de Salaveni. Por supuesto, lazos de parentesco, aunque más lejanos, conectarían también esta subred a la de Salaveni. Una tercera nube, más reducida, no tendría ninguna conexión de parentesco con los *Roma*: representaría a familias ‘gitanas’ (no perteneciente al mismo grupo de los *Roma*, sino de grupos rumanófonos, se hablará de tales distinciones en otro capítulo) de Calaş. Los lazos de interconexión con la nube de los *Roma* de Calaş serían de vecindad y parcial cercanía sociocultural. Por último, habría otras conexiones con *Roma* de Calaş y otros *Roma* (mismo grupo sociocultural) de otras localidades.

Tales redes familiares, de parentesco, vecindad y pertenencia social, antes aún de facilitar la formación de grupos residenciales, favorecieron los flujos migratorios de los *Roma* de Calaş y Salaveni hacia Granada a partir de 2001, tras la llegada del primer grupo de familias. Ahora, la cercanía social entre los miembros de tales redes y, a la vez, la heterogeneidad de las relaciones que les unía, permitían la fundación de diferentes grupos residenciales, como respuesta a las necesidades del momento y a unos recursos escasos, dispersos y variados que el contexto externo ofrecía.

Una tendencia constante en la formación de las unidades domésticas era la omnipresencia de mujeres en edad de contribuir activamente a tareas de producción doméstica, que funcionaban entonces como elementos de agregación en torno a los que se fundaban los hogares. En los casos de hombres solteros o separados temporalmente de sus esposas o familias, estos se agregaban a núcleos domésticos en los que eran presentes mujeres, según los lazos de parentesco que les unían con sus miembros. Sin embargo, grupos formados solamente por mujeres eran posibles, por lo menos durante momentos del ciclo de los núcleos domésticos (por ejemplo, el caso de Vandana y sus hijas). La división de los roles de género, que atribuía de forma preponderante a las mujeres responsabilidades relacionadas con el trabajo doméstico era la base tanto de la dependencia de varones a la esfera femenina en la creación de unidades residenciales, como de una más amplia organización de la migración y de la estrategia migratoria, que implicaba el movimiento de familias, o parte de ellas, más que de personas de forma individual.

La heterogeneidad de los grupos corresidentes era el resultado del encuentro entre las que podemos definir como tendencias y elementos de la organización social de la

inmigración de los *Roma* y de los recursos que el contexto y la propia organización social ofrecían. La primera entre todas era la agrupación en núcleos domésticos simples, formados por el grupo conyugal mínimo compuesto de los padres e hijos solteros y, eventualmente, uno o más padres de la pareja de padres e/o hijos casados con sus cónyuges e hijos. Este era, por otro lado, el elemento mínimo de la misma organización migratoria. Una de las características más relevantes de la organización social de la migración de este colectivo era la movilidad del ‘hogar’ de origen que adquiriría un rol de unidad básica de movimiento y cooperación mínima y, en cierto sentido, suficiente e independiente del resto del grupo de familias. Tal morfología de los núcleos domésticos era, como se analizará más adelante, coherente con la ideología dominante en torno a la estructura familiar y a las tendencias residenciales. Esto no quiere decir que todas las parejas matrimoniales emigraran siempre juntas y acompañadas por su prole. Más bien, se daba un amplio abanico de estructura de los núcleos migratorios, posible gracias a una elevada elasticidad en recrear núcleos domésticos en origen, en los que personas más dependientes se unían con otras más activa en las tareas de producción doméstica. A la vez, esta elasticidad permitía también que los núcleos domésticos que emigraban pudieran estar compuestos por diversos miembros de hasta tres (y a veces cuatro) generaciones. La base de tal elasticidad era la estructura vertical de los núcleos domésticos, en los que convivían siempre, por lo menos, tres generaciones y hasta tres parejas matrimoniales (una de los padres y dos de los hijos). A la vez, la coresidencia en el mismo lugar de familias emparentadas entre ellas (con frecuentes patrigrupos), ofrecía un amplio abanico de personas que podían cuidar de miembros dependientes de otros núcleos, mientras sus miembros estaban lejos. La emigración por grupos conyugales mínimos, por tanto, formaba parte de una organización social más amplia de la emigración, que se basaba en la agregación permanente en redes familiares más amplias, como hemos ido observando tanto en las fases de movilidad por Europa como durante el asentamiento en Granada. El parentesco colateral, junto con la coresidencia en la localidad de origen representaban, en la mayoría de los casos, los vínculos más fuertes sobre los que se agrupaban las unidades conyugales. En el caso de *Roma* de más antigua inmigración – en lo específico, la red de familiares de Ionel – se observaba la presencia de cadenas de grupos conyugales mínimos enlazados entre sí a través de

vínculos de hermanos, primos hermanos y primos segundos. A ellos se agregaban también hermanas separadas o viudas, con sus hijos. Tales grupos de familias tenían sus origen en una tendencia patrilocal en los lugares de procedencia. Por otro lado, había hermandades compuestas por parientes consanguíneos colaterales tanto patrilaterales como matrilaterales. Era sobre todo el caso de las red de familias que habían emigrado de Salaveni. Entre ellos había más prevalencia de uniones matrimoniales en internas al grupo local de procedencia de la que se podía observar en los de Calas, cuya red de matrimonios involucraba a otras redes de familias en localidades rumanas distintas.

Sobre estos vínculos de parentesco se basaban con mucha frecuencia grupos de cooperación, coresidencia, ayuda mutua, solidaridad económica, etc, pero también otras vinculaciones de parentesco resultaban funcionales dentro la red de los *Roma* en Granada. Sin lugar a duda, por tanto, la emigración de los *Roma* se estructuraba en torno a una red caracterizada en su interior por un parentesco generalizado y espeso, que ofrecía a cada individuo numerosos familiares en todo momento y, por lo tanto, un amplio espectro de apoyos sociales, además de reproducir un propio contexto de identificación simbólico-cultural.

La relación entre los *xanamikuri*, ‘consuegros’, y entre yernos/nueras y suegros adquiriría una importancia especial en la creación de unidades domésticas. La viripatrilocalidad (Hickman y Stuart, 1980; Piasere, 1991, p. 18), como se analizará también en otros capítulos, era largamente practicada. Tanto en Rumanía como, y aún más, en la dispersión migratoria, las hijas casadas abandonaban el hogar de los padres para incorporarse al de los padres del marido. Los hijos varones, al contrario, se quedaban, tanto en el hogar de sus padres, como en hogares propios en la misma localidad. Por lo tanto, aunque entre *xanamikuri* lo esperado era que hubiese apoyo mutuo, a menudo, estos residían en otros lugares y entre sus propias redes de familias. Sin embargo, debido también a que las normas matrimoniales permitían las uniones hasta entre primos hermanos, los *xanamikuri* podían ser con frecuencia hermanos o primos hermanos entre ellos y, consecuentemente, miembros del mismo grupo local de emigración. Una situación que reforzaban aún más la solidaridad interfamiliar e influían también en la constitución de unidades domésticas multinucleares.

La recreación en la localidad de destino de una comunidad en la que la tendencia

era la de reproducir núcleos familiares y redes sociales similares a la situación de origen sugiere la imagen de una comunidad ‘trasplantada’ en la localidad de destino. Tal imagen responde sólo en parte a lo que la inmigración *Roma* realmente era, por lo menos, si la comparamos con otros procesos migratorios. Los *Roma* emigraban por familias, no por individuos, a diferencia de otros colectivos migratorios de los que sólo ciertos miembros de los núcleos domésticos emigran y la reagrupación familiar ocurre de forma mucho más lenta o ni siquiera se produce. Por otro lado, sin embargo, tampoco se puede hablar de una inmigración de una comunidad entera a otro lugar.

Primariamente, porque las localidades de emigración de los *Roma* de Calaş, como se ha visto en éste y en el capítulo anterior, variaron en el tiempo y se diferenciaron en el espacio. La emigración de los *Roma* de Salaveni, en esto se diferenció, por lo menos hasta 2007, desarrollándose entre éste pueblo y Granada, mientras que la de los *Roma* de Calaş de primera emigración se dispersaron en distintas localidades de Europa, así como otras redes familiares no procedentes de Calaş pero ligadas esta. Tal dispersión internacional ofrecía la posibilidad a los individuos de migrar de un país a otro, encontrando en cada momento redes locales de conocidos y familiares, por lo tanto manteniéndose constantemente en entorno social propio. Las comunidades locales que se iban formando en el extranjero ofrecían a los individuos que emigraban ‘solos’, o con sus núcleos familiares, encontrar una porción de su propia red familiar, capaz de satisfacer la necesidades residenciales, de reproducción doméstica (especialmente en caso de individuos solos), de orientación en la ciudad de llegada, además de ser entornos de identificación socio-cultural. Mientras había una población *Roma* cuya residencia en Granada fue caracterizada por una estabilidad territorial, y el conjunto de familias que hemos visto en este capítulo fue sólo una parte de aquella población, otra representaba una proporción ‘circulante’, que se apoyaba en la existencia de familias de la comunidad de origen en diferentes localidades en el extranjero. La permanencia y la composición de los ‘núcleos estables’, así como la movilidad de los ‘circulatorios’ variaban a lo largo de un continuum entre una residencia sin apenas regresos a Rumanía y una ‘movilidad intensa’, caracterizada por estancias breves en distintas localidades. Los grupos domésticos más estables incorporaban individuos o familias en sus momentos de mayor movilidad y se unían a otros en los momentos de dispersión internacional.

En segundo lugar, porque las localidades de origen siguieron siendo lugares de residencia ‘real’ en el momento estudiado, como ‘simbólica’, en los proyectos migratorios y en la inversión de los recursos obtenidos en la emigración. Uno de los objetivos de los proyectos migratorios de los *Roma* era la construcción o la compra de una casa en Calaş o en Salaveni y ya desde la vuelta a Alemania varias familias consiguieron comprar un terreno o un inmueble. Esto reforzó el apego a la localidad de origen y de pautas de migración circulatorias, por las que los retornos ocurrían con cierta periodicidad. A la vez, la posesión de una casa permitió una mayor organización translocal de las unidades domésticas, dando la posibilidad de dividirse entre Calaş o Salaveni y el extranjero. La posibilidad de invertir en Rumanía no estuvo, sin embargo, al alcance de todos. Entre los *Roma* en Granda la diversidad en esto era amplia y las reformulaciones del antiguo proyecto migratorio coincidían frecuentemente con soluciones residenciales diferentes y con una movilidad, desde lo intraurbano a lo internacional, variable. Por esta razón, la frecuencia de los regresos y, por lo general, la relación con la tierra de origen, cambiaba enormemente entre quienes habían conseguido construir o comprar una casa en Calaş (los hermanos de Ionel), quienes estaban dedicando muchos de sus esfuerzos en ahorrar para empezar las obras (por ejemplo, Gruje y Neta) o quienes, sin decirlo abiertamente (Ionel y Kreca) o declarándolo sin tapujos (Višan y Luludži), habían renunciado a la idea de volver y apostaban por mejorar su vida en España o emigrar a donde parecía que “*žalas lenge maj mišto*”, ‘podía irles mejor’.

Tales diferencias en cuanto a la consecución de una casa en Rumanía influía en la residencialidad en Granada. Una unidad doméstica por vivienda era una situación deseada sobre todo para quienes no estaban realmente ahorrando para una casa en Calas o Salaveni. Sin embargo, como el caso de los hijos de Beko, la solución residencial en España era claramente funcional a la acumulación monetaria para invertir en la localidad de origen. Habían dejado a los niños con los abuelos en Salaveni y, en Granada, vivieron siempre en grupos de unidades domésticas compartiendo viviendas para ahorrar todo lo posible. En este caso, el subarriendo a otros *Roma* conocidos y de confianza era lo habitual. También se daban casos, muy coyunturales y esporádicos, de subarriendo a otras familias procedentes de Calaş, consideradas también ‘gitanas’, pero ‘*bajaša*’, conocidas desde antes de la emigración

y dignas de confianza.

La distribución translocal de las unidades domésticas respondía también a cálculos (dentro de lo posible) de costes y beneficios sobre la conveniencia de llevar miembros dependientes al extranjero o dejarles en la localidad de origen con personas en grado de cuidar de ellos. También la casuística era muy variada. Los hijos de Beko, por ejemplo, emigraron llevándose sólo al padre, Beko, y dejando a todos los hijos (de entre 3 y 8 años) al cuidado de las abuelas y, en un caso, la madre. Otras parejas, como la de Banul y Kručje, o la de Višan y Luludži, estuvieron emigrando con todos los hijos. Otras situaciones intermedias eran, por ejemplo, las de Ionel y Kreca, cuyo hijo, Sete, estuvo en Rumanía hasta 2007 o la de Ryza y Krysmarica, que pasó por diferentes morfologías, dependiendo de la edad de los hijos. Por otro lado, la translocalidad de las unidades domésticas era una imposición derivada de las expulsiones e impedimentos a la reagrupación familiar impuestas por las políticas de inmigración de la Unión Europea y de España. Ambos factores influyeron en la morfología de los grupos corresidentes o cohabitantes tanto en Granada, como en Rumanía, donde los miembros de diversas unidades y subunidades domésticas podían reunirse en un nuevo núcleo. Un ejemplo entre todos era la abuela Džorbana, la madre de Ionel y sus hermanos y hermanas, alrededor de la cual se reunieron nietos y nietas de diferentes edades.

Las estrategias residenciales en Granada eran el encuentro entre la explotación y transformación de los recursos que ofrecían la ciudad, los que ofrecía la red social de los *Roma* con las estrategias y los objetivos de cada unidad doméstica. La ocupación irregular de viviendas y edificios vacíos y abandonados, o semiabandonados, el alquiler, el subarriendo y la vida en furgonetas eran las soluciones más practicadas que, a menudo, se articulaban entre ellas tanto a lo largo de las trayectorias de cada familia, como en la organización de grupos de núcleos corresidentes o cohabitantes en un momento determinado. Las relaciones sociales que unían las diferentes unidades domésticas en los grupos corresidentes o cohabitantes eran variadas, aun dentro de la red de personas descrita al principio de este párrafo.

En muchos casos, se reproducían las pautas de coresidencia esperadas según las relaciones de parentesco y coresidencia en la localidad de procedencia. Hermanos, primos hermanos y otros parientes cercanos procedentes de la misma localidad se

ayudaban recíprocamente y compartían espacios de coresidencia o cohabitación, tal y como habían hecho durante el anterior periodo migratorio de mayor movilidad. Eran pautas de coresidencia, por otro lado, que seguían dándose en Calaş o Salaveni; pero, allá, consistían en vivir en la misma localidad, en el mismo barrio y en casas de propiedad (piénsese, por ejemplo, en los diferentes momentos en los que las tres unidades domésticas de los hermanos de Ionel conviven, o los hijos de Beko, o los hermanos de Luludži, o la red de parientes de la Casa de la Trinidad). Otros grupos coresidentes y cohabitantes, no obstante, se formaban de la unión innovadora de las relaciones sociales presentes en la red local. Tal innovación consistía en el hecho de que no se habían dado anteriormente ni en el periodo migratorio ni en las localidades de origen. Además, como estudiaremos en el capítulo siguiente, en varios casos los grupos de coresidentes unían en una obligada cercanía familias que, por otro lado, intentaban diferenciarse socialmente las unas de las otras (entre todos, el grupo del Cortijo). Era el caso, por ejemplo, del fratrigupo de Ionel ante los *Roma* de Salaveni y otros de Calaş.

La permanencia o transitoriedad de las soluciones residenciales dependían de esta mayor o menor cercanía de parentesco o social, así como de la duración de un determinado recurso. Ejemplos como el Cortijo de Cañaverál, en el que cada poco tiempo llegaba una amenaza de desalojo que se cumplió realmente en pocos meses, o la Casa de la Trinidad, cuyo propietario decidió, al cabo de unos tres años, vender, describen situaciones en las que la capacidad de negociación, económica o política, de los habitantes era prácticamente nula. Otras situaciones, especialmente de alquiler, duraban hasta que duraban los ingresos de sus inquilinos. No menos importantes, la relación con los poderes públicos y a los que, sobre todo, las ocupaciones irregulares exponían. La escolarización y el control sobre los menores y una más amplia dimensión en torno a las concepciones sobre educación, determinaron más de una elección familiar en términos de viviendas y estabilidad residencial en una localidad. Aún dentro de las diferencias en cuanto a cercanía de las relaciones sociales y expectativas de ayuda mutua, la red de familias *Roma* estaba suficientemente unida y la red de vivienda correspondientes era suficientemente amplia para que ante un desalojo o un desahucio existieran soluciones, aunque fueran de emergencia.

Por último la unidades domésticas domésticas difícilmente se mantenían durante

largo periodos sin crecer o disminuir: las más estables, en Granada, eran referencias para aquellas, o sus miembros, que pasaban por periodos de mayor movilidad migratoria. Los grupos corresidentes y cohabitantes eran, por lo tanto, en un fuelle en movimiento continuo.

6. Categorías sociales y dispersión migratoria.

En este capítulo propongo un cambio de punto de observación con respecto a los capítulos anteriores. Si hasta ahora hemos analizado las pautas de formación de los grupos migrantes con una mirada desde el exterior, ahora el objeto de interés será el sistema de categorías y conceptos a través de los que los mismos *Roma* organizaban su universo social, articulándolo desde las unidades mínimas de agregación basadas en la idea de parentesco hasta categorías construidas sobre rasgos culturales y de clase social, y observando qué transformaciones han ocurrido a raíz del proceso migratorio.

La emigración de los *Roma* de *o plaj* se había basado en redes sociales pre-existentes a su movilización. La información, los apoyos sociales y económicos, y otros recursos necesarios para emprender el proceso migratorio estaban disponible en ciertos nudos de la red de los *Roma*, y no en otros. La dispersión internacional que tales redes llegaron a tener tras quince años de emigración dieron lugar no solamente a una reorganización cuyos efectos consistieron en el surgimiento de prácticas de solidaridad, agrupación territorial y ayuda mutua que no hubieran ocurrido entre las mismas personas o familias en el contexto de origen, sino, también, a una paralela reorganización de las categorías sociales, reflejo de nuevos procesos de diferenciación o refuerzo de distancias sociales anteriormente menos acentuadas.

Las categorías de pertenencia utilizadas correspondían a grados de intensidad y frecuencia en las relaciones entre individuos, familias, comunidades, etc. a lo largo de contextos territoriales locales, internacionales y transnacionales y, a la vez, el uso de capitales sociales que las mismas redes ofrecían. Entre los *Roma* de Calañ en Granada algunos criterios aparecieron desempeñar un rol central en los procesos de construcción de categorías sociales. La lengua, el contexto de procedencia geográfica y el prestigio social, fuertemente asociado con el poder económico y con su expresión a través de símbolos considerados propios del mundo ‘romaní’, eran los principales ejes de articulación de un mundo en el que la atribución de diferentes gradaciones de ‘ser *Roma*’ correspondía a diferentes valoraciones morales y sociales. Estos tres criterios, juntos a otros que iremos describiendo, eran básicos a la hora de construir ejes diferenciadores internos al mundo ‘rom’ o ‘gitano’ como en la relación con el

mundo, o los contextos, no ‘gitanos’.

6.1. De la *vatra* a la *raca*.

6.1.1. *Familja y vatra*.

Según los conceptos propios de mis informantes, el término romaní ‘*familja*’ (del rumano ‘*familie*’) abarcaba más significaciones y usos. En primer lugar, muchos de mis informantes me proponían una definición por la que la *familja* era aquel grupo que incluía a los padres de *ego*, a su pareja matrimonial, a sus hijos e hijas, a los hijos e hijas de estos y a sus hermanos y hermanas, independientemente de las pautas de coresidencia, del estado matrimonial y edad de estos últimos (Gráfico 10, en Anexos)

Sin embargo, en la práctica discursiva cotidiana, se observaba que lo que llamaban *familja* era, en realidad, una selección de las relaciones que componían la *familja*, por así decirlo, ‘teórica’ descrita antes. La segunda acepción incluía sólo aquellos miembros que compartían con *ego* pautas de convivencia, bajo el mismo techo, o en otra casa pero en la misma localidad. Asumía, por tanto, las características de un unidad doméstica cohabitante. En esta, además, podía acabar incluyendo a parientes políticos y, entre ellos, principalmente a las *borja*, las ‘nueras’, y excluir a otros consanguíneos, sobre todo a las hermanas de *ego* casadas desde hacia tiempo y con hijos, de las que ‘ya tenían que ocuparse sus maridos’, más aún cuando se encontraban lejos de la localidad de residencia de *ego*.

La inclusión de las *borja* en el grupo de la *familja* estaba también reforzada por el hecho de que el momento de la unión matrimonial, de la independencia económica de la pareja y de su salida de la casa paterna no coincidían. Desde un punto de vista ideológico y normativo, que en la mayoría de las parejas jóvenes acababa siendo un comportamiento efectivo, tras un periodo de ambilocalidad de la nueva pareja o, incluso, de uxorilocalidad transitoria, la *bori* debía entrar a vivir en el núcleo doméstico nativo del marido, por un periodo de tiempo que no solía ser inferior al par de años y podía durar, incluso, para siempre, dependiendo de factores como el número de hermanos varones del marido y de la mujer, de la juventud de la pareja, del número de hijos de esta. Cuando la pareja, ya con hijos, se iba a vivir a una casa propia, era muy frecuente que esta siguiese viviendo cerca de los padres de él. Esto se realizaba también en el contexto migratorio: las nuevas parejas vivían en las ciudades donde el

grupo de familias del marido se habían asentado o compartía con ellas los movimientos migratorios en periodos de mayor inestabilidad residencial. De esta forma, el ciclo de la *familja*, en su segunda definición, alternaba entre la presencia de dos generaciones (la pareja matrimonial con hijos no casados), tres (la pareja matrimonial, con hijos no casados más una o incluso dos parejas de hijos casados con las relativas *borja* y por lo menos una de las parejas con hijos) y en algunos casos, cuatro (cuando algún bisabuelo o bisabuela vivía en la misma casa de sus bisnietos).

El concepto de '*familja*', por lo tanto, obedecía a la acción conjunta de dos principios y, según prevaleciera uno u otro, asumía dos diferentes significados. Uno de los principios era la importancia atribuida a los vínculos 'de sangre', o parentesco lineal y colateral, que mantenían el grupo incluso en la distancia migratoria y, por el otro, los creados por la residencia, la proximidad, el roce y la cooperación. Esta última definición se acercaba, por lo tanto, a otro concepto cercano al de *familja*, indicado por los *Roma* con la palabra '*vatra*' (del rumano *vatră*, 'fuego, hogar'). Éste denotaba el grupo de personas que vivían bajo un mismo techo y que, según su definición literal, 'comían juntas', en un contexto cultural donde la comida cumplía un importante papel simbólico en la construcción ideológica de las fronteras sociales (se analizará esto en los capítulos siguientes). La *vatra* era, en un sentido estricto, un grupo de personas que, día tras día, se sentaban en la misma mesa en una misma vivienda, fuera esta de ladrillos o tuviera cuatro ruedas, y fueran aquellas parientes o no. El concepto de *vatra* se contraponía al de *familja* por ser un acto 'social' el primero y un 'hecho', cuya condición necesaria era la existencia de lazos de consanguineidad o afinidad, el segundo. Lo que distinguía la *familja* de la *vatra* era que la primera variaba dentro de un abanico de lazos de parentesco, mientras que la segunda podía estar compuesta incluso por personas no parientes.

No en todos los casos la cohabitación suponía la existencia de un presupuesto común, más aún en una situación de reorganización como la migratoria, y la misma comida dentro de la *vatra* podía derivar de la aportación diaria de cada uno. No obstante, y quizás también por esto, el acto de comer juntos simbolizaba inevitablemente un vivir juntos, un compartir algo más que un espacio, y la obligatoriedad ideológica y moral del comer a la misma mesa era definitoria de la esencia mínima de la *vatra*. Quien vivía en la misma *vatra* tendía a ser incluido en la

categoría de *'familja'* de *ego* con más o menos fuerza, dependiendo de las relaciones de parentesco y de la ideología que las conformaba, además del tiempo de cohabitación. De esta forma, *ego* hubiera dicho, por ejemplo, que su *bori*, la esposa de su hijo que acababa de dar a luz un segundo hijo y que seguía viviendo bajo su techo, era parte de su *familja*. Simétricamente, una *bori* más anciana, que llevaba viviendo en la localidad del marido desde su matrimonio, y convivía con sus *sokruri*, 'suegros', podría incluir a estos en lo que ella concebía como su propia *familja*, algo posible también en la situación contraria, menos frecuente, de un hombre adulto conviviendo con su esposa y los padres de ella.

No sólo eran las *borja* los miembros que acaban siendo incluidos en la *familja*, sino también la prole de matrimonios anteriores de estas, siempre que residieran en el hogar del nuevo marido de la madre. La *vatra* creaba la *familja*. El anterior marido a menudo renunciaba a sus derechos como padre, y lo hacía más frecuentemente cuanto más jóvenes eran los hijos e hijas. Pero, a la vez, cuando surgían conflictos en torno a tales derechos, se originaban acerca del lugar en el que debían vivir hijos e hijas, en el caso en el que las localidades de los cónyuges fueran diferentes. 'Vivir con' era profundamente determinante a la hora de construir la pertenencia al grupo de la *familja*, así como al más amplio grupo de parientes con el que la *familja* residía en una localidad y que representaba su principal entorno de referencia social⁷⁵.

Otros miembros de la *vatra* no parientes, incluso si eran veteranos, difícilmente, o nunca, hubieran sido realmente considerados *familja*, aunque, en este caso, la metáfora de la inclusión familiar podía ser utilizada a menudo en las situaciones de convivencia prolongada en la misma *vatra*: "*sar muri familja*", 'como si fuera de mi *familja*'. Dentro de una misma *vatra*, entonces, podía haber una o más *familje*, o miembros de ellas.

Ahora bien, si en la situación pre-migratoria la morfología de la *vatra* coincidía más a menudo con la de la *familja*, en la situación migratoria – la de movilidad territorial por *trupe* y la sucesiva de casi-estabilidad en Granada – las funciones de los dos grupos (*vatra* y *familja*) y las formas mismas en la que estos se creaban resultaban

⁷⁵ El poder de construcción de la pertenencia social del 'vivir con' se reflejaba también en onomástica, a través de un, a veces complejo, sistema de nombres y apodos que las personas llevaban. He observado casos en los que el uso de los apodos de los hijastros que habían surgido durante el primer matrimonio acaban prohibiéndose por el nuevo padre y su familia, que los sustituía por otros.

más visibles, tanto en su recíproca determinación como en sus funciones independientes. Compartir una vivienda, como hemos visto en el capítulo anterior, era una práctica común entre los *Roma* en Granada, cuyos inquilinos eran a veces parientes, otras veces *Roma* vecinos y bien conocidos y otras más, pocos comunes y de menos duración temporal, nacionales rumanos, a veces ‘gitanos no-*Roma*’, que, como veremos, entraban en una genérica categoría de *bəjaša* de la misma Calaş. Dependiendo de qué tipo de relación unía a personas cohabitantes, el régimen variaba del subarrendamiento de habitaciones a la participación en los gastos.

Por otro lado, mientras que la cohabitación era necesaria para poder hablar de *vatra*, la *familja* podía existir como núcleo doméstico no cohabitante. En las *trupe*, por ejemplo, en las que la comensalía, los gastos de viaje y el mantenimiento de las furgonetas (que tienen que considerarse viviendas) podían ser compartidos, las recaudaciones de las actividades económicas de cada uno eran presupuestadas dentro de cada *familja*, cuyos miembros podían estar tanto en la misma *trupa* como a millares de kilómetros. La comida era compartida, siempre ofrecida a los demás por quien cocinaba, y, a menudo, la confianza que se creaba entre inquilinos que anteriormente eran extraños era justo por estar en la misma *vatra*. Se puede decir, por tanto, que mientras la sangre y el matrimonio creaban la *familja*, la cohabitación creaba la *vatra*; y la *vatra*, entre ciertos parientes, creaba la *familja*.

6.1.2. *Njamuri* y *raca*

Así como el parentesco y las pautas residenciales eran funciones determinantes en los procesos de inclusión de miembros a las categorías de *familja* y *vatra*, también jugaban un papel de primer orden en un nivel superior de agrupaciones de parientes, o sea, en la definición de las categorías de *njamuri* (del rumano ‘*neamuri*’, ‘parientes’) y de la de *raca*⁷⁶. El grupo de los *njamuri* puede verse como una continuación de la *familja*, en su primera definición, la ‘teórica’, que se extendía, sin diferencia, por el

⁷⁶ En el caso del término “*raca*” la etimología resulta poco clara. Está seguramente relacionada con la palabra ‘raza’ pero no mantiene su significado moderno. En torno a la misma etimología de ‘raza’ no hay acuerdo entre los lingüistas, aunque las hipótesis más sostenidas son las de una procedencia árabe ‘*raz*’, cuyos significado sería ‘raíz, planta’, o del eslavo ‘*razz*’, ‘huella’. En otros dialectos del romaní, el mismo significado de ‘*raca*’ es expresado con la palabra “*vica*”, del rumano ‘*viță*’, ‘vid’. Es probable, por lo tanto, que el término “*raca*” se haya incorporado en este sentido del mundo eslavo y esté, por ejemplo, relacionado con etimológicamente con el término “*rățișoară*”, ‘Iris Pumila’. (véase <http://dexonline.ro/>). Es poco probable, por otro lado, un préstamo directo desde el término rumano ‘*rasă*’, dado que supondría un cambio del sonido ‘s’ a ‘c’ (ts).

lado paterno y materno de *ego*. Los mismos miembros de la *familja* podían considerarse incluidos, aunque esta inclusión, en lo que he observado en mis conversaciones sobre el tema, parece ser más bien ‘implícita’: mis informantes, a la hora de definir quiénes eran sus *njamuri* y quiénes no, nombraban sólo de paso a padres y hermanos, y prestaban más atención en la esfera externa al círculo de la *familja*. Los miembros ‘centrales’ de la categoría, los ‘prototípicos’, eran los parientes consanguíneos de *ego* de las dos generaciones ascendientes y descendientes, de ambos sexos e independientemente de la localidad en la que vivían. *Ego* era, por lo tanto, el centro de dos agrupaciones que los *Roma* llamaban *krenge* de *njamuri* (del rumano ‘*creangă*’, que literalmente se refiere al conjunto de las ramificaciones de un árbol, pero que ya en la lengua rumana se usa de forma figurada para referirse a un conjunto de parientes).

Por ejemplo:

Njamo, sí, es mi padre, prima, también es mi njamo, [en romaní]...ahora, *njamuri*, sabes... que se den como *njamuri* [o se podría traducir: ‘que tiren/atraigan como *njamuri* entre ellos’, ‘que sean *njamuri* el uno con el otro’] mi madre, su tía, la tía de mi madre, también es mi tía, sabes... es *njamo* todo aquel que ‘tira’ por [“*cyrdel*” significa ‘tirar’, por lo tanto la traducción literal de *cyrdel pe* (una forma reflexiva impropia del verbo) *varikas* sería ‘tirar hacia alguien’, ‘tender hacia alguien’, ‘ser atraído por el parentesco con’ o ‘remontar a alguien en términos de cercanía parental’] mi madre, y por mi padre, también lo hace por mí, el abuelo de mi padre también es mi abuelo. [...] pero el yerno, ese no se mete en los *njamuri* si tiene tu hija un hijo entonces *sy njamuri*... como tiene mi prima un hijo, se puede decir, *njamo*.. [N*, varón, 17 años, mayo 2005, Granada]⁷⁷

En el Gráfico 11 (en Anexos) se ofrece un esquema dos *krenge* de los *njamuri* de Ego, así como el grupo de la *raca* (se explicará posteriormente). El conjunto de los *njamuri* coincidía con el que los *xorarane roma* llamaban ‘*familja*’ y que se comporta como una parentela cognaticia que se forma mediante «la identificación de los parientes [...] a través de la incorporación en círculos que tienen por centro a *ego* y no por su colocación en líneas de descendencia»⁷⁸ (Piasere, 1991, p. 10). Y aunque en otros casos la visión lineal o genealógica puede presentar rasgos egocéntricos, en este caso la oposición corresponde a la que se encontraba entre los *Roma* en Granada.

⁷⁷ Trad. mía. Or.: «*haj akana, njamuri, žanes? Te den pe njamuri, mury dej, laki bibi; mura daki bibi, ‘i mangə ‘i bibi, žanes... sja muro njamo... so cyrdel pe mury dej, haj pe muro dad, vi man, muro dadesko papo vi mangə ‘papo... othe na šol pe njamuri, kodo ‘i šogoro... kumnato...*»

⁷⁸ Trad. mía. Or.: «individuaione dei parenti [...] per mezzo dell’inclusione in cerchi che hanno per centro *ego* e non per la loro collocazione in linee di discendenza»

En el caso de los *Roma* de Calas, los círculos de inclusión de los familiares en las *krenga* de los *njamuri* llegaban, en la práctica, hasta los parientes conocidos por *ego*, pero en un nivel más abstracto, la definición de la categoría concierne a “*le verišor, le kakuri, le bibja, le dujtu primuri, le triti, sja njamuri... so cyrden pe sja ne jek krenga, njamuri...*”, ‘los primos, los tíos, las tías, los primos segundos, los terceros, todos son *njamuri...*’, ‘los primos, los tíos, las tías, los primos segundos, los terceros, todos son *njamuri...* cualquiera que ‘tire’ de una *krenga* es *njamo*’, o sea, si *ego* era el primer nudo de ‘atracción’ de la red de los “*njamuri*, su madre y su padre lo eran en un segundo nivel con respecto a *ego* y los hermanos y los padres de estos en un tercero, etc. La presencia de un mínimo grado de consanguinidad permitía que esta categoría, sin ser *fuzzy*, quedara, teóricamente, abierta *ad infinitum*.

Dentro de la categoría de los ‘*njamuri*’ había una segunda agrupación a la que los *Roma* daban el nombre de *raca* o, menos frecuentemente, ‘*vica*’⁷⁹. Mientras que en el caso, por ejemplo, de los *Xoraxané Romá* «no existen otros grupos de descendencia autónomos con respecto a otros grupos sociales y a la sociedad en su conjunto» (Piasere, 1991, p. 10), la *raca* se diferenciaba del grupo de los *njamuri* por ser independiente de la existencia de *ego* y ser identificable, por lo tanto, como grupo autónomo frente al resto de la red de familias y grupos de los *Roma*.

Las *race* eran una construcción a la que mis informantes daban mucha importancia a la hora de autoidentificarse, especialmente en el contexto migratorio de Granada. Aunque el concepto se fue forjando durante tiempos anteriores, la caída del régimen comunista y la emigración que le siguió supusieron un cambio en los criterios de valoración social y, sobre todo, un aumento de la desigualdad entre ricos y pobres, del que la sociedad romaní no estuvo exenta. Iremos analizando de que forma tales factores se relacionaban con el ascenso de importancia de la categoría *raca* que, por otro lado, social tiene que considerarse en la coyuntura histórica y no como una rígida y permanente estructura social. La *raca* estaba constituida por el conjunto de los descendientes (hombres y mujeres) de un antepasado común y varón. A diferencia del conjunto de los *njamuri*, cada *raca* tenía su nombre ‘propio’: existían los ‘*Gydesč*’, los ‘*Jonesči*’, los ‘*Lipiciresč*’, los ‘*Huljesč*’, etc. El nombre del antepasado fundador de una *raca* daba origen al patronímico del conjunto de los descendientes y a la vez se

⁷⁹ Como en el caso de “*krenga*”, el término “*viša*” significa propiamente ‘vid’ y es también utilizado en sentido figurativo para indicar a un grupo de familiares, no solo entre *Roma* sino también en la población rumanófona no-‘gitana’.

encontraba en la onomástica, presente en muchas cadenas de hermanos de cada generación (como el de ‘Jon’, y de variantes como la de ‘Jonel’, o ‘Joneluc’, entre los ‘Jonesči’, ‘Huljo’, ‘Huljan’, entre los *Huljesč* etc.). Los apellidos, al contrario, cobraban apenas importancia en construcción de las pertenencias familiares. La *raca*, y en el caso específico de los *Jonesči*, a diferencia de las demás categorías sociales que vamos viendo en este capítulo, era sin lugar a dudas, la más frecuente y poderosa adscripción dentro del mundo de los *Roma* que mis informantes más cercanos, la familia de Ionel y todas las emparentadas con ella y procedente de Calaș, utilizaban para identificar su grupo social de referencia principal en Granada.

Por lo tanto, *ego* se insertaba (Gráfico 11, en Anexos) en dos agrupaciones de parientes construidas a través de dos procesos diferentes, una *ego*-centrada y otra autónoma, que se construían según dos diversos movimientos: la primera era *ego*-centrípeto y multidireccional (verticalidad, horizontalidad y oblicuidad), la segunda predominantemente vertical (la pertenencia a la *raca* procedía de la descendencia directa).

No obstante, también estas dos categorías se solapaban en cierto momento, creando cierta ambigüedad, reveladora, por otro lado, de la elasticidad de la adscripciones con las que los individuos podían negociar en un momento dado. Si todos los que ‘*cyrdenas pe*’, ‘tiraban hacia’, el lado matrilateral y el patrilateral de *ego* eran *njamuri*, todos los miembros de las *raca* de la madre y del padre, siendo consanguíneos de *ego*, eran inevitablemente, en algún grado, también sus *njamuri*. *Ego* pertenecía, entonces, tanto a la *raca* de su padre como a la de su madre; pero no sólo, porque también, como se me explicaba, ‘llevaba en sí’ las cuatro *raca* de sus abuelos, en el caso de que estos procedieran de *raca* diferentes (siendo los matrimonios entre primos hermanos frecuentes, los dos miembros de una pareja podían pertenecer a la misma *raca*). La pertenencia simultánea, cuya combinación sí era egocentrada, a más de una *raca*, sin embargo, era una explicación algo ‘formal’ que procedía, a veces, de una excesiva racionalización a la que yo mismo obligaba a mis informantes cuando les ‘torturaba’ para que me explicaran más en torno a la *raca*. Pero incluso en aquellas conversaciones que mantenían conmigo, llegaban a afirmar sus propensiones por una sola *raca* y nadie, sobre todo en la práctica y discursos diarios, mientras yo desaparecía en la semi-invisibilidad de etnógrafo, se consideraban miembro de dos o

más *race* en la misma medida y la preponderancia de una sobre las demás era evidente.

En la pertenencia a la *raca* había, diferencias según el género. Mientras que los varones declaraban que eran definitivamente de la *raca* de su padre y de su descendencia, las mujeres ofrecían versiones algo más blandas: más tiempo llevaban casadas y más jóvenes habían contraído el matrimonio y se habían mudado en casa de sus suegros y más tendían a presentarse como miembros de la *raca* del marido. Kreca, por ejemplo, había nacido en Timișoara y era, de nacimiento, una *gydesč*. No obstante, habiéndose casado con unos 16 años y mudado a la lejana Calaș, contaba que su suegra había ejercido de madre con ella y, tras casi 40 años viviendo con el grupo de parientes de Ionel “¿cómo no iba a ser una *Joneluska?*”. A la vez, sus hijas también era “*joneluske*” y ¿cómo no? sus hijos. Belmondo y Bakri, que habían entrado en edad de casarse (aunque el primero tardaría mucho más que el segundo aún siendo más joven), se sentían, por supuesto, y orgullosamente, también ‘*Jonesči*’ y a los ‘*Gydesč*’ de Timișoara, a las familias de los hermanos de Kreca, les miraban como a una agrupación de pertenencia alternativa y posible, pero, sobre todo, como el lado de sus parientes desde el que, posiblemente, hubieran podido proceder sus futuras esposas (lo que no pasó, entre otras cosas, por la mayor riqueza de las familias de Timișoara, véase capítulo siguiente).

El grupo residencial en el que un individuo había crecido o vivido era central en la construcción de su propia identidad social. La predominancia de la virilocalidad en la formación de los grupos residenciales, así como de los grupos migratorios, tenía como consecuencia un refuerzo general de la adscripción a la *raca* patrilateral. La totalidad de las *race*, así como era presentada por mis informantes, aparecía como un conjunto de grandes segmentaciones de parentesco, construidas sobre preferencias unilineales (Williams, 1995, p. 298). Pero este conjunto era solo una parte de totalidad de los que los *Jonesči* consideraban *Roma* como ellos. En la realidad de Calaș, por ejemplo, en la comunidad de *o plaj*, no todos eran *Jonesči*, aunque todos los *Roma* (con pocas excepciones) que allí vivían sí eran “*Roma sar amen*”, ‘*Roma* como nosotros’, frente a otros *Roma hunguriske* o *bajaša* que vivían en otras zonas del pueblo.

Ionel, sus hermanos y otros parientes que se reconocían como *Jonesči* identificaban como *race* sólo a ciertas agrupaciones de parientes (que procedían desde localidades

diferentes de Calaş) con los que sus ascendientes, así como ellos y muchos de su generación, habían contraído matrimonio. Estaban, por lo tanto, entrelazados por una red de parentesco densa, en la que, además, veían como deseable que sus hijos e hijas se casaran. No obstante, y es importante tenerlo en cuenta, fuera de las *race* y entre otros “*Roma sar amen*”, ‘*Roma como nosotros*’, considerados iguales étnicamente (según un criterio que también analizaremos), el matrimonio no estaba ni prohibido, ni siempre desaconsejado. Por otro lado, la unión entre primos hermanos, “*vere čače*”, ‘*primos verdaderos*’, sin distinción entre cruzados o paralelos, era completamente legítima, con lo que, dentro del mismo grupo *raca* podían darse, y se daban, uniones.

La coherencia con la preferencia unilineal con la que mis informantes describían las *race* era posible gracias a que, entre los *Roma*, la viripatrilocalidad, eran tanto ideológicamente valorada como practicada en la mayoría de los matrimonios. A esto, se añadía que las agrupaciones familiares, en Rumanía, residían en diferentes localidades, bastante lejanas las unas de las otras (la distancia que puede haber entre centros urbanos de tamaño mediano) en la región entre la Transilvania y el Banato rumano. Los ‘*Jonesči*, los ‘*Huljesč*’, los ‘*Gydesč*’, etc., cada grupo residiendo en distintas localidades en la zona entre Banato y Transilvania, y ahora también en los contextos de migración internacional, eran sólo una ‘selección’ de una población más amplia de pertenencia frente a los demás entornos romaníes. Los *Jonesči*, aplicaban el binomio ‘un grupo de descendencia por cada localidad’ sólo dentro de tal selección, su contexto homogámico privilegiado: los *Huljesči* vivían y procedían de Hunedoara, los *Gydesči* en Timișoara, *Petresči* en Arad o *Lipiciresči* en Sighișoara. Sin embargo, otras muchas familias *Roma*, como las mismas que procedían de Salaveni (y que vivían también en Granada) y otras tantas de Calaş, que quedaban excluidas del grupo de descendientes directos de Jon, no ‘pertenecían’ a ninguna *raca*, y entraban en un tipo de clasificación social construida en torno a criterios que no tenían en cuenta el parentesco.

6.2. Roma Korturare y *raca* Jonesči

6.2.1. *La comunidad lingüística de los Korturare.*

La centralidad del concepto de *raca* se presentó desde los primeros momentos de mi trabajo de campo. Mis informantes principales, que pertenecían al círculo de los

njamuri de la familia de Ionel y Kreca, y que en un primer momento eran los hermanos, primos hermanos y primos segundos de Belmondo entre los 14 y 25 años de edad, me daban respuestas aparentemente ambiguas frente a mis preguntas en torno a “*če felo Roma*”, ‘qué grupo’ o ‘qué tipo’ de *Roma*, eran frente a otros *Roma* o ‘gitanos’ que pudieran considerar diferentes.

Por un lado, me contestaban diciendo que “*amen sam əl Roma əl maj laše*”, ‘nosotros somos los mejores *Roma*’ o “*Roma čače*”, ‘los *Roma* de verdad’, cuando ya no “*Roma romane*”, algo que sonaba a ‘Gitanos gitanos’. Por el otro, a respuestas tan abiertas y aparentemente tautológicas, oponían de forma contundente la propuesta de la *raca* como categoría de pertenencia socio-cultural: “*amen sam ande i raca Jonesči*”, ‘nosotros somos de la *raca Jonesči*’, “*amen sam Roma Jonesči*”, los descendientes de un hombre llamado ‘*Jon*’, y tomando con tal identificación distancia frente a otros *Roma*, tanto los que, en otras ocasiones, habían dicho ser “*Roma sar amen*”, ‘*Roma* como nosotros’ (en Granada, frente a los de Salaveni), frente a otros con los que no tenían relación alguna (por ejemplo, los que procedían de Bucarest y que vivían también en Granada o los ‘*roma hunguriske*’ que vivían en Calaș) o frente a los *Roma bānecane*, los *Roma* del Banato.

La pertenencia a la *raca Jonesči* dibujaba, en algunas ocasiones, un grupo de parentesco en el que la incorporación trascendía la consanguinidad y abarcaba la afinidad, incorporando especialmente a las esposas de edad avanzada y no consanguíneas (tanto desde el punto de vista de ellas como por los varones hablando de ellas, especialmente abuelas y tías) en un contexto en el que, además, la afinidad y la consanguinidad podían solaparse; pero, luego, parecía dar un salto y ser utilizada como categoría de adscripción de tipo ‘étnico’. No obstante, aquel salto me resultaba demasiado largo, porque creaba contradicción con la realidad que observaba en la red de relaciones en la que mis informantes se movían cada día, que, por ejemplo, incluía, con algo más de distancia social, a los de Salaveni quienes, sin ser considerados ‘*Jonesči*’, estaban incluidos entre los “*Roma romane*”, “*Roma čače*”, etc. Si, por un lado, estas eran categorías algo genéricas, por el otro, la de los “*Jonesči*” describía un corte dentro un grupo de *Roma* más amplio, con quienes la familia de Ionel y las de sus hermanos se relacionaban a diario en Granada, compartían viviendas, se juntaban en celebraciones de más o menos importancia. Procedían, además, de las mismas

localidades rumanas y, sobre todo, en ese mismo y amplio grupo los matrimonios eran posibles, a veces sólo tolerados, otras veces deseados, pero seguramente mucho más aceptados que fuera de esa red.

Solamente tras un largo periodo de frecuentación del contexto de los *Roma* en Granada, cuando mi control del romaní alcanzó la capacidad de percibir diferencias entre variantes lingüísticas entre los romaní-parlantes en la ciudad y a raíz de una campaña de recogida de datos lingüísticos para Romani Project, surgió, algo tíbiamente, una nueva categoría: los '*Roma Korturare*', los 'hombres de las tiendas' (del rumano *cort*, 'tienda'). El término, así como los usaban mis informantes, reunía idealmente todos los *Roma* que hablaban la misma variante dialectal y que habitaban en distintos núcleos urbanos a lo largo de la región rumana de Transilvania y del Banato. El criterio lingüístico era el corte más claro, que escondía otros de tipo cultural, que trazaban los *Jonesči* para incluir el conjunto de grupos que, aún no considerándoles como *race*, eran '*Roma como ellos*'. Era dentro de aquella comunidad lingüístico-cultural de los *Roma Korturare* donde las *race* aparecían como una selección de agrupaciones familiares, caracterizada de un estatus social pretendidamente más elevado sobre el resto. Mi conocimiento iba cambiando, así como la definición de los grupos y categorías sociales que me guiaban de la delimitación de la población de estudio.⁸⁰

El estatus que los *Jonesči* atribuían a su propia *raca* era presentado como común a todos sus miembros y parecido al de las demás *race* procedentes de otras localidades distantes de Calaş. Es difícil saber si realmente 'todos' los miembros de 'todas' las demás *race* realmente compartían tal visión, pero, en general, parecían alabar una distinción social con otros *Roma korturare*, cuyo signo más evidente era la no participación recíproca en fiestas y celebraciones. La presentación como *raca Jonesči*, cuyas fronteras estaban dibujadas sobre la base del parentesco y en una distinción, podríamos decir, de clase social, era utilizada, en el contexto migratorio que yo observaba, con tintes de segmentación étnica. Cuando los *Jonesči* respondían diciendo

⁸⁰ Desde un punto de vista lingüístico, aunque todos mis informantes confirmaban la pertinencia del término "*Korturare*" para referirse a todos sus "*Roma*" identificándoles como hablantes la misma variedad dialectal, la delimitación de la comunidad lingüística que ello suponía acababa donde acababa su red de relaciones sociales. Hay que asumir, por tanto, que más allá de aquella red había más hablantes del mismo dialecto. Por otro lado, las variaciones dialectales internas a la comunidad lingüística descrita por mis informantes eran muy limitadas, lo que permite afirmar la coincidencia entre su comunidad y una sola variante dialectal.

ser “*Roma Jonesči*” a mis preguntas, que buscaban ‘afiliaciones étnicas’, estaban operando un distingo con aquellos que con más facilidad, según ellos, hubieran podido ser asociados: los demás *Korturare* en Granada, los de Salaveni en primer lugar. Pero a la vez, tal distinción reflejaba la realidad de partida. En Calaş, *po plaj*, todos los *Roma* eran *Korturare*, en oposición a los *hunguriske* y a los *bajaša*, pero no todos eran *Jonesči*. Era una amplia red social, vivían en la misma localidad, pero los *Jonesči* preferían casarse y casar a sus hijos – con mayor y menor éxito – con *Roma* que consideraban “*maj laše*”, ‘mejores’ y que vivían en otras zonas.

Esa toma de distancia por parte de los *Jonesči* frente a los demás *Korturare* de Calaş ahondaba sus raíces no sólo en los lazos matrimoniales que les unían con otras *race* desde antes de la emigración, sino también en el proceso migratorio mismo. Entre los *Roma* de Calaş, los *Jonesči* habían sido aquellos que habían emigrado los primeros y los primeros que habían vuelto de Alemania con dinero para mudarse de *o plaj*, de la colina, hacia el centro del pueblo. Luego, estableciéndose en Granda, habían atraído a los demás *Roma Korturare* de Calaş y Salaveni y, durante los primeros años a partir de 2000, eran todavía los que más sabían aprovechar económicamente su presencia en Granada. El prestigio del que gozaban en la realidad local de Calaş-Salaveni–Granada se observaba también por el hecho de que muchos de los *Roma Korturare* que no eran directos descendientes de Jon, ni tampoco maridos o mujeres de sus descendientes, no proponían una adscripción diferente y antagónica, como hubiera podido ser, por ejemplo, la construcción de una *raca* propia, sino todo lo contrario: afirmaban que, de una forma u otras, “*athe sja sam Jonesči varesar*”, ‘aquí todos somos *Jonesči* de alguna forma’, rebuscando en el pasado o en sus parientes de entonces algún lazo con los “verdaderos *Jonesči*” y aceptando, por lo tanto, la misma visión ‘Jon-céntrica’; una operación que, por otro lado, estos, los ‘verdaderos’, negaban.

La categoría ‘*korturare*’ era, de todos modos, un etnónimo a través del que se diferenciaba una comunidad lingüística frente a todos los demás *Roma* hablantes variedades dialectales diferentes del romaní. Tal diferenciación incorporaba fuertes connotaciones de superioridad cultural frente al resto de los grupos ‘gitanos’ de Rumanía, sobre todo hacia los que no hablaban romaní o hablaban un dialecto muy diferente. En primer lugar, tal valorización se atribuía a una dimensión que podríamos definir como dialectológica, o sea, con referencia al dominio de aquella variante

dialectal específica del *romaní* frente a otras, habladas por otros *Roma* en la región de procedencia o encontrados en los contextos de emigración. Interrogados en torno a qué dialecto *romaní* hablaban o a cómo le llamaban para diferenciarlo de los demás, no siempre mis informantes ofrecían las respuestas que yo creía encontrar fácilmente... “*amen das дума romanes!*”, ‘¡nosotros hablamos *romaní!*’ y, por supuesto, esto implicaba que ‘ellos eran los que mejor hablaban entre todos’. Estando yo con ellos, ‘en dos meses, iba a hablar igual que ellos’ (pero no fue ni igual ni exactamente en dos meses...), y a partir de allí habría entendido todas las variantes *romaní* sin problema, como si la suya pudiera ser algo como un ‘estándar’. Por el contrario, cuando, otros ‘gitanos’ hablaban un dialecto *romaní* incomprensible para ellos, era porque habían ‘perdido la lengua’ y eso se debía a que habían estado demasiado “*maškar le gaže*”, ‘entre los *gaže*’. Su dialecto era “*romanes romanes*”, ‘à lo gitano... gitano’, el que mejor se había conservado en comparación con el de otros, cuya lengua se había ‘perdido’ o ‘roto’. La percepción de no contaminación y originalidad atribuida por los *korturare* a su propia lengua parecía no dejar más alternativas que la de llamarla simplemente “*e čib romani*”, la ‘lengua *romaní*’. Independientemente de que otras variantes del *romaní* tuvieran más o menos préstamos del idioma rumano (y el mismo dialecto de los *Korturare* estaba profundamente influenciado por esa lengua), aquellos que se alejaban más de su propia variante los *korturare* los consideraban corrompidos. Como en otras dimensiones culturales que observaremos más adelante, el criterio de valoración se basaba en la mayor lejanía cultural, o preservación, con respecto a los entornos lingüístico-culturales de los *gaže*.

Por ejemplo, en Granada y durante el mapeo de variantes *romaníes* en el marco del *Romani Project*⁸¹, entré en contacto con otras familias *romaníes* procedentes del Sur de Rumanía, que se identificaban como *Roma Spoitori* y hablaban una variante del *romaní* (que ellos llamaban “*Spoitoresko*”) que tanto a mis oídos como, y sobre todo, a los de los *Korturare* resultaba prácticamente incomprensible, tanto que en las conversaciones que tenían entre ellos acababan hablando rumano. Tanto los *Spoitori* como los *Korturare* defendían sus variantes dialectales como las más ‘puras’. Ambos, además, defendían su ‘gitanidad’ sobre una mayor o menor cercanía cultural con los ‘*gaže*’; sin embargo, invertían la valoración de tal distancia. Los *Spoitori* estaban

⁸¹ <http://romani.humanities.manchester.ac.uk>

orgullosos de ser más “*čivilizime*”, ‘civilizados’, como decían, y tal ‘civilización’ se fundaba en el hecho de vestir y comportarse de forma similar a los *gaže* y de parecerse más a estos que a esos “*laxoj*” (‘valacos’⁸²), como le llamaban a los *Korturare* de Calaș y Salaveni que estaban en Granada. Demasiado ‘antiguos’, demasiado ‘gitanos’. Igualmente, los *Korturare* decían que aquellos no eran *Roma*, sino *bajaša*, unos ‘medios gitanos, medios payos’: menos similares eran a los *gaže*, más “*Roma čače, Roma laše*”, ‘*Roma* verdaderos, *Roma* buenos’ eran. Volveremos sobre el término *bajaša* en breve.

En la valoración de la importancia de la lengua en la construcción del ser *Korturare* había también una inclusión del aspecto que podríamos llamar de *performance* y que denotaba tanto un sistema de valores en las relaciones sociales internas a la comunidad, como en la relación con el entorno exterior. La capacidad de dominio de la retórica y de la dialéctica era una característica valorada más bien como propia de la esfera masculina, dentro de la que ‘saber’ y el ‘poder’ hablar eran distribuidos de forma diferente en función de la edad y del género de las personas y de una subyacente concepción del sistema respeto-vergüenza. La capacidad de hablar significaba habilidad de negociación y, entre los *phure*, ‘los adultos’, algunos eran considerados “*al maj bare, kaj maj žanen te den дума*”, ‘los más importantes, los que más saben hablar’, un prestigio que les derivaba de su capacidad de mediación en caso de conflictos internos a la comunidad y, por lo tanto, de evitación de desenlaces violentos y de restablecimiento de la paz. Por otro lado, la habilidad de negociación en las contrataciones con los ‘*gaže*’, incluso cuando llegaban a ser engañosas, también era algo que entraba en la concepción que los *Roma* tenían de sí mismos como hábiles amos de la palabra.

6.2.2. *En las huellas de Jon: hacia un mito de fundación.*

El término ‘*Roma Korturare*’ delimitaba, por lo tanto, una comunidad lingüística y, a la vez, un sistema amplio de grupos familiares residentes en distintas localidades, en el que los *Roma* de Granada se ubicaban y que percibían como el más cercano frente al resto de la sociedad ‘gitana’ en la zona Banato-transilvana. Dentro de la micro-sociedad de los *Korturare* se daba el proceso de ‘selección’ de grupos de familias

⁸² Para una profundización de la historia de la historia del término ‘valaco’ y de sus transformaciones semánticas, véase Friedman, V. A. (2001)

identificados como *race*.

Como hemos visto, el término '*Korturare*' se me ofreció tras cierta insistencia por mi parte en querer 'dar un nombre' a su dialecto; pero en las prácticas discursivas diarias de mis informantes desaparecía casi completamente. A la vez, diferentes informantes ofrecían otros términos para su lengua, basada en la misma *raca* (*Jonesči*) o que remontaban a antiguas actividades profesionales. Estas últimas también carecían de importancia en la práctica diaria de mis informantes, pero la de '*čurara*', 'productores de coladores para la harina', se presentó con cierta frecuencia, y se insertaba, como veremos, en las narraciones en torno al origen de la *raca Jonesči* ofrecidas por los informantes de una edad superior a los cincuenta años. Los más jóvenes, en cambio, la desconocían por completo, y cuando no hablaban de los '*Roma Korturare*', limitaban su adscripción solamente a su propia *raca*. Entre los informantes más viejos que encontré en Calaș el relato de nacimiento de las *race* se presentaba dentro de una memoria histórica anclada a precisos acontecimientos históricos de la región del siglo XX, un pasado del que habían sido testigos directos. Entre los jóvenes, en Granada, por debajo de los 30 años, que habían vivido los últimos veinte fuera de Rumanía, la misma narración aparecía menos contextualizada históricamente y ubicada en un pasado más incierto.

Informantes de una edad de entre 50 y 94 años fueron decisivos para aclarar algunos pilares en la construcción de la pertenencia a la *raca Jonesči* y a su incorporación dentro de la categoría '*Korturare*'. Aquellos *Roma* habían conocido a Jon personalmente, y algunos de ellos habían compartido con él y sus hijos la deportación en Transnistria durante la Segunda Guerra Mundial. Jon, que en las narraciones mis informantes más jóvenes en Granada decían que había llegado a Calaș "*kana sas pəl tympuri*", 'en tiempos remotos', resultaba ser una persona que realmente existió, que había elegido, según los ancianos, su lugar de residencia a principio del siglo XX, '*po plaj*', en la colina a las afueras de Calaș, donde todos los *Jonesči* habían vivido hasta 1990. Contaban que procedía de una localidad cercana a la ciudad de Turda, de una familia *lovara*⁸³ muy pobre, cuya descendencia resultaba ser prácticamente desconocidas por los *Jonesči* entrevistados. En la primera década del

⁸³ es el nombre de un conjunto de grupos romaníes hablantes una variante lingüística común, literalmente significa 'comerciante de caballos' (del húngaro 'ló', 'caballo' y sufijo nominal romaní, que a su vez procede del rumano, '-ari').

siglo XX se casó con una mujer de una familia de ‘Roma Čurara’, que ya en aquellos tiempos vivían en la zona de Calaș. Con su primera esposa tuvo dos hijas, pero ella murió cinco años después y él volvió a casarse con la hermana de ella, y de aquel matrimonio nacieron doce hijos e hijas más. El primero de ellos, uno de mis informantes en Rumanía, había nacido en 1912.

En torno a la familia de procedencia de Jon parecía quedar poca información entre mis informantes: conocían el nombre de su padre, pero no siempre había acuerdo sobre cuántos hermanos y hermanas Jon había tenido. Ese vacío parecía ser debido a la procedencia *lovara* de Jon, menos prestigiosa que la de los *čurara* de Calaș. Fue él quien “vino entre nosotros. Nosotros no somos *lovara*, no somos *lovara*... nosotros somos *čurara*”⁸⁴, me explicaba Laj, su ‘*žamutro*’, yerno de Jon, casado con una de las hijas de su segundo matrimonio y nacido en 1926. Ya nadie sabía apenas nada en torno a la familia de origen y otras posibles descendencias, además porque ninguno de sus hijos o de los *Roma* de o *plaj* había vuelto a casarse con alguna familia *Lovara*, con la excepción de la primogénita Kali⁸⁵, nacida de su primera mujer, que se casó con algún *njepoto*, ‘sobrino’ de Jon, cuyos hermanos vivían en la región del Maramureș:

Ministro (54 años, varón) – [...] Kali se fue en el Maramureș, donde Antal, Bičikla, aquellos... todos eran Lovare, pobres, pobres...

Matalika (45 años, varón) – Aquellos eran de la *raca* del padre de mi abuelo Jon... donde fue Birka [otra hija de Jon, pero aquí el informante se equivoca]...

Mat. - Kali!

Min - Kali, Kali. Se fue allí y se casó.

Laj (80 años, varón) - Birka se casó ‘lit. ‘cogió a’] Muca⁸⁶.

Min - eh! Y no era de ese lado?

Min - mmm, hace falta cabeza para esto!

G – de la *raca* Jonesči...

Min. - ¡eh! ¡De su padre! no Jon! Oh, espera para que entiendas. Jon, cuando se casó, cuando cogió mujer, hizo más hijos, de nombre ‘Jonesči’.

Pero antes, no había! No había nadie antes. El nombre viene del abuelo Jon: Jonesči. [Calaș, junio 2006]⁸⁷

⁸⁴ Or.: «vo avile mašk amen, amen či sam Lovare... amen či sam, na sam lovare, amen čurare» (Laj, junio 2006, Calaș, Rumanía)

⁸⁵ En romani ‘negra’.

⁸⁶ En romani ‘gato’

⁸⁷ trad. mía. Or.: Mat – [...] e Kali gele po Maramureș. Ko Antal, ko Bicikla, ke kadala... sja Lovare, čor čor... / Min - kadala sas anda e raca le dadeski le Jonesko, murə paposki... kas te geles e Birka... / Mat - e Kali! / Min - e Kali, e Kali. Kate gele haj maračinde pe. / Laj - haj e Birka le le Muces / Min - eh! Apo nas sja na kode parte? / Laj - mmm, trebul šoro athe! / G - anda e raca le Jonesči... / Min - eh! Leske dadeski / Mat - na Jon! Oh, oprin te inceležis. O Jon, de sar le romni, maj kerde šaorre, de numire Jonesči. Palal, na maj nas! Na maj nas palal. De numire kata o papo Jon: Jonesči”

Jon llegó a 'o plaj' en el periodo anterior a la Primera Guerra Mundial, incorporándose a los grupos de familias que allí residían. El asentamiento romaní de la colonia en la colina a las afueras de Calaş ya era, por lo tanto, una realidad en ese periodo. Su fundación podría haber ocurrido hasta un siglo antes, considerando que las políticas de reordenación de los centros urbanos, que imponían que los 'gitanos' se alojasen fuera del pueblo, se habían implementado bajo el dominio de los Habsburgo sobre todo a finales del siglo XVIII (Achim, 1998b, pp. 115-119). Otras familias que encontré en *o plaj*, hablantes del mismo dialecto de los '*Jonesči-Korturare*' habían llegado más tarde, tras la Segunda Guerra Mundial, especialmente desde la zona del Maramureş. Según mis informantes más ancianos, además, los *Korturare* habían sido itinerantes hasta principio del siglo, y la definitiva sedentarización había ocurrido en la época de Jon o poco antes. También las localidades de nacimiento de algunos de mis informantes y las zonas donde hoy se encuentran los grupos que formaban parte de la red *Korturare* dejan suponer una mayor movilidad territorial anterior a la Primera Guerra Mundial, dentro de una zona que se encuentra entre las ciudades de Satu Mare, Târgu Mureş, Hunedoara y Timişoara y la frontera con Hungría. La estabilidad de los asentamientos *Korturare* dentro de esta zona se ha ido progresivamente delineando entre el principio del siglo XX y la primera década del régimen comunista.

La sedentarización en domicilios fijos no salvó a las familias *Roma* de la deportación en Transnistria, durante los años del régimen de Antonescu. Las familias de *o plaj* fueron deportadas a raíz de la cesión a Hungría de la zona septentrional de Transilvania, que incluía Calaş. A unos centenares de metros de las casas de *o plaj*, me contaba otro anciano *rom*, detrás de la colina, ejecutaban a familias judías⁸⁸. En fuga de los húngaros se refugiaron en la zona de Turda, de donde, poco después, fueron deportados por el ejército rumano en las zonas del río Bug, en la que estuvieron dos años en los campos de trabajos forzados⁸⁹. De Jon contaban la destreza con la que consiguió devolver a casa a su familia entera, de cómo cruzó el río Nistru, de vuelta a casa, haciendo creer a las milicias rusas que llevaba municiones, o de cómo consiguió obtener unos *galbi*, monedas de oro, cuando rompió en trozos su propio carro, encendió una hoguera y ofreció calor a cambio de dinero. Tras quedarse en Cheile

⁸⁸ Sobre las persecuciones antijudías en Rumanía, véase, entre otros, International Commission on the Holocaust in Romania (2004)

⁸⁹ Para la historia de los gitanos durante Rumanía durante la II guerra puede consultarse Achim (1998b)

Turzii esperando la liberación de Transilvania, los supervivientes *Roma* regresaron en Calaş.

De todos los hijos de Jon, sólo uno se mudó a otra localidad diferente de Calaş, donde se casó, mientras que, entre las hijas, dos se fueron como *borja*, ‘nueras’ en Hunedoara y a Şiria, en la provincia de Arad. Algunos de mis informantes *njepoci* de Jon (‘nietos’ que, en 2006, los más viejos tenían unos 65 años), afirmaban que, consecuentemente, en aquellas localidades también había *Jonesči*, pero, por lo general era una idea poco común y la mayoría de ellos consideraba que Calaş fuese el único sitio de donde procedían los “verdaderos *Jonesči*”. Por otro lado, negar, al menos parcialmente, la pertenencia a la *raca Jonesči* de los descendientes de las hijas que se fueron entre ‘otros *Roma*’ no provocaba su desaparición en las memorias genealógicas, aunque, en ese caso, eran más bien reconstrucciones genealógicas a partir de las alianzas matrimoniales que se dieron entre las terceras y cuartas generaciones de los *Jonesči* (considerando la de Jon la primera).

Las personas que quedaban en el árbol genealógico de los ‘verdaderos *Jonesči*’ - y ya hemos visto que hay personas potencialmente ‘menos *Jonesči*’ que otras, como es el caso de los descendientes de las hijas que “se fueron *borja*”, ‘nueras’, en otras localidades - eran las que descendían por línea directa de, al menos, cuatro generaciones y que residieron en Calaş a partir de la generación de los hijos de Jon, compuesta por siete hombres y tres mujeres. Las hijas que se quedaron se casaron con hombres de las familias que ya residían en *o plaj*, como el caso de la esposa de mi informante Laj. Por el contrario, algunas de las esposas de los hijos de Jon ‘vinieron *borja*’ desde las zonas de Turda y del Maramureş, mientras que otras eran también de familias ya residentes en *o plaj* pero no eran *Jonesč*’.

Entre los *Roma Jonesči* más ancianos se decía que algunos de los hermanos de Jon vivieron en la región del Maramureş (al norte de Rumanía, en la frontera con Hungría) pero también que la familia de Jon procedía de la misma zona de los *Roma* ‘*čurara*’ que se establecieron en Calaş, o sea la parte oriental de la provincia de Cluj-Napoca. El hecho de que Jon fuese *lovara* para mis informantes más ancianos significaba sobre todo que su matrimonio con una ‘*čurarica*’ acabó siendo más bien una incorporación uxorilocal, que la ‘estirpe’ de los *Jonesči* se dio dentro del mismo grupo *čurara*, razón por la cual con el resto de las familias *lovara* no hubo más matrimonios. Queda

abierta, sin embargo, la duda en torno a lo que *lovara* significaba exactamente tanto en el contexto y en el momento que Jon vivió, como en los de mis informantes. Más exactamente, no sabemos la relación entre esa referencia con los grupos romaníes que actualmente se identifican como *lovara*, e históricamente han vivido en los territorios de Austria, Hungría, en el mismo norte de Rumanía, hablando un dialecto propio. Los datos recogidos no permiten establecer si los antepasados de los *Roma Korturare*, así como los vamos conociendo en este estudio, tenían algún tipo de relación con grupos de *Roma Lovara* o, simplemente, era una forma retórica de la población *po plaj* para referirse de forma genérica a ‘otros *Roma*’ con los que se ha creado, o ha habido, cierta distancia social.

Por otro lado, el uso del autónimo *čurara* entre la población de *o plaj* fue perdiendo de importancia a lo largo de las generaciones y sólo los *Jonesči* a partir de los cuarenta y cinco años aproximadamente todavía lo utilizaban. Entre los (relativamente) más jóvenes el término no mantenía ya ningún valor de pertenencia social e incluso entre algunos su significado era desconocido. Este abandono del uso de categorías construidas sobre actividades profesionales tradicionalmente ligadas a pautas itinerantes en contextos rurales parece haber sido paralelo al cambio hacia la estabilización residencial del grupo.

Un dato, quizás algo anecdótico, demuestra cómo ‘*čurara*’ era un término relacionado con grupos itinerantes y utilizado también como exónimo de parte de otros ‘gitanos’, tradicionalmente no itinerantes, y cuyas connotaciones implican unas relaciones no siempre fáciles entre grupos itinerantes y comunidades locales. Algunos jóvenes *Roma* procedentes de Țândarei, una ciudad en la región de Ialomița, no lejos de Bucarest, que vivían en Granada, me dijeron un día, como si de un secreto se tratase, que los *Roma* con los que me veían a menudo eran, “en realidad”, *čurara*. Me lo decían con el tono de querer ayudarme a entender mejor el mundo que estaba estudiando, pero a la vez pensaban que esa información resultaría ofensiva a mis *Roma*, y que por tanto era mejor que no la usara para evitarles posibles polémicas o conflictos. La comunidad *romaní* de procedencia de aquellos *Roma* había sido tradicionalmente estable y su inserción en el tejido socioeconómico, incluso antes de la Segunda Guerra Mundial, se había basado en trabajos asalariados y en una progresiva proletarización, que supuso un desempleo generalizado tras los cierres de

las fábricas a partir de 1990. Incluso en el contexto de procedencia los *Cynderene* ('los de Țândarei', así les llamaban los *Korturare*) miraban un poco por encima del hombro aquellos *Roma*, de procedencia rural, 'nómadas', que en las periferias de la capital o en sus ciudades limítrofes no habían perdido el aspecto y las costumbres de los 'gitanos de carro y caballo', y les llamaban, con desprecio, *čurara*. Pero no había pecado ni pecador, dado que, entre los *Korturare*, aquella palabra no producía más que indiferencia y entre ellos valían otros substitutos, seguramente no menos *fuzzy*, como el mismo '*korturare*' o '*amare Roma*', 'nuestros *Roma*'.

Pero para el grupo de los jóvenes en Granada, la categorías de los '*Jonesči*' era el principal tornasol, cargado de sentimientos de orgullosa pertenencia y, sobre todo, activamente utilizado en el discurso cotidiano con una frecuencia enormemente mayor a todos los demás. Los jóvenes narraban el nacimiento de la *raca Jonesči* de forma diferente respecto a sus mayores. En sus relatos el fulcro era un momento en un pasado mítico, en el que los *korturare* pasaron de la vida itinerante en carromatos a asentarse en distintas localidades de las regiones de Transilvania y Banato, donde hoy se encuentran sus descendientes. Conocí estas narraciones antes de mi visita a Rumanía y, en un primer momento, yo mismo dudé en torno a la naturaleza real o mítica de aquel antepasado de referencia. La misma onomástica masculina, por la que el nombre del fundador de la *raca*, Jon, se repetía de generación en generación y generalmente entre los primogénitos, podía dejar suponer que esa repetición duraba desde mucho más tiempo. Su 'real' existencia hubiera podido proceder de una especie de deducción de mis informantes, por la que debía haber existido, en algún momento, un hombre que, primero entre todos, habría llevado ese nombre. Esta duda se fue resolviendo cuando entré en contacto con informantes mayores, quienes le colocaban en la generación de su bisabuelo ('*o dad muro paposko*', 'el padre de mi abuelo', o sea la tercera generación ascendiente), aunque quedaba la posibilidad de que descartaran la existencia de un Jon anterior, simplemente por no haber oído hablar de él. Fue cuando encontré quién había conocido personalmente al 'fundador', como hemos visto, cuando se me aseguró que la '*numire*', 'el nombre', se originó de él, y no existía anteriormente. Probablemente, los mayores entre los jóvenes que en Granada me hablaban de Jon iban a ser los últimos en colocarle históricamente, mientras que las generaciones futuras (que en el momento de la recogida de datos tenía hasta dieciocho

o veinte años) le ubicarían progresivamente en un pasado siempre menos concreto respecto a sus hermanos y primos más viejos.

Hombres que realmente existieron, fundadores reales de una línea de descendencia, acababan siendo proyectados, más jóvenes eran los informantes, en un pasado absoluto, allí donde la memoria generacional se perdía, lo que parecía ocurrir a partir de la cuarta generación.

...otros nos llaman *Jonesči*. [los *Cynderene*] les dicen *Ursari*. Ellos nos llaman *Korturare*. Nosotros, para entendernos, nos llamamos así, *Jonesči*, el padre de mi abuelo se llamaba 'Jon', ¿entiendes? Y dentro de la *Cigania* (mundo rom) él era el más viejo y cuando murió todos los Roma les conocían: “¡Venid! Vamos a casa de Jon!” Les llamaban Jon, “Iros a casa de Jon!”. Es de allí que no ha venido “*Jonesči*”. Cuando dicen *Petresči*, es que había un viejo, y les llamaba Petresko. Y cuando dicen *Hulesč*, había un viejo que le llamaba Vulesko.

Nosotros, antes, éramos un mundo diferente. Como es Italia, Francia, Alemania... ¿Cómo se llama el presidente de Italia? Berlusconi. En Francia hay Chirac, en Alemania... ¿quién sabe!? Entonces, en aquellos tiempos, cada uno tomaba su jurisdicción, cada hombre viejo su jurisdicción. Entiendes? Entonces cuando... Una vez que se había establecido esa jurisdicción a aquel hombre, – y murió ese hombre, ya no viven ahora esos viejos – los demás viejos sabían que en aquella jurisdicción, como tú has dicho, el presidente, cada uno de ellos que en su ciudad era el más viejo, él comandaba ¿entiendes? Entonces él se quedaba como una especie de secretario de su misma ciudad. Entre nosotros los *Roma* ¡no entre los *Gaže*! Nosotros hacíamos *kris* entre los *Roma*, y todavía hoy los hacemos.

Y es por todo esto que se le llaman *Huljesči*, *Petresči*, *Jonesči*, *Gydesči*, ¿entiendes? De esto se les llaman. No como nos llamamos... pero es normal, cuando nos llamamos *Korturare*, *Ursare*, *Vujegare*, *Keremidare*, también esto es una forma de decir; porque los *Vujegare* producían las botellas, los *rom*; los *Korturare*, iban con los carros y tenían como unas tiendas encima, sabes? Aquellos *korturare*, ellos estaban siempre por las carreteras, siempre, no tenían casas. Viajaban por las carreteras, luego se ponían a un lado de la carretera, se montaban sus tiendas y dormían. ¿Entiendes? Así eran los hombres *Korturare*. Como Francia tiene los gitanos, que tienen caravanas, exactamente así⁹⁰. [Entrevista a Grofo,

⁹⁰ Or.: «Amen, maj del mult, sas aver sas e lume. Sar sy e Italje, Franca. Žermanie, sar akarel o prešidinto la Italjako? Berluskon. La Francako žal Širak, la Žermanjeko... kon žanel?! Atunče! Kana sas pəl tympuri, andəl phurane, fie savo lelas peske žudeco, fie savo manuš phuro lelas peske žudeco. Ynceležis? Haij atunče kana... so ek data stabilinde pe kodo manuš, ne pesko žudeco, - hai mules kodo manuš ke na maj train akana kadala 'l phurə – ynceležinen ke kodo žudeco sar phenden mangə tu, o prešidinto, von sas fie savo ne pesko foro sas baro, vo komandilas, vo delas komanda, ynceležis? Hai vo našile sar, vo sas sar ek felo baro žanes, sekretari variso, ne pesko foro. Anda amarə Roma, na and əl gaže!. Amen kerasas kris andə əl Roma, či žasas anda e žudekata, kerasas amen əl Roma, hai vi akana keras kris. Ha' anda kode akarəl Hulesči, Petresči, Jonesčii, Gydjesči, inceležis? Anda kade traba akarəl. Naj sar te akarəl ame amen... dar normalo, kaj phenas amen, Korturare, Ursare, Vujegare, Keremidare, vi kade sy ek vorba; sostar əl Vujegare, kidenas vuježi, le rom; əl korturare, phirenas vurdonenca haj sas les sar o korto, opral, žanes? Kado Korturare, von sas sekon data dromesko, sekon data, len nas len khər. Von žanas po drom, cyrdenas pe maržina le dromeski, kerenas pengə o korto haj

diciembre 2005, 28 años, Granada].

Si, por un lado, la narración en torno a los *korturare* tenía relación con acontecimientos históricos, los elementos narrativos aparecían más bien estructurados en torno a la organización social de los *Roma* de hoy. En primer lugar, delineaban la existencia de una sociedad de los ‘*Roma korturare*’, que también se llamaban “*Roma amarendar*” o ‘*Amare Roma*’, ‘nuestros Roma’, en oposición con los otros grupos (en esta entrevista, la ‘*cigania*’). Esta se presentaba idealmente como la más amplia categoría endogámica, fuera de la que el matrimonio, sin estar prohibido de forma coercitiva⁹¹, estaba mal visto y practicado en una casuística mucho más escasa. Paralelamente a las uniones matrimoniales, en el conjunto de la ‘*cigania*’ de los *amare Roma* se daban pautas de participación a celebraciones, especialmente las funerarias y matrimoniales, que se sustentaban en el reconocimiento de un sistema de reciprocidad y de pertenencia al mismo mundo social.

La sociedad *Korturare* luego, era presentada, en las narraciones, organizada según una estructura por *race*, es decir, grupos residenciales y a la vez linajes fundados por hombres ‘viejos’, *phure*, quienes, además, tenían el poder de mediar las disputas dentro de sus propios grupos o entre grupos. Un poder algo parecido al que tenía el *bulucbaş* sobre los esclavos de la corona en el Principados de Moldavia e identificado con un término claramente emparentado con este, *gulibaş*. Como observan Marušiakova y Popov, (2005a, p. 132) entre las comunidades romaníes la noción de ‘*phuro*’ (adulto, anciano) incluye a los hombres casados, que están viviendo en familias individuales, separadas de sus padres, con hijos bastante mayores (a menudo, lo bastante como para estar casados). Fuera de este contexto narrativo, los *Korturare* usaban “*gulibaş*” de forma algo humorística para referirse a un *rom phuro* con afecto y estima. Era un poco como llamarle ‘patriarca’ o ‘hombre sabio y poderoso’ de forma chistosa, pero cariñosa. A la vez, cuando una controversia entre dos personas no alcanzaba ningún acuerdo satisfactorio, la persona que se considerara más afectada llamaba a la otra a buscar sus propios *krisjonere*, defensores en un proceso público, el *kris*. Y era justamente entre el grupo de los *phure*, los que en el juego eran ‘*gulibaşa*’, donde se buscaban los *krisjonere*. Los *phure* simbolizaban una predominancia ideal de

sovenas. Hačarəs? Kade ynsymcil o manuš korturare. Sar el Frančes ‘i le xitanje, kaj sy le karavanje, eksat kade ‘i.’»

⁹¹ Como parece ocurrir, por ejemplo, entre los ‘*Rom*’ descritos por Sutherland (1975).

las líneas masculinas en la identificación de la descendencia y, a la vez, el rol masculino y generacional en la administración de la justicia así como de ‘representantes’ de sus familias frente a los demás *Roma* en la región. Por otro lado, la narración de la dispersión de las *raca* evidenciaba la importancia que jugaba el territorio en la construcción de agrupaciones de parentesco y que determinaba, a partir del grupo de parientes residentes en una misma localidad, la importancia de una *raca* sobre otra dentro del grupo de los *njamuri* de *Ego*.

La historia de Jon contada por informantes de distintas generaciones demostraba también un importante cambio en el uso y construcción de categorías sociales. Jon era *lovara* y se casó con una mujer y en un contexto de familias *čurara*. Tras cuatro generaciones y una tasa alta de matrimonios entre primos y primos segundos, con una media entre cuatro y nueve hijos por pareja y dentro del grupo de residentes en *Calaş*, a principio de 2000 los *Jonesči* representaban una proporción importante de la población romaní *Korturare* de *Calaş*.

La historia migratoria de los *Jonesči* fue diferente a las de los demás *Korturare* de *Calaş* y *Salaveni*. Fueron los que primeros emigraron y en 1990 y los que, durante toda la década y hasta entrada la de 2000, supieron sacar mejor provecho de la apertura de las fronteras. Varios de estos emigrantes habían construido, por la carretera principal que entraba en el pueblo, casas de dos o tres plantas con el dinero enviado desde el extranjero, signo visible de todo un proyecto migratorio que los demás *Korturare* de la zona habían empezado mucho más tarde. Aquellas construcciones contrastaban vistosamente con las más modestas de los vecinos ‘*gaže*’, pero más todavía con las humildes construcciones de madera y ladrillo de *o plaj*, donde los *Jonesči* habitaron antes de comprar los terrenos en el pueblo y donde todavía residían aquellas familias que no tuvieron tanto éxito. Tampoco todos los *Jonesči* habían alcanzado aquellas fortunas, pero, por lo general, el prestigio social de los que más se habían beneficiado de la emigración parecía levantar el nombre de toda la *raca* frente a los *Korturare* del pueblo. A partir de 1990, por tanto, la experiencia más cercana de los *Jonesči* que emigraban, especialmente los jóvenes nacidos a partir de la década de los ’80, era la de una comunidad de referencia estable por el mismo grupo de sus familiares. Tal centralidad y unicidad del grupo de referencia, y su progresiva distinción económica y de estatus social gracias a los éxitos migratorios, había llegado a transformar el propio

sentido de esa vinculación, que ahora aparecía incorporar hasta elementos de pertenencia étnica, pero, sobre todo, de diferenciación social frente a otros *Korturare*. Como se ha anticipado en capítulos anteriores, sin embargo, los *Jonesči* no emigraron aisladamente, sino sobre la base de lazos sociales con otras comunidades *Korturare* en diferentes centros urbanos. Estas, como los *Jonesči*, ya en la década de los años '90, ya habían adquirido un estatus social y un poder adquisitivo que les diferenciaban frente a la 'cigania'. Veremos, en lo que queda de capítulo, cómo estos grupos eran los únicos que los *Jonesči* reconocían también como *race*, operando una distinción de estatus, o clase, sobre los demás *Korturare* (mapa 4, en Anexos).

6.3. La raza 'Jonesči': entre los *Korturare*, las *race*, 'otros Roma' y *bajaša*.

6.3.1. *El sistema-race en Andalucía y más allá*

Las familias de la *race Jonesči* - las que Ionel, sus hermanos o sus hijos, consideraban 'verdaderos *Jonesči*' - en el periodo entre 2003 y 2007 estuvieron viviendo, sobre todo, entre Irlanda, Reino Unido y España. En estos países, algunas vivieron de forma más estable en Granada, y en algunas ciudades de Irlanda, Irlanda del Norte e Inglaterra, otras mantuvieron una movilidad residencial más alta, volviendo periódicamente en las ciudades donde vivían las demás, y en ellos transcurrían periodos de tiempo más largos. En el caso del conjunto de familias *Jonesči* en España, a partir de 1999 Granada fue la ciudad de referencia y residencia principal, aún dentro de cierta movilidad por la Península Ibérica.

Lo que resulta más significativo es que, tras quince años de la salida de Rumanía, tras cruzarse con contextos migratorios muy diferentes entre ellos y tras una división del grupo de Calaș entre España y las Islas Británicas, la relación entre lazos de descendencia y coresidencia en los lugares de origen seguía siendo un factor enormemente determinante en la composición de los grupos asentados en el extranjero, por lo que estos se habían mantenido como la principal referencia social de los individuos más o menos jóvenes. La estructura por cadenas de hermanos (y hermanas, aunque en menor frecuencia) de la comunidad de Granada procedente de Calaș se había mantenido desde el principio del proceso migratorio y repetía la estructura del grupo local de procedencia.

La emigración de los *Roma* de *o plaj*, que ahora sabemos que se trata del grupo de los *Jonesči* de Calaș, como se ha dicho, fue posible por estar insertados, a través de lazos procedentes de matrimonios anteriores, con *Roma* de una red de comunidades residentes en distintas localidades, sobre todo urbanas, por las regiones de Transilvania y Banato. Parte de aquellas comunidades coincidían con las que los *Jonesči* identificaban como *race* (*Huljesč*, *Gydesč*, *Lipiciresč*, *Boxynder*, etc. (mapa 2 y 4). El calendario y los destinos de emigración de aquellos otros grupos fueron, hasta donde mis datos permiten afirmar, parecidos a los de los *Jonesči*: Alemania como primer destino y, a partir de 1994, los países europeos occidentales, las Islas Británicas y el Sur de España. En el mismo periodo en el que los *Jonesči* empezaban a establecerse en Granada, otras ‘colonias’ *Korturare* se establecían en otras ciudades del arco entre Murcia y Sevilla. Entre 2002 y 2007 había ‘colonias’ estables que parecían reproducir, por lo menos parcialmente, las estructuras de los grupos migratorios por hermandades y *race* similares a la de los *Jonesči* así como la dispersión territorial en las distintas localidades de origen. El mapa 5 (en Anexos) refleja estas migraciones paralelas entre localidades de origen y de destino y da una idea de cómo la dispersión geográfica en Rumanía se volvió a recrear en la zona de destino española.

En el caso de la *raca Jonesči*, esta había surgido entre un grupo de parientes y a lo largo de tres o cuatro generaciones y era funcional, por un lado, a un distanciamiento simbólico y práctico frente los demás *Roma* del contexto local de Calaș y, a la vez, a la identificación con otros grupos, igualmente diferenciados, a lo largo de la región. La *raca* era la categoría más emblemática de un ajuste ‘taxonómico’ con respecto a las diferencias, especialmente en prestigio y riqueza, que se dieron en el contexto local de los *Roma Korturare*, ya existentes antes de la diáspora migratorias, pero profundamente reforzadas por esta.

Por otro lado, la inserción de su propia *raca* con el conjunto de las demás *race* ocurría a través de la vivificación de los lazos matrimoniales que la unían. Con relación a la memoria genealógica de los descendientes de Jon en Calaș, hemos observado que, a lo largo de las generaciones, la inclusión en la *raca Jonesči* de los descendientes de Jon que se casaron con *Roma* de otras localidades, aún sin negarse, era presentada como más débil y que, al contrario, las *borja*, las ‘nueras’ que

procedían de otras *race*, con el paso del tiempo llegaban a identificarse con el grupo de parientes (por lo general, afines) en el que vivían. La parcial exclusión del grupo *Jonesči*, sin embargo, no significaba en absoluto desaparición de la memoria genealógica. Tanto los jóvenes como los mayores tenían un conocimiento profundo y vasto de la uniones ocurrida entre personas de su propia generación y, por lo menos, de la generación anterior, y llegaban a dibujar las redes de matrimonios de ambas *krenge* (el lado materno y paterno) de sus *njamuri*, lo que afirmaba la pertenencia de su grupo al entramado de conjunto de las *race*.

El resultado era la existencia de un ‘sistema-*race*’, que se originaba de una consolidación de un subconjunto de grupos patrilocales, que, a su vez, era presentado como una segmentación interna a la comunidad más amplia de los *Korturare*. El surgimiento del ‘sistema-*race*’, en el que los *Jonesči* se insertaban, explicaba también la poca importancia en términos de adscripción étnica a la categoría *Korturare*.

La progresiva predominancia en el universo categorial de los *Jonesči* de las *race* y la existencia de una ‘élite’ *Korturare* pueden contextualizarse en una disminución de las pautas itinerantes de los *Korturare* en Transilvania y Banato, pero, sobre todo, en el asentamiento entre zonas rurales y urbanas a lo largo de la región.⁹² En este proceso, el desarrollo de los centros urbanos sentó las bases para una estratificación social interna, que se vio reforzada por el cambio de 1990. Lo que en el momento de la recogida de datos podía observarse era una alta interrelación basada, sobre todo, en la red de matrimonios que ligaban los grupos familiares asentados en contextos urbanos de Transilvania y Banato. Estos coincidían con la incorporación al sistema-*race* y excluían a las demás familias *Korturare* de las zonas rurales (Salaveni, por ejemplo) que habían quedado apartadas tanto de ese (sub)conjunto endogámico, como de los recursos sociales y culturales que permitieron a los primeros emigrar a principio de los Noventa según calendarios y rutas similares y establecerse, a partir de 1998, entre Andalucía y la Comunidad de Murcia, así como en otros países europeos.

La dispersión regional en Rumanía de los grupos de descendencia se reproducía ahora en España. Se mantenía la participación recíproca a bodas y recurrencias funerarias, se llamaba a operar como *krisjonere* a miembros de otras *race* en la

⁹² Grietens hace referencia a un proceso similar hablando de ‘territorialización’ de las *vici* (Grietens, 2005).

solución de conflictos internos a una *raca* y, por último, quizás central, las *race* eran más aún el contexto de elección matrimonial preferente para sus miembros, frente no solo al resto de los ‘gitanos’ o *Roma* rumanos, sino también internamente a la comunidad *Korturare* más amplia.

6.3.2. *Élites romanies*

Uno de los criterios que los “verdaderos *Jonesči*” utilizaban a la hora de diferenciarse de los demás *Korturare* de *Calaș* y *Salaveni* e identificarse con el conjunto de las *race* era el prestigio social que, básicamente, medían en poder de adquisición o, por lo menos, en la capacidad de muestras de riqueza. Si antes de 1990 ya existía una clase *romaní* que se elevaba frente al resto de la “*ciganía*”, la sociedad *romani* de la región, el cambio político y la emigración impulsaron repentinamente el gap social. Estos fenómenos de ascenso, enriquecimiento y consecuente construcción de un sistema de valoración basado en nuevas ideas de prestigio formaron parte de una ‘revolución cultural’ que vivió la sociedad rumana en general, pero que tuvieron unos matices propios dentro de los contextos *romanies*.

En el caso de Transilvania y Banato, el contexto de los *Roma* de *Timișoara* fue con toda probabilidad el centro de difusión de una estética poscomunista relacionada con una escalada social tanto interna al mundo de los *Roma* como en relación con el resto de la sociedad mayoritaria entre los grupos *Roma* del resto de contextos urbanos de la región. Entre los muchos símbolos de éxito social las casas eran de los más importantes. En 2006, en las calles de las primeras periferias o en el centro de *Calaș*, de *Hunedoara*, de *Turda*, de *Timișoara* y de otras ciudades, podían admirarse casas-palacios, de estética suntuosa y reconocible como ‘*romaní*’ por toda la población, que habían ido surgiendo a partir de 1994 y que asumieron el papel de símbolo del éxito migratorio y del prestigio de sus propietarios. La ostensión de dicho prestigio era tal que clamaba el reconocimiento tanto por parte del heterogéneo mundo ‘gitano’ rumano como del resto de la sociedad rumana.

Estas manifestaciones de una clase de “*barvale roma*, o “*roma patrone*” (los ‘Roma ricos’, los ‘roma poderosos’) se insertaba en un universo de expectativas de enriquecimiento y acceso al consumo, que conformaron el imaginario migratorio colectivo frente a la (relativa) libertad de circulación fuera de Rumanía. En este marco

simbólico compartido, el gusto arquitectónico romaní revelaba una reinterpretación propia del significado del éxito social, basada en la inversión de la relación entre *Roma* y *Gaže* históricamente basada en una exclusión y marginación de los primeros por parte de los segundos. La ‘respetabilidad’ frente a la sociedad rumana (pero también interna a la sociedad ‘gitana’) estaba estrictamente relacionada con el poder y el acceso al lujo, cuya ostensión iba de la mano de procesos de sobrecomunicación de la etnicidad y de inversión del eje *gažo* rico (o por lo menos no excluido de la sociedad) versus *rom* pobre o marginado, o, por lo menos, estigmatizado como tal.

La emigración fue también una carrera hacia el acceso a símbolos de prestigio cuya gramática (de la que la estética arquitectónica formaba parte) se fue delineando entre los grupos romaníes que primeros alcanzaron el éxito migratorio y fueron referentes para el resto de los *Roma* de la región. Entre estos, en la realidad de los *Jonesči* los *Roma Bānecane* y *Kālderāša* de Timișoara fueron probablemente de los más influyentes.

Los dos etnónimos de ‘*bānecane* y *kālderāša* eran utilizados por una población romaní extensa y residente desde generaciones en la ciudad de Timișoara. *Roma bānecane* significaba literalmente ‘*Roma* del Banato’ mientras que *kālderāša* era una categoría profesional utilizada por numerosos grupos *Roma* a lo largo de Europa y América (emigrados de las zonas de los Balcanes septentrionales a lo largo de los últimos dos siglos). En el contexto de Timișoara las dos categorías se solapaban parcialmente: la de *Roma bānecane*, pudiendo ser interpretada como mera categoría toponímica, era reconocida como propia por los *Roma* que se identifican como *kālderāša*. Sin embargo, el grupo de los *Roma bānecane* resultaba más heterogéneo y amplio, y compuesto por familias que se habían asentado en la ciudad a lo largo de distintas fases de inmigración urbana desde las zonas rurales del Banato (incluso serbio). El término *bānecane* adquiría connotaciones de pertenencia social más allá de su denotación territorial. Entre cuatro familias *bānecane* entrevistadas en Timișoara en el verano de 2006, los informantes de las generaciones que vivieron la inmigración hacia la ciudad en los años Sesenta privilegiaban la autoidentificación como *žambaša* (del rumano ‘*geambaș*’, ‘mercaderes de caballos’), en alternativa a *bānecane* y en total contraste con ‘*kālderāša*’, mientras que las más jóvenes, personas entre 18 y 30 años, utilizaban principalmente el término *bānecane*, manteniendo de todos modos la

distinción con los *Roma kəldaraša*. A la vez, sin embargo, estas mismas familias y otras, podían estar emparentadas con otros *Roma kəlderaša*, lo que deja suponer, en consideración también de dos o tres generaciones de convivencia en la misma zona de la ciudad, la existencia de una red '*kəlderaša- žambaša-bənecane*' unida por enlaces matrimoniales, diferenciado de los demás *Roma* de la zona de residencia, sobre todo de los '*korturare*' que también vivían en la ciudad, y en otros barrios (por ejemplo, los *Roma hunguriske, badenare* o *Gabori*). Sin embargo, la variante *Korturare* recogida durante la campaña para el Romani Project no deja dudas de que entre la variante romaní hablada por los *Jonesči*, idéntica a la de los *Gydesč* en Timișoara, presenta diferencias importantes con la de los *kəlderaša* y *žambaša* de la ciudad, lo que contradiría la hipótesis de un proceso de segmentación étnica de un entorno lingüístico-cultural común. Sobre la presencia del término *Jonesči* en la ciudad de Timișoara, se volverá en un capítulo siguiente.

Muchas familias '*bənecane-kəlderaša*' eran, en 2006, una importante y prestigiosa élite, que había reforzado su poder económico en la diáspora migratoria, contando con un capital social que remontaba a antes de la revolución de 1989. Como ya hemos introducido en un capítulo anterior, los recursos de estos *Roma*, en uno de los contextos urbanos más importantes de la zona banato-transilvana, permitieron que varias familias emigraran clandestinamente antes de la caída del régimen y alcanzaran Suiza o la República Federal Alemana, pidiendo asilo político. Esta primera migración añadió más recursos a la red de parientes en la ciudad y, tras la revolución de 1989, entre 1990 y 1991, cuando los *Roma* de Calăș consiguieron alcanzar Alemania, las familias *Roma bənecane*, conocidas por los *Korturare* entre Timișoara y Calăș, gozaban ya de una mayor integración en la sociedad de acogida. Un dato emblemático es que, de la entera red de los *Roma Korturare* que emigró a Alemania, ya no había ninguna familia viviendo allí a partir de 1995. Los *Bənecane*, por el contrario, formaban en 2006 una amplia red de familias con colonias en Düsserldorf, en Marsella, en Londres, Milán y en la provincia de Tarragona, donde la compraventa de inmuebles era una de sus principales actividades. En Timișoara fue donde las ganancias de la emigración romaní llegaron antes y donde primero empezaron a volver *Roma* y dinero, y con ellos a surgir los primeros '*palaturi*', 'palacios', que daban eco a los nombres de sus dueños.

Los *Roma* de la *raca Gydesč*, que vivían en Timișoara, como, por ejemplo, los hermanos y hermanas de Kreca, el mismo Višan, familiares de la generación de Džorbana (la madre de Ionel) y sus descendientes, y más familias emparentadas con los *Jonesči* de Calaș y con otras familias *Korturare*, representaron la conexión entre el contexto de los *Roma* del Banato, los de Calaș y, por lo general, con el conjunto de aquellos *Roma Korturare* que vivían en los contextos urbanos, lo que permitió el desenlace temprano de la cadena migratoria hacia Europa, que anticipó en casi diez años al resto de los *Korturare* de contextos rurales. Para los *Korturare* los *bānecane* fueron una fuente de apoyo e información (mis informantes me contaban cómo muchas de las estrategias para ‘hacer dinero’ se las habían enseñado los *bānecane*) y, a la vez, una referencia simbólica para la construcción del significado del ‘éxito’ migratorio. El prestigio que adquirieron los *bānecane* en el contexto del Banato y Transilvania era tal que las grabaciones en vídeo de bodas celebradas en Alemania llegaban hasta Granada y eran objeto de consumo cultural por los *Roma*, que las miraban sin conocer a nadie entre los participantes, y sólo por el ‘estilo’ que en ellas se mostraba: Limusinas, cantantes famosos llamados *ad hoc* desde Rumanía, salas de celebraciones lujosas, vestidos costosos.

6.3.3. ‘*Hindžere*’ y ‘*Salavenje*’: categorías profesionales y territoriales entre los *Korturare*.

La descripción de la trayectoria de la familia de Ionel y Kreca, centrada en sus procesos de formación de grupos migratorios, corresidentes y cohabitantes, ha permitido observar cómo, en la adopción de estrategias y dinámicas de cooperación entre familias, sobre todo en las pautas residenciales, el parentesco fue determinante, pero no el único factor sobre el que se basaba la cooperación.

Mientras que el grupo de cohabitantes al que pertenecía la familia de Ionel en el momento de nuestro primer encuentro, cuando vivían con las familias de sus primos Vandana y Bakri, estaba compuesto por personas entrelazadas por relaciones de parentesco cercano y procedentes del mismo pueblo, dentro del grupo de corresidentes en el Cortijo, había familias que no eran *Jonesči*, pero procedían del entorno rural de Salaveni o Calaș y, sobre todo, se consideraban todas de la misma sociedad *Roma Korturare*. La vecindad y el conocimiento mutuo en origen, así como el reconocerse recíprocamente como *Roma Korturare*, habían sido la base para que los *Roma* de

Salaveni eligieran Granada como destino migratorio a partir de 2000 y, allí, la red que se creó ofreció un abanico amplio de recursos y estrategias de cooperación. La red de los *Roma* de Salaveni, en Granada, a diferencia de la de los *Jonesči*, estaba menos articulada sobre el parentesco patrilateral. Presentaba más bien una variedad de lazos más amplia y espesa, debido, esencialmente, a dos características. La primera, era que la endogamia dentro de la misma comunidad de Salaveni había sido más frecuente que entre los *Jonesči* en Calaș; la segunda, que el proceso migratorio de los *Roma* de Salaveni había sido radicalmente diferente al de los *Jonesči*, dado que empezó en torno al año 2000, por una ruta Salaveni-Granada sin paradas, sin otras localidades de emigración y con mayores recursos adaptativos en la llegada.

Los grupos corresidentes y cohabitantes en Granada, formados por familias de Calaș y Salaveni, no se habían dado nunca en Rumanía y era sólo en el contexto migratorio donde se explotaba y ampliaba el abanico de opciones que la red *Roma* ofrecía. A la vez, la presencia siempre mayor de los *Roma* de Salaveni era también percibida, por los de Calaș, como una competencia sobre los recursos que la ciudad podía ofrecer, en cuanto a vivienda y, especialmente, a actividades económicas. Dentro de este proceso, la *raca Jonesči*, como categoría de adscripción se reforzaba. En la dimensión transnacional de la diáspora migratoria, la *raca* se articulaba entre los territorios de origen y los de emigración y, a la vez, en torno a procesos internos de estratificación social, por los que el proceso migratorio jugaba un papel central. La situación de emigración comportaba que la una misma *raca*, por ejemplo en el caso de los *Jonesči*, estuviera ‘representada’ tanto en Calaș como por otras familias en Granada, Dublin y alrededores, o Roma. Las dinámicas de cooperación entre familias eran mucho más frecuentes dentro del grupo de los *Jonesči* que con otras familias *Korturare* con las que la cercanía diaria y la competencia territorial parecían motivar hacia un reforzamiento de la idea de la diferencia. De hecho, los discursos en torno a la *raca* adoptaban su versión más ‘rígida’ especialmente entre los jóvenes *Jonesči* en Granada y a la hora de tomar distancia con las familias *Roma Korturare* con las que se encontraban a convivir.

Los *Roma* de Salaveni eran llamados por los *Jonesči*, simplemente, ‘*Salavenje*’: un toponímico mediante el que se ignoraban líneas y relaciones parentales internas y que, a la vez, estaba cargado de connotaciones en torno a la diferencia entre Calaș, un

entorno más urbano y socialmente más conectado con otras ciudades, y aquella aldea más distante y “*pəl munči*”, ‘entre las montañas’. En la fase de emigración de las familias de Salaveni habían tomado parte también otras de Calaș. Eran *Roma Korturare* que procedían sobre todo de *o plaj*, de la colina donde residían los *Jonesči*, pero también de la parte urbana de Calaș.

Como ya he observado, durante mi permanencia en *o plaj*, preguntando en torno a los orígenes de los *Jonesči* y a sus criterios de inclusión, muchos *Roma* que difícilmente entraban en la descendencia directa de Jon decían que “*amen sam sja ne ek njamo*”, ‘todos aquí somos parientes’, y negaban la diferenciación de los ‘verdaderos *Jonesči*’. Estos, los descendientes directos de *Jon*, estrechaban los criterios de inclusión y apodaban a los que decían ser de alguna forma *Jonesči* con el término de “*hindžere*” (del rumano ‘*hingher*’), literalmente ‘personas que mataban a perros para luego tratar su piel y venderla’, una actividad a la que, decían, se habían dedicado en el pasado, considerada infame y que hoy los *Jonesči* seguían marcándoles.

En 2005 los “*selevenje*” y *Roma* de Calaș no-*Jonesči* ya habían superado en número de residentes en Granada al del grupo de los *Jonesči*. Por otro lado, las relaciones de parentesco entre los *Roma* de Calaș no-*Jonesči* y la comunidad de Salaveni eran mucho más frecuentes que entre esta y los *Jonesči* y había habido migración entre las dos comunidades en Rumanía, especialmente a través de pautas de virilocalidad por las redes de *njamuri* de muchas personas en ambas localidades que aumentaban las posibilidades de elegir como residencia una u otra.

La inclusión de las familias en la categorías *hindžere* por parte de mis informantes *Jonesči* dependía de la presencia/ausencia de relaciones de parentesco reales que les entrelazaban, pero también del hecho de proceder de ‘*o plaj*’ o haber vivido en el pueblo hasta 1990, lo que aumentaba o disminuía la percepción de cercanía social. Estas diferencias sociales entre los *Roma* de Calaș encontraban parte de sus orígenes en la historia de la formación de la comunidad *Roma* en Calaș y dejan abierta la hipótesis de que esta se haya ido desarrollando por fases sucesivas de asentamientos, protagonizadas por grupos de familias que, aún dentro de una misma comunidad lingüística, se diferenciaban ya por pautas endogámicas y diferentes actividades económicas.

La diferencia que los *Jonesći* marcaban frente a los *salavenje* se basaba también en el prestigio que habían ido incrementando con la salida de Rumanía, en 1990, a partir de las ganancias de la emigración a Alemania. Tal prestigio no estaba sólo relacionado con la riqueza que en todo aquel periodo las familias habían conseguido acumular, sino en la pertenencia a la alta clase *Roma* que había salido de Rumanía tras la apertura de las fronteras y cuyos recorridos migratorios habían permitido una escalada social a la que los *Salavenje* no parecían anhelar. La misma experiencia migratoria era en sí también un criterio de valoración por parte de las familias de Calaş hacia las de Salaveni. Las familias de los hermanos, primos y primos segundos de Ionel habían inmigrado a Granada a partir de 1998, pero procedían de migraciones anteriores a Alemania, Francia e Italia, o también en algunos casos Argentina y Brasil. Entre ellos, quienes sabían inglés, alemán, francés o italiano, aún sólo chapuceando, aprovechaban de mi presencia para lucir su conocimiento, para preguntarme si yo también sabía una de esas lenguas o incluso para que les enseñara algo más de los idiomas que yo dominaba. Haber estado en varias ciudades de Europa, haber podido no ya sólo adaptarse, sino hacer dinero, era en un valor en sí, que les elevaba al rango de los *Roma bare*, los *Roma* ‘importantes’, y les permitía compararse con los ricos *bănecani* que lucían dinero, tanto en Alemania como en Timișoara, y diferenciarse del resto de los *Roma* que, en Calaş y en Salaveni, vivían todavía en las viejas y pequeñas casas de madera y cemento en la periferia, o ya en el campo. Los *Jonesći* que estaban en Granada eran ya navegantes expertos de rutas migratorias europeas y sudamericanas. Se consideraban, y eran, más cosmopolitas y, no sin pizcas de vanidad, incorporaban en la construcción de la grandeza de su *raca* tal propensión transfronteriza y supranacional.

Belmondo y sus primos, por ejemplo, se reían de los “*salavenje*” cuando les veían por la ciudad montados en bicicletas y encontraban bochornoso, una caída de estatus para un *Jonesko*, que hombres de más de veinte años no supieran conducir o ni tan siquiera tuvieran coches. Uno de los chistes que me contaban, por ejemplo, era el de una chica de Salaveni ‘pensó que estaba en América’ cuando, por primera vez, alguien la llevó a la capital de la provincia rumana de Calaş. Muchos otros *Jonesći*, en mi presencia, no ahorraban despreciar aquellos “*Roma pəl munči*”, ‘Roma de las

montañas’, que “sólo sobrevivían recogiendo ‘*bureci*’”, setas y champiñones⁹³. Los “*salavenje*”, en cambio, y por lo menos en mi presencia, alababan constantemente la amabilidad de Kreca, la bondad de Ionel, compadecían la mala suerte que tocaba a esa familia en los muchos momentos de estrechez económica y a la vez callaban juicios sobre los demás parientes de estos.

Entre 2000 y 2004, los *Jonesči* contaban con mayores recursos en la misma Granada, tanto en lo estrictamente económico-monetario, como en capital social y cultural: redes más amplias de españoles amigos, un mayor dominio del idioma, más situaciones de regularidad de la situación administrativa, algunos empleos temporales o estables, que se sumaban a aquellos que derivaban de una experiencia migratoria que había empezado a principio de los Noventa. Las situaciones de convivencia entre *Salavenje* y *Jonesči* fueron menos frecuentes con el tiempo. La familia de Ionel y Kreca fue en esto una excepción dado que vivió durante varios periodos situaciones de coresidencia y cohabitación con parte de la comunidad “*salavenje*”, lo que fue sobre todo consecuencia de la pobreza de la que Ionel y Kreca sufrían y que les diferenciaba, junto con otras familias, de los demás *Jonesči*. Esto no significaba que del prestigio de su *raca* se sintieran excluidos, y del renombre, por lo menos fuera del grupo familiar, gozaban todos los que pertenecían a la descendencia.

Las familias de Salaveni habían iniciado su emigración en los primeros años de la década de 2000 y, apoyándose, al principio, en los lazos que representaban los *Roma* de Calaş que ya vivían en Granada, llegaron directamente a la ciudad desde la aldea, usando la línea de autobús que conectaba Almería con Cluj-Napoca. En vez de basar su economía sobre territorios amplios y ‘*pál gava*’ (‘de pueblo en pueblo, de ciudad en ciudad’) como hacían muchos de Calaş, que desde Granada cumplían incluso largos viajes entre Portugal, España y Francia, los ‘*selevenje*’ buscaban más bien trabajos asalariados y practicaban la limosna diariamente, especialmente de las mujeres, en las puertas de iglesias y supermercados del centro de la ciudad. La población de Salaveni mantuvo una movilidad territorial mucho más reducida, limitada casi totalmente a la ciudad de Granada. Estuvieron ocupando las mismas viviendas (concentrándose especialmente en la zona sureste de la ciudad) durante años, pagando regularmente el

⁹³ Que abundaban en los bosques y praderas de los lindantes a la aldea, no entraban en la dieta local y eran comprados por comerciantes que los introducían en los mercados internacionales.

alquiler y escolarizando a los hijos, una estrategia de inserción menos común entre el grupo de las familias de Calaș, y que, a corto plazo, dio pocas posibilidades de experimentar el ‘ascenso’ social y el enriquecimiento rápido que en los noventa experimentaron otros *Roma*. En un periodo más largo de tiempo, sin embargo, la estrategia de inserción de los *salavenje* permitió un mayor acceso a los servicios sociales, sobre todo a partir de 2007, con la incorporación de Rumanía a la Unión Europea. Esto influyó a su vez en el incremento de la estabilidad residencial de la comunidad de aquellos *Roma* en la ciudad, mientras que, a partir de 2005 y, sobre todo, 2006, las familias *Jonesči* entraron en una fase de mayor movilidad y emigración hacia otras ciudades y países (Portugal, Irlanda y Reino Unido sobre todo).

6.3.4. *Entre los que visten y los que no saben hablar: Roma y bəjaša.*

Hemos visto que los *Roma Jonesči* diferenciaban el mundo social de los *Roma Korturare* a través de uso de dos categorías de adscripción, una basada en la *raca* (*Gydesč, Lipiciresč, etc.*) y otra en categorías toponímicas o profesionales (“*salavenje*”, “*hindžere*”, los demás “*Korturare*”), diferenciando un contexto en el que la líneas de descendencia eran conocidas (y reconocidas), de otro en el que las los matrimonios con los *Jonesči* habían menos frecuentes o ausentes en el pasado y, sobre todo, eran una opción más remota para las nuevas generaciones. El surgimiento del sistema-*race* era, por lo tanto, la identificación por parte de los *Jonesči* hacia un contexto homogámico, basado en la similitud en cuanto a prestigio social, interno a uno más amplio, en principio endogámico y considerado culturalmente propio, representado por el amplio grupo ‘*Korturare*’. Entraremos ahora a describir unas últimas categorías con las que los *Jonesči* organizaban el mundo social más allá de la sociedad de los *Roma Korturare*.

Si bien la categoría *Roma* podía llegar a incorporar, en su sentido más amplio, todo el mundo ‘gitano’ opuesto al de los *gaže*, era comúnmente utilizada de forma más restrictiva y se refería a los que eran considerados “*Roma romane*”, una categoría que ya hemos encontrado a principio del capítulo. Los propiamente *Roma* según los *Jonesči* se distinguían por algunas características básicas, de las que tres parecían ser las más importantes. En primer lugar, hablaban “bien” romaní, es decir, hablaban un

dialecto cercano al de los *Korturare* y inteligible por ellos en casi su totalidad.⁹⁴ Luego, compartían con ellos los que llamaban el *porto romano*, la ‘distinción, elegancia, modales romaníes. El *porto* era expresión tanto de una estética de belleza y elegancia, expresión, a la vez, de un sistema moral compartido, considerado exclusivo sólo de un contexto romaní determinado, según el cual los roles de género se unían a una particular construcción simbólica del cuerpo, relacionada con conceptos de pureza y contaminación ritual y a su vez con una distribución por sexo y edad del poder político. Los *Roma Korturare* tenían una forma muy propia y distinguible de vestir; las mujeres usaban un cierto tipo de falda, de colores, y otras prendas y objetos de belleza, y los hombres, sobre todos los *phure*, vestían con chaleco, pantalones oscuros y sombrero de alas.⁹⁵ Además de ser característico de los *Roma Korturare*, un *porto romano* digno podía ser también reconocido a ‘otros *Roma*’, los *aver Roma*’, considerados culturalmente similares, como los *kalderaša* o los *bānecane*. Un tercer elemento que caracterizaba el grupo de los *Roma* era la práctica del *kris* en la solución de los conflictos, algo que hemos anticipado en este capítulo y será descrito más en detalle en el siguiente. Finalmente los *Roma* percibidos como más cercanos socialmente eran los que tenían el contexto rumano como referencia cultural, lingüística y religiosa; todos elementos de diferenciación frente a los ‘*Roma hunguriske*’, lingüísticamente cercanos, pero hablantes húngaro como segundo idioma y fieles a la Iglesia Reformada. Tras la distinción aparentemente simple entre “*amare*” y “*aver Roma*”, los ‘nuestros’ y los ‘otros’, se escondía, en realidad, una frontera simbólico-social importante que delineaba un entorno de elección matrimonial aceptable, especialmente cuando era acompañado del elevado prestigio social del que gozaban algunas familias, como en el contexto de Timișoara.

Más allá de la amplia categoría de los que los *Jonesči* llamaban *Roma*, el resto de los grupos ‘gitanos’ perdían tal consideración y entraban dentro de la genérica categoría que los *Jonesči* solían llamar *bājaša*. El término ‘*bājaša*’ deriva del rumano *băieș*, ‘minero’. Tradicionalmente empleados como esclavos en las minas de oro de los Principados de Valaquia y Moldavia, los ‘*băieși*’ han sido grupos, considerados

⁹⁴ Desde un punto de vista lingüístico, la variante hablada por los *Korturare* forma parte del la rama *Northen Vlax*, un conjunto de dialectos de dialectos *Kalderas*, véase Matras (2002, p. 8).

⁹⁵ Llevaremos a cabo un análisis más detallado del significado simbólico de la vestimenta en el último capítulo.

‘gitanos’ por la sociedad rumana, históricamente sedentarios y que han conocido un proceso de emigración fuera de las actuales fronteras de Rumanía a partir de mediados del siglo XIX y hoy se encuentran también en Hungría, en Serbia y en Croacia. Cambiando su especialización profesional a lo largo de los siglos, varios grupos *băieși* han sido sucesivamente conocidos como ‘*Rudari*’ (de la raíz eslava ‘*ruda*’, metal), *kaštale* o *lingurari* (del romaní ‘*kašt*’, ‘madera’ y del rumano ‘*lingur*’, ‘cuchara’). Una característica peculiar de muchos de estos grupos es la de no hablar romaní ni de, por lo que se sabe, de haberlo hablado nunca. Por el contrario, tanto en territorio rumano como, más aún, fuera de zonas rumanófonas, muchos de ellos hablan un dialecto rumano arcaico. El término ‘*Boyash*’ y sus diferentes variantes es utilizado como término de autoidentificación étnica por estos grupos en los Balcanes así como en los nuevos países de emigración (Kemény, 2000, 2002; Stahl, 1991; Szuhay, 2002).

Como se ha visto anteriormente, una de las comunidades ‘gitanas’ de Calaf era considerada, por los *Korturare*, como ‘*bajaša*’. Para los *Korturare*, sin embargo, el término ‘*bajaša*’ era empleado con un significado diferente al mencionado, pues indicaba aquellos ‘*ṭigani*’ que, aún teniendo el contexto rumano como referencia cultural, no llegaban a poder ser considerados “verdaderos *Roma*”. En primer lugar, como afirmaban mis informantes, eran ‘*bajaša*’ los “*roma kaj či den дума romanes*”, ‘*roma* que no hablan romaní’, una frase que escuché más veces y siempre llegaba a una conclusión parecida, porque, en otro plano, resultaba una contradicción, dado que ser ‘*Roma*’ significaba, para los *Korturare*, hablar romaní, y entonces matizaban: “*den дума gažikane, naj roma roma*’, ‘hablan rumano, no son del todo *roma*’, y resumían la idea en una tautología conclusiva más significativa que el resto: “...*von ‘i bajaša!*”, ‘son *bajaša*’. De esta forma, la misma categoría podía incluir también a los demás grupos ‘gitanos’ que hablaban dialectos romaníes muy diferentes del de los *Roma* y no siempre mutuamente inteligible (véase, más arriba, el ejemplo de los *Roma Spoitori*).

Las diferencias con los *bajaša* no eran construidas sólo en torno a la lengua, sino que los *Korturare* los consideraban más similares a los *gaže* también en cuestión de *porto*: las mujeres con pantalones y sin pañuelo en la cabeza eran, según los *Korturare*, emblemáticas de un sistema moral diferente y en cierto modo corrupto por la cercanía al mundo de los *gaže*. *Bajaša* era una categoría socio-cultural en la que los *Roma* inscribían a personas que, sin ser ‘*gaže*’, tampoco llegaban a ser verdaderos

Roma. El matrimonio con los *bajaša* estaba, por lo general, socialmente sancionado y mal visto, de una forma parecida a las uniones con los *gaže*. Aunque muchos de los miembros de cada enclave ‘gitano’ en Calaş se conocían recíprocamente, los encuentros eran, por lo general, limitados a los espacios públicos del pueblo, tales como bares o mercados, o intercambios de tipo económico, no había una cercanía tal que diera lugar, por ejemplo, a la participación recíproca a celebraciones familiares ni, mucho menos, en matrimonios (con la excepción de algunos casos aislados). Había, por supuesto, algunas amistades y relaciones interpersonales algo más cercanas, así como hubo casos de padrinzago en los bautismos en los que algunos *Jonesči* habían ejercido de *kirve* (padrinos) para hijos de familias *bajaša*, pero a nivel de vida social y celebrativa, las comunidades eran dos mundos autónomos y lejanos.

En Granada no había habido ninguna otra migración, por lo menos numéricamente significativa, de otros habitantes de Calaş que no fueran los *Roma* y algunas familias de las que llamaban *bajaša*. En algunos casos, estas familias estuvieron cohabitando con familias *Jonesči*, en régimen de subalquiler. Las relaciones entre las familias *bajaša* de Calaş y los *Roma* en Granada conllevaron cierta participación a celebraciones funerarias o cumpleaños, lo que no dejó de ser, sin embargo, coyuntural a las situaciones de convivencia. Con el regreso a Rumanía o la migración a otras ciudades de España los lazos sociales volvieron a ser débiles y casuales.

Un segundo uso del término *bajaš* era para evidenciar de desdén, menosprecio hacia alguien, según la valoración que atribuía inferioridad a los ‘gitanos *bajaša*’ respecto a los *Roma*. *Bajaša* llegaba, entonces, a ser un insulto, “*tu na san rom, tu san bajaš*”, ‘tú no eres *rom*, tú eres *bajaš*’, que negaba la pertenencia a la categoría social *Roma* de la persona negando su conocimiento y respeto de un determinado código de conducta considerado ‘romaní’. Este mismo insulto se construía de forma coherente con el sistema de valores que relacionaba “*e vorba*”, la ‘palabra’, con la pertenencia a una comunidad y a través de un salto metafórico según el que ‘saber hablar bien’ ya no indicaba el uso correcto de una variante dialectal, sino el uso correcto del código moral interno en la relación con los miembros de la comunidad. El valor asociado a la capacidad de hablar se asociaba con la capacidad de negociar en caso de conflictos interpersonales e interfamiliares y evitar, de tal manera, la violencia. El *kris* era la arena tangible de esta capacidad de mediación así como un símbolo de los *Roma* como

hombre de paz. Los *bajaša* no tenían *kris*, “directamente sacan la pistola”, me contaban. La misma tendencia a la violencia, contrapuesta a la capacidad de ‘hablar’, era atribuida, por los *Korturare* a los ‘gitanos españoles’.

Más aún, los que en otros contextos eran considerados *Roma* podían ‘caer’ dentro de la categoría *bajaša*, cuando el objetivo de los hablantes era restringir la pertenencia a la propia categoría de “*amare Roma*”, ‘nuestros *Roma*’ para que coincidiera, por ejemplo, con la del sistema *race*. Por ejemplo, la ruptura de una promesa de matrimonio, que analizaremos en el capítulo siguiente tuvo, como causa, o efecto - según las diferentes versiones que cada parte defendió - que el futuro marido acabara con una mujer hija de una familia de *Calaš* considerada poco prestigiosa (de los que los *Jonesči* llamaban con desdén “*hindžere*”). La noticia fue recibida con un sentimiento de decepción en Granada y fue interpretada como una ‘caída hacia abajo’: se decía, con lástima, que el chico había acabado casándose con una “*bajašyca*”. Por último, en la categoría de ‘*bajaša*’ entraban también los ‘gitanos españoles’ (y, en su momento, franceses): “*roma kaj xasarde e čib*”, ‘gitanos que ha perdido el idioma’; en su acepción tanto lingüística como de código y, por lo tanto, emblemática de las relaciones que los ‘*Roma*’ instauraban con estos, basadas, esencialmente, en la distancia social y, cuando posible, espacial. Sin embargo, también el término “*xitanje*”, ‘gitanos’, estaba ya incorporado como tal en la taxonomía ‘étnica’ de los ‘*Korturare*’ y utilizado en su significación específica y limitada a los ‘gitanos españoles’, aunque, frecuentemente, se referían a ellos también como ‘*gaže*’ equiparándole, en cuanto a distancia social, con el resto de la sociedad española.

6.4. Recapitulación y observaciones

En las categorías que los *Roma* proponían para describir su propio mundo, identificando estructuras internas y describiendo grupos externos y ajenos, siempre había cierta inestabilidad conceptual, y polisemia, originada por la interacción de diferentes principios y, a la vez, por las adscripciones que los individuos negociaban y elegían según el contexto. Desde el nivel del núcleo doméstico y de la familia (*familja* y *vatra*) al de las agrupaciones de parentesco más amplias (*njamuri* y *race*) la coresidencia y la consanguineidad aparecían los principales factores que permitían la inclusión o menos de ciertos miembros. La *familja*, que una vez era presentada como

el grupo consanguíneo de los padres, *siblings* y descendientes de *Ego*, independientemente de sus lugares de residencia, y construida sobre la base de una sangre común, otra vez acababa reuniendo a las nueras y a otros parientes afines, cuando se privilegiaba el hecho de pertenecer al mismo núcleo doméstico, de haber vivido bajo el mismo techo durante mucho tiempo y haber comido de la misma mesa. Con la idea de la *vatra*, el hogar en su sentido más literal, o sea el lugar en el que se cocina y se come juntos, se simbolizaba esa forma de crear una *familja* mediante la convivencia. El concepto de *vatra* llevaba en sí una fuerte connotación ligada a la esfera del acto de creación de la *familja*, como grupo. La *vatra* era un acto en el que en la *familja* se incorporaban personas no consanguíneas, entre todas, las nueras. El valor atribuido a la viripatrilocalidad era parte de este proceso. Por otro lado, la capacidad de formar núcleos domésticos, más o menos duraderos en el tiempo, en los que más *familje* y *vatre*, o miembros de ellas, se unían en grupos de cooperación, corresidentes o cohabitantes, fue uno de los principales recursos sociales que la red de los *Roma* ofreció en el proceso migratorio y en la adaptación a los nuevos contextos.

En otro nivel, las categorías de agregación de parentesco se presentaban como dos polos dentro de las dinámicas de negociación de las pertenencias sociales. Por un lado, los *njamuri*, la parentela cognaticia egocentrada, y, por el otro, la *raca*, que se presentaba discursivamente como un amplio grupo de descendientes de un antepasado común, pero a la vez, sus miembros podían ser seleccionados sobre la base de la coresidencia, al punto que, incluso miembros no consanguíneos, como las esposas, se incluían a sí mismas y eran incluidas por los demás. En el contexto migratorio, el concepto de '*raca*' llegaba a ser radicalizado y presentado como categoría de afiliación étnica. La "*raca Jonesči*", en el caso de la población de los "*Roma*" de Calaș, parecía, a veces, sustituir, en el discurso de sus miembros, la categoría de "*Roma Korturare*", usada para identificar el conjunto más amplio de grupos familiares y comunidades "*Roma*", dentro del cual el mismo dialecto romaní y otros elementos culturales eran asumidos como rasgos diferenciadores ante otros grupos gitanos. La centralidad de la categoría "*raca*" parecía haber crecido entre las generaciones más jóvenes, especialmente las que habían nacido durante el periodo migratorio o, como mucho, en la década anterior. Este fenómeno estaba relacionado con diferentes factores, tanto anteriores a la migración como generados por ella.

El primero tiene que ver con la dispersión de los *Roma Korturare* entre localidades urbanas y rurales, que se remontaba, por lo menos, al principio del siglo XX. Tras la caída del régimen comunista, una diferencia en las posibilidades de emigración, enormemente superiores en los contextos urbanos respecto a los rurales. La emigración de la población de los *Roma Korturare* de Calaș, una localidad a medio camino entre la dimensión rural y urbana, ocurrió en fases diferentes, dependiendo de las diversas redes sociales en las que las familias, o los grupo de familias, estaban insertados. El grupo de los familiares de Ionel y Kreca (los “*Jonesči*”, en este capítulo), como se ha descrito en capítulos anteriores, fueron los primeros en emigrar, apoyándose en las redes de parentesco que los enlazaba con familias procedentes de los entornos urbanos de la región banato-transilvana. El empeoramiento de la economía y del estado del bienestar rumanos durante la década de los noventa comportó un aumento de las diferencias socio-económicas, que se reflejó también en la población romaní. Muchos “*Roma*” que emigraron primero al extranjero, contando ya con una posición social de partida algo privilegiada sobre los demás, sobre todo por su procedencia urbana, consiguieron, a través de las remisas, mejorar vistosamente su poder adquisitivo, acrecentando la diferencia entre contextos romaníes rurales y urbanos. Se puede hablar del surgimiento y afirmación de una élite romaní en la zona de procedencia de los “*Roma*” de Granada, encabezada por los “*Roma kalderaša*” y “*bānecane*” de la ciudad de Timișoara, que acabaron siendo unos referentes simbólicos para los “*Roma Korturare*” de la región, en cuanto éxito social procedente de la carrera migratoria y producción de códigos para su representación. También en el contexto de los “*Roma Korturare*” los grupos que primero emigraron, de procedencia urbana, mejoraron su posición social con respecto a las comunidades rurales.

El segundo factor, estrictamente relacionado con el primero, es el conjunto de lazos matrimoniales que entrelazaba el grupo de los “*Jonesči*” con los grupos “*Korturare*” de procedencia urbana con los que compartieron el calendario migratorio. La “*raca*” era un grupo tanto endogámico como exogámico. Sin embargo, a lo largo de las generaciones anteriores, había habido una frecuencia muy baja de matrimonios entre “*Jonesči*” y los demás “*Roma Korturare*” de Calaș y una más clara preferencia hacia las uniones entre “*Jonesči*” así como con otros “*Roma Korturare*” de localidades distintas y urbanas.

De los 14 hijos que tuvo Jon, ocho hombres y dos mujeres se quedaron todos en la misma localidad de residencia, teniendo un mínimo de cinco hijos cada uno. Un cálculo aproximativo del gráfico de parentesco que pude construir sugiere que, en 2005, los descendientes directos de Jon rondaban las 240 personas, de las que la mitad, por lo menos, procedían de familias de Calaș, y el resto otros de familias de otras localidades rumanas. Este crecimiento del número de individuos del grupo residente en Calaș fue, por lo tanto, paralelo al establecimiento de uniones matrimoniales, generación tras generación, con otros grupos residentes en localidades dispersas en toda la región entre el Banato y la Transilvania Occidental, sobre todo en zonas urbanas. En tales uniones se basaba la red de parentesco que facilitó las migraciones de los “*Jonesči*”, anteriores a las de los demás “*Korturare*” de Calaș. Esa red protagonizó las migraciones de principio de los Noventa y, en los primeros años de 2000, estaba asentada en distintos países europeos, así como en la zona entre Andalucía y Murcia, donde los grupos creados en torno a vínculos patrilaterales se distribuían en distintas localidades.

A partir del 2000, los “*Korturare*” de Calaș y de aldeas rurales cercanas empezaron a emigrar a Granada, apoyándose en la red (étnica y de paisanaje a la vez) de los “*Jonesči*” ya insertados en la ciudad. En este contexto, la categoría de “*raca*” cumplía dos funciones en la construcción de las pertenencias sociales. La primera, que podríamos definir vertical, era de diferenciación frente al entorno “*Korturare*”, ya presente en la localidad de origen y, ahora, también en el contexto local de emigración granadino. “*Amen sam Roma Jonesči*”, nosotros somos *Roma Jonesči*” adquiría, en Granada, la retórica de una diferenciación de tipo étnico con los “*Korturare*” en la ciudad, frente a quienes los “*Jonesči*” marcaban distancia en términos de estatus social, sustentada, a la vez, por una escasa presencia de lazos matrimoniales compartidos. La segunda función de la afirmación de pertenencia a la “*raca*” era, esta vez, horizontal, y permitía la incorporación al conjunto de grupos familiares, los únicos reconocidos como ‘*race*’, procedentes de entornos urbanos de la región banato-transilvana, entrelazados con los *Jonesči* en una densa red de parentescos por matrimonios anteriores, con los que habían emigrado y, además, con quienes se identificaban en un mayor estatus social y en prestigio. Dentro de este sistema-*race*, privilegiado en la elección matrimonial, la manipulación de las adscripciones

reflejaba, en cambio, unas relaciones entre pares, dando importancia, como mínimo, a ambas *krenge*, los dos lados de los *njamuri* de cada individuo, que le permitía ser un poco de cada “*raca*” y renegociar su pertenencia bilateral.

El reforzamiento de la importancia atribuida a la ‘*raca*’ como categoría social era mayor cuanto más jóvenes eran mis informantes. Hemos visto, además, cómo las narraciones en torno a la *raca Jonesči* variaban también según la edad y, cuanto más jóvenes eran, más el fundador acaba adquiriendo características semi-míticas, perdiendo anclaje en el momento histórico de su existencia, que sí era narrada de forma algo más realista, aunque celebrativa, por los informantes de generaciones anteriores. Tales revisiones de las narraciones fundacionales reflejaban la influencia de la experiencia migratoria en personas de distintas generaciones, aunque también, por supuesto, influía el alejamiento progresivo con respecto a la generación de Jon.

Mis informantes más jóvenes, entre los 15 y 28 años, habían vivido toda o gran parte de su vida teniendo como referencia social estable y única el mismo grupo migratorio, formado por las cadenas de hermanos de sus padres y alejados del resto de los “*Korturare*” de la localidad de procedencia. Ya San Román observó cómo, en contextos migratorios vulnerables y de bajos recursos, los gitanos de Madrid revigorizaban los lazos de parentesco, buscando la cercanía de varones protectores con lo que enfatizar el vínculo patrilineal (San Román, 1997, pp. 211-214). Entre los “*Roma Korturare*” estaba también presente, y quizás de forma aún más evidente, el potencial de formar redes de hermanos y primos hermanos, tanto por una ideología de parentesco y género, como por la práctica, o el *habitus*, de la patrilocalidad. En este caso, sin embargo, la emigración impuso una dimensión más en la que tales lazos de parentesco se condensaban. Mientras que, antes del periodo migratorio, los “*Jonesči*” representaban una sola comunidad de parientes, en Calaş, después, y tras la estabilización en diferentes zonas del extranjero de segmentos del grupo (Andalucía, Irlanda e Italia sobre todo), la *raca* se había vuelto un grupo patrilocal transnacionalizado, construido en torno a una procedencia territorial y ascendencia común, que se concretaba en una red internacional dentro de la que sus miembros podían emigrar y encontrar apoyo entre un país y otro. Sin embargo, el grupo patrilocal y el reforzamiento de sus vínculos sólo era una estrategia, tanto en la organización social real como en el discurso sobre ella, empleada en ciertos contextos,

como la emigración y la organización en *trupe*, la cooperación y solidaridad en la residencia en Granada, la toma de distancia de los vecinos-lejanos otros *Korturare*, etc., mientras que, en otros, el entramado parental de cada individuo le permitía afirmar su identidad multi-*raca*.

Las últimas categorías que se han considerado son las que los *Jonesči* utilizaban para describir diferencias y cercanías con otros gitanos. Tales categorías nacen del contexto de procedencia, pero eran también utilizadas para traducir el nuevo contexto social migratorio. En su descripción, algunos elementos culturales eran presentados como representativos de una cercanía o lejanía social, que se expresaba con la distinción entre los que eran considerados “*Roma*” y los que no entraban en tal categoría, generalmente llamados *bəjaša*”. En primer lugar, la variante lingüística. Los “*Roma Korturare*”, según mis informantes, eran todos aquellos que hablaban un determinado dialecto romaní y, efectivamente, había una altísima homogeneidad lingüística en el conjunto del sistema-“*race*” así como en el resto de los que eran identificados, y se identificaban, como “*Korturare*”. Como se ha presentado al principio de este estudio, la variante romaní hablada por lo “*Korturare*” se inserta dentro de la rama que la lingüística identifica como *Northen Vlax* y divide en dos grandes dialectos, *lovara* y *kalderaš*. Presenta muchas diferencias, sin embargo, con el dialecto de los que se identifican como “*Roma kalderaš* en la región de procedencia de los “*Korturare*”, sobre todo en el Banato. Un análisis de tales diferencias queda por hacerse. Los *Korturare* reconocían la similitud entre su propio dialecto y los que hablaban los *Kalderaša*, *Bənecane* o *žambaša*. Tal entorno lingüístico común era un elemento descriptivo de la categoría “*Roma*” frente a otros grupos gitanos que no hablaban romaní o hablaban una variante muy distinta de la de los *Korturare*. El criterio lingüístico era, en realidad, denotativo de un sistema de valores y prácticas sociales compartidos con los *korturare* que se asociaban a la vez a una estética corporal que llamaban *porto* y a la institución jurídica del *kris*. En cuanto a la primera, en ella se representaba, a través de la forma de vestir, el sistema simbólico de concepción del cuerpo, de pureza y contaminación, y su asociación con las expectativas de género y dimensiones normativas y religiosas (que analizaremos en otros capítulos). La forma de vestir, el *porto*, era entonces una diferenciación muy visible entre los *Roma* y los *bəjaša*, por la que, los segundos, eran considerados ajenos

al un orden moral que los *Korturare* consideraban propio. Los “*bəjaša*” no hablaban romaní, las mujeres “*bəjaša*” vestían con pantalones o faldas cortas... dos rasgos que les acercaban a los “*gaže*” y, por lo tanto, les negaba la pertenencia al mundo de los “*Roma*”. El *kris* era otro elemento cultural que los *Korturare* atribuían al mundo de los “*Roma*”, en el que la violencia era sustituida por la palabra, por la negociación y mediación, a la hora de solucionar conflictos. Lagunas (2005, p. 62) también observa en el discurso de los gitanos catalanes la contraposición entre uso de la violencia y uso de la palabra en el conflicto, como elemento que les diferenciaba de los gitanos castellanos, pero que, a la vez, les acercaba a los *payos*, a sus *payos*, los catalanes, y a sus *ethos* (Delgado 1993 en Lagunas, 2005, p. 62). Los *Roma*, al contrario, se ubicaban a sí mismos en los extremos más lejanos del mundo de los *gaže*, fueran éstos rumanos o españoles, y tal lejanía fundamentaba su propia superioridad moral en oposición a los “*bəjaša*” que, idealmente y usando una expresión española, eran unos ‘gitanos apayados’. El concepto de *bəjaša* resultaba útil en la translación de la posición con respecto al mundo *Roma* de los gitanos españoles, a quienes los “*korturare*, como los *calos* de Lagunas, atribuían un *ethos* agresivo, pero, a la vez, sin embargo, les reconocían como “*xitanje*”, distintos de los “*pajuri*” españoles.

Finalmente, estas taxonomías sociales reflejaban también un orden de deseabilidad en la elección matrimonial. Para los *Jonesči* todos los que estaban fuera de la consideración de “*Roma*”, o sea, los “*gaže*” y los “*bəjaša*” estaban idealmente excluidos, y las uniones sancionadas moralmente; algunos “*aver Roma*”, como los *bənecane*, tenían una posición de entremedio, mitigada por representar un clase privilegiada del contexto romaní; los *Korturare* eran, por lo general, el contexto endogámico, pero, internamente, se diferenciaban en un contexto preferencial, el que hemos descrito como conjunto de las *race*, esencialmente determinado por una interdependencia entre el prestigio y el reconocimiento de lazos de parentesco.

7. Procesos matrimoniales, solución de conflictos y justicia interna.

En este capítulo se profundizan y completan aspectos del sistema de parentesco introducidos en los capítulos anteriores, asumiendo como elementos centrales de análisis los procedimientos de formalización matrimonial así como los principios de derecho autónomo que los sustentan. El matrimonio era una de las instituciones más importantes en la organización social de los *Roma Korturare* porque, a través de ello, se trazaban barreras externas - con los “*bajaša*” y con los “*gaže*” - así como internas – las diferenciaciones homogámicas que, en el período estudiado, se estaban afirmando de forma más patente a raíz de la diversidad del éxito migratorio. En los capítulos anteriores hemos considerado los conceptos de ‘*vatra*’ y ‘*familja*’, y de ‘*njamuri*’ y ‘*race*’ con referencia a procesos de inclusión y exclusión de categorías grupales basados en la consanguinidad, la afinidad, la coresidencia y el estatus social. Tales categorías nunca eran realmente finitas y estaban sujetas a variaciones según el contexto social y los objetivos de los individuos. Sin embargo, su predominio sobre otras posibles categorías reflejaba la primacía de los lazos de parentesco en la construcción de la pertenencia social. La elasticidad y negociabilidad de la cercanía social por parentesco permitían articular ideas entre la existencia de estrictas líneas masculinas y criterios de incorporación por afinidad y coresidencia o reconstruir genealogías que idealmente unían, a lo largo de numerosas generaciones, extensos grupos familiares un entramado casi sin límites claros de parientes. La idea del parentesco era el estilo sobre el que se construía la ‘comunidad imaginada’ (Anderson, 1993, p. 24) de los *Roma Korturare*. En esta comunidad no existía ninguna institución que funcionase como ‘centro simbólico’ hacia la que confluyeran las miradas desde todas las posiciones de la estructura social, más bien, las familias y los conjuntos familiares, concebidos sobre unos u otros criterios, representaban las instituciones de referencia en la construcción de las pertenencias de cada individuo. Los *Roma Korturare* eran una comunidad de parientes, una amplia e difuminada red de familias y grupos de familias.

Las relaciones verticales construidas sobre la descendencia y la horizontalidad de

los lazos creados por el matrimonio establecían cada vez nuevos equilibrios que situaban los conjuntos familiares y los individuos en nuevas posiciones dentro de esta red. Los procesos de filiación no concernían sólo a los padres, sino que se basaban en derechos extensibles a grupos más complejos y amplios (*vatra, familia, raca, njamuri*, etc.), defendidos dentro de las arenas de parientes que las uniones matrimoniales trazaban. A la vez, no sólo la filiación estaba en juego, sino que el matrimonio era un proceso de creación de una relación política que entrelazaba directamente dos grupos familiares y que reforzaba o menos el capital social de cada familia, en cuanto a estatus, apoyo económico, prestigio y capacidad de acción dentro de la comunidad. Por esta razón, y paralelamente a la edad temprana de matrimonio, los padres de los cónyuges actuaban como ‘representantes legales’ de su propio núcleo doméstico, directamente involucrados en la estipulación de los contratos matrimoniales y directamente interesados en la elección matrimonial de sus hijos. Sin embargo, lejos de ejercer un control indiscutible, su necesidad de control se confrontaba con la voluntad, y derecho, de agencia de los jóvenes, lo que daba lugar a una flexibilización amplia de los procesos culturalmente pautados de formalización matrimonial.

A lo largo del capítulo se insistirá en conceptos jurídicos como ‘contrato matrimonial’, ‘derechos’ o ‘representación legal’, porque, entre los *Korturare*, la esfera matrimonial estaba regulada a través de una explícita referencia a un sistema de normas interno y autónomo respecto de la sociedad mayoritaria. Tal derecho delineaba tanto los principios de estipulación de los contratos matrimoniales como los instrumentos de solución de los conflictos que podían generarse cuando el encuentro entre ‘transatlánticos’ familiares se convertía en abordaje. El capítulo se compone de tres partes. En la primera se presentan aspectos de la organización social que necesariamente funcionan de marco para comprender el significado de las transacciones, simbólicas y materiales, que caracterizaban los procedimientos matrimoniales. En la parte central, se describen las dos formas culturalmente previstas entre los *Korturare* de establecimientos de las uniones matrimoniales, profundizando una visión centrada en una transacción de derechos entre familias. En la tercera, se abordará la institución del *kris*, una forma de resolución de conflictos utilizada cuando una disputa interfamiliar (o interpersonal) no conseguía ser resuelta mediante acercamientos informales entre las dos partes, que, por lo tanto, reclamaba la

intervención de un arbitraje externo y legitimado por la comunidad.

7.1. Relaciones y expectativas de género e ideales familiares.

7.1.1. Breviario mínimo

Al igual de lo que se observa en otros contextos de minorías ‘gitanas’, por ejemplo en España (Gamella, 2000; Martin y Gamella, 2005), entre los *korturare* los procesos para establecer la unión y legitimarla podían basarse en ciclos rituales muy simples o muy elaborados; una elasticidad relacionada también con la frecuencia de divorcios y segundos o terceros matrimonios. Independientemente del grado de elaboración ritual de cada caso, el sistema de transacciones simbólicas y materiales del ciclo matrimonial se estructuraba en torno a un proceso de ‘apropiación’, por parte de la familia del marido, de la hija de otra familia que, a su vez, tenía que ser compensada.

Los *Roma* me presentaban dos procesos posibles, previstos por su ‘costumbre’, “*moda*”, en romaní, de casarse. Tales descripciones, que simplifico, aunque a veces me las presentaban así de simples, encierran tanto el ideal del matrimonio y su papel dentro del ideal de familia, como una gramática abreviada de un lenguaje, un ‘cómo hacerlo’, que puede tomarse como una especie de breviario sobre significados y usos de los elementos simbólicos para que dos personas llegaran a obtener la formalización de su unión por parte de la comunidad. En mi propuesta de análisis, el ciclo matrimonial entre los *Roma Korturare* se desarrolla en tres fases: el noviazgo secreto, el periodo prematrimonial y el matrimonio, que pueden tanto concentrarse en un tiempo muy breve, como desplegarse en un periodo de hasta un año.

Primera versión. Él, chico de dieciocho, diecinueve años; ella, en torno a los dieciséis, diecisiete, virgen. De alguna forma se conocen, o ya se conocen de antes. Se gustan y se enamoran, se ven fugazmente y hablan a escondidas, sobre todo de los adultos, durante un tiempo. Él comunica a sus padres su intención de casarse con ella. Su padre considera la familia de ella una familia honrada, normalmente ya conoce a su futuro consuegro (*xanamik*) y, con cierta probabilidad, es también pariente (un primo hermano o segundo, por ejemplo). Indirecta e informalmente, a veces través de terceras personas que lo tantean, se entera de que su potencial consuegro estaría dispuesto a que la hija se case con su hijo. Entonces la pide formalmente al padre, “*mangavel la*”, a través de una ceremonia *ad hoc*. El otro acepta, pide que se celebre

una boda, *'abjav'*, y, a lo mejor, que le sea dada una suma de dinero que devolverá tras un tiempo. La familia del marido acepta y paga la suma. Fin de la primera fase y apertura de la fase prematrimonial. Tras un tiempo organiza la boda y su *'bori'*, su nuera, se muda a vivir a su casa. Fin de la fase prematrimonial y comienzo de la fase matrimonial. Al cabo de un tiempo, su consuegro le devuelve el dinero, o parte de ello.

Segunda versión. Él, chico de dieciocho, diecinueve años; ella, en torno a los dieciséis, diecisiete. De alguna forma se conocen, o ya se conocen de antes. Se gustan y se enamoran, se ven y hablan a escondidas, sobre todo de los mayores, durante un tiempo. Pero los padres parecen no querer saber nada de esa familia, o viceversa. Incluso, puede que esté prometida a otro chico, u otras razones se interponen a ese amor. Entonces él *'se la lleva'*, en romaní, *našavel la* (lit. *'él la fuga'*). Se esconden uno o dos días de la comunidad, y vuelven. Empieza la fase prematrimonial. Los padres de la chica ya no pueden oponerse a que se casen, porque *'todo el mundo sabe'* que *"bešle lesa"*, se ha acostado con el chico. La conflictividad que se genera entre las dos familias se recompone mediante el establecimiento de un acuerdo sobre cómo la familia del chico debe compensar a la otra la *'substracción'* de su hija y el deshonor causado. Los padres del novio compensan, según los términos pautados, a la familia de su *bori* y formalizan la inclusión de esta en su familia y casa. Fin de la fase prematrimonial y comienzo de la matrimonial.

A una gramática sobre *'cómo hacerlo'* correspondía un diccionario del *'cómo decirlo'*, en el que también se reflejan matices importantes de la concepción y del sistema matrimonial de los *Roma korturare*. Entre los *Roma* para casarse no era necesario celebrar una boda y, de hecho, eran más los matrimonios que no habían tenido boda que los que sí. En este texto, utilizaremos los términos *'casarse'* con referencia al momento en el que la unión de una pareja es aceptada, legitimada y sancionada por la comunidad, con o sin boda. Celebrar una boda era simplemente *"te kerel jek abjav"*, *'hacer una boda'*, mientras que *'casarse'* se decía de muchas maneras. Podía ser, en masculino, *"vo ynsuril pes"* y, en femenino, *"voj maračil pes"* (del rumano *'a însură'* y *'a măritá'*, *'casarse, un hombre/una mujer'*). Para un hombre se decía también que *'tomaba una mujer'*, *"lelas peske romni"*. A tal fórmula masculina no correspondía otra, digamos, simétrica: una mujer no *'tomaba un hombre'*, porque, dicho así, *"lel peske ek rom"*, podía asumir una connotación

negativa, expresando un rol demasiado activo con respecto a las expectativas de comportamiento eróticos hacia una mujer. La forma adecuada y más frecuente de decirlo era la complementaria a la masculina, “*lel la R**”, ‘la toma *R**’ (*R** es el nombre del hombre). Y, de hecho, para decir que una mujer tenía marido, una de las fórmulas era “*line i la*”, literalmente ‘está tomada’, mientras que para un hombre no podía decirse “*line i lo*”, hubiera resultado poco varonil y sexualmente pasivo. También eran muy frecuente las expresiones, más neutras en sus connotaciones de género “*sy la rom*”, “*sy les romni*”, ‘tiene marido’ o ‘tiene mujer’.

En la terminología matrimonial había un detalle más, relativo al rol de los padres. El padre del novio, que llamamos, por ejemplo, Kalo, para expresar su intención de casar a su hijo con, digamos, María, hija de Fardi, diría “*lav la Maria bori kata o Fardi*”, ‘tomo de Fardi a María como nuera’. El hijo de Kalo diría “*ynsurin man la Mariasa*”, ‘me casan con María’, pero también o “*len mange romni*”, ‘me toman mujer’, dando centralidad a la agencia de los padres. Por último, con veinte años o por ahí, cabía otro verbo, cuando dos jóvenes, de propia iniciativa, se casaban mediante la fuga matrimonial: “*našavel la*”, ‘él se la lleva’, literalmente, y constriñendo el verbo ‘fugar’ a ser transitivo, ‘él la fuga’. Esta terminología se articula en torno a tres puntos focales. El primero es el masculino. Es el hombre quien ‘toma’ la mujer, no viceversa. Es él quien se la lleva con la fuga y quien responde frente a la familia de ella; la complicidad de la mujer era siempre considerada inferior y hasta negada, al punto que, en ocasiones, la fuga llegaba a ser presentada como un ‘raptó’. El segundo punto focal es el de los padres varones: Kalo toma *bori* de Fardi. La esposa de Kalo también “toma *bori kata o Fardi*” y no de su esposa. La mujer de Fardi ‘da a su hija como *bori* a Kalo’, no a su mujer. El tercer punto de ‘atracción’ de la acción es la familia del marido. Son ellos quienes ‘toman la *bori*’; no es la familia de la chica que ‘toma *žamutro*’, el yerno; también son ellos quienes ‘van a pedir’, ‘*žan te mangaven*’, a la *bori*; ‘pedir un yerno’ resultaría algo ridículo.

1.1.4. La edad

En torno a los dieciséis años tanto un hombre como una mujer entraban en la edad en la que potencialmente podían casarse. La edad relativa de los cónyuges no era objeto de normas explícitas, aunque el marido solía ser coetáneo a su esposa o de

pocos años mayor. Esto tenía como consecuencia que las mujeres, con dieciséis años, realmente llegaban a casarse; los hombres, al contrario, aún estando en la edad de poder hacerlo, lo hacían con menos frecuencia. Pasados los veintiuno, veintidós años, lo esperado era que una mujer se hubiese casado ya, mientras que a un hombre le quedaban todavía un par de años al menos.

Esto no impedía - y tal vez, incluso, influyera en ello - que los divorcios fueran frecuentes. Era común, de hecho, que alguien con, por ejemplo, treinta años hubiese pasado por una separación y tuviera uno o más hijos de otra pareja. A la vez, era muy difícil que, a partir de los veintidós años, una mujer no hubiese tenido ya hijos y no hubiese pasado por una unión que, aunque terminada rápidamente en separación, no se hubiese considerado formal.

En cuanto a la diferencia de edad entre cónyuges, había, por supuesto, excepciones. Había casos de maridos de dos o tres de años más jóvenes, pero también otros en los que eran bastante mayores que sus esposas. Era el caso, por ejemplo, de un hombre de 28 años que, tras dos matrimonios con mujeres de su edad aproximadamente, estaba con una mujer de 17 años, con quien acababa de tener un hijo más de los dos que ya tenía de un matrimonio anterior. A parte de chicos de quince, dieciséis años que me repetían, con actitud de censura - y una pizca de encomio a la vez - “¡Éste tiene casi treinta años y se ha cogido una chica de diecisiete!”, quizás haciéndose eco de alguna crítica oída de sus padres, no escuché nunca comentarios negativos de los adultos en torno a esa unión. Esa unión era completamente aceptable: él era joven, sus hijos pequeños, ella lo suficientemente adulta para cuidar de esos niños y darle otros.

No puedo aportar una edad exacta, y quizás tampoco los *Roma* podrían, pero había un límite a partir del cual la frecuencia con la que las personas se enamoraban y lo dejaban, se casaban y se divorciaban, disminuía drásticamente y las separaciones ya no ocurrían. Se podría decir que, aproximadamente, a partir de los 27, 30 años sólo causas consideradas muy graves rompían un matrimonio. El adulterio era quizás la más importante. Por parte de la mujer era considerado más grave que por parte del marido, siempre que éste se fuera con una *gaži*, y no con una *romni*, y la relación fuera algo puntual. Esta era la norma que me explicaban, pero he tenido muy pocas noticias de casos similares y, directamente, no he conocido ninguno. Se decía, además, que en caso de adulterio el castigo para la mujer hubiera sido el corte de pelo.

Había otro límite de edad por el que, una persona, de quedarse viuda, ya no volvía a casarse. Para un hombre ocurría con algo más de años que para una mujer. Son edades aproximadas, pero pueden tenerse como referencias los 35, 37 años para una mujer y los cuarenta, cuarenta y poco para un hombre. La dificultad en establecer un momento más concreto deriva, por un lado, de la falta de datos más precisos, pero también de la concomitancia con otros factores entre los que la edad de los hijos era el principal. Para un hombre que se quedara viudo teniendo hijos todavía pequeños, digamos hasta los diez años el mayor, era ‘normal’ que, al cabo de un tiempo (veremos cuáles eran los tiempos de luto), buscara otra mujer que pudiese cuidar de ellos y de él. Para una madre en la misma situación hubiera sido más delicado y moralmente más reprochable que volviera a tener marido.

7.1.2. *Inocencia y experiencia: roles de género y sexualidad*

La virginidad de la esposa era una condición muy apreciada, que otorgaba un alto valor a la novia, que repercutía en las transacciones matrimoniales que examinaremos. Sin embargo, no era un foco de atención social, ritual y pública, tan central como, por ejemplo, entre los gitanos españoles (Gamella, 2000; Gay y Blasco, 1999), en ningún momento a lo largo de la vida de una mujer, ni, por lo tanto, durante la boda o en los días que la seguían.

La ‘historia’ de una mujer era sabida por su grupo de pares y sus familiares, y la virginidad se daba por descontada en una chica joven mientras no hubiese ocurrido una fuga prematrimonial. La virginidad, no obstante, podía llegar a ser una condición explícita en el contrato matrimonial, lo que otorgaba valor a la esposa. Descubrir que la chica no era virgen, como ocurrió en un caso durante mi trabajo de campo, tuvo como consecuencia un conflicto importante entre tres familias que dio lugar a numerosos *krisja*, procesos públicos, para mediar y solucionar el conflicto. Los padres de la novia que se descubrió no ser virgen pidieron una compensación monetaria muy alta a la familia del chico con quien ella dijo había perdido la virginidad.

Eran los novios, en ese caso, quienes sabían si se daba esa condición y lo comunicaban, u ocultaban, a los padres. Los jóvenes me contaban, por ejemplo, que la sangre en las sábanas tras la primera relación después de la boda era la señal de que la esposa había llegado al matrimonio realmente virgen y que la madre del marido podía

llegar a querer ver las sábanas y guardarlas. Contaban que se llegaba a usar sangre de pollo para ocultar la falta de virginidad. Pero todo eso no era confirmado por los adultos. Ninguna madre o suegra, por ejemplo, guardaba algún tipo de prueba, ni había rituales públicos de comprobación, antes o después de la formalización de la pareja. La atención a la virginidad aumentaba, sin embargo, en el momento en el que la familia de la novia pedía transacciones monetarias altas para darla como esposa y, en general, sí era ideológicamente asociada con el matrimonio que, por otro lado, era el único contexto dentro del cual las relaciones sexuales eran legitimadas moralmente.

El uso del *dikhlo*, un pañuelo que cubría el pelo recogido en un moño era una señal de la apreciación de la virginidad. Su uso diferenciaba públicamente el estado matrimonial de una mujer y se asociaba, a la vez, con la pérdida de la virginidad. Desde el momento en el que, por primera vez, una mujer ‘tenía marido’, e incluso si tras su separación volvía a ser soltera, el *dikhlo* era de uso obligatorio en presencia de cualquier otra persona que no fuera de su núcleo familiar. Como veremos más adelante, eran sus futuros suegros quienes le cubrían ritualmente la cabeza con el *dikhlo*, tras alcanzar una promesa de matrimonio por parte de sus padres. Llevar el pelo suelto era propio de jóvenes que (por lo menos supuestamente) no habían tenido relaciones sexuales y estaba cargado de un atractivo erótico que prontamente dejaba de estar acorde con la mayor discreción exigida a una mujer de edad adulta. Sin embargo, el pelo se llevaba suelto hasta los 17 o 18 años, como mucho, y a partir de esa edad todas, casadas o no, empezaban a recogerlo y a cubrirlo con el pañuelo. Asimismo, era muy poco frecuente que en ese momento de su vida una mujer no se hubiese ya casado o, por lo menos, no hubiese tenido alguna aventura amorosa que no llegó a concretarse en matrimonio. Idealmente, había coincidencia entre la pérdida de la virginidad y el uso del *dikhlo*. Una informante de veintidós años me contaba que estaba orgullosa de haber llegado al matrimonio *šejbari*, ‘virgen’. Se había casado con quince años y con desdén comentaba que los tiempos habían cambiado desde entonces: ‘ahora las chicas solían tener más de un ‘amigo’, perdían la virginidad antes de casarse, pero sin embargo seguían ‘arreglándose como *šije* (‘chicas no casadas’, aunque en este contexto, ‘chicas vírgenes’ contrapuesto a *romnja*) aún sin serlo ya, con el pelo suelto, sin *dikhlo*’. Consideraciones de este tipo, que asociaban el uso del *dikhlo* con la

pérdida de la virginidad y a la vez con el matrimonio, demostraban la existencia de valores asociados con la coincidencia de ambos momentos.

En lo que concierne a las expectativas sociales en torno al comportamiento erótico, el género era un importante elemento diferenciador. Las jóvenes eran valoradas si eran ‘*lažanja*’, ‘tímidas, recatadas, discretas’ (un adjetivo derivado de la misma raíz del sustantivo ‘*lažav*’, ‘vergüenza’). El ideal de encanto y honradez atribuido a las jóvenes coincidía con que ‘*či žanenas*’, ‘no sabían’: la falta de conocimientos y, por lo tanto, de iniciativa erótica (y de experiencias) permitían el estado de inocencia tan valorado en una joven mujer (recuérdese, por ejemplo, lo dicho en el primer párrafo: era de mal gusto decir que una mujer ‘tomaba marido’). Hablar de sexualidad en presencia de mujeres, especialmente si eran jóvenes, era considerado una falta de respeto hacia ellas, tan reprobable que se parecía a una prohibición de desvelar secretos de que las mujeres no debían ‘saber’. En este sentido, decir que un hombre “*žanel but!*”, ‘sabe mucho’, mantenía, al contrario, connotaciones positivas. Significaba que era ‘un listo’, un experimentado. Lo mismo, dicho de una mujer, adquiría carácter ofensivo o acusatorio, si era con referencia a asuntos sexuales. La mujer tenía que ser tímida, ingenua, y, por tanto, pura. Era un valor a preservar.

Iniciativa, experiencia y comportamientos masculinos de dominación estaban explícitamente valorados por parte de ambos contextos de género y se reflejaban en una clara jerarquía por la que los hermanos varones, incluso si tenían algunos años menos, ejercían control sobre el comportamiento de sus hermanas fuera del ámbito doméstico y ellas, a su vez, les debían obediencia. En las actividades económicas que comportaban desplazamientos por la ciudad, por ejemplo, los jóvenes varones eran libres de ir solos, quedarse por la noche durmiendo en casa de parientes o amigos (en mi casa por ejemplo), mientras que las mujeres siempre se acompañaban entre sí y estaban sujetas a un control enormemente superior.

A los hombres se le concedía una libertad sexual mucho mayor. El refuerzo para que los jóvenes varones tuvieran experiencias sexuales previas al matrimonio era, en cierto modo, indirecto, pues pasaba por el mismo grupo de pares y muchas veces las iniciaciones sexuales de los varones ocurrían con *raklja*, la chicas no-romaníes. En los discursos dentro del grupo de adolescentes varones las *raklja* eran presentadas como parejas sexuales con las que podía darse la posibilidad de relaciones incluso duraderas

de ‘novios’, como decían, y hasta la idea de matrimonio con ellas no estaba totalmente excluida.

Si las relaciones sexuales de los varones con chicas no romaníes podían tener cierta valoración social positiva, o por lo menos aceptación, lo mismo no ocurría en el mundo femenino. Una mujer que tuviera relaciones sexuales con un *gažo* era uno de los horrores más temidos. Las habilidades de manipulación y aprovechamiento del mundo ‘*gažikano*’ por parte de las mujeres eran apreciadas tanto como las masculinas, siempre que no comportaran ningún intercambio de tipo sexual, aunque podía aceptarse la idea de la ilusión y engaño erótico con fines lucrativos. Se decía que el deshonor que provocaría una mujer, casada o no, acostándose con un ‘*gažo*’ sería castigado con su corte de pelo, el mismo castigo que sufriría en caso de adulterio. La comparación entre unas situaciones que presencié puede elucidar estas diferencias asociadas al género. Como ya he contado, mi primera fase de socialización con el mundo romaní ocurrió con mi incorporación a un grupo de chavales de entre 14 y 17 años. Con ellos la comunicación era muy fluida, porque en español y porque me tomaron como un amigo con quien pasar el tiempo, contando cosas tan superfluas como trascendentales. Entre estas, cómo no, los amores de cada uno. Uno de mis amigos, de entonces quince años, tenía, en su instituto, una ‘novia’ española de su edad. Un día se peleaban, otro día se querían, y cuando se pasaba por mí casa me informaba de las últimas evoluciones. Un día, charlando con él y su padre, solté algo como “¡y también tiene novia!”, refiriéndome a él y al asunto como una anécdota ‘entre hombres’, que su padre, creía yo, quizás ya sabía o hubiera encontrado gracioso. Pues, metí la pata. Fue al salir de casa cuando mi amigo me explicó que había pasado un pequeño mal rato frente a su padre, a quien no estaba bien, ‘le daba vergüenza’, contar sus asuntos amorosos. Eran cosas que los padres no tenían que saber. Me disculpé explicándole que entre mis amigos, cuando yo tenía su edad, confiar a nuestros padres tales asunto no era extraño y que, incluso, nos preguntaban ellos qué tal nos iba ‘con la chicas’. Tampoco era grave, dijo, pero mejor esas cosas se quedarían entre nosotros. El asunto se zanjó en menos de un minuto. Unos años más tarde, otro del grupo empezó una relación con una chica española que acabó formalizándose y con quien tuvo dos hijos. Aquella unión fue aceptada por su familia sin demasiados problemas y duró, por lo menos, tres años, hasta donde mis datos

abarcan.

Muy diferente fue la historia de Žudi, una de las hijas de Vandana, que entonces tenía unos veinte años, y del chismorreó que se generó en torno a su relación con Antonio, un hombre español de unos 50 años, que en más ocasiones había ayudado a su familia a encontrar casa, a salir de algún apuro económico o a conseguir unos documentos. Las atenciones que él demostraba hacia la chica despertaban comentarios por parte de los hijos de Beko y de otros hombres que en ese momento compartían el piso con la familia de Vandana. Tales atenciones se limitaban, en realidad, a invitarla a un café, junto con otros chicos o chicas con los que la encontraba en la calle, y a poco más. Sin embargo, el hecho de que Antonio, durante un tiempo, viniera escasamente a visitar la casa, la encontrara cuando ella iba a pedir por la calle (algo bastante fácil, dado que en ese periodo la zonas de la cuestación era fija y conocida por todos, yo incluido), la invitara a tomar algo o paseara con ella por la ciudad, eran para ellos argumentos suficientes para acusarla de mantener con él relaciones sexuales, algo considerado profundamente infamante. Cansada de los rumores siempre más insistentes, se vio obligada a recurrir al ritual del juramento (trataremos de ellos en un capítulo sucesivo). En el salón de la casa, de rodilla delante de una velas, frente a quien había murmurado en torno a su integridad moral, juró que su amistad con Antonio nunca había ido, ni iba a ir, más allá de lo que decía ella, y que pudieran morir sus personas más queridas si aquello no era verdad. Las consecuencias de la sospecha, o del conocimiento, de que miembros de la comunidad pudieran tener relaciones sexuales con *gaže* eran muy dispares según el género, al punto que el matrimonio entre varones y *gažja* llegaba a ser aceptado, mientras que la mera sospecha de una relación entre una mujer y un *gažo* desencadenaba comportamientos severos de reprobación moral.

7.1.3. *La viri-patrilocalidad*

Entre los *Roma Korturare* la familia compleja patriarcal, o vertical, o sea, una pareja de cónyuges con hijos solteros, hijos casados con sus parejas y nietos, encarnaba la realización del proyecto familiar de todos padres y el ideal del grupo doméstico (también en Gamella, 2000). El modelo de matrimonio consistía en que la esposa, recién casada, fuera a vivir con su marido en la casa de sus suegros, donde, tan

pronto como fuera, diera a luz. Se quedarían viviendo en ese hogar durante un tiempo, eventualmente juntos a otras parejas de hermanos casados, para fundar luego uno propio, cercano a la familia del marido. Tendrían, a su vez, hijos varones que casar, y nueras, ‘*borja*’, que les darían nietos, e hijas que casar y dar como ‘*borja*’.

Expresado de esta manera puede resultar inexacto, pero, a la vez, añade algo a lo que quita. En primer lugar, lo que quita. Parece sugerir que esta estructura del núcleo doméstico representaba una fase a alcanzar, dentro de una evolución en la que, en los diferentes momentos, se daban estructuras diferentes. Y esta es la equivocación. Los *Roma*, al contrario, vivían constantemente en núcleos domésticos de tipo patriarcal. Estos, obviamente, conocían variaciones a lo largo de su existencia, pero no dejaban nunca de reunir tres generaciones bajo un mismo techo, y una o más parejas de hijos casados, con hijos. A la vez, esto también tiene que matizarse. Primero, por la situación que estamos observando: los *Roma* vivían en una dispersión migratoria que, por diferentes razones – económicas, normativas, relativas a los proyectos y estrategias migratorios y a sus reformulaciones –, había supuesto una reorganización de las unidades domésticas (véase cap. 5) que no siempre reflejaban directamente una estructura patriarcal o permitían su realización. Un segundo matiz es que, en algunos momentos puntuales, podía efectivamente faltar una de las tres generaciones en el núcleo doméstico coresidentes. La última, y quizás más importante, es que, en realidad, aunque los hijos varones, con sus mujeres e hijos, llegaban a fundar hogares propios, la interdependencia con el hogar de procedencia era tal que, hasta cierto punto, se puede hablar de escisión del grupo troncal. El núcleo cohabitante podía dividirse en subunidades coresidentes y estas mantenían entre sí altos grados de interdependencia en las actividades de producción y distribución de los recursos.

Se esperaba que los hijos varones vivieran con sus esposas en casa de sus propios padres durante un tiempo, que podía variar mucho, pero, por lo menos, hasta que hubiesen tenido algún hijo. El hecho de que las parejas pudieran ser muy jóvenes, con 16, 17 años, puede llevarnos a pensar que, en realidad, la dependencia económica era la razón primaria para quedarse en casa de los progenitores. Sin embargo, incluso con 25 o más años, era debido, esperado y valorado que los hijos varones estuvieran viviendo, ya con algunos hijos, todavía en casa de los padres de él. Por norma general, uno de los hijos con su familia se quedaba viviendo en la misma vivienda con sus

padres y era probable que varios de sus hermanos, siempre que tuviera, siguieran viviendo en la localidad paterna. Sería impropio pensar en una fundación de grupos domésticos completamente autónomos mientras las familias siguieran viviendo en la misma localidad. Las puertas abiertas de la que he hablado con respecto a mi relación con el campo era, desde luego, expresión de una continuidad espacial y social de la *vatra*. Mientras los hijos siguieran viviendo cerca de los padres, cierta estructura vertical del núcleo doméstico se mantenía, aunque el espacio se ampliara y se dispersara en subunidades corresidentes.

A la vez, las subunidades de un núcleo doméstico distanciadas territorialmente por el proceso migratorio no pueden considerarse a todos los efectos fundaciones de nuevos núcleos. La migración, más bien, en muchas ocasiones hizo lo contrario: al dividir territorialmente la unidad doméstica en subunidades compuestas por miembros ‘útiles para emigrar’ (por ejemplo, la pareja de padres con algunos de los hijos) y miembros ‘útiles para quedarse’ (en el mismo ejemplo, los abuelos, nietos en grado de contribuir al trabajo domésticos, y otros más pequeños) reforzó aún más la interactividad, especialmente en las dimensiones de producción y distribución, entre las tres generaciones del grupo troncal. Dio lugar, además, a una mayor inestabilidad de la morfología de los grupos cohabitantes, tanto en el breve periodo, debido a la circulación de los individuos dentro de la red de localidades migratorias, creando el ‘efecto fuelle’ del grupo cohabitante, como en el largo, considerando que la repartición translocal de la unidad doméstica era una situación considerada transitoria y funcional con respecto a una – futura y a veces sólo ideal – recomposición del grupo cohabitante a medida que el objetivo migratorio inicialmente planteado se fuera alcanzando. La consecuencia más directa era que una pareja no vivía en ningún momento sola. Durante todo mi trabajo de campo, entre Calas y Granada, no he conocido a ninguna pareja de padres que viviese en una casa propia y no tuviese hijos. En el contexto migratorio, como hemos visto, se generaban grupos corresidentes y domésticos con estructuras heterogéneas. Sin embargo, en todos los datos que he podido recoger, ninguna pareja, o persona viuda, ni en Granada, ni en Calas, vivía sola mientras todos los hijos estaban en el extranjero. En el capítulo 5 hemos considerado la evolución de algunas unidades domésticas en las que las parejas de hijos casados se alejaban del hogar paterno, estableciendo su domicilio en otras viviendas en Granada –

como, por ejemplo, Grofo y Myndra, Andželo y Muj, hijos de Ionel y Kreca y de Vandana – o de otras que lo hacían entre Rumanía y Granada, dejando los hijos al cuidado de los abuelos – por ejemplo, las familias de los hijos de Beko, pero también las de los hijos de Džorbana, que se dividían entre Granada, Irlanda, Reino Unido y Calaş. En todas estas situaciones, las actividades productivas, tanto de obtención de recursos como de reproducción social y trabajo doméstico, como las de distribución, en la gestión de fondos comunes, en la consumición de los productos (desde la compra de alimentos a la construcción de viviendas) estaban planificadas y llevadas a cabo dentro de un conjunto de personas que incluía el grupo patriarcal.

Por otro lado, afirmar que la familia patriarcal era expresión y realización de un proyecto familiar, cuando en realidad estaba siempre presente, parece contradictorio. Sin embargo, si se considera el aspecto de ideal y la deseabilidad social de tal estructura familiar, se entiende que tanto las prácticas y estrategias familiares, como las pautas y gramáticas rituales del matrimonio, reflejaban una tensión constante hacia el mantenimiento de esta estructura. La viripatrilocalidad, por la que la esposa se queda a vivir con el marido en casa de los padres de éste (Gamella, 2000; Gay y Blasco, 1999; Hickman y Stuart, 1980; Piasere, 1991, p. 18), era, por lo tanto, una práctica generalizada y defendida desde una ideología de la filiación, del éxito familiar y de la afirmación social de sus miembros. En la práctica, el tiempo de permanencia en la unidad doméstica cohabitante del marido podía variar enormemente, en función de diferentes factores, como la magnitud del mismo núcleo, del número de hermanos varones, casados o no, presentes en la casa, de las necesidades y posibilidades económicas, de la edad de las nuevas parejas, etc. Más de un hijo casado, con esposas e hijos, podía encontrarse viviendo en la casa, así como hermanas separadas o viudas con sus hijos. La economía de la familia, seguramente, tenía fuerte incidencia en la evolución de los núcleos domésticos. Habitar en Granada, por ejemplo, requería la unión y colaboración de numerosas personas en edad productiva para conseguir y mantener un techo, más de lo que hubiera supuesto en Calaş. Tanto para vivir *po placo*, ocupando casas deshabitadas o solares con tiendas y furgonetas, como alquilar pisos, requerían un grupo algo amplio de personas, que, por lo menos, fuera una pequeña multitud ante las amenazas de desalojo o, simplemente, compartiera el coste del alquiler y gastos. También hemos considerado casos en los que una familia

vivía sola en una casa de alquiler, como el núcleo formado por Ionel y Kreca, por la pareja del hijo mayor, Grofo y Myndra, otros hijos más (Bakri, Belmondo, Inima). Todos contribuían con pequeñas o mayores ganancias monetarias a los gastos y la nuera ayudaba en casa, y criaba a su hijo. En otro momento, también, Grofo y Myndra habían alquilado una habitación en casa de Gruje, un lugar para ellos, aunque viviesen en el mismo piso también la madre de Myndra con sus hijas.

No obstante, sería un error considerar que tales pautas residenciales, caracterizadas por una fuerte inflexión patrilocal, fuesen estrategias que respondieran sola o, incluso, primariamente, a coyunturas económicas de la situación migratoria. En primer lugar, porque también en familias con más dinero los hijos casados permanecían durante largos periodos en la casa de los padres. En Calaş, las pocas parejas que conocí viviendo solas y con hijos pequeños estaban residiendo, en realidad, en las casas de los padres del marido, mientras estos estaban en el extranjero. Las nuevas casas de Calaş eran grandes, enormes, en comparación con las que se podían alquilar en Granada. Ninguna pareja había hecho proyectos de vivienda para el día en el que sus hijos se habrían independizado y marido y mujer se hubieran encontrado viviendo solos. Eran casas de campo, a veces granjas compradas a 'gaşe', con establos y el pequeño huerto en la parte de atrás, la 'grădină', tan típico de la Rumanía rural; otras veces palacetes contruidos poco años antes, de dos o tres plantas y con numerosas habitaciones. A veces, la presencia de un núcleo doméstico translocal se hacía sentir más a través del vacío que reinaba en la casa, donde los pocos que estaban en ese momento hacían su vida entre una cocina y una sola habitación, dejando que los demás espacios semicerrados esperaran el retorno de sus ocupantes. Otras veces, cuando estaban todos, padres, hijos solteros y parejas de hijos con nietos, se repartían cómodamente en la misma vivienda. En Granada pasaba lo mismo. Familias que hubieran podido, aunque con un poco más de esfuerzo por parte de los padres, buscar una vivienda para una nueva pareja, preferían invertir lo que tenían en encontrar una sola casa que les alojase a todos.

La viripatrilocalidad, por lo tanto, era más bien expresión de un complejo sistema de valores, normas sociales y morales, estructurado en torno al matrimonio y a la incorporación de la nueva pareja a la *familja* y a la *vatra* como categorías y procesos de reproducción y filiación. En la concepción de los *Roma Korturare*, la fundación de

un hogar propio para los recién casados no era un objetivo, un logro o necesidad directamente consecuentes al matrimonio. En la sociedad española, por ejemplo, ocurre más bien lo contrario. Un hogar propio para los esposos parece necesario para consagrar la unión. Una boda sin casa es un sueño a mitad: si se diera a elegir, mejor una casa sin boda. Incluso, se puede afirmar que tener una casa propia es un símbolo de autoafirmación de un matrimonio casi tan valorado, por lo menos en el periodo inicial, como tener hijos. Entre los *korturare*, si una joven pareja, tras casarse, hubiera querido vivir por su cuenta, habría inferido una mutilación al hogar de los padres, considerado el lugar natural donde la *'bori'*, la nuera, debía incorporarse, aportando su ayuda en la economía doméstica y, sobre todo, hijos. Irse a vivir solos habría parecido un esfuerzo y un gasto sin sentido. No querer tener hijos, la antítesis del matrimonio. El que una pareja se fuera a vivir una pareja, sola, en una casa grande, y sin hijos, era el *non plus ultra* de la soledad y desolación.

Llevar a la propia esposa a casa de sus padres era un derecho del marido y, a la vez, que éste lo hiciera era un derecho de sus padres. En ningún momento, no obstante, he asistido a discusiones entre unos padres que querían que el hijo y la *bori* se quedaran en casa y estos vivir solos. Era una escena poco probable, un conflicto poco imaginable. Por el contrario, lo que era más posible y frecuente era que el enfrentamiento ocurriera en torno al hecho de que la pareja se quedase más con los padres de la esposa que con los del marido. Las discusiones se generaban entre éste y sus padres, pero a menudo acababan implicando a los consuegros. La predominancia y la preferencia ideológica hacia la viripatrilocalidad no excluían, de todos modos, la posibilidad de que la pareja se quedara a vivir con los padres de la esposa (hemos visto, por ejemplo, el caso de Bakri, hijo de Ionel y Kreca, y su dos matrimonios, en capítulo 5). Sin embargo, quedarse a vivir en casa de la familia de la mujer de forma estable era generalmente considerado algo poco deseable.⁹⁶ Más aún, la incorporación *'como žamutro'* en el núcleo doméstico de la esposa llegaba a considerarse un deshonor para el esposo y su familia. Las edades a las que las personas contraían matrimonio, y sus más o menos numerosas experiencias matrimoniales anteriores, así como su dependencia económica influían tanto en la autoridad que los padres ejercían

⁹⁶ Lo que no tiene que confundirse con las situaciones en las que los padres de la mujer, ya ancianos, se incorporaban en el núcleo doméstico de la hija y yerno, sin cubrir un rol dominante en la políticas de la familia.

sobre la pareja como, por supuesto, en los procedimientos y ritos de formalización matrimonial. No era lo mismo que los dos fueran muy jóvenes y para ella su primer matrimonio a que, por ejemplo, la esposa ya tuviera un hijo de una relación anterior.

Como se ha analizado en el capítulo anterior, las distancias territoriales entre grupos (tendencialmente) patrilocales, tanto en la dispersión, en Rumanía, antes del periodo migratorio, como después, cuando la distancia entre ‘colonias’ migratorias era aún mayor, reforzaban y fomentaban el mantenimiento de las pertenencias a grupos de descendencias masculinas (la idea de *raca* considerada en el capítulo anterior). En la mayoría de los casos, en la situación migratoria, las *borja* (‘nueras’) entraban a formar parte del núcleo doméstico del marido y seguían sus itinerarios, lo que, muchas veces, conllevaba alejarse considerablemente de sus familias de origen. En 2006, de las tres hijas de Ionel y Kreca, por ejemplo, todas casadas desde 2003, dos vivían en otros países con los respectivos maridos, hijos y suegros (Irlanda y Estados Unidos), mientras que la tercera, Muj, cuando su marido volvió a Granada tras la expulsión a Rumanía (Andželo, hijo de Vandana), formó parte de la unidad doméstica de Vandana (su suegra). Los cuatro hijos varones de Ionel y Kreca, en cambio, salvo el caso de Bakri, se mantuvieron unidos en el mismo grupo, incluso cuando ya dos de ellos se habían casado. En las búsquedas de vivienda, tanto Ionel y Kreca como sus hijos calculaban los espacios y recursos necesarios para los padres, todos los hijos varones, las *borja* (que llegaron a ser dos) y los hijos de las parejas. Las hermanas casadas, como me decían, eran asuntos de sus maridos.

El matrimonio entre primos de familias residentes en la misma localidad era apreciado y común por realizarse entre personas que se conocían de toda la vida, aunque podía ser una unión temida: “Yo no quiero casarme con mi prima, porque no quiero jurar contra mi tío”, explicaba Belmondo, “nosotros los rumanos cambiamos muchas mujeres, una por dos años y luego otra... hasta que encuentras a una que esté bien”. Una separación matrimonial podía comportar un conflicto entre los consuegros, con lo que la cercanía parental entre estos podía traer consecuencias más graves. Como también hemos tenido ocasión de observar, en la estructura por ‘hermandades’ de los grupos migratorios, los hermanos de los padres y, más frecuentemente, las familias de los tíos paternos, representaban los lazos más próximos de una persona. No solamente eran los principales apoyos en caso de necesidad o de ayuda mutua a lo

largo de la aventura migratoria, sino que representaban el principal contexto de socialización a lo largo de la vida entera de un individuo. Para Belmondo, sus ‘amigos’ más cercanos siempre habían sido sus primos o primos segundos más o menos coetáneos, y entre sus aventuras amorosas y menos ‘amorosas’ enumeraba también algunas primas. Belmondo había estado por Europa desde la edad de cuatro años, había cambiado de casa quién sabe cuántas veces, de vecinos, de compañeros de los colegios que había pisado durante breves periodos, de conocidos de su familia, ‘gaže’, rumanos, alemanes, franceses, marroquíes, etc. a lo largo de los casi veinte años que llevaba por Europa, y, durante todo ese tiempo, el único contexto que se mantuvo estable a su alrededor fue el de su familia y de un puñado, no muy amplio, de tíos, tías, primos y primas, que habían compartido con él y sus familiares el día a día desde que nació. Esa red de familias más cercanas, que habían corresidido y viajado juntas desde siempre, formaban un entorno social en el que los conflictos matrimoniales podían dar resultados muy dañinos sobre un conjunto de relaciones importantes, antiguas y duraderas para ambas familias. En la parte final de este capítulo, dedicada a la descripción de un *kris*, propondré un ejemplo de un conflicto entre dos hermanos y una promesa de matrimonio entre sus hijos que se rompió.

7.2. Matrimonios en tres actos.

7.2.1. *El noviazgo secreto*

En sus inicios, la relación entre los dos futuros cónyuges se mantenía secreta a los ojos de la generación de los padres, mientras que, a menudo, contaba con la complicidad de personas entre el grupo de pares, como los hermanos, primos o amigos de los dos que podían ser el apoyo para el pretendiente, cuando entre los dos había una relación de amistad o la hermana de él podía ser buena consejera y a la vez mensajera.

En el contexto de los pares, cuando un chico ‘hablaba’ con una chica establecía un derecho sobre ella que los demás estaban llamados a respetar. En caso de que alguien intentara seducirla o lo lograra hacerlo, ‘tenía que vérselas’ con el primero, quien defendía su propio derecho sobre su chica. Lo mismo, según lo que he podido observar, no ocurría en el entendimiento de las jóvenes. Cuando, un chico tenía dos pretendientes, las dos no interpretaban la situación en términos de derecho sobre él, ni

de conflicto directo entre ellas. Cada una expresaba la esperanza, o la ilusoria certeza, de que éste, finalmente, se habría decantado por ella. Por lo menos entre los pares de los novios, había cierto grado de formalización del noviazgo. La barrera infranqueable era la generacional y la fuga conyugal o el pedimento formal eran dos ritos mediante los cuales los padres eran llamados en causa. Una ‘declaración pública’ de la existencia de la relación.

En romaní un término que traduzca exactamente ‘noviazgo’ no existe y el concepto se expresaba diciendo que un chico ‘hablaba con una chica’, “*del duma lasa*”, o viceversa. Los chicos que conocían un poco más el contexto cultural español, se referían a tal situación, hablando conmigo, con la expresión castellana ‘tener novia’; otros, para evitar malentendidos, traducían literalmente del romaní: “¿sabes? Me hablo con ella”. Pues ‘hablar con una chica’ significaba ir en serio o, por lo menos, gustarse y estar conociéndose con algo de vista al futuro. Sobre todo se diferenciaba de otra locución, ‘andar con el/ella’, “*te phirel lasa/lesa*”, que igualmente traducían con ‘tener novia’, pero que, en realidad, tenía una connotación algo más negativa (dependiendo también del contexto), traducible como ‘tener un rollo’ o ‘tener un ligue’. De la expresión ‘andar con’ derivaba también el término “*phiramni*”, ‘amante’, o ‘amiga’, dependiendo de la edad. Con doce o trece años, una “*phiramni*” podía ser una ‘novia’, en un sentido más puro, pero, con veinte, “*phiramni*” podía llegar a conllevar un significado cercano al de ‘prostituta’ o ‘partner sexual no matrimonial’, con una connotación moral negativa, dado que el matrimonio era el único contexto en el que las relaciones sexuales eran legítimas.

Los noviazgos podían implicar una intimidad entre los novios que difería mucho de un caso a caso, dependiendo de cercanía física y social de los dos, incluso cuando ocurría entre primos hermanos o primos segundos. A veces, los novios procedían de dos grupos residenciales diferentes que, tanto en origen como en las localidades de emigración, se habían mantenido territorialmente lejanos y, por lo tanto, la pareja podía haberse encontrado sólo con ocasión de alguna fiesta y se hablaba solamente por teléfono durante un tiempo antes de que las familias se encontraran.

En otros casos los novios podían conocerse desde siempre, ser primos hermanos o primos segundos e incluso convivir en la misma casa, como hemos visto en un capítulo anterior. A veces, la intimidad de la pareja llegaba a ser muy alta hasta acabar,

en un embarazo antes de la ‘declaración pública’ a los padres. Por ejemplo, el caso de Belmondo y su prima segunda Papuša es un ejemplo de cercanía tanto social como territorial, que consideraremos también para entender el rol de la fuga conyugal. Ella, hija de Vandana y hermana de Andželo y Myndra, quienes, como sabemos estaban casados, respectivamente, con la hermana de Belmondo, Muj, y el hermano Grofo. Los dos chicos, tras varios periodos de convivencia de las dos familias, habían empezado una relación a escondidas de los padres y hermanos, hasta que ella quedó embarazada. El embarazo se mantuvo en secreto durante un tiempo, hasta que Belmondo quiso casarse con ella y los dos comunicaron la situación a los padres respectivos y hermanos. Las dos familias se opusieron a esa unión firmemente desde el principio. La razón principal era que la hermana de ella estaba ya casada con el hermano de él y otra hermana de él ya estaba casada con el hermano de ella... y tres hermanos con tres hermanas no podía ser. He intentado profundizar en torno a la negativa, tajante, que tanto los hermanos mayores como los padres, sea de Belmondo sea de Papuša, oponían a la unión, sin obtener realmente datos satisfactorios. El hermano mayor, casado con la hermana de ella, temía que los conflictos que podían generarse en la nueva pareja pudiesen salpicar la relación con su mujer y con su suegra. Los demás sostenían que no estaba bien, que era una vergüenza, sin más. Quizás, la ‘implosión’ de parentesco que tres *siblings* con tres *siblings* originaba representaba realmente una amenaza de ‘explosión generalizada’ en caso de que una pareja entrase en conflicto. Stewart (1997, p. 61) encontró una sanción parecida entre los *Roma* de Harangos y, a la vez, una explicación igual de genérica, con la excepción de un informante que le sugirió que lo que se quería evitar era ‘cerrar’ el círculo de los matrimonios, dentro de una comunidad en la que idealmente ‘todos eran hermanos’ y, por lo tanto, debía mantenerse una distribución de los lazos matrimoniales que fomentase ese parentesco extenso. Belmondo y Papuša intentaron obtener la aprobación de las familias durante un largo periodo, haciendo incluso lo que, según ellos, podía ser un gesto definitivo y tajante: fugarse. Sin embargo, aunque la fuga duró tres días, durante los que desaparecieron con la esperanza de que todo el mundo se enterara de que se habían ido juntos y, por lo tanto, no había vuelta atrás, no cambió nada.

En otros casos, como el de Bakri y Kerva, hijos, respectivamente, de Ionel y Kreca

y de Višan y Luludži. Aunque hubiese cercanía de parentesco entre las familias, y las dos viviesen en la misma ciudad, el noviazgo se mantuvo más distante. Bakrí, muy amigo de Sumnakaj, hijo de Višan y coetáneo suyo, estuvo frecuentando la casa durante mucho tiempo, hasta que se enamoró (él mismo describía la cosa en términos de amor romántico) de Kerva, que también conocía desde cuando eran pequeños. Sumnakaj tuvo un rol muy importante a lo largo del noviazgo. Por un lado, ‘vigilaba’ a Bakri para que ese amor se mantuviese casto, dado que su hermana era virgen, aunque el mismo Bakri me confesaba que, por respeto a ella y a su futuro suegro, tampoco quería hacer ninguna ‘tontería’. A la vez, y en nombre de la amistad que les ligaba, Sumnakaj quería a Bakrí como futuro ‘šogoro’, ‘cuñado’ y, desde otro punto de vista, como hermano mayor tenía la autoridad sobre su hermana, que todavía tenía dieciséis años, para prohibirle o permitirle relacionarse con chicos. Le ayudaba para que hablara con ella prestándole su móvil, porque, a diferencia de los chicos, a las chicas más jóvenes les estaba vedado tener un móvil propio, para que sus relaciones estuvieran controladas. Llevaba a Bakri a casa para que pudieran verse, encubriendo bajo su amistad su presencia constante ante Višan y Luludži. Finalmente, intercedió con sus padres para que se hiciesen a la idea de que Bakrí tenía la intención de pedirla como esposa. Frente a la reluctancia de Višan y a la poca decisión de Ionel en pedir la *bori*, Bakri se fugó con ella, poniendo repentinamente sobre la mesa la situación. El noviazgo consistió, en este caso, en eternas llamadas telefónicas y besos robados, hasta la fuga. Ionel y Višan hablaron y, en cuanto el primero consiguió el dinero suficiente, se celebró la boda. Desde que Bakrí empezó a contarme de su amor por Kerva hasta que se casaron pasaron siete meses.

A veces los noviazgos eran casi inexistentes, como, por ejemplo, es el de Stalin y Lina. Primos hermanos entre ellos, Lina, de dieciséis años, fue prometida, de padre a padres, a Stalin, mientras éste estaba en España y ella en Rumanía. Solamente unos meses después de la promesa, Stalin fue, con su futuro suegro (y tío) a Calaș para ver a su prometida y empezar a organizar la boda. Pero algo no funcionó, y veremos cómo todo acabó en un *kris* entre los dos hermanos.

La distancia entre los novios y el control familiar no eran siempre barreras férreas e insuperables. En cuanto una mujer tuviese un poco más de edad, era fácil que tomase decisiones por su cuenta, pasando por alto las imposiciones de los mayores y, a la vez,

utilizando eficazmente la ritualidad matrimonial prevista, el ‘breviario’, para obtener sus objetivos. Es el caso del matrimonio de Žudi, hija de Vandana, de entonces 21 años, y Bojeri, un chico de 22 de una familia procedente de Hunedoara, que entonces residía en un pueblo de Sevilla. Los dos se habían conocido durante la Feria de Abril, a la que muchos acudían desde Granada como ocasión de reunir dinero mediante diferentes tipos de cuestación. El chico vino a verla algunas veces, a escondidas, a Granada y unas cuantas semanas tras la feria Žudi, que como cada día había salido por Granada para pedir, por la noche no volvió. Se había fugado a Sevilla y estaba en casa de Bojeri, con sus padres.

Los casos presentados, así como otros que encontraremos a lo largo del texto, demuestran, en primer lugar, que las evoluciones de los noviazgos eran variaciones muy diferentes sobre el ideal del matrimonio. En ellos se evidencia, además, que la duración de los noviazgos, o sea, el periodo desde el que dos personas empiezan a ‘hablarse’ hasta que haya un acto de comunicación pública de la intención de estar juntos, variaba desde las pocas semanas hasta incluso el año. En el caso de Stalin y Lina no hubo casi, si quiera, noviazgo. Por otro lado, la declaración ‘pública’ de la unión, fuera esta una fuga o un pedimento formal, no era garantía de que las dos familias la aceptasen, y podía haber factores que pesaban más y que impedían el matrimonio incluso con un embarazo por medio. A la vez, por cuanto existiese un valor asociado al control de la sexualidad, y a la virginidad, anterior a la ‘declaración pública’ o al matrimonio, para una mujer mantener relaciones sexuales prematrimoniales no era necesariamente una violación grave del sistema moral.

7.2.2. *Aperturas del periodo prematrimonial*

Como hemos dicho, el noviazgo secreto concluía con un acto de comunicación pública hacia los padres, o la comunidad, de la existencia de esa relación y de la voluntad de que acabase en matrimonio. Estos actos eran la fuga matrimonial o el pedimento formal a la familia de la chica (*mangajmo*) y abrían un nuevo momento del ciclo matrimonial, que llamaremos ‘prematrimonial’, que se cerraba con la formalización de la unión. En ambos casos, la apertura del periodo prematrimonial creaba una situación de ‘desequilibrio’ entre las transacciones familiares, a favor de la familia del novio: de alguna forma, tanto en el *magajmo* como en la fuga, la familia se

había llevado ‘algo’ sin compensarlo completamente. Tal compensación formalizaba la unión.

La fuga, que comportaba, en la mayoría de los casos, un acto sexual y, por lo tanto, la pérdida de la virginidad de la mujer, era una ‘substracción’ más brusca de la chica con respecto a su familia, en comparación con el pedimento. Para ella era, además, un paso sin retorno. En caso de que no llegara a casarse con su pretendiente, quedaba el hecho de haber perdido la virginidad fuera del matrimonio, un deshonor que se extendía a su familia. De hecho, la fuga que, como hemos visto, en romaní se expresaba otorgando un rol más activo al hombre, que *našavelas la*, ‘la fugaba’, ‘se la llevaba’, podía implicar complicidad entre los dos novios, pero también un protagonismo exclusivo masculino, y acababa presentándose en el discurso como un ‘rpto’ o ‘un robo’ de la chica. Las dos familias, o una de ellas, podían, no obstante, oponerse a la unión (recurriendo, incluso, a los tribunales *gažikane*, ‘de los payos’, denunciando el hombre que se había llevado a la chica). La fuga no garantizaba que la pareja fuera reconocida formal y automáticamente como matrimonio. Sin embargo, el deshonor que la fuga ocasionaba a la mujer y a su familia en caso de que no se llegase al matrimonio imponía, en cierto grado, la aceptación de la unión y, a la vez, otorgaba a la familia un derecho a verse compensada. La deuda que así recaía sobre la familia del pretendiente originaba, por lo tanto, el desequilibrio. El ‘pago’, que incluía diversas transacciones, se establecía mediante un acuerdo entre las familias, cerraba el periodo prematrimonial y formalizaba el matrimonio.

El rito del *mangajmo*, al contrario, evitaba el deshonor para la chica y representaba la forma más canónica de pedir matrimonio. La familia del novio pedía la novia como *bori* y, si la otra familia aceptaba, la chica quedaba ‘apalabrada’, *mangadi*, lo que implicaba que ambas familias se comprometían recíprocamente a sancionar el matrimonio dentro de un tiempo. Mientras que en la fuga el deshonor era el mecanismo que abría el periodo prematrimonial, que se cerraba con su indemnización, en el caso del *mangajmo* la familia del marido empeñaba una cantidad de dinero, bajo diversas transacciones, antes de la formalización del matrimonio, estableciendo así un ‘crédito’ a su favor que se saldaba con la ‘entrega’ de la *bori* e, incluso, con la restitución de parte de ese dinero tras el matrimonio. En definitiva, la fuga y el *mangajmo* abrían un periodo prematrimonial que esperaba un rito sancionador de la

unión y que consistía en transacciones de compensación desde la familia del marido hacia la de la mujer.

7.2.3. *El mangajmo*

El término *mangajmo* es el sustantivo que describe la acción del verbo *mangavav*, formado por la raíz verbal ‘*mang-*’, ‘pedir’, más el marcador *-av*, que aporta al verbo un significado específico y único: ‘pedir una *bori* a sus padres.’⁹⁷ El *mangajmo* era un pedimento formal de la novia por parte de la familia del pretendiente, que tenía como protagonistas principales las dos parejas de padres y, luego, unos testigos, *mærturi*, unos hombres de la misma generación de los padres que asistían al evento y, en el caso de que fuera necesario, daban fe de que se había llegado a un acuerdo y de los detalles de sus condiciones. El *mangajmo* tenía la finalidad de alcanzar una promesa de matrimonio en la que se comprometían ambas partes (las dos familias). Era una negociación y una estipulación de un contrato, verbal, en dos ‘apartados’. El primero era, en cierto sentido, implícito: las dos familias se comprometían a no casar con otra persona a los dos hijos. El segundo, al contrario, era objeto de negociación, y podía variar según el caso: se establecía sobre la base de *kondicje*, o sea, las ‘condiciones’ exigidas por los padres de la pretendida y que la del pretendiente se empeñaba en cumplir. Podemos entenderlas y traducirlas como ‘capitulaciones prematrimoniales’. Este acto abría, según el esquema de análisis propuesto, la segunda fase de apropiación matrimonial, y se colocaba en el mismo lugar del ciclo donde lo hacía la fuga, que analizaremos después. Acercaba un paso más la futura *bori* a la familia de su futuro marido o, dicho desde otro punto de vista, otorgaba unos derechos a la familia del marido sobre la esposa prometida. El *mangajmo*, por lo tanto, al igual que la fuga, abría una ‘tensión’ ritual que llamaba hacia la definitiva formalización de la unión, el cierre del periodo prematrimonial: la boda.

Para celebrar el *mangajmo* los padres del novio invitaban a los padres de la pretendida, con quienes anteriormente ya habían hablado en privado en torno a la intención de matrimonio, y a más gente a un *kefo*, una reunión en la que ofrecían comida y bebidas. Llevaban una botella de *palinka* (o *račie*), el destilado de ciruela muy común en Rumanía y Hungría, adornada de un lazo rojo (*prima loli*) y envuelta

⁹⁷ Sobre los marcadores verbales en romaní véase Matras (2002, pp. 119-128) Schrammel (2006).

en un *dikhlo*, el pañuelo femenino para la cabeza. Además, llevaban regalos, normalmente algunas joyas de oro entre las cuales un anillo, todas destinadas a la futura esposa. La invitación a encontrarse por parte de la familia del pretendiente no era una sorpresa inesperada, dado que anteriormente había habido un ‘preacuerdo’ informal: tanto los padres como otros adultos cercanos a ambas familias habían avisado de las intenciones matrimoniales de los unos y tanteado la disponibilidad de los otros, y el encuentro representaba una formalización de la promesa.

Sobre el deseo de casarse por parte de la chica había diferentes opiniones entre mis informantes. Por ejemplo, hablando de una boda que había sido celebrada unos días antes de la entrevista:

Šandor [varón, 27 años] – [sobre la necesidad de celebrar o no la boda] aquí depende de lo que prefieran ellos, puede que yo no pida dinero para la hija, [...] pero algunos ¿qué dicen?: ¿Necesitas una bori guapa? Paga el dinero, si la necesitas; si no la necesitas, déjame en paz. Es así, pero también, si quieres una chica, puede que te digan “¡Primo! Me das esto y lo otro, me haces una boda, y te llevas a tu bori.”

Giuseppe – ¿y si a ella no le gusta el chico?

Druška [mujer, 27 años]– dan obligatoriamente

G – ¿obligatoriamente?

Š – sí, sí.

D – entre nosotros es así la costumbre, si yo no le quiero, es obligatorio, me dan a la fuerza.

G – Y ¿No te preguntan?

Š- no preguntan... puede que digan “hija mía, ve con él que con el tiempo estarás bien” y puede que con el tiempo...

D – ha pasado ahora, allí en la boda que has visto, a ella no le gustaba el chico.

Š – puede que en uno dos años ella le coge cariño...

D – ella decía que no es guapo, que es feo, negro... [Calaş, julio 2006]⁹⁸

Algunos decían que las mismas chicas eran consultadas por los padres, otros afirmaban que su opinión contaba poco frente a la voluntad paterna. La opción entre ideal romántico y el modelo matrimonial basado en acuerdos interfamiliares entraba en juego en la valoración del *mangajmo* así como de las ‘fugas’. Se daban, por lo

⁹⁸ Or.: Š - *athe 'i parere le manuşengi, me şajl pe kə čī mangav love, aver şajl pe ke čī mangəl love, dar uni manuş so phenel, trebul tu bori şukar? Počin love. kana trebul tu, kana čī trebul tu, de man pače. kade 'i kana trebul tu bori şukar phenel tu mo vere, des man kace kace keres mangə abjav haj les ča bore. da. D - dakə čajol tu latar / G - haj dakə na čajol, beninceles, la tutar / D - den la obligator / G - den la obligator? / Š - da, da / D - amende kade 'i o običejo, dakə me čī kamav les, den ma XXX obligator, ku forca... / G - na pušen tuke / Š - na puešen.. jek pušen muri šej les les ke avela mišto kə ko tympo avela mišto, haj poče ke ko tympo pe jek bərš, pe duj / D - de pe akana kaj sanas ke lako abjav čī čajola ko šav.. / Š - poče ke pa jak šon, pa duj, vine dragoste lesa, haj poče vine lak mišto / D - ...phenelas kode ke naj şukar, ke vyryto, kalo....*

tanto, diferentes interpretaciones y situaciones en cuanto a la agencia de la mujer. En el *mangajmo* sin embargo, la agencia paterna era central, a diferencia de la fuga en la que era ausente o, por lo menos, posterior a los hechos.

El *kefo*, la comida, del pedimento podía durar horas antes de que empezara el verdadero *mangajmo*. La botella de *palinka* quedaba encima de la mesa todo el tiempo hasta que, tras haber comido y bebido a gusto, la conversación entre los dos potenciales consuegros se ceñía en torno a la cuestión que les reunía. En ese momento, el padre de la esposa potencial declaraba sus *kondicje*, sus requerimientos para aceptar la propuesta de unión, que podían ser objeto de negociación en caso de que al padre del pretendiente le parecieran demasiado altas para su bolsillo. Aunque el hecho de que las dos familias se hubieran reunido denotaba una intención por la dos partes, en ningún caso el *mangajmo* era una mera formalidad y podía ocurrir que el acuerdo que se quería alcanzar se abortara por imposibilidad de llegar a un compromiso en torno a las *kondicje* del matrimonio.

Las *kondicje* incluían casi siempre el compromiso de que la familia del novio celebrara, costeando, la boda, en un plazo que podía variar de las pocas semanas hasta incluso un año desde el *mangajmo*. La asunción de los gastos de la boda solía incluir el alquiler de la sala, comidas y bebida, el coste de los músicos, la compra de los vestidos y las joyas y la corona de la novia. Con la demanda de la celebración del *abjav* lo que la familia de la novia recibía era el *pačiv*, ‘honor’. Este podía ser, en algunos casos, un acontecimiento algo restringido a las familias cercanas a las de los novios, pero lo que generalmente se perseguía era un *abjav baro*, una ‘gran boda’, que tuviera la máxima resonancia posible a través de un alto número de invitados. Los factores que determinaban cuánto de *baro* pudiera ser eran varios. El vestido y el oro que la novia lucía, pagados por la familia del novio, cuántas y cuáles familias había, qué músicos habían sido contratados, la calidad de la música y de los bailes de los invitados y el lujo que aparecía en los coches, joyas y vestidos. El baile o la música eran, por supuesto, motivo de diversión, algo esencial en la valoración del evento. Pero a la vez eran un criterio de valoración del nivel social de las dos familias, en función, sobre todo, de la fama de los músicos que habían podido pagarse. La música era siempre en directo y los músicos jugaban un papel muy importante. Uno o dos cantantes eran contratados para la fiesta y pagados con antelación. Acompañados por

sus instrumentistas – normalmente un teclista que sintetizaba las secciones rítmicas de bajo y batería, y el acompañamiento armónico era completado por uno o dos solistas con saxo y/o acordeón – se encargaban de la música durante toda la fiesta, que podía durar hasta la mañana, alternando estilos de ‘*maneie*’, ‘*bihorenea*’ y ‘*doine*’ según la fase de la celebración.

Además de la boda, la familia de la prometida podía pretender un pago en dinero. Una parte podía ser en concepto de *garancja*, literalmente ‘garantía’, que, por lo menos idealmente, recibía del padre del marido antes de celebrar la boda y devolvía a partir de uno o dos años después de celebrarse. Otra parte era dinero que se comprometía a reinvertir en la pareja, por ejemplo, ayudándole económicamente en la construcción de una casa cercana a la propia en Calaș. Por supuesto, el coste total de estas transacciones podía variar enormemente de un caso a caso y en función del poder adquisitivo de las dos familias o de su cercanía social. La *garancja* podía, por ejemplo, no ser exigida y la familia de la novia llegar hasta a costear parte de la boda o, esta, reducirse a una fiesta más íntima y simple. Independientemente de las transacciones monetarias y de las cantidades que estas pudieran poner en circulación, el acuerdo alcanzado no perdía su valor como compromiso recíproco.

Cuando las *kondicje* eran aceptadas y el acuerdo alcanzado, el padre del novio abría la botella de *palinka*, llenaba cuatro vasos y, delante de los *Roma* presentes, sancionaba el compromiso: los consuegros, brindaban al acuerdo y se besaban en los labios, a partir de entonces eran *xanamikuri*, ‘consuegros’. Sucesivamente los padres del novio adornaban con el lazo rojo⁹⁹ un mechón del pelo, suelto, de ella, y le cubrían la cabeza con el *dikhlo*, entregándole los regalos, entre los que había un anillo matrimonial. A partir de ese momento, la chica estaba *mangadi*, ‘prometida’ (también se usaba el término *mirasa*, ‘novia’, aunque fuera más específico para la boda). La condición de *mangadi* comportaba una asunción de derechos sobre ella transferidos a la familia del futuro esposo, que llamaban el *drepto pe bori*, ‘el derecho sobre la *bori*’. A partir de entonces la chica no podía casarse con otro hombre y, en caso de intromisión de otra familia o persona ‘pretendiente’, el padre del novio tenía derecho a

⁹⁹ La “*prima loli*”, ‘lazo rojo’, que en la gramática del “*mangajmo*” debía adornar al pelo como señal de que una muchacha estaba “*mangadi*”, ‘prometida’, era también usada como un adorno sin más significado por las jóvenes que todavía llevaban el pelo suelto. Se acoplaba a una de los tres mechones de pelo que formaban una trenza. La trenza, luego, era generalmente enrollada en un moño.

reclamar un resarcimiento.

La *garancja*, como hemos dicho, era un pago, exigido por la familia de la chica y establecido en el momento de la reunión del *mangajmo*, que debía efectuarse antes de la boda. Tal y como mis informantes me explicaban y sobre lo que observé en torno a lo que ocurría cuando se rompía el contrato prematrimonial, la *garancja* era efectivamente una ‘garantía’ con una función a breve plazo y otra a largo plazo. A largo plazo, funcionaba como una ‘fianza’ relacionada con el hecho de que la familia del marido se empeñara en dar a su *bori* un buen ambiente doméstico-familiar. Por lo menos idealmente, la *garancja* debía restituirse tras uno o dos años desde el matrimonio, cuando la pareja iba consolidándose, sobre todo con el nacimiento de hijos, y cuando la familia del marido había demostrado tratar bien a su nuera una. Por ejemplo, en caso de maltrato y separación, la familia de ella se quedaba con el dinero:

La *garancja* la deja allí, por dos, tres, incluso cinco, diez años... ve que tienes un hijo, que no te metes con su hija, que te portas bien, y devuelve tu dinero... no te lo da todo, te devuelve algo, depende del suegro que te toque... te toca uno pobre ¿de dónde te vuelve a dar? Te toca uno rico, uno bueno y rico, incluso te da más... [Șandor, 27 años, Rumanía, Junio 2006]

100

En este sentido, el proceso de entrega y devolución de la *garancja* abrazaba un arco que se extendía desde el *mangajmo*, la apertura del periodo prematrimonial, hasta mucho después de la celebración de la boda. Por otro lado, como se deduce de este extracto de entrevista, la devolución no siempre estaba asegurada y era más bien una cuestión de honradez y capacidad económica de la familia de la esposa que un derecho defendible a través de instrumentos legales más contundentes que sí podían emplearse para rupturas del contrato antes del matrimonio. Y en esto consistía su función a ‘breve plazo’. La *garancja* era, a la vez, una protección, una forma de ‘atar’ aún más el acuerdo prematrimonial frente a eventuales rupturas. Si era la familia de la esposa la que rompía el acuerdo, debía devolver el pago a la del esposo, además de compensarle monetariamente el deshonor causado; si era la del esposo, esta perdía el dinero. Más aún, no era solamente un refuerzo del compromiso recíproco, sino que también una defensa frente a terceras partes. Cómo bien resumía un informante, una vez que el

¹⁰⁰ Or.: «E *garancja mikhəl la othe, pəl bərš, duj, pasta trin, pasta panš, pasta deš... dikhəl ke sy tu šaorro, či marəs ke bažokura de laki šej, dikhəs ke portis tu mišto, del palpale če love... či den le tuke sja, del tu varešo ne la, aver den le tuke sja, depinde pe če sokro perəs... perəs ne jek čorro, katar maj del? Perəs kade pe ek lašo kaj sy barvalo, žanes? maj del tu vo...»*

acuerdo se había estipulado, podía haber el riesgo de que otro pretendiente sedujera a la prometida y se la ‘llevara’:

si se llevan a la chica... bueno, ahora te cuento... si otro chico es amigo de la chica y se ve con ella, va y se la lleva – y, atención, no le queda otra que llevársela, no puede pedirla, tiene que ir y llevársela – ella deshonra a sus padres. Y el hombre éste que se la lleva tiene que pagar el deshonor al hombre que la había pedido, le tiene que pagar todos los gastos, las bebidas, la comida que puso en el *mangajmo*, le paga sus gastos. Que puede pedir, 2000, 3000 hasta 5000 euro. [Varón, 28 años, Calaş, Junio 2006]¹⁰¹

En casos como éste, cuando intervenían factores que suponían una ruptura del contrato, el derecho de las partes perjudicadas a obtener una compensación estaba más formalmente definido y se apoyaba en la posibilidad de recurrir a un *kris*, un proceso público en el que intervenían terceras personas legitimadas para asumir un papel de mediación y tomar una decisión sobre las compensaciones oportunas. En la situación planteada en la entrevista, el *drepto pe bori*, el derecho a ser compensado adquirido por el padre del novio tras el *mangajmo* no implicaba solo los gastos que éste había enfrentado hasta ese momento, sino también el deshonor sufrido, y, por supuesto, la restitución de la *garancja*, en caso de que formara parte de las *kondicje* y hubiese sido pagada efectivamente. La situación retratada es, si embargo, más modélica que real, dado que era muy improbable que una tercera persona o familia se interpusiera ‘llevándose’ a la prometida, sin ninguna responsabilidad o complicidad por parte de los dos *xanamikuri*, y se enfrentara a la consecuencia de un conflicto con ambas familias. En la realidad, las rupturas derivaban de acontecimientos más complejos, que implicaban acusaciones y justificaciones por cada una de las partes. Acababa siendo un conflicto triangular en el que, por ejemplo, el padre del novio reclamaba una compensación tanto de su *xanamik*, por haber roto el acuerdo, como del ‘tercer intruso’, por haberse llevado a su *bori mangadi*, pero estos, a su vez, acusaban a él o a su hijo de no haber respetado tampoco los acuerdos y haberles dado razones para actuar de esa forma. Tal triangulación acababa, a menudo, por necesitar un arbitraje externo para ser resuelta, que imponía pagos de dinero que aumentaban cuando la

¹⁰¹ Or.: «te lel la šja... no aš te phenav tukə... dakə aver šav 'i la šjasa prečino haj inkərel pe lasa, haj žal haj našavel la – dikh, obligato našavel la, na maj štil te žal te mangavel la, obligato žal haj našavel la - kerel lažav peske dades e šej. Thaj kado manuš kaj lel la počil o lažav kadale le manušeske kaj mangavel, počil leske čeltujeli, počil leske pimo, leske xabe kaj kerdes o mangajmo, počil leske čeltujeli. sode mangəl, 2000, 3000 ži ke 5000 euro maksimo»

garancja estaba en juego. De esta forma, la *garancja* era una barrera de protección a favor, normalmente, del pagador, la familia del futuro (y todavía potencial) marido, comprometiendo a la familia de la novia en una deuda que, en cierto sentido, saldaba con el matrimonio.

A la vez, sin embargo, la existencia de la posibilidad, en manos del padre de una chica, de exigir una *garancja* le daba a éste la oportunidad de establecer otro tipo de barrera, *a priori*, frente a familias con un estatus socioeconómico inferior. Pedir una suma elevada o, por lo menos, hacer circular la voz de la intención, daba a la familia más posibilidades de ‘seleccionar pretendientes’ y que sus hijas entraran a vivir en familias de un nivel económico parecido:

Ministro – [varón, 54 años] si hay un pobre que tiene una hija
Matalika [varón, 45 años] – una hija guapa
Min – guapa, el rico va y da dinero al pobre para poder llevarse a su hija
G – y ella se queda *bori*....
Min – se queda *bori*...
G – ¿cómo puede una familia pobre tomar las hijas a unos ricos?
Min – no se puede, no se puede, solo así se puede: una familia pobre, de un rico, puede solo si tiene dinero... o se la lleva con la fuerza. Se la lleva ‘con la fuerza’ [*alias*, ‘con la fuga’] y la chica ya no quiere volver con su padre, porque está enamorada del hombre ese. Así!
G – el hijo del pobre va y se la lleva ¿con la fuerza?
Eva [mujer 35] – Se enamoran
Min – no con la fuerza, si ella quiere quedarse con el pobre...
E – se queda! [entrevista, junio 2006, Calaş]

Una ‘familia pobre’, o pagaba la suma exigida (con lo que... no era pobre) o renunciaba a la idea de casar a sus hijos con ciertas jóvenes de familias demasiado ricas. O el chico se la ‘llevaba’ con una fuga matrimonial. Tal alternativa era una forma culturalmente pautada, que rompía la norma establecida por el proceso del *mangajimo*, que hacía más hincapié en la intervención de los padres. Era, efectivamente, una posibilidad, pero también estaba sujeta a riesgos por el enfrentamiento que podía originar y las compensaciones que la familia de la chica podía exigir.

La diferencia de estatus socioeconómico entre las dos familias no era el sólo criterio utilizado para exigir o no una *garancja*. La virginidad prematrimonial, su belleza, juventud y la reputación de la futura *bori* eran otros importantes elementos que influían en las *kondicje* exigidas y que permitía que una familia con menos dinero pudiera pedir una *garancja* que, en ocasiones, se entremezclaba con un simple pago de

la novia que no debía devolverse. Por último, la coresidencia y la cercanía de parentesco reducían a menudo las exigencias de pago.

A pesar de que anteriormente al periodo migratorio ya se practicaba el pago de la *garancja*, tras la salida migratoria y la diferenciación económica dentro de la red de los *korturare*, las cantidades exigidas por parte de las familias más adineradas llegaron a alcanzar sumas tan altas que excluían buena parte de las familia del entorno *korturare*, creando así diferentes barreras homogámicas. Esto comportó el refuerzo de la élite interna a la misma red de los *Korturare*, compuesta por aquellos grupos reconocidos como ‘*race*’ por los *Jonesći* que, si anteriormente ya se presentaba como un entorno privilegiado por estos en la elección de la pareja matrimonial, tras la salida de Rumanía se diferenció aún más. Los *Roma* se han vuelto locos, *sy len ambicje bare*, ‘tienen grandes ambiciones’, comentaban muchas veces mis informantes, de todas las edades, cuando hablábamos de matrimonio. Decían que si antes eran 2.000 euros lo que pedían las familias para ‘darte’ su hija, ahora eran 20.000. Además, no sólo la suma de dinero pedida, sino también la frecuencia con la que se pedía el pago de la *garancja* resulta haber aumentado tras 1990.

En este contexto, mis principales informantes jóvenes, que pertenecían al grupo de familias *Jonesći* menos adineradas en Granada, vivían, por una parte, del renombre que sus parientes más ricos habían adquirido en las localidades de origen de Transilvania (por ejemplo, construyendo ‘*vile*’, villas con una estética muy llamativa) y, por la otra, debido al escaso éxito económico de sus propias familias, veían mermadas las posibilidades de contraer matrimonios con aquellas familias de su mismo entorno social, debido al coste y prestigio que las familias más ricas pretendían ‘a cambio’ para ‘dar su hijas’. Desde el punto de vista de mis informantes en Granada, muchas familias de la red *korturare* emigradas parecían ‘intocables’ y, por cuanto se afirmase el poder de la fuga como ruptura de las barreras socioeconómicas entre familias, tal hipótesis era a menudo descartada, por miedo al conflicto que podía desatarse entre las familias, que en el mejor de los casos hubiera llevado a un *kris*, en el que la familia del pretendiente hubiera salido malparada tanto económicamente como en su reputación.

El hecho de que, por lo general, tal pago no fuera exigido entre familiares o, si había, era muy inferior al que se efectuaba entre familias del mismo estatus

socioeconómico pero socialmente más lejanas, permitía a las familias menos adineradas salvar el propio estatus social, casándose con gente de su misma *raca* sin tener que recurrir a ‘pedir’ mujeres a otros *Roma* considerados menos prestigiosos. En otros términos, y desde el punto de vista de los *Jonesći*, la homogamia interna al sistema-*race* se mantenía o entre familias socialmente distantes a través de transacciones económicas, que funcionaban como mecanismos de selección matrimonial a través de una selección económica, que a la vez connotaba prestigio, o entre familias cercanas que mediante el matrimonio consanguíneo salvaban las mismas barreras frente a los demás *korturare* del mismo nivel económico (bajo), pero no de estatus social.

Como ya hemos podido entrever en los casos presentados anteriormente, no en todos los contratos matrimoniales el coste a soportar por la familia del novio era realmente tan alto. Más bien, en todas las uniones matrimoniales de las que he tenido información, ocurridas en el contexto de Granada, las transacciones económicas ‘directas’ (o sea, las monetarias, sin considerar regalos en joyas y coste de la boda) no superaron el máximo de unos pocos millares de euros y, en muchos casos, aún habiéndose establecido el coste de la *garancja*, el pago se realizó mucho más tarde de lo acordado, con nuevas acomodaciones sobre el precio, entre nuevos problemas económicos de cada familia. En varios casos, la *garancja* no se llegó siquiera a pagar. Desde Irlanda, Reino Unido o Rumanía, por otro lado, llegaban noticias de nuevos enlaces matrimoniales y de cifras estratosféricas de *garancje* de decenas de millares de euros pagadas, cuyo pago real nunca comprobé, pero sí pude ver el alcance internacional de la fama que aquellas transacciones adquirían. Por lo tanto, el valor de la *garancja* no se basaba siempre en la transacción monetaria efectiva, sino también en que tal acuerdo fuera públicamente conocido y de ello se desprendieran el nivel económico de ambas familias y el prestigio derivado. Poder pagar una gran suma, por un lado, y llegar a pedirla, por el otro, eran en sí transacciones que establecían el diferencial de riqueza entre dos *xanamikuri*, una riqueza ‘relativa’, y entre ellos y el resto de las familias, una riqueza ‘absoluta’.

7.2.4. *La fuga*

El verbo romaní *'našavel'*¹⁰² está formado por la raíz verbal *'naš-*‘, ‘correr, fugarse’, de por sí intransitiva, y por la partícula transitivante *-av*, que adquiere valor transitivo era usado exclusivamente en referencia a la fuga matrimonial.¹⁰³ La traducción ‘rpto-fuga’, por lo tanto, quizás sea la más apropiada, tanto etimológicamente como desde un punto de vista lingüístico-simbólico: cuando alguien *našavelas*¹⁰⁴ a una chica, no estaba perpetrando un verdadero ‘rpto’, sino, más bien, desempeñando el papel activo de una huida a dos, en la medida en la que suponía algo de complicidad por parte de la chica. Por otro lado, no era infrecuente que ese mismo acto de fuga se presentara en la retórica como un auténtico ‘robo’, usando el verbo *čorel*, ‘robar’, por parte del hombre.

Las expectativas de género en cuanto a actividad y pasividad de los roles en las fugas volvían a encontrarse cuando las parejas casadas narraban su noviazgo y fugas prematrimoniales. En tales narraciones el marido era presentado en un papel de engañador que, con una excusa cualquiera, había conseguido subir a un coche, a un tren, o a un carro, a su actual mujer, y se la había llevado. Una versión que no difería si era el marido o la mujer quién la contase. La novia ‘raptada’ o ‘fugada’ era descrita como ingenuamente pasiva, impotente frente a la iniciativa masculina y hasta víctima de un engaño que no había previsto. La misma ingenuidad femenina podía ser, luego, puesta retóricamente en duda según un proceso de inversión de papeles, que daba lugar a diatribas de carácter humorístico por parte ambos cónyuges: él la acusaba de haber sido maliciosa y disimuladora para engañarle, porque estaba locamente enamorada, cuando éste ‘no la quería y, de hecho, tenía a otra esperándole’. Ella se defendía, diciendo que hasta que no viniera él a raptarla de tal manera, sin ninguna complicidad por su parte, ella no ‘le había ni visto’ y que finalmente tuvo que casarse con él a la fuerza, tras la fuga y la vergüenza frente a la gente que se había enterado de la noche, o noches, pasada juntos y lejos de las casas de ambos. La complicidad explícita por parte de la mujer resultaba variable, lo que creaba un abanico de situaciones simbólicas entre rpto o fuga consensuada. Que se interpretara en calidad de ‘robo’ o de ‘fuga’ y que la familia accediera o no a la que la hija se casara, el

¹⁰² Tercera persona singular del presente.

¹⁰³ Sobre los marcadores verbales en romaní véase Matras (2002, pp. 119-128) Schrammel (2006).

¹⁰⁴ Tercera persona del imperfecto

elemento de ‘apropiación’ de parte del hombre, y de su familia, estaba implícito en el significado simbólico del acto y, como tal, reclamaba una forma de compensación a la familia de ella. La fuga representaba una imposición ante la familia de la chica, a través de la negación de la posibilidad de elección, que se daría con el procedimiento del *mangajmo*. Así comentaban dos informantes en Calaş:

Šandor – mira, si nosotros queremos llevarnos una chica, nos la llevamos. Si no nos la quiere dar su padre, nosotros se la devolvemos, y si llegamos a un acuerdo, como yo quiera que me la dé...

Druška – como quiera el suegro, ¿no como quieras tú!

Š – pero escucha. El suegro, el padre de la chica, ya no tiene tanto poder ¿por qué? Porque yo me he llevado su hija y... le he cubierto la cabeza, le he cubierto la cabeza y nadie más tiene derecho sobre ella sin mi permiso. Porque me la he llevado y ahora tengo derecho sobre ella.

G - ¿y te la llevas con la fuerza?

Š – bueno, sí y no, porque si no quiere me puede denunciar, puedo acabar en la cárcel.

G – pero normalmente la verdad es que cuando alguien se lleva una chica, ella también quería...

Š - eh

D – ha habido muchas chicas que no querían! Pero después de que se la llevaron, no había nada que hacer, que le da mucha vergüenza ¿sabes?

g – ¿Y el deshonor recae sobre la chica?

Š – sobre la chica, pero también sobre su padre... sí! Sobre su padre que porque un padre tiene derecho de pedir sus demandas por su hija al hombre que la toma como *bori*.

g - ¿cómo que la toma *bori*?

t- si yo voy y pido una chica, puede que su padre me pida *kondici*. Me dice me dejas 20'000, 30'000 euro de garantía, y en un año, dos – te dice – veo como os va, y te los devuelvo, pero que si en ese tiempo veo que le tomas el pelo no te doy nada... nosotros no vendemos las hijas, damos garantías...

D – calla, las venden, pillan dinero por ellas...

Š – sí, claro, no digo que no cojas dinero o no lo den, pero así debería ser.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Or.: Šandor - *aşun, te phenav tukə, aşun. Dakə amen kamas te naşavas ekha še, amen naşavas la. Daka či maj del la amenge lako dad, amen das la palpale ke lako dad haj dakə inceleşinas ame'. Sar kamav me te del la mangə, lav. Dakə mangəl mangə.../ D - Sar kamel o sokro... na sar kames tu./ Š - dar aşun. Le sokros, o dad la şjako, maj naj les kade bare pučeri, soste? ke me naşadem leska še haj... phangem la de lako şoro, phangem lako şoro ha naj maj naj derepto kanikas te şol pe late bi mra vorbako. Sosti naşadem la haj man sy ma pe late pretenci. / G - Haj tu naşaves la? la forcasa?/ Š - naşavav la forcasa, thaj dakə či kamel ma şaj şol ma vi ko şingale... şaj kerav vi džemica. / G - haj normalo i čačimo sy ke kana varikon naşavel jek şja, vi voj kamle.../ Š - eh / D - sa but şje kaj či kamle! Pala so naşade naj maj nas so te keren, ke 'i ek baro lažav lenge kade, žanes? / g - haj o lažav perel pe šej?/ t - pe šej, haj putar la şjako dake... da! ande lako dad ke voj... sy drepto ekhe dades la şjako te mangəl petrenci de kata o manuš kaj le la bori. / g - ¿sar te lel bori?/ t- dakə me žav te mangavav ekha še, o rom poče mangel mangə kondici phenel mangə, phenel mange mikhes man 20'000, 30'000 euro garancje, haj pa'k bərš pa'k duj penel dikhav sar žal tumengə, dav le tumenge palpale, haj dakə mares tuke no tympo kado bažukura de mri šej cirdav maj zurales... amen či bičinas le še, das garancje... / D - Aš, bičin, len love pe le.../ Š - len love, na ke či len love, na ke či den love. e vorba kade.*

Tanto en las fugas como en los procesos de pedimento formales, la agencia femenina era constantemente puesta en duda. La fuga era considerada una iniciativa de la pareja frente a la negación de las familias, pero también una solución masculina frente a las barreras que las pretensiones de una *garancja* oponían. Cuando una chica era ‘fugada’ (*našadi*) por un hombre, éste, como leemos en la entrevista, le ‘cubría la cabeza’ (la alusión es al *dikhlo*, el pañuelo que los suegros ponen en la cabeza a su *mangadi*, tras el *mangajmo*), o sea, reclamaba hacia sí la exclusividad de la mujer que, hasta entonces, había sido de su padre, según lo que llamaban el *drepto pe šej*, el ‘derecho sobre la hija’. El mecanismo por el que esta apropiación no podía ser recompensada con una simple ‘devolución’ a la familia era la ‘vergüenza’ irreversible que marcaba a la mujer tras la fuga. La ocultación de los dos a los ojos a la ‘autoridad’ (las familias y el resto de la comunidad) declaraba públicamente que habían tenido una relación sexual. La fuga implicaba, por lo tanto, un cambio del estatus ‘sexual’ público de la mujer, que degradaba su inocencia sexual, su virginidad, y, por lo tanto, devaluaba su valor como esposa. Reclamaba entonces una formalización de la pareja, dado que el pudor de la mujer y de su familia, ‘amenazado’ con el acto sexual, se salvaba sólo si mantenida en el marco matrimonial. Sin embargo, aunque la fuga pidiera el reconocimiento de la unión, no lo imponía: una familia, por la razón que fuera, podía oponerse a la unión.

La fuga rompía con el *estatus quo* de forma repentina, en comparación con la petición formal. Asimismo, dado que la fuga era un acto sin preaviso, podía ser funcional justo cuando el mismo preaviso no iba a dar los resultados deseados, o sea, cuando, a través de la petición formal da parte de la familia pretendiente, la familia de ella hubiera rechazado la propuesta. En esta entrevista, ya considerada en el párrafo anterior, se consideraba la función de la fuga en un caso de disparidad económica entre familias y como un acto de reivindicación del amor romántico frente a un contexto en el que la institución del matrimonio consiste en un acuerdo entre familias:

Ministro – No puede, no puede. Sólo así puede llevarse la hija, una familia pobre de un rico sólo dando dinero... o con la fuerza. Se la lleva con la fuerza y la chica ya no quiere volver a su padre, porque le gusta mucho el chico ¿No?

[...]

Eva – Ella se enamora...

Ministro – no con la fuerza, si ella quiere estar con él...

I – ¡Se queda con él!

Ministro – ...el rico ya no tiene nada que hacer, ¿Qué puede hacer? Hubo aquí unos *Roma* que se pegaron, así, que el hijo de uno pobre se llevó la hija de uno muy rico, y tuvieron peleas, pero la hija incluso así no dejó al pobre. ¿Entiendes? Fue algo bello, algo bien hecho.

K – Nunca lo dejó...

Laj – A ver, dime si lo has entendido: dime ¿Por qué una hija de un rico va con un chico pobre?

G – ¡Porque ella quiere! Pero ¿Su padre la deja?

Laj – Y qué puede hacer? ¿Voy y lo mato? ¿Para acabar en la cárcel?

G – Y entonces si el padre es rico, también ella puede decirle...

Eva - ...“¡Quiero ir *bori* en casa del pobre ese!”

Ministro – ¡Ella no lo dirá, porque es vergüenza!

Eva – Hay chicas que lo dicen...

G – ¿Y qué hace?

Laj – Calla y se va...

G – ¿O viene él y la pide al padre?

Min – No, no viene, por miedo, porque ¿sabes qué piensa?: “Voy al rico este, y me pega en la cabeza: ¿Qué quieres tú, que buscas de mí?”

G - Y ¿Cómo lo hace?

Min – Si se encuentran en algún lado, él la roba y se van... y el rico ya no puede hacer nada... ¿Qué puede hacer?

G – Y se van... pero luego vuelven.

Laj – Si vuelven y hacen muchos hijos, como pueden llevársela? Si ella quiere estar con él y él es un buen chico, y el padre de ella es inteligente ¿Qué puede decir? “Quieres estar con él? ¡Ala, que Dios te bendiga!”
[entrevista en Calaş, junio 2006]

La fuga era una forma institucionalizada de romper la norma prevista por un sistema matrimonial que imponía muchas exigencias para el casamiento canónico y que dejaba manos agencia a los jóvenes. Por otro lado, por cuanto la fuga pareciera y fuera presentada como un acto de peligroso desafío, eran pocos los casos en los que una fuga acabara con la oposición de parte de la familia de la chica y un conflicto con la del chico. Las fuertes diferencias sociales podían desencadenar un conflicto mayor y aunque la fuga se configuraba como la única elección posible, las ‘hijas de *Roma barvale* eran descartadas *a priori* por los jóvenes de familias menos adineradas. Las fugas ocurrían más bien entre personas con un estatus socioeconómico parecido. Más aún, debido a ese potencial conflictivo, la mayoría de las veces las fugas ocurrían dentro del mismo entorno de parentesco, dentro del cual el desencuentro tenía efectos limitados.

El caso de Šandor y Druška, en cambio, es un ejemplo de la interpretación de la fuga como ‘hurto’ que parece negar la defensa del ‘amor romántico’ como razón para fugarse, ni un sentimiento considerado necesario para aceptar una unión. Él tenía entonces 21 años y ella 16. Ella vivía con la abuela de ambos (Džorbana, la madre de

Ionel) desde cuando tenía seis años, edad en la que sus padres habían emigrado a Irlanda. Según su narración, que recogí durante mi estancia en su casa en un verano en Rumanía, un día él fue a la casa de la abuela en coche, dijo a Druška que había llegado correo de Irlanda, de sus padres, y que la acompañaría al pueblo a recogerlo. Ella subió al coche, pero, en vez de dirigirse al pueblo, la llevó lejos, a otro pueblo y volvieron al día siguiente. El parentesco muy cercano y la confianza que la familia de ella tenía en él, además de la edad que les diferenciaba y el hecho de que él fuera lo bastante mayor como para poder ocuparse de ella en ausencia de los padres de ambos, permitieron que la fuga concluyera con el consentimiento de la unión, sin necesidad de algún pago a la familia de ella. La ausencia de los padres, y la pobreza, influyó en que tampoco se celebrara una boda verdadera. Šandor organizó una pequeña fiesta, un *kefo* en casa de la abuela y con eso cerró el ciclo ritual de formalización de la unión:

Šandor – [...] yo cuando me he casado, yo la ‘fugué’ y mi padre no estaba, su padre no estaba, hice una fiesta un día, y nos pusimos de acuerdo que no tenía que darle dinero a nadie [...] hice una fiesta en casa de mi abuela, donde vivía ella y me la llevé a mi casa. [entrevista en Calaș, julio 2006]

Entre los *korturare*, el sistema ‘blando’ de grupos patrilineales de descendencia conllevaba la presencia de diferentes formas de concebir el matrimonio, que abarcaban desde la unión ‘por amor’, autónoma e incluso en desafío con la autoridad paterna, hasta la puesta en segundo lugar de los deseos amorosos femeninos y la imposición de la voluntad masculina y de las familias. Si, como hemos visto en la reflexión en torno a ‘la mujer rica y hombre pobre’, la fuga era un acto de unión libre motivado por el amor entre dos personas, la fuga con engaño incorporaba una conceptualización de los sentimientos por parte de ella más propias del matrimonio de conveniencia, según el cual ‘el cariño viene con el tiempo’. Y así era como me había confesado Druška. Ella al principio no quería, ni sabía de las intenciones de Šandor cuando vino y se la llevó. Pero ¿qué podía hacer? Ya era vergüenza y, al fin y al cabo, decía, Šandor era su primo hermano y siempre se había portado bien con ella. Luego vio que él la cuidaba mucho, que era un buen padre ‘y, con el tiempo...’ aunque sí, pensándolo, hubiera preferido casarse más tarde, quedarse con su abuelita más tiempo. Pero era muy joven, “¿so žanavas me? So trobulas te keros?”, ‘¿qué sabía yo? ¿qué podía hacer?’.

Por último, un caso significativo en torno al valor de la fuga como acto comunicativo y a su significado es el de Belmondo y Papuša. Cuando ya las

respectivas familias sabían que Papuša estaba embarazada y ambas no parecían dispuestas a dejar que los dos chicos se casaran, Belmondo decidió escapar con ella y desaparecer unos días. Quería llevarla lejos, a otra ciudad y quedarse varios días, para que nadie pudiera encontrarlos y para que la noticia de su fuga se difundiera entre todos los *Roma*. Si todo el mundo se enteraba, pensaba él, nadie habría tenido la audacia de separarle. Sin embargo, ante el poco dinero del que disponía para viajar, pagar una habitación de hotel, la comida, etc. optó por redimensionar el plan de fuga e instalarse, con Papuša, en mi casa. Al par de horas de llegar, sus hermanos ya lo estaban llamando por teléfono y en cuestión de una hora más, Grofo, su hermano mayor, se plantó en mi puerta. Me preguntó repetidas veces si sabía dónde estaba Belmondo y, aprovechando de que no sabía todavía que no le hubiera hecho daño ni a una mosca, me advirtió que iba a tener problemas con él si le estaba mintiendo. El desconocimiento, aquella advertencia y el temor de echar para abajo toda la confianza con los *Roma* que había logrado hasta entonces hicieron mella y tuve que encontrar un compromiso entre la imagen que un Grofo enfurecido esperándome en mi portal y la complicidad con mi informante número uno. Opté por lo mejor que se me ocurrió: dejé algo de dinero a Belmondo y le acompañé a buscar una pensión barata cerca de mi casa. Les hice prometer que en ningún momento, acabara como acabara, dijeran que les había ayudado y quedamos en que me llamaría por cualquier cosa que necesitaran. Para parecer más inocente aún, tras dejarles en la pensión me fui a donde sabía que todos los *Roma* se reunían por la tarde, en una plaza no muy lejos de mi casa. Y allí estaban, entre otros, Kreca, Grofo y Bakri, que me interrogaron otra vez y dejaron de prestarme atención cuando insistí en que no sabía nada. La desaparición duró un par de días, durante los cuales me hablaba con los chicos por teléfono y quedábamos para comer. Al tercer día, me llamó Belmondo, ya desde su casa. Les habían tendido una trampa. Habían obligado a Bakri a hacerle creer que él también quería fugarse con una chica que le gustaba y que quería que le ayudase para que se fugaran los cuatro. Quedaron cerca de la pensión, y por cuanto Bakri, mientras Belmondo se acercaba, le hacía muecas de todo tipo, éste cayó en la encerrona. Salió Grofo y alguien más de una esquina y le cogió, luego fueron a por Papuša y se los llevaron a casa. Al cabo de un tiempo, Belmondo y Papuša me dijeron que habían contado su hazaña con todos los detalles, yo incluido. Él sabía que nadie se la habría

tomado conmigo, un *gažo*, que tenía la misma responsabilidad que un árbol detrás del que se esconde un perseguido. Por otro lado, Belmondo tenía todo el derecho a ‘fugar’ a Papuša, a intentar todo lo posible para quedarse con ella y con su futuro hijo. Nadie se lo reprochaba. Pero ambas familias se mantuvieron firmes. Hubo otras razones que incidieron en poco a poco en que Belmondo y Papuša se alejaron, que pueden obviarse aquí, dado que la causa principal fue la negación de las familias a aceptar un tercer matrimonio entre sus hijos.

La fuga de Belmondo y Papuša se inserta en una historia en la que ya se sabía todo: del embarazo, de la paternidad de Belmondo, de la intención de ambos de estar juntos y del rechazo de las familias a formalizar esa unión. La ‘ruptura ritual’ ya se había hecho, ya estábamos en el ‘periodo prematrimonial’ y esperábamos al cierre compensatorio (la formalización de la unión) que no llegaba. Y entonces Belmondo y Papuša decidieron volver a repetir la pregunta, a quebrantar lo que ya estaba abierto, a gritar ‘por si alguien no se había enterado aún’, que querían casarse. En este caso, como en muchos más, no perdía su significatividad por no ser un acto repentino e inesperado, por no manchar de deshonra la imagen de la mujer que perdía su virginidad lejos de la comunidad y sin estar casada. Si el prototipo cognitivo de la fuga se componía de estos elementos, la sinécdoque mantenía intacto su significado aún cuando, en la situación concreta, estos faltaban. Yéndose a un sitio desconocido y desapareciendo unos días querían que ‘todos se enteraran’ y que sus familias ‘pasaran vergüenza delante de los *Roma*, lo que, según sus cálculos, hubiera creado una expectativa generalizada para que se reconocieran como matrimonio. Más aún, Belmondo quería demostrar, por si quedaban dudas, a Papuša y a Vandana (su madre) que él realmente quería asumirse la responsabilidad de una familia. Aquella fuga fue la repetición de una pregunta ya lanzada, que esperaba su respuesta. La negación de las familias consistió en oponerse día tras día a reconocer la unión y fue más bien un acto de silencio que un ‘no’ abierto. Hasta que Papuša, año y medio más tarde, se casó con otro hombre y se fue con su familia a Francia. El acto de fugarse, por lo tanto, si lo consideramos en su significado simbólico elemental dentro del ciclo matrimonial, es un acto de apertura del juego, no una afirmación o un cierre.

7.2.5. *Compensación de las fugas*

A la fuga seguía un proceso de negociación durante el cual las familias acordaban las condiciones de formalización de la unión. Como hemos visto, en algunos casos, la formalización podía ser breve y simple, como lo fue el matrimonio entre Šandor y Druška, en el que un pequeño refresco y el consentimiento entre las familias emigradas dieron el beneplácito para que Druška se mudara a la casa de su nuevo marido. En otros, más articulada. El caso del matrimonio entre Bakri, uno de los hijos de Ionel, con Kerva, la hija de Višan, éste pidió a Ionel y Kreca que se celebrara una boda, también motivado por el hecho de que ella era joven (16 años) y no había tenido ninguna experiencia matrimonial anterior. En aquel caso, semanas antes de fugarse, Bakri me hablaba de su amor por la chica y de cuánto ella estaba enamorada de él. A la vez, Sumnakaj, hermano de ella, tenía una relación muy cercana y amistosa con Bakri. Entre que era sobrino y que era amigo de su hijo, Bakri fue bien acogido por Višan ya antes de la fuga. Todos (la familia de Ionel y Kreca con la que yo estaba) sabíamos de las intenciones de Bakri y hasta Višan, acogiéndole en casa y tratándole de forma especial, daba su consentimiento, aunque de forma implícita. La fuga representó entonces una declaración que abrió el diálogo entre las familias; la boda y los regalos que Ionel y Kreca hicieron a Kerva fue la compensación simbólica por la hija cedida.

Otras veces, la que era entendida como una fuga ‘por amor’ tampoco tenía por eso un desenlace fácil y el conflicto entre los potenciales consuegros podía llegar a situaciones extremas y exigir altas compensaciones. Además, la fuga podía ser organizada por la familia entera de pretendiente y no sólo de forma autónoma por parte del chico. Volviendo tras un periodo de residencia en casa de su hermana en Irlanda, Belmondo me contó un caso del que había sido testigo de cerca:

Belmondo: fugó a la hija de él [de R*, el padre de la chica], sin pedirla. Pero no hicieron *kris*, oye, como te digo, se pusieron de acuerdo ellos entre ellos ¿Sabes? Él lo denunció a la policía, no fue entre *Roma*. Ellos luego se entendieron. R* lo denunció a la policía. La chica se fugó con el chico, ¿sabes? A ella le gustaba el chico. Y luego no encontraban a la chica. Dos, tres días, una semana. R* llamaba por teléfono y decía “Oye, trae aquí a mi hija, que te la doy [...]”. Y entonces que hizo B* [el padre del chico], se fue [de Irlanda], hizo a la chica papeles falsos, y se escapó con ella, quería llevarla a Rumanía. Y ¿qué hizo R*? Hablaba por teléfono con su hija, y les pillaron por el teléfono ¿sabes? La policía lo pinchó. Llamaba y le pillaron... vieron que estaba en Francia. Fue la policía con el helicóptero y

le pillaron, y lo llevaron a la cárcel. Bien. R* lo sacó de la cárcel, y le dijo “ahora debes pagar mi vergüenza”, dijo R*, “y si no, vamos a juicio [por el tribunal irlandés], te meto en problemas, hago que te lleve la policía y no vuelves a ver la luz del sol”. ¿Qué decía la chica? Él llamaba a la chica, “!Que yo me voy con él, que me voy con él!”. Llegaron a hablar y R* quiso por ella, 25000 euros, no, 30'000... y luego la boda. Pero luego ya no se hizo, porque a R* le surgieron otros problemas más graves... Y al final nunca recibió los 25000.

Giuseppe- pero esos 25000 para qué eran? Para la *garancja*?

Belmondo - ¡¿Qué *garancja*?! Sólo los quería por la *bori*. [Granada 2008, original en castellano]

La negociación entre ‘hurto’ y la ‘fuga con ella’ entraba luego a formar parte de las retóricas en la negociación de las transacciones simbólicas y económicas entre los futuros *xanamikuri*, los ‘consuegros’, entre la *bori* y la familia del marido y entre el ‘*žamutro*’ y la familia de su esposa. La complicidad de la chica y su edad tenían un fuerte peso en el momento en el que la familia de ella presentaba sus propias *kondicje*, en términos de demandas de compensación que la ‘apropiación’ de su hija reclamaban. En el caso narrado, hay unos elementos que ya hemos encontrado anteriormente. En primer lugar, el ‘pago de la vergüenza’. Como hemos visto hablando de la *garancja* en relación con el *mangajmo*, una intrusión de un tercer pretendiente que ‘fugaba’ a la prometida tenía como consecuencia que, dicho de la forma romaní, ‘la vergüenza cayera sobre’ los padres del novio quienes habían adquirido el derecho sobre su futura ‘*bori*’. Sin embargo, en el caso de que la mujer no estuviese prometida, el deshonor ‘caía sobre’ sus propios padres. Y estos tenían el derecho de pedir una compensación por ello. Sin embargo, este tipo de pago, tenía tres importantes diferencias con el concepto de *garancja* analizado anteriormente. En primer lugar, mientras que, en el *mangajmo*, el acuerdo entre los futuros *xanamikuri*, los suegros, era anterior a la fase prematrimonial y, de hecho, la abría, en la fuga la búsqueda del acuerdo era posterior. En cuanto al pago, mientras que la *garancja* del *mangajmo* se pagaba para establecer el contrato prematrimonial, en el caso de la fuga este pago formalizaba la unión. Podemos decir que, mientras en el *mangajmo* el acuerdo y la *garancja* abrían el periodo prematrimonial, en la fuga eran procesos que acercaban su cierre. En esto, jugaba también otro elemento de diferencia: mientras en el *mangajmo* la cantidad de dinero tenía que ser, por lo menos en principio, devuelta (aunque fuera a través de ayudas económica a la pareja), en el caso de fuga, el pago podía ser demandado, como se observa en la entrevista, como una compensación, tanto de la ‘vergüenza’, que

recaía sobre la mujer y su familia, como de la pérdida que sufría el núcleo doméstico de una hija, que no preveía ninguna devolución.

Toda la articulación de derechos y principios – el *drepto pe šej*, el *drepto pe bori*, ‘los derechos sobre hijas y nueras’, y la vergüenza – que vertebra los procedimientos matrimoniales es defendida en el marco de un sistema legal autónomo con respeto al de la sociedad mayoritaria. Esto no quiere decir que los instrumentos que las instituciones *gažikane* ofrecen no fuesen utilizados. En el caso presentado, el padre de la hija ‘fugada’ amenazaba con denunciar a las autoridades *gažikane* al que acabaría siendo su suegro si éste no le pagaba la indemnización que pedía. El recurso al sistema legal *gažikane* era funcional con respecto a la defensa del sistema legal romaní. Un caso emblemático respecto al papel de la complicidad femenina en la fuga y en la estipulación del contrato entre familias fue el del matrimonio de Žudi, hija de Vandana, de entonces 21 años, y Bojeri, un chico de 22 de una familia procedente de Hunedoara, que entonces residía en un pueblo cercano a Sevilla. En ello, la edad relativamente avanzada de la joven, y por lo tanto su mayor independencia en la toma de decisiones, fue determinante en el redimensionamiento del poder de la familia de la novia a la hora de establecer las condiciones del contrato matrimonial. Los dos se habían conocido durante la feria de Sevilla, a la que muchos *Roma* acudían desde Granada, como ocasión para reunir dinero pidiendo por la calle y aparcando. Unas cuantas semanas tras ese momento, la chica, que como cada día había salido por la ciudad para ir a pedir, por la noche no volvió, avisando a sus hermanas de que se había fugado con el chico. El asunto pasó a manos de su madre que, entre insultos y gritos, quería obligar a su hija a que volviera. Vandana, como hemos visto, estaba separada de su marido (Lazlo), que se había quedado en Rumanía. Por otro lado, la unión entre Grofo, hijo de Ionel y Kreca, y su hija mayor, Myndra, reforzó la cercanía de las dos familias, que ya estaban anteriormente vinculadas por el matrimonio entre Andželo (hijo de Vandana) y Muj (hija de Ionel y Kreca), lo que llevó a la constitución de un único grupo de fuerte solidaridad y ayuda recíproca que se mantuvo estable durante más de dos años. En el momento de la fuga de Žudi, Andželo también estaba en Rumanía, expulsado de la Unión Europea tras una condena por hurto recibida en Holanda (véase el caso del *kris* entre Vavac y Lazlo). Por lo tanto, Ionel, como *xanamik*, ‘consuegro’ de Vandana, y Grofo, como su *žamutro*, ‘yerno’, de una edad ya

respetable (unos 29 años en ese momento), asumieron necesariamente los roles de interlocutores masculinos y de mediadores-‘representantes’ ante la familia que se había ‘llevado’ a Žudi (aunque, más bien, se había fugado ella sola...).

Cuando, a los dos días, la chica no parecía tener intención de volver, ni las amenazas telefónicas de Grofo despertaban la mínima preocupación entre los de Sevilla, querían a Žudi como *bori* y querían encontrar un acuerdo, Vandana y Ionel acabaron por aceptar la invitación y fuimos para Sevilla Vandana, como madre, Ionel y Grofo, como hombres de la familia de Vandana, y yo, que venía en el paquete con mi coche. Durante el viaje se hablaba de cuánto dinero iba a pedir Vandana para el acuerdo matrimonial. Por menos de 5000 euros se habría llevado a su hija de vuelta. Cuando llegamos nos recibieron con toda la hospitalidad que la situación requería. En una mesa grande había todo tipo de comida y bebida, que dejaban suponer un trabajo de larga preparación llevado a cabo por las mujeres de la familia durante la espera. Nos pusieron a Ionel, Grofo y a mí presidiendo la mesa, sentados en el sofá más cómodo Vandana, el padre y la madre de Bojeri, se sentaron en las sillas de enfrente. Sus hijos varones, de una edad entre los 16 y los 24, se sentaron un poco más alejados de la mesa, como si todo el manjar sólo fuera para nosotros. Ninguna de las jóvenes, Žudi y dos hermanas de Bojeri, participó siquiera en la cena o en la conversación, y se quedaron toda la noche detrás de la barra de la amplia cocina americana que daba al salón, fuera del círculo que nosotros formábamos en torno a la mesa, atentas a lo que allí ocurría y sin intervenir en la conversación que ocurría en nuestra mesa, lo que hubiera sido tomarse una libertad fuera de la buena educación.

Las posiciones reflejaban una jerarquía de género y edad, así como el derecho participar en la negociación del contrato matrimonial (yo, por supuesto, era un invitado-amigo-chofer-*gažo* de la familia y como tal se me daba la bienvenida y un asiento de honor). La cena se extendió durante varias horas en las que Ionel y el padre de Bojeri mantuvieron largas conversaciones sobre cualquier tema y, de vez en cuando, entre un bocado y otro, se brindaba a la salud de los hijos varones de nuestro anfitrión, que Ionel llamaba *njepoci*, ‘sobrinos’, y el brindis era retornado a Ionel, circunstancial *čirve*, ‘compadre’ de aquel hombre, y a la salud de Grofo y mía, sus ‘sobrinos’. Después de comer y beber hasta la saciedad, o más, llegó por fin el momento de abordar el tema que nos reunía aquella noche. Ionel, por un lado el

‘hombre’ del otro bando, pero, por el otro, sólo *xanamik* y no marido de Vandana, desempeñaba un papel de facilitador, nada imparcial, de la negociación, intentando, todo lo sutilmente que le salía, orientar a los potenciales *bridgetakers* en favor de las pretensiones de Vandana. Tras los últimos elogios sobre las bondades de las familias respectivas, llegó la hora de concretar y Vandana espetó su precio. Quería 5000 euros para dejar, a partir de esa noche, a su hija en aquella casa. Entonces los padres de Bojeri se ofendieron, o se hicieron los ofendidos. ¿Qué contaba el dinero, decían, cuando ellos estaban dando una buena familia a la joven? Y entonces Vandana lamentaba la pena de perder una hija de tanto valor, en cuya crianza y educación había invertido mucho tiempo y dinero. Ellos insistían en que su hija habría tenido un hombre y una familia que la habría querido y cuidado ¿para qué pagar? Frente a ello Vandana se ofendía a su vez, por ‘lo poco que valoraban a su hija’, y repetía el rosario de sus inversiones educativas cuyo resultado tenían delante.

Desde atrás de la barra americana, Žudi rebotó la primera vez, rompiendo astutamente la regla de no poder entrometerse y acusando a su madre, frente a todos, de no mirar por su bien, sino por el mero dinero. Ionel y su ‘casi-consuegro’ la mandaron al unísono y tajantemente a callar. Pero lo dicho dicho estaba y ya dejaba claro que, con o sin beneplácito de la madre, ella había, y habría, tomado su decisión. Sumado a su edad, ya avanzada para pasar por alto su albedrío, eso era lo poco de arena que faltaba a la cal de sus suegros para querer soltar ni un penique. Tal firmeza, aliñada de más intervenciones de Žudi religiosamente acallados por los adultos, consiguió por fin derrocar a Vandana que, en una caída libre, bajó de los 5000 iniciales hasta los 2000. Allí la familia de Bojeri dio un paso: 1000 euros. Pero ella se quedó inamovible en 2000... y no hubo trato. Dos veces nos levantamos todos y yo seguí a los míos en el amago de irnos. Pero Bojeri y familia querían que nos fuéramos en paz, decían que querían sinceramente a Žudi como *bori*” y dos veces volvimos a sentarnos. A la tercera (cito de mis notas de campo):

En el momento de salir de la sala, todos los hijos y jóvenes allí presentes se levantaron en una atmósfera un poco tensa, al punto que, por un instante, pensé que se iba a liar. Nada más lejos... sin embargo no hubo acuerdo. La hija tuvo que montar en el coche y, hacia las tres de la mañana, nos dirigimos hacia Granada. Paramos, en el corazón de la noche, en un pueblo, para visitar a un hombre, gran amigo de Ionel, que yo no conocía. Despertados a esa hora, nos acogieron con café y Brandy. Todos entramos, menos Žudi, que se quedó en el asiento atrás de mi coche y no quiso bajar

durante todo el tiempo. Salí a llevarle no sé qué, tabaco creo, y me pidió el móvil para hacer una llamada. Pero no tenía saldo. “¿Qué cree mi madre?”, me dijo “¿que no voy a escaparme otra vez?!”. A los dos días no volvió a casa y, ya de noche, llamó desde Sevilla. Ionel lo había previsto todo, y esa noche, de vuelta desde Sevilla, ya borracho, se enfadó con Vandana, por haber perdido, aunque fuera, 1000 euros. [NOTAS DE CAMPO, 2004]

Y de hecho esa noche se zanjó la cuestión y la familia de Bojeri nunca pagó los 1000 euros. Andželo, el hermano de ella, me aseguraba, cuando le encontré en Calaş, de que, en cuanto hubiera vuelto a España, pasaría a saldar las cuentas. No sé si lo hizo, pero lo veo muy improbable. En este caso, varios elementos de la negociación jugaron a favor de la familia pretendiente, pero, principalmente el hecho de que no solamente no había habido ningún ‘rapto’, sino que la futura esposa había organizado la fuga activamente. Lo interesante, sin embargo, es considerar que, aunque la iniciativa fuera hasta mayor por parte de la chica que del chico, la familia de ella no había perdido totalmente el derecho a pedir un pago de la novia, sino que mantenía cierto poder de rechazar el matrimonio y llevarse la hija a casa. Por otro lado, si bien Vandana tenía la esperanza de sacarles a sus futuros consuegros algo más concreto que simbolismos, el dinero que ellos ofrecieron, 1000 euros, era más un regalo que un pago, una forma de celebrar el acontecimiento y establecer la armonía interfamiliar en nombre de la nueva unión.

7.3. Elementos de derecho civil y privado entre los *Roma*.

7.3.1. Parentesco y jurisdicción

Entre los *Roma*, cuando la pareja era joven, el contrato matrimonial involucraba, formalmente, no sólo a los dos cónyuges, sino también a las familias recíprocas, que tenían como ‘representantes legales’ a los dos padres varones, que se imbricaban en una serie de derechos y deberes recíprocos. Tal sanción de las uniones era completamente independiente y autónoma respecto al reconocimiento de las administraciones y autoridades *gažikane*. Ante estas, las uniones eran declaradas o menos en función de necesidades o de ventajas de tipo meramente administrativo, como, por ejemplo, en el momento de tener que reconocer la paternidad a ambos cónyuges a la hora de expatriarse. Más allá, lo que decían los ‘*lila*’, los ‘papeles’ - por antonomasia el instrumento confirmatorio de los *gaže* - no tenía más valor. Era la

comunidad de los *roma*, e *lume* (lit. ‘la gente, el mundo’) la única autoridad que validaba un contrato, matrimonial o de otro tipo y que representaba la jurisdicción que lo regulaba.¹⁰⁶ Tampoco ningún actor religioso tenía cabida en la formalización de los contratos matrimoniales y en la celebración de las bodas. No solamente mis informantes se extrañaron cuando pregunté si en algunas ocasiones había intervención de un cura en ellas, sino que ya sólo imaginarlo les ponía algo incómodos, al asociar la presencia del sacerdote, más que nada, a los funerales y, por lo tanto, considerarla una presencia algo nefasta para un acontecimiento festivo, en el que se celebraba la vida y la reproducción.¹⁰⁷ Los *Roma* se casaban por lo romaní y, dentro de ello, por lo ‘civil’.¹⁰⁸

La incorporación al grupo entero de la *familja* del marido se reflejaba también en el uso del término *bori*: tanto sus suegros, *sokruri*, como el resto de los hermanos y hermanas del marido se referían a ella como *amari bori*, ‘nuestra *bori*’. Lo mismo no ocurría con el término *žamutro*, ‘yerno’, que era reservado solamente a los padres de la mujer y para los hermanos y hermanas de ella él era *muro/amaro šogoro* o *kumnato* (mi/nuestro yerno). En algunos casos, he observado incluso a una misma *bori*, casada con el hermano mayor, usar el término *bori* para referirse a la nueva esposa del hermano más pequeño, recién casada. Aunque, por lo general, las *borja* (plural de ‘*bori*’) utilizaban el término de ‘*kumnata*’, refiriéndose la una a la otra, el hecho que las esposas mayores de la familia pudieran llamar a la recién casada, y considerarla, ‘*bori*’ señala connotaciones de juventud, dependencia y aprendizaje, y también deuda y servicio hacia su nueva familia. La inclusión de las *borja* en la *familja* era también una transferencia, aunque transitoria, de la potestad (la *potestas* del derecho romano, o

¹⁰⁶ En los años ’80, por ejemplo, varios de los que en 2006 tenían entre 30 y 40 años resultaban casados con las que en realidad eran cuñadas: asumiendo la paternidad de sus sobrinos habían evitado así el servicio militar entonces obligatorio. Estas situaciones conllevarían no pocos problemas en la dispersión migratoria cuando, por ejemplo, para pedir la expedición del pasaporte de un menor era necesaria la firma del que, en los certificados de familia, resultaba ser el padre, pero en realidad era su tío y vivía en otro país.

¹⁰⁷ Aunque, como veremos, la primera fase del rito del bautizo, que a veces coincidía con el mismo día de la boda, se desarrollaba en la iglesia mediante el rito ortodoxo.

¹⁰⁸ En el periodo de mi trabajo de campo las conversiones al evangelismo entre los *Roma* habían sido muy esporádicas. Los conversos, “*pokhaima*”, que conocí se limitaban a abstenerse de consumir alcohol y tabaco, pero participaban igualmente a las celebraciones del resto de los *Roma*, tanto de carácter civil (como el matrimonio) como más sagrado, como las funerarias o los bautismos. Entre los pocos casos que conocí, cinco personas, dos abandonaron el evangelismo al poco tiempo. Desconozco por completo, por lo tanto, en qué términos la conversión al evangelismo entre los *Roma Korturare* haya supuesto cambios en la celebración de las bodas y en la concepción del matrimonio.

sea, la capacidad legal para imponer decisiones) desde su familia nativa a su nueva familia política sobre la mujer. Una potestad que era temporal, que decrecía con el tiempo conforme nacieran sus hijos y la mujer se fuera creando su propia familia uterina. Con el matrimonio – pero, como veremos, incluso en los pasos previos - los *sokruri* se apropiaban del derecho sobre la *bori*, por decirlo al estilo romaní, que, como consecuencia última y objetivo, consagraba el derecho de filiación de su progenie. La *bori* debía obedecer a sus suegros y sus padres se veían privados de la legitimidad para entrometerse en sus decisiones familiares. Por otro lado, los suegros y el marido eran los primeros responsables del bienestar de ella y, de no cumplir, podían incurrir en el riesgo de que los padres de ella reclamaran su derecho a llevársela de vuelta a casa. Especialmente el *sokro*, como jefe de la familia, era valorado por la comunidad en función del bienestar que sabía procurar a su *familja*, de la que sus *borja* formaban parte¹⁰⁹. Tal autoridad iba destinándose de forma siempre más unívoca al marido, paulatinamente éste adquiría el estatus de adulto.

El rol de la comunidad como entidad sancionadora del matrimonio podía leerse también en la extensión pública del apelativo “*bori*”, y su diferencia con respecto a “*roma*”, ‘¡hombre!’ y “*romnio*”, ‘¡mujer!’. El cambio de estatus de los dos cónyuges comportaba un cambio terminológico en la forma de dirigirse y referirse a las dos personas. Para dirigirse a su marido, especialmente cuando quien hablaba era de una generación mayor que él, se empezaba a utilizar el término ‘*¡roma!*’ (el vocativo singular) en su contraposición con el de “*šaorre*”, ‘¡hijo!, ¡chaval!’, aunque también se utilizaban términos como “*phrala*”, ‘¡hermano!’, o ya ‘*čirve*’, ‘compadre’ y el mismo “*roma*”. Tales términos no variaban en función de la intimidad de las personas que interactuaban. Para una mujer era diferente, antes de su entrada al matrimonio era “*šej*”, ‘¡hija!’ y luego, según si el contexto era entre íntimos, seguía siendo “*šej*”, pero las personas menos cercanas podían dirigirse a ella llamándole “*borio*” (vocativo de *bori*) o “*romnio borio*” (lit. ‘mujer nuera’). Reconociendo, o suponiendo, su estado de mujer casada, interponía una distancia respetuosa. Esto ocurría también con un hombre, que pasaba definitivamente a ser “*¡roma!*”. Pero si a éste se le reconocía su estatus por su relación matrimonial, a su mujer se le reconocía el estatus a través de la

¹⁰⁹ El bienestar de la familia de un *rom* es un criterio de valoración que es explícitamente mencionado por los *Roma*. En referencia a esto véase también el concepto de *baro rom* entre los *Xoraxané* kosovares en Piasere (1991).

relación de afinidad con la familia entera del marido, lo que era reconocer la pertenencia como *bori* a su unidad doméstica. De forma paralela, si un hombre se dirigía llamando *šej* a una mujer de su propia generación o una inferior, a las mujeres de una generación superior, aunque podía igualmente utilizar “*šej*” (hasta a las madres eran llamadas así por los hijos), se dirigía también como ‘*bibio*’, ‘tía’. En situaciones en las que un joven se dirigía a una mujer mayor que él, que no conocía, la llamaba “*bibio borio*”, ‘tía nuera’.

Lo mismo ocurría en la terminología de referencia: su colocación en el universo social pasaba de ser, por ejemplo, de “*e šej le Fardeski*”, ‘la hija de Fardi’, a “*e bori le Bojereski*”, ‘la *bori* de Bojeri’, o “*e romni le Mantuloski*”, ‘la mujer de Mantulo’ (también en Williams, 1995, p. 299). Tal uso extensivo a toda la comunidad denotaba tanto el rol de esta en el reconocimiento de la unión matrimonial y, a la vez, la primacía de la pertenencia a la familia política de la esposa frente a la de su familia de origen. Sólo en caso de divorcio, la mujer volvía a la casa de sus padres y a ser identificada como “*šej*”, ‘hija de...’ hasta que uno de sus hijos no se casara y llegara a tener hijos.¹¹⁰

Los pasos hacia la consideración de persona adulta de un hombre conllevaban la progresiva asunción de la autoridad en la administración de la justicia, de la que las mujeres estaban parcialmente excluidas. El término ‘*rom*’ cubría tres campos semánticos: el de género, opuesto a ‘*romni*’, ‘mujer’, el de estatus matrimonial, o entrada en la edad matrimonial, opuesto a ‘*šav*’, ‘hijo, chaval’, y el de identificación ‘étnica’, opuesto a ‘*gažo*’. Éste último, de forma simétrica, se oponía a ‘*gaži*’ y ‘*rakhlo*’, en correspondencia con los mismos campos semánticos citados. En cuanto a la edad, ‘*rom*’ no solamente se oponía a ‘*šav*’, sino también a ‘*phuro*’, un término que sólo en algunas acepciones y contextos discursivos era traducible con ‘viejo, anciano’ y, más bien, se refería a la entrada en una edad en la que los varones llegaban al auge de su autoridad dentro de la familia y adquirían el mayor peso político en la comunidad pudiendo ser llamados como *krisjonere* a mediar en los procesos de solución de conflictos. El estatus de hombre adulto, por lo tanto, empezaba con el matrimonio, pero era sólo un primer paso hacia su definición completa, que se realizaba cuando sus hijos empezaban a casarse y tener prole (también en

¹¹⁰ El término ‘*pivli*’ era usado tanto para expresar la viudez como la soltería pos-matrimonial.

Marushiakova y Popov, 2005, p. 132); dos momentos que prácticamente coincidían, considerando la naturaleza pronatalista del matrimonio *korturare*.

Por supuesto, no sólo las uniones, sino también los divorcios, las adopciones y, cuando había, las herencias, se regían a través de normas sancionadas internamente por la comunidad, que en algunos casos podían ser las mismas de la sociedad mayoritaria, en otros, diferentes o, incluso, antagonistas, a las de la sociedad de los *gaže*. La que venimos llamando ‘comunidad’ de los *Roma Korturare* y que se presenta, ahora, en su rol de autoridad sancionadora de las alianzas matrimoniales, era, tal y como se ha visto en el capítulo anterior, primariamente una amplia red de relaciones parentales o grupos, con límites borrosos, de parentesco, centrados idealmente en torno a descendencias masculinas. Como tal, la pertenencia de una persona a la comunidad estaba condicionada, básicamente, al hecho de ser hijo o hija de alguien (y, a la vez, haberse criado en el entorno romaní, algo que trataremos más adelante). Simétricamente, la ‘jurisdicción’ del derecho que regulaba el orden social de comunidad recaía sólo sobre sus miembros. Los *outsiders* estaban excluidos: podían romper normas sin demasiadas consecuencias - cuántas veces he metido la pata haciendo o diciendo cosas que, de ser *rom*, habrían ofendido, escandalizado o provocado, pero yo era inmune de la responsabilidad que me hubiera impuesto esa *civitas* – y no tenían los mismos derechos de defensa – sólo los *Roma* podían apelar y verse defendidos en un *kris*.

La importancia del parentesco en la construcción de la identidad personal, de la personalidad jurídica y, por doquier, de la pertenencia de un individuo a la comunidad de los *Roma Korturare* se observaba en la forma de identificar a las personas, conocidas y extrañas, en función de sus lazos familiares. Por ejemplo, entre los *Roma* no existía la costumbre por la que dos desconocidos, que se encontraban a través de un tercer conocido común, dijeran algo como ‘Pepe, encantado’, ‘Juan de Dios, lo mismo digo’. Que una persona adulta preguntara a otra su nombre resultaba de mala educación, una invasión de la intimidad, y uno iba aprendiendo cómo llamaban a otro con el tiempo y de forma indirecta. Como se describirá más detalladamente, entre los *Roma* cada persona tenía varios apodos que coincidían, muchas veces, con círculos sociales más o menos íntimos y su nombre ‘de pasaporte’, como lo solían llamar, era usado solamente en las interacciones con aquellos ‘*gaže*’ con quienes no había

confianza (la maestra del colegio, el casero, el vendedor de coches...). Entre aquellos círculos íntimos y el mundo social ‘externo’ la situación tomada de ejemplo, por la que dos *roma* se encuentran sin conocerse, representaba un espacio, o momento, intermedio, en el que ni el nombre de ‘pasaporte’ ni los apodos venían al caso. Paradójicamente, no había nombres posibles. Había entonces otro modo para enterarse de quién era el interlocutor. El conocido común podía entrar en juego, explicando algo de la identidad de cada uno, o, simplemente, los dos iban esclareciendo quiénes eran durante el desarrollo de sus conversaciones. Sin embargo, dado que el concepto de respeto estaba siempre anclado a diferencias generacionales, una persona más anciana tenía sí derecho a preguntar, pidiendo antes perdón, a otra más joven, que, por deferencia, respondía sin devolver la pregunta. El ejemplo más extremo puede ser el de un adulto preguntando a un niño, digamos, de unos diez años de edad y en este caso no hacían falta circunlocuciones ni disculpas; pero en todos los casos, las preguntas giraban en torno a concepto de: “*kasko san?*”, ‘¿de quién eres?’. La información necesaria era, por lo tanto, la colocación de la persona dentro de los entramados de parentescos (también en Olivera, 2012). Los hombres se identificaban por ser ‘hijos de’, las mujeres no casadas también, pero, cuando casadas, su matrimonio adquiría la centralidad como relación de identificación, o presentación, primaria. Así, los hijos y la esposa de un tal Lajoš, por ejemplo, a la pregunta “*¿kasko/i san?*”, respondían con el genitivo del nombre del padre o del marido, “*le Lajesko*”, ‘el hijo de Lajoš’ o “*le Lajeski romni*”, ‘la mujer de Lajoš’ o “*e Raduloski bori*”, ‘la *bori* de Radulo’, con Radulo padre de Lajoš. Sólo en un segundo momento, si hacía falta, explicaba su descendencia paterna y si el padre había fallecido, el nombre de la madre sustituía a esta función, o el del abuelo, dependiendo de la generación del interlocutor.¹¹¹

Sin lazos de parentesco no había identidad romaní. Yo mismo, por ejemplo, cuando ya tenía un buen nivel de control de la lengua, conseguía a veces ‘engañar’ a algún *rom* que no me conocía, y hacerme pasar por uno de ellos. En las últimas fases de mi frecuentación intensa de los *Roma* mi fluidez en romaní había realmente mejorado, en especial tras volver de Rumanía, donde, no hablando rumano, el romaní había sido la

¹¹¹ Las reglas de ‘respeto’ o, en otros términos, las buenas formas, imponían al otro interlocutor que, además de pedir disculpas antes de preguntar por la identidad ‘de parentesco’ de alguien, respondiera a la información recibida deseando suerte, salud o felicidad a los parientes nombrados. En este ejemplo, otra persona hubiera respondido con expresiones del tipo ‘*t’al baxtalo čo sokro*’, ‘que tu suegro sea dichoso’, o ‘*trail či familja*’, ‘larga vida a tu familia’.

única lengua con la que podía comunicarme con los *Roma* (además del español con algunos retornados de Granada) y, traducido por estos, con los rumanos (que a su vez pensaban que era un ‘*tigan*’ que presumía ser italiano y se había olvidado arrogantemente del idioma de mi patria). Había un juego que empezó en mi estancia en Calaș, cuando estreché más amistades con un círculo de coetáneos y más jóvenes, todos familiares de Ionel (los *Jonesči*). Sorprendidos, a mi llegada, de que no me defendía mal con la lengua, me bautizaron *Radule* y, a partir de entonces, empezaron a inventar mi nueva identidad ‘*rom*’, que yo tenía que sostener frente a los nuevos *roma* que iba conociendo a lo largo de mis peripecias con ellos entre el pueblo de Calaș, Salaveni y la ciudad. Yo era “*Radule ande Timișoara*”, ‘Radulo de Timișoara’, ‘*o šav le Raduloski*’, ‘hijo de Radulo’, y dado que ‘Radulo’ era uno de los nombres más comunes entre los *Roma*, mis amigos disfrutaban ‘ayudando’ a mi nuevo conocido a ‘recordar’ de qué Radulo se trataba, mareándole con genealogías improbables. Lo mismo se prolongó tras mi vuelta en Granada con algunos *Jonesči* recién llegados o de paso, y entonces yo era de Salaveni, un “*salavenje*” y, como los que llevaban años fuera de Calaș, en Inglaterra o Irlanda, y que pasaban por Granada, ya no se acordaban de muchos de los de Salaveni, el juego funcionaba otra vez. Sin embargo, fuera del juego de ‘Radulo’ y tras la inmersión lingüística en Rumanía, cuando empezaba conversaciones con *roma* que no conocía me daba cuenta de que, en ocasiones, me tomaban realmente por un *rom*, por lo menos durante los primeros momentos de la conversación.¹¹² Pero pronto llegaba la pregunta “*te aves baxtalo haj te jertis man, kasko san, roma?*”, ‘Perdóname por la pregunta, y que seas dichoso, ¿de quién eres?’. Y a eso, yo no tenía una respuesta posible; ni ‘*me som o Giuseppe*’, ‘yo soy Giuseppe’... ‘Y ¿Quién es Giuseppe?’, se hubiera preguntado mi interlocutor; no tenía relaciones de parentesco con nadie entre ellos, pero tampoco podía responder “*kanikasko*”, ‘de nadie’ o, peor, “*mure dadesko*”, ‘de mi padre’, que hubiera sonado, más que otra cosa, a un borde ‘¡métete en tus asuntos!’. Así que no quedaba otra que desvelar el truco... “*me som gažo, dar žanav romanes*”, ‘soy *gažo*, pero sé romaní...’, percibiendo la connotación negativa que tenía, dentro de ese contexto romaní

¹¹² Hay que tener en cuenta que encontrar un ‘*gažo*’ que supiese hablar, o incluso chapucear, romaní es muy poco frecuente en Rumanía y, en Granada, lo era menos aún, razón por la que, mientras que en Inglaterra nunca dejaría de ser ‘un italiano que habla inglés’, entre ‘*Roma*’ mi dominio colaba con más facilidad.

parcialmente compartido, la identificación como *gažo*. Entonces, explicaba que era amigo de Ionel, Belmondo contaba que vivía con ellos, o intervenía alguien y gritaba “*jkado ‘i amaro Štefano!’*”, ‘Este es nuestro Stefan’, refiriéndose al protagonista de la película *Gadjo Dilo* que se encuentra viviendo en una aldea entre familias romaníes (Gatlif, 1997). Lo que quedaba claro, de todas maneras, era mi no-pertenencia, ni como miembro de medio derecho, a la comunidad de redes de parientes y, por lo tanto, mi no sujeción a la jurisdicción de la comunidad de los *Roma*. No había entrado en el grupo como pariente, sino como amigo y, a veces, ni eso. Mi afiliación no era por filiación; en cierto modo, no era nadie.

La endogamia interna a la red *korturare* excluía, por lo tanto, a los *outsiders* según dos direcciones inversas. Impidiendo el matrimonio con, principalmente, *gaže* y *bajaša* negaba a estos cualquier posición dentro de la red *Roma* y, a la vez, tal exclusión parental comportaba también una exclusión jurídica, dado que el derecho de la comunidad afectaba exclusivamente a las personas reconocidas como miembros. Tal membresía empezaba allí donde terminaba el entramado de relaciones de parientes. El matrimonio, en cuanto principio de legitimación de la filiación, ocupaba entonces una posición central en la estructuración de la comunidad así como del derecho que organizaba la vida interna a la comunidad.

La progresiva asunción de estados civiles por parte de los varones a través del matrimonio, el de marido, el de padre, el de *phuro*, en el sentido de padre de hijos casados, era paralela a la asunción de roles y responsabilidades jurídicas. Un hombre de veinte y pocos años no podía demandar a alguien con quien estuviera en conflicto, y pedir que se celebrase un *kris* para encontrar una mediación. El derecho a demandar a alguien frente a tal tribunal interno, así como el deber de asistir en representación propia o respondiendo de los miembros de la propia familia eran solamente para los hombres casados, que ya cubrían un primer plano en la economía y política de su propia familia, y que ya tuvieran hijos, lo que coincidía con edades a partir de los 27 años aproximadamente.

La posibilidad de ser llamados como *krisjonere*, o sea, personas encargadas de encontrar una mediación entre dos partes en conflicto, era reservada a personas con un estatus en su propia familia aún superior, o sea, a quienes ya tenían una familia extensa, con hijos casados y nietos (aunque personas más jóvenes podían entrar como

mediadores cuando el objeto del conflicto era de menos importancia). La edad en la que se tenía derecho a contraer matrimonio, a partir de los 16 o 17 años, no significaba, entonces, que los dos cónyuges alcanzaran el estatus pleno de adultos en ese momento de su vida. Durante los primeros años los padres de ambos podían ser las partes ‘firmantes’ del contrato matrimonial de los hijos, respondían de ello frente a sus consuegros y eran sus ‘representantes jurídicos’ en caso de conflictos y de *kris*. Como hemos dicho, la concesión de la autoridad como suegros se mantenía sujeta a la condición de que la *bori* fuese respetada y cuidada por su nueva familia y, en caso contrario, sus padres podían intervenir y llevársela otra vez con ellos. Las separaciones entre cónyuges podían llevar al enfrentamiento entre los *xanamikuri*, los consuegros, y cuando la solución no se encontraba por vías informales, bien con un divorcio aceptado por las dos partes, bien con una reconciliación, el conflicto podía llegar a un *kris*, en el que los dos consuegros se enfrentaban y la comunidad, personificada en los *krisjonere*, dictaba un acuerdo. Además, las rupturas de los contratos matrimoniales podían ocurrir también anteriormente a la unión, en el periodo tras el establecimiento de los acuerdos prematrimoniales y la boda, en el que las dos familias estaban ya recíprocamente comprometidas y los padres se consideraban *xanamikuri*, ‘consuegros’ entre sí. También, como hemos observado, las fugas matrimoniales podían desencadenar conflictos no siempre y fácilmente solucionables. La existencia un derecho tan formalizado, que preveía un juicio con roles abogados-jueces, testigos, veredictos y todo, era uno de los pilares que sustentaban el sistema matrimonial entre los *korturare*, basado en un concepto de matrimonio que suponía una vinculación entre dos familias, y no sólo entre dos personas, sancionada por transacciones estipuladas previamente. En los siguientes párrafos se describirán algunos mecanismos jurídicos que intervenían en los procedimientos de formalización de los acuerdos prematrimoniales, observándolos a través de un caso de ruptura del compromiso y de los procedimientos puestos en obra para encontrar un acuerdo entre las partes. Centro de la atención será el *kris*, un proceso solución de conflictos en el que, para resolver una disputa entre partes, la comunidad se personificaba como agente mediador. Estamos, por lo tanto, en la esfera del derecho civil, en el que no se persigue ni se condena, sino que se regulan las relaciones entre personas.

7.3.2. *Un caso*

Uno de los *krisja* que tuvo más eco entre los *Roma* en Granada durante mi periodo de investigación fue el que se celebró entre dos hermanos, Vavac y Lazlo, primos de Ionel. La familia de Vavac (poco más de 40 años de edad), se componía de él, su mujer Dinarka, cuatro hijos y tres hijas. El mayor, Stalin, primogénito, tenía entonces veintidós años. Ninguno de sus hijos se había casado todavía. Entre los *Jonesći* en Granada era una de las familias que habían conseguido menos éxito económico y en los años de mi presencia en el campo sus ingresos se basaban en la mendicidad, practicada especialmente por Dinarka, por la hija (entonces entre 17 y 19 años) y por el hijo Cne (entre 15 y 17 años), en algunos trabajos temporales que Pikaj, el segundogénito, conseguía y en las temporadas agrícolas en las que toda la familia trabajaba. Vavac y Stalin hacían esporádicas compraventas de coches y reciclaje de chatarra, lo que requería conducir una furgoneta por la provincia de la ciudad y más allá. Este grupo familiar se había mantenido unido en una única unidad doméstica cohabitante durante todo el periodo migratorio.

Lazlo, de pocos años menor que su hermano Vavac, y Aranka tenían tres hijas en edad de matrimonio y tres hijos más pequeños. A diferencia de Vavac y Dinarka, Lazlo y Aranka habían conseguido más dinero durante los últimos años y hasta habían podido construir una casa en el centro de Calaş. Además, Lazlo y Aranka habían vivido en varios países europeos hasta 2003, cuando se establecieron en Granada con los hijos más jóvenes. Las tres hermanas, una de ellas casada, estaban viviendo en Calaş. Lazlo, que yo conocí poco, tenía, según decían, un vicio caro, pues arriesgaba demasiado en el juego de azar, lo que le había enriquecido durante un momento, pero igualmente, como pasa a menudo en esto, lo había perdido. Justo en el momento en que empezaron los hechos, la fatalidad de los números acababa de infligirle una seria derrota.

A finales de 2003, en Granada, Vavac pidió a Lazlo su segundogénita Lina, para su hijo Stalin, y Lazlo, frente a sus hermanos y a otros *Roma* reunidos como testigos durante el *mangajmo*, accedió a la petición y prometió a su hija. No pidió *garancja* por parte de su *xanamik*, quien, además de tener poca disponibilidad económica, era, sobre todo, su hermano. Propuso, sin embargo, que su futuro yerno, Stalin, del que eran conocidas las habilidades para ‘hacer dinero’, le acompañara en un viaje por

Dinamarca y Suecia en búsqueda de oportunidades económicas, acompañados también por Andželo, el hijo de Vandana. El dinero recaudado sería luego dividido entre los tres, como era regla común en tales grupos de cooperación económica, y con lo recaudado Stalin hubiera podido pagar la boda, que Lazlo pedía como *konidicje* para prometer su hija en matrimonio. En ese acuerdo, Lazlo prometió asumir toda la responsabilidad sobre cualquier problema que pudiera ocasionarse a Stalin durante el viaje y se comprometió a que, tras el viaje y una breve permanencia en Rumanía, volvería a España para celebrar la boda. Sólo un mes después de la salida, Stalin y Andželo fueron arrestados por la policía sueca por inmigración irregular. Sorprendentemente, Lazlo les abandonó y se marchó a Rumanía donde se gastó en el juego de azar el dinero que habían ganado en el viaje. Stalin y Andželo fueron devueltos a Rumanía, con una expulsión de la Comunidad Europea de cinco años. A su llegada a Calaş, Stalin no tenía a donde parar a no ser en casa del mismo Lazlo, quien, acogiéndole en un primer momento como era de esperar de quien iba a ser su suegro, con el pasar de las semanas fue cambiando su actitud hacia el sobrino. Stalin se fue dando cuenta de que no sólo su tío y futuro suegro no tenía intención de ayudarle con los gastos legales para reducir el periodo de prohibición del territorio EU, sino que su comportamiento era cada vez más intransigente con la confianza que Stalin instauraba con su futura mujer. En Granada, desde donde yo observaba lo que iba aconteciendo, para la familia de Vavac la ausencia de cinco años del hijo mayor representaba un problema grave, considerando especialmente que éste tenía un rol de central importancia en la economía familiar, siendo el hijo mayor y un pilar muy importante en la economía familiar. Frente a la pasividad de Lazlo y en una situación económica crítica, Vavac, en Granada, se vio obligado a vender la única furgoneta que tenía y a pedir más préstamos a otros familiares para poder mantener a su hijo en Rumanía y enfrentarse a los gastos de un abogado. Mientras, Lazlo, en Rumanía, era siempre menos condescendiente hacia Stalin hasta que, seis meses después de abrir aquella botella, el conflicto estalló cuando éste le echó de su casa.

Tras unos días, Lazlo volvió con su hija a España, dejando a su *njepoto* Stalin allá, que paró en casa de su abuela. Poco después llegó una noticia que trastornó la familia de Stalin en Granada. ‘Algunos *Roma*’ habían descubierto una relación secreta entre él y otra muchacha. La familia de esta le ‘echó’ en un *kris* en el que se decidió que debía

pagarle 5000 euros y, además, amenazaba con denunciarle a la policía si Stalin no se casaba con ella. Así fue, por lo menos, como me lo explicaron, aunque un tiempo después, cuando Stalin llegó a Granada con su nueva mujer, embarazada, y pasé diferentes momentos con ellos, su relación parecía todo menos un matrimonio forzado. De todos modos, en aquel momento, la nueva relación de Stalin zanjó los planes anteriores de matrimonio con su prima hermana.

Tras esa noticia, llegó otra, desde la ‘contraparte’. Se llevó a luz pública lo que, con toda probabilidad, se iba entrelazando desde antes: Matalika, un primo segundo de Lazlo, también de Calaş y que en ese momento vivía en Inglaterra, le había pedido a Lina en matrimonio para su hijo, prometiendo una *garancja* muy alta. Y Lazlo se había comprometido. Fue la misma Lina quien, de paso en Granada, feliz de casarse en aquella familia, me comentó la cantidad de dinero que su futuro suegro estaba dispuesto a pagar. En una placeta en el barrio del Zaidín, cercana a la casa de Gruje, donde los *Roma* solían reunirse en una terraza en las noches de verano, me senté con ella y con otras chicas. Con un vestido rojo lleno de brillantes, con pendientes, collares de oro y un peinado muy cuidado, estaba en su auge de elegancia y belleza, preparada para coger un avión rumbo a Birmingham, donde le esperaba una boda con todas las pompas. Sin rodeos, a mis preguntas sobre su matrimonio espetó: ‘¿Sabes cuánto han pagado por mí?’. Yo ya sabía algo, pero callé, y ella, con una punta de orgullo y vanidad, entre las demás chicas sentadas a su lado, trazó con el índice en la mesa, lentamente, un dos, un cinco y tres ceros. Desconozco qué relación sentimental la ligaría a su futuro esposo, porque todo había pasado lejos de mi vista, entre Rumanía e Inglaterra, pero sí era cierto que ese era, para ella, un momento de protagonismo y éxito: ‘se casaba bien’, sin haber tenido anteriores rupturas matrimoniales o aventuras que hubieran podido manchar su imagen de *şjorry lažani*, ‘chica tímida y honrada’; pagaban, además, mucho por ella, algo que ella vivía como medida de su valor y belleza.

Stalin, ya formalmente casado con la otra mujer, consiguió que se le redujera la expulsión de la Comunidad Europea a un año. Vavac, en Granada, esperaba, mientras, la vuelta de Lazlo desde Inglaterra. En cuanto los dos volvieron nuevamente a encontrarse en Granada, Vavac pidió a su hermano un resarcimiento de 16000 euros: Lazlo, casi un año antes, frente a otros *Roma*, había prometido que iba a responder de

cualquier incidente que pudiera ocurrir a Stalin durante el viaje en los países nórdicos y Vavac pretendía que cumpliera aquella promesa. Los 16000 euros eran los que Vavac quería para ser rembolsado por el mantenimiento de Stalin en la cárcel de Suecia, por su estancia obligada en Rumanía, por los gastos legales a los que tuvo que hacer frente y hasta de lo que le costó el ‘desliz’ de su hijo.

Lazlo, además, había menoscabado a su contrato de matrimonio, dado que antes de que pasara el año, que él mismo había establecido como límite de tiempo para celebrar la boda, había casado a su hija con otro. Grofo resumía el conflicto en una entrevista por la noche tras la celebración del *kris*:

La culpa es de Lazlo: él lo echó de su casa, él se interpuso entre él y su propia hija. Y luego la dio a Matalika, y cuando la dio a Matalika Vavac lo llevó a *kris*: “habíamos dicho que un año” y él “¡no! porque tu hijo se ha casado así que...” [...] y Vavac “eh ¿cómo que mi hijo se ha casado? Tú lo has echado de tu casa, tú le has hecho de todo, y a mí me da igual que se haya ido con esa [...] y yo quiero mi *bori*” dijo Vavac. [pero Lazlo] la ‘casó a’ Matalika, la dio a Matalika y la trajo de allá a España, y luego a Inglaterra, que Matalika vivía allí.

Vavac se gastó 9 o 10 mil, o 12 mil, de cuando su hijo se fue de la casa, Vavac no hubiera dejado a su hijo ir... y por eso ahora Vavac tenía esas pretensiones. Dijo 'todo el tiempo que se quedó mi hijo, todo el dinero que le mandé y todo el que gasté, y ahora tienes que darme mi dinero, porque has casado a mi *bori* que no había pasado el año’. [Pikaj, varón, 23 años, Granada 2006]

Lazlo, aún haciendo vagas promesas de compensarlo, sostenía que Stalin se había dejado seducir por otra mujer y fue él quien rompió la promesa matrimonial; Vavac reclamaba los términos del acuerdo prematrimonial al pie de la letra, sosteniendo incluso que, formalmente, su *drepto pe bori*, el derecho sobre su nuera que él había adquirido en el *mangajmo* no se había extinguido aún, independientemente de lo que su hijo, mientras, se hubiese casado y estuviera esperando un hijo. Tras varios intentos de llegar a un acuerdo informal, Vavac convocó a *kris* a su hermano invitándole a convocar sus *krisjonere*.

En el *kris* los *krisjonere* ocupaban una posición que podría definirse de ‘jueces parciales’. Unos defendían una parte y otros la otra, pero debían llegar a un acuerdo final, entre ellos, intentando satisfacer lo más posible las demandas de la dos partes, sobre la base de los principios y normas compartidas por la comunidad. No tenían, legalmente, poder vinculatorio, pero su opinión gozaba de alta consideración. Estaban,

por lo tanto, investidos de la que el derecho romano define como *auctoritas*.¹¹³ El poder vinculante del *verdžito*, el ‘veredicto’ de los *krisjonere*, se basaba en el hecho de que eran las mismas personas enfrentadas quienes le llamaban para emitir un juicio y, por lo tanto, se comprometían implícitamente a remitirse a ello. El *kris* era un proceso llamado a restablecer el orden tras unas acciones que habían sido consideradas injustas. La ejecución de la acción correctora de tales acciones, que consistía en el pago de una indemnización, estaba sujeta al control de la comunidad y negarse a ello conllevaba una fuerte desaprobación por parte de la misma. Los *krisjonere*, además, eran elegidos sobre la base de su peso político, que dependía tanto de la respetabilidad de la que gozaban como personas justas y sabias, como de la red de parentesco, consanguíneo y político, que los avalaba. No respetar un *verdžito* era ofender a sus personas así como a las demás familias que defendían su nombre. Una última consecuencia era que, si alguien se negaba a pagar las compensaciones establecidas en el *kris* a su contendiente, el uso de la violencia por parte de este podía justificarse a los ojos de la comunidad y considerarse legítimo.

Los *krisjonere* eran elegidos por cada uno de los demandantes de forma libre, a la luz de la consideración de la que gozaban en cuanto a corrección moral y experiencia y, si bien lo de *krisjonero* no fuera una profesión, había hombres que tenían un recorrido más largo y muchos *krisja* a sus espaldas. La edad de los *krisjonere* y su número podían aumentar con la gravedad del asunto, así como la recompensa económica que recibían para el servicio. El número más frecuente para cada uno de los querellantes era de tres y podía verse reducido a un mínimo de dos; no obstante, se decía que cada uno podía llamar ‘tantos *krisjonere* como le apeteciera’, aunque no he asistido nunca a un *kris* con más de tres, pero tal vez porque nunca se verificó durante el periodo de investigación un evento cuya gravedad necesitara esa excepción. Por otro lado, el coste de cada *krisjonero* también suponía una limitación a su número. Los querellantes debían asumir todo gasto de viaje y comida de los *krisjonere*, además de una remuneración que podía llegar a superar los 200 euros por persona. Ninguno de los dos bandos de *krisjonere* recibía más dinero dependiendo del acuerdo alcanzado, y el coste de los servicios era decidido con antelación. El *verdžito* podía establecer, junto

¹¹³ El concepto de *auctoritas* se contrapone al de *potestas*, como detención de poderes coercitivos para que se ejecuten unas decisiones.

con las compensaciones económicas entre los dos querellantes, quién de ellos se debía hacer cargo del pago de los *krisjonere*. Un joven informante me explicaba que era indiscutible el hecho de que ningún *krisjonere* pusiera un centavo de su bolsillo:

Mira, tu coche lo cojo en tal y tal dinero, ningún problema, este reloj lo cojo en tal y en tal ¿me entiendes? [...] Pero tienes que garantizar de ellos todo lo que pase, todo, todo, todo, el dinero hasta el último céntimo, que gastan, tienes que pagarlo y si no tienes para pagarlo, el que queda culpable lo paga. [Pikaj, varón, 23 años, Granada 2006]

Si ‘echar a alguien en un *kris*’ era un derecho teóricamente tanto masculino como femenino, ser *krisjonere* era propio sólo de los hombres adultos. Ocurría raramente que una mujer se presentase como parte demandante y sólo en casos en los que, viuda o separada, no pudiera ser sustituida por un hombre (su hijo, su hermano, su consuegro).

La cantidad de dinero cuestionada en el caso de Lazlo y Vavac y la gravedad de las acusaciones hacían necesarias la presencia de unos *krisjonere* expertos. A la vez, el lazo de parentesco que unía a los dos hermanos impedía que estos fueran elegidos entre los pocos *Roma* de la comunidad de Granada, entre los que, además, estaban quienes habían sido testigos del *mangajmo* y, ya como tales, hubieran participado en el *kris*. Se llamaron, entonces, a *Roma* que residían en Murcia y que procedían de un grupo familiar muy estimado por los de Calaş.

Aquel *kris* se celebró en un parque público en el barrio de la Cartuja, un domingo de octubre 2004. El acontecimiento despertaba interés entre todos los *Jonesći* de Granada. Lo de Lazlo y Vavac era un tema de conversación para muchos y aquel *kris* se estaba esperando desde hacía tiempo. En realidad, pocos eran los que defendían las razones de Lazlo, bien porque lo que pasó durante el viaje por la región escandinava era algo de lo que se había asumido la responsabilidad desde un principio, bien porque la relación secreta de Stalin con la chica que luego se convertiría en su mujer era interpretada como una reacción del joven frente al comportamiento de su tío, o sea, una consecuencia de éste, más que el principio de la disputa. El maltrato que Lazlo ejerció sobre su sobrino, además, se vio posteriormente explicado por el matrimonio entre Lina y el hijo de Kostel, que inevitablemente llevaba planeándose desde antes de que Stalin fuera echado de su casa. La misma familia de Vavac sospechaba que toda la promesa de matrimonio que Lazlo les había hecho era en realidad un engaño para que

podiera aprovecharse de la habilidad de Stalin para hacer dinero. En suma, la *lume*, la gente, sabía que Lazlo iba a perder aquel juicio, así que no iba a verlo para ver a quién los *krisjonere* darían la razón, sino para saber en qué cantidad iba a quedarse la deuda de Lazlo con Vavac.

En el parque, durante la tarde, Vavac, Lazlo y Dinarka, su mujer, se reunían con otras personas en la terraza de un bar, tomando alguna bebida y esperando la llegada de los *krisjonere*. Durante aquella reunión, Lazlo se quejaba retóricamente de que todavía no había entendido por qué estaba llamado a *kris*, mientras Vavac y Kreca defendían su derecho, delante de los demás *roma* allí reunidos, de ser compensados por las pérdidas que sus promesas rotas les habían ocasionado. Sobre las cinco de la tarde, se formó un grupo de unas sesenta personas en el medio de otro parque público en el barrio de la Cartuja. Habían llegado los *krisjonere* y, tres por cada bando, se sentaron en dos bancos uno en frente de otro. No habiendo otro asiento, Lazlo y Vavac se quedaron de pié en el espacio entre ellos, acompañados por otros *Roma* testigos en algún momento de los distintos acontecimientos del último año. Yo asistí al desarrollo del *kris* acompañado por Beko y Pikaj, los hijos de Vavac, entre el grupo de hombres que se quedaba como público, fuera de la ‘arena’. La disposición espacial de los participantes al *kris* reflejaba una jerarquía por edad y sexo así como las competencias de administración de la justicia: los *krisjonere* y los querellantes ocupaban el centro del acontecimiento; les rodeaban otros adultos testigos que tenían derecho a la palabra. Fuera de este círculo se situaban los hombres adultos y jóvenes (yo incluido), que prestaban más atención al desarrollo de la disputa; el grupo de mujeres estaba algo más alejado y sin observar el mismo silencio que el grupo de hombres. A ambos de estos grupos les estaba vedada cualquier intervención en la disputa y, especialmente de los varones, se pretendía silencio. Como veremos en los capítulos siguientes, tal distribución espacial coincidía con las demás reuniones públicas y celebraciones, según una norma que distribuía las competencias políticas según el género (privilegiando el masculino) el estatus matrimonial y la edad.

Durante la primera parte del juicio, que podía durar varias horas o hasta varias sesiones a lo largo de más días, los *krisjonere* escuchaban el debate de los querellantes y las intervenciones de los testigos de los hechos, interrogaban a los defendidos en busca de atenuantes o derechos que pudieran reclamarse hasta que consideraran la

información recogida suficiente para deliberar. Entonces mantenían una negociación de forma privada en la que llegaban a un acuerdo común sobre la solución del conflicto y volvían a aparecer en público para pronunciar lo que llamaban un *verdžito*, un veredicto. La exposición de los acontecimientos, las defensas y acusaciones por parte de Vavac y Lazlo, las preguntas de los *krisjonere* y la intervención de los testigos duró aproximadamente tres horas, durante las que el grupo de personas alrededor observó silencio. Lo que Vavac tenía en su favor era mucho: primero, el hecho de que Lina era había sido pedida formalmente por él, con lo que Lazlo, en principio, por lo menos, había perdido cualquier derecho de considerar la posibilidad de casarla con cualquier otro pretendiente; en contra, pesaba aquella aventura de Stalin que se había llegado repentinamente hasta el matrimonio, con lo que, sin perder Vavac su derecho contraído de Lazlo, dejaba a éste pretextos para manchar la conducta de sus adversarios. Esto, de todos modos, se podía volver en su contra, dado que el nuevo matrimonio de Stalin era, en parte, leído como consecuencia de su comportamiento. Su familia defendía que Stalin había sido echado de casa por Lazlo, había ido a parar en casa de su abuela, y sólo entonces tuvo aquella relación, “*ande e xoli*”, ‘dominado por la rabia’, el sentimiento de traición, la desesperación de verse en Calas, sin dinero y sin poder volver a España. Tampoco Lazlo podía esconder aquellos 25.000 euros que debía haber recibido de Matalika unos meses antes, prueba de que había roto, sin consideración alguna, el compromiso que tenía con su hermano. En el caso de que hubiera habido pago de la *garancja* de parte de Vavac, la ruptura del compromiso hubiera comportado que Matalika pagase su devolución. De hecho, Matalika tampoco quedaba sin responsabilidades, dado que se había entrometido en el contrato entre *xanamikuri* pisando sin más el *drepto pe bori* de Vavac, lo que merecía una indemnización, por lo menos, de la ofensa. De todas maneras, ese juicio se concentraba sobre lo acontecido entre Lazlo y Vavac; más precisamente, sobre la responsabilidad de Lazlo en los problemas y los gastos que el viaje para Escandinavia le habían causado a Stalin y a su familia durante el año siguiente. La gente se preguntaba, incluso, hasta qué punto Lazlo había sido sincero en el mismo *mangajmo* y si, en el fondo, lo único que quería era contar con la ayuda de Stalin en su viaje por el Norte y recuperar un dinero que, anteriormente, había perdido jugando.

Cuando los *krisjonere* decidieron que tenían informaciones suficientes levantaron la

asamblea y se alejaron del parque. Era casi de noche y el grupo de personas reunidas seguía siendo numeroso, aunque parte de ellas – los menos curiosos y más ocupados – se había ido ya. Tardaron una media hora, los *krisjonere*, en volver con un *verdžito* que, sin embargo, no consiguieron pronunciar delante los dos hermanos, como habría tenido que ser: Lazlo, viendo que en el *kris* las cosas se habían puesto peor de lo que esperaba, se había echado al monte. No obstante, esto no impidió que el *verdžito* de los *krisjonere* se pronunciara: obligaban a Lazlo a pagar 9.000 euros de los 16.000 que Vavac pedía. Mientras los *krisjonere* esperaban en el parque, Vavac, con sus dos hijos, fue a la búsqueda de Lazlo, con actitud de batalla. Pero Lazlo no estaba en su casa: había huido realmente y se perdieron sus huellas durante semanas.

“Antes o después, todo el mundo vuelve a Rumanía, y un día habrá problemas gordos” me comentaba esa noche Grofo, hijo mayor de Ionel y Kreca, resumiendo en esa frase que incluso en una situación de diáspora como la que vivían, su mundo era un pañuelo de parientes y Calaş seguía siendo la ‘casa’. Lazlo podía irse tan lejos como quisiera, pero su grupo de hermanos, primos, y los *Roma* de Calaş eran su único mundo social. A los dos meses volvió en Granada y saldó una parte de su deuda. Vavac, con la ayuda de sus hijos, le quitaron la otra parte, bajándole con la fuerza de su BMW y quedándose. Así quedó cerrado el conflicto con Lazlo. Llegó el turno de Matalika. Tras unos meses, se encontraron en Calaş él y Lazlo y allí se celebró otro *kris* que estableció que Matalika debía indemnizar a Lazlo con 4000 euros.

7.3.3. *Justicia y verdad en el kris.*

Una observación final en torno al *kris* concierne el concepto de “*čačimo*”, que, en romaní, expresaba a la vez tanto el ideal de justicia como el de verdad. Lo que el *kris* perseguía era sólo una faceta del *čačimo*, o sea su significación relativa a la justicia, imparcialidad y derechos de cada uno, y menos tenía a que ver con el aspecto de la ‘verdad’, contrapuesta a la mentira, *xoxajmo*, entendida como falsedad o como ocultación de la información. El *kris* era un proceso orientado a la búsqueda de un acuerdo, de una mediación entre dos partes y no contemplaba momentos o prácticas comparables a la que podemos entender como propias de la investigación judicial, o sea, mecanismos de accertamiento de fenómenos ocultados o falseados por un imputado. Los *krisjonere* sí podían necesitar más información en caso de que uno de

los dos contendientes fuera acusado de mentir por el otro, y entonces preguntaban a otras personas presentes en el *kris* y testigos de los hechos. De todas maneras, el proceso era principalmente el encuentro de dos retóricas asumidas, más que como mentiras, como discursos defensivos de las verdades de cada uno, que los *krisjonere* eran llamados a hacer conciliables. En el caso del conflicto entre Lazlo y Vavac, por ejemplo, el primero había prometido al segundo asumir la responsabilidad de lo que pudiese ocurrirle a Stalin (hijo de Vavac) a lo largo del viaje por el Norte de Europa y acceder luego al matrimonio entre éste y su hija. No cumplió tales promesas, pero nunca negó haberlas hecho. Más bien, acusó a Stalin de no portarse bien como ‘futuro yerno’ y, sobre todo, de haber tenido una relación con otra mujer, lo que para él significaba una ruptura del contrato de *xanamikuri* con el hermano Vavac. Vavac, por su lado, sostenía que la ruptura de la relación de *xanamikurii* había sido ocasionada por Lazlo, que había abandonado a su suerte a Stalin tras su arresto y, sobre todo, le había repudiado y echado cuando supuestamente iba a ser su futuro suegro. Tras ello (o mientras tanto) Lazlo había hecho una nueva promesa de matrimonio a con otra familia, traicionando la primera que tenía con su hermano.

El *čačimo*, la ‘justicia’, del *kris* era tal si satisfacía, en cierta medida, los derechos reclamados por ambos, ateniéndose a las diferentes normas aceptadas por la comunidad. En el caso de Lazlo y Vavac, estas establecían que, por ejemplo, cuando una mujer estaba prometida, aunque se rompiera de hecho el lazo con su futuro marido, el contrato entre *xanamikuri* se mantenía durante un tiempo límite acordado en el *mangajmo*, y ni el padre de ella tenía libertad absoluta para contraer otra promesa matrimonial con otra familia, ni otro hombre podía presentarse para pedir la chica sin responder frente al primer pretendiente. Establecían también que, por ejemplo, la ‘rabia’ de Stalin por haber sido tratado mal por su suegro no justificaba completamente el hecho de que hubiese emprendido una relación con otra mujer, pero que tampoco invalidaba sus derechos sobre su antigua prometida, etc. El *kris* se limitaba a sopesar daños y derechos de compensación y era impotente frente a los conflictos o acusaciones en los que las personas responsables o los hechos ocurridos no fueran conocidos.

Por ejemplo, como hemos dicho, también la virginidad de la mujer podía entrar dentro de los términos de los acuerdos matrimoniales y si en el momento de la boda el

marido descubría que su esposa ya no era *šejbari*, ‘virgen’, tenía, en principio, el derecho a romper el matrimonio y a pedir la devolución de los bienes que había invertido en ello. Sin embargo, dentro de lo que he podido observar y escuchar a lo largo de mi trabajo de campo, parecía apenas razonable que alguien echara todo abajo y rechazara a su esposa por tal razón (a menos que no estuviera buscando un pretexto por otras razones); lo que se ponía en marcha, entonces, era una indagación sobre qué había ocurrido o, mejor dicho, a ‘quién’ se le había ocurrido... para que se compensara la vergüenza que manchaba la nueva pareja y las dos familias. Si culpables y culpas no estaban claros, se podía recurrir a mecanismos de indagación y comprobación de la verdad y de responsabilidades, que eran ajenos a la esfera y competencias del *kris*. Estos se basaban en el uso de juramentos, los *armaje* frente a símbolos sacros y en la creencia de que quien jurase el falso podría en peligro su familia entera. Tales mecanismos podían hacer aflorar los responsables y, tras ello, las partes damnificadas (en este caso, la familia del marido) podían reclamar una compensación de su parte a través de un *kris*.

Kris y *armaje* eran dos diferentes mecanismos de protección del orden social. Si a través de un juramento podía aclararse el autor de un hecho, o su papel en ello, entonces un *kris* medía el daño causado a otros y establecía un acuerdo que cerraba la contienda. Además de los fines de uno y otro procedimiento, otra diferencia era que el *kris* se basaba en poderes ‘civiles’ - la *auctoritas*, la reprobación pública, el deseo de acuerdo y el temor a la violencia - mientras que el *armaje* llamaba a colación poderes sobrenaturales. En los capítulos siguientes se describirá la concepción de los *Roma Korturare* respecto a su relación con la dimensión ultraterrena y se profundizará sobre cómo esta podía ser garante de la justicia terrena.

La gran mayoría de los *krisja* a los que asistí o de los que mis informantes me contaron se originaban de la ruptura de pre-contratos matrimoniales entre familias, al punto de que el *kris* parecía defender sobre todo el derecho matrimonial que era, en una comunidad estructurada sobre el parentesco, el derecho en torno al que se basaba buena parte de la organización social. Sin embargo, la gravedad y la naturaleza de los conflictos que podían acabar en un *kris* eran diferentes y no concernían sólo la esfera matrimonial. En un extremo mínimo de gravedad, por ejemplo, alguien podía demandar a otro, con quien había colaborado en la obtención de un dinero, si percibía

no haber recibido la parte que merecía y su compañero no quisiese atender su demanda de ninguna manera; en el extremo opuesto, según he podido recoger en entrevistas, un *kris* llegó a sancionar, a principio de los años ochenta en Calas, el restablecimiento de la paz tras un conflicto violento ocurrido entre los *Roma* del pueblo y otros de un pueblo cercano, del que habían resultado dos hombres muertos. Aquel *kris*, en el que participaron como *krisjonere* hombres de ambos bandos, zanjó los ciclos de venganzas que podían haberse generado.

Por último, un *kris* se limitaba siempre y solamente a encontrar un acuerdo entre las dos partes y, en ningún caso, era un instrumento de sanción o castigo. En el *kris* de los *korturare* se defendían equilibrios propios del derecho civil, contrariamente a lo que parte de la tradición de estudios romaníes norteamericana (Acton *et ál.*, 2001; Miller, 1998; Sutherland, 1975; Weyrauch y Bell, 2001; Yoors, 2009) ha querido defender, afirmando la competencia de esta institución en intervenir sobre infracciones del sistema de polución y pureza, asociado con la gestión ritual de la sexualidad femenina. Como analizaremos en el siguiente capítulo, entre los *Roma Korturare* el peligro del *marime*, aun manteniendo una posición simbólica importante en su concepción moral, y hasta espiritual, tenía a que ver con actos sexuales muy específicos y considerados inmundos. La idea de que unos *krisjonere*, hombres apreciados y considerados ejemplos de dignidad, indagaran, frente al resto de la comunidad, los actos sexuales de una tercera persona, hubiera resultado extremadamente humillante para todos y desmoronaría uno de los pilares del *ethos* comunitario: la respetabilidad de cada *rom* frente a otro. Por otro lado, la estructura del *kris* preveía la presencia de dos partes enfrentadas, cada una representada por unos *krisjonere* que buscaban un acuerdo con los del otro bando. Si el grupo de los *krisjonere* representaba la comunidad, era sólo en su papel facilitador y sancionador del acuerdo. Las transgresiones de tabúes sexuales serían ofensas o amenazas directas a la comunidad, cuya investigación y castigo se darían sólo en un hipotético *kris* con funciones penales, en el que la comunidad se personificaría como ministerio público. Algo que el *kris*, entre los *Korturare*, no preveía.

7.4. Recapitulación y observaciones

En este capítulo se ha ofrecido una descripción y análisis del sistema matrimonial

de los *Korturare* a través de un acercamiento de tipo jurídico. Se analizó la articulación entre los procedimientos matrimoniales y los principios del derecho en los que se basan. Con esta finalidad, además, se han introducido elementos de la organización social esenciales para poder enmarcar significados y funciones de tales principios y procesos. Finalmente, se ha analizado la institución del *kris* en su calidad de instrumento para la solución de los conflictos que podían originarse cuando los procedimientos matrimoniales, que involucraban directamente, además de los cónyuges, a sus respectivas familias, se convertían en desencuentros y necesitaban un arbitraje externo para encontrar una solución considerada justa.

Entre los *Roma Korturare* la familia vertical era la unidad principal de la organización social, que se insertaba, a un nivel superior, en líneas de filiación, especialmente masculinas, que los mismos *Roma* defendían a veces de forma tibia y otras veces más contundentemente. El parentesco era, por lo tanto, el vínculo social sobre el que se fundamentaba la pertenencia de los individuos a una comunidad imaginada así como lo que determinaba la evolución de la estructura y equilibrios internos. En tal entorno, el matrimonio era una institución central de la organización social, en la que los derechos de filiación y los vínculos políticos que generaba concernían directamente no sólo a los cónyuges, sino también a sus respectivos grupos familiares de pertenencia. Por eso, la agencia de los jóvenes y la de los padres en las elecciones matrimoniales y la formalización de la unión llegaban a tener pesos muy diferentes según la situación. A la vez, el acercamiento entre dos familias en el proceso de formalización matrimonial podía convertirse en un desencuentro y en un conflicto, en el que ambas partes se sentían engañadas y reclaman su justicia, remitiéndose a principios normativos compartidos internamente por la comunidad. Cuando el conflicto no encontraba una solución a través de un acomodamiento recíproco e informal, existía un procedimiento de arbitraje externo, el *kris*, gestionado por individuos de reconocido prestigio dentro de la comunidad.

Los procesos de reconocimiento de las uniones matrimoniales, de ruptura mediante divorcios y asignación de la custodia de la prole, así como, cuando había, de reparto de la herencia, se regían por normas internas que, a veces, coincidían con las de la sociedad mayoritaria pero, otras veces, divergían e incluso creaban contradicciones entre los dos sistemas legales. Era la comunidad de los *Roma* la única autoridad que

validaba un contrato, matrimonial o de otro tipo, y que, por lo tanto, representaba la jurisdicción reguladora, independiente y autónoma respecto a las administraciones y autoridades *gažikane* (la sociedad mayoritaria). A la vez, era la misma comunidad la que se personificaba en los procesos de mediación de los conflictos, en calidad de agente mediador, en la búsqueda de acuerdos cuando los contratos no llegaban a buen fin y las partes involucradas encontraban soluciones compartidas por vías más informales.

En cuanto a los procedimientos matrimoniales, la inflexión patrilocal en la concepción de la familia y la estructura vertical de los núcleos domésticos, se articulaban con una expectativa generalizada según la cual las *borja*, las ‘nueras’, se incorporaban al grupo doméstico del marido. La edad relativamente temprana con la que los *Korturare* se casaban, y la autoridad detentada en grupos domésticos por los varones adultos, determinaban que la agencia paterna en la elección matrimonial y gestión de los procesos de formalización de las uniones llegara a ser alta. El padre del marido seguía manteniendo un rol de ‘jefe de familia’, tanto internamente en el núcleo doméstico como en las relaciones interfamiliares, hasta que las familias uterinas de sus hijos llegaran a consolidarse, en número y edad de los hijos e hijas. No siempre, por tanto, los criterios y expectativas matrimoniales de los hijos coincidían con los criterios de los padres. Para estos, las relaciones de *xanamikuri*, ‘consuegros’ que se entrelazaban con otros *roma*, más o menos ricos, respetables y responsables en el cuidado de sus propias familias, definían no solamente el bienestar futuro de sus hijas, que entraban en sus familias como nueras, sino también la red de relaciones de afinidad que proporcionaban un capital político de apoyo mutuo, ‘renombre’ y mantenimiento de estatus dentro de la comunidad.

Si la alternancia entre fuga y pedimento formal surgía de la dinámica entre la agencia paterna y la filial en el matrimonio, en la contraposición entre dos principios de derecho matrimonial – el *drepto pe šej* y el *drepto pe bori* – se resumía el doble valor del matrimonio para los padres y para sus grupos familiares, que otorgaba, por un lado, derechos sobre las descendencias de los hijos y, por otro, era determinante en la posición social, a través de los lazos políticos adquiridos mediante el matrimonio de sus hijos, dentro de la red interfamiliar. Según el *drepto pe šej*, ‘sobre la hija’, los padres tenían legitimidad para intervenir en las elecciones matrimoniales de sus hijas

y, a la vez, nadie podía casarse con ellas sin su consentimiento y sin compensarlos de alguna forma. Tal derecho funcionaba, en palabras llanas, como una barrera frente a los potenciales pretendientes: todos sabían que, si querían casarse, o casar a su hijo, con una muchacha, era a sus padres a quienes debían ‘pedirla’ y, al menos ritualmente, pero frecuentemente con sumas de dinero incluso elevadas, pagarles el ‘valor’ que le ‘substraían’. Por otro lado, si la chica ‘se fugaba’ con un chico, éste y su familia debían responder con un acto de compensación parecido. Más aún, el mero hecho de mantener una relación sexual fuera del contexto matrimonial que, por otro lado, era el elemento básico de la ‘fuga matrimonial’, era suficiente para que la familia pretendiera ser indemnizada y, además, según quisiera, imponer el matrimonio al hombre con quien había estado. El *drepto pe bori* era la consecuencia de la transferencia del derecho sobre la mujer hacia sus suegros: en cierto modo, la potestad pasaba desde su familia nativa a su nueva familia política. Desde el momento en que una muchacha estaba prometida en matrimonio, cualquiera que se interpusiera entre la *bori* y sus *sokruri* - padres de ella inclusive – debía vérselas con sus suegros, quienes adquirirían el derecho a pretender una indemnización. Había entonces una dinámica entre los derechos de los padres a casar a sus hijas con quién pensaran oportuno y los de los potenciales suegros, que querían consolidar y proteger la pertenencia de sus nueras en el propio núcleo doméstico y de la filiación de su futura prole. En torno a la dinámica entre los dos derechos se estructuraban los procedimientos de formalización matrimonial.

La ‘vergüenza’ o la ‘deshonra’, el *lažav* (mis informantes me traducían este término con ‘vergüenza’, aunque ‘honor’ añade un matiz más apropiado en algunos contextos tratados), era quizás el principal ‘mecanismo’, a través del cual se ejercía el control sobre el comportamiento sexual y, consecuentemente, sobre la elecciones matrimoniales de las hijas, así como el respeto mutuo de los derechos detentados o adquiridos por los padres o suegros a lo largo de los procedimientos matrimoniales. Quién ‘se llevara’ a una muchacha con la fuga, o sea, sin el permiso de su padre, “hacía vergüenza”, como decían mis informantes, tanto a ella como a su familia. A través de la relación sexual, y normalmente la pérdida de la virginidad de la mujer, que la fuga implicaba, el hombre devaluaba la ‘inocencia sexual’ de la mujer y la exponía a un cierto grado de deshonra pública, que clamaba el matrimonio como único

contexto para salvar el decoro moral femenino. Sin embargo, el *lažav* salpicaba, digamos, a su familia, a su padre en particular, porque degradaba, o directamente, quebrantaba, su potestad paterna. Era, en cierto modo, una cuestión de hombre a hombre, en la que la mujer, manteniendo un rol, por lo menos simbólicamente, pasivo, no era considerada completamente responsable y, consecuentemente, era castigable hasta cierto punto. La imposición del hombre sobre el padre de la mujer, el quebrantamiento de su *drepto pe šej*, comportaba una humillación, una herida al honor que, en una sociedad en la que regía la ideología de la igualdad entre varones, debía ser reparada. Tal reparación consistía en una transacción simbólica y material a favor de la familia de la mujer: una fiesta, unos regalos o una suma de dinero (el pago de la *bori*), o todo junto. Aunque la fuga comportara un enfrentamiento entre hombre y hombre, o entre familia y familia, a veces más ritual, otras veces, real y temible, era también una forma culturalmente pautada que ofrecía a los jóvenes rebelarse a la agencia ejercida por los padres e imponer sus propias elecciones matrimoniales.

En cambio, el procedimiento basado en el *mangajmo* era una fórmula a través de la cual se transferían los derechos matrimoniales del padre de la mujer a su futuro suegro, mediante pasos rituales que aseguraban el ‘respeto’ (*pačiv*) y, a la vez, un mayor grado de control para los padres sobre el casamiento de los hijos e hijas. En el ciclo del *mangajmo*, el concepto de *lažav* intervenía igualmente, sobre todo en defensa del *drepto pe bori* adquirido por el suegro a lo largo del procedimiento. Desde el momento del acuerdo hasta la boda, se establecía un ‘crédito’ a favor del padre del novio, que se resolvía con la formalización definitiva de la unión. Este crédito se creaba a través de las transacciones monetarias realizadas a favor de su suegro - la fiesta, los regalos, la *garancja* - un ‘pago por adelantado’ que el padre de la mujer satisfacía cuando ‘entregaba’, definitivamente, a su hija como esposa. Mientras tanto, el padre del novio detentaba sólo, y no era poco, el *drepto pe bori*: quién le quitara a su prometida debía pagarle todo lo ‘material’ que había invertido, más un *plus* ‘espiritual’, el *lažav*, que, a pesar de tal naturaleza, podía perfectamente ser cuantificado en euros. Una regla que se aplicaba igualmente al padre de ella, quien, en caso de que rompiese los acuerdos de matrimonio, debía devolver todo el dinero y pagar el deshonor. La *garancja*, a este respecto, llegaba a ser un poderoso mecanismo para blindar aún más el contrato a favor del suegro, dado que subía la indemnización debida en caso de ruptura del

contrato. La entrega de una *garancja* alta, por otro lado, estaba sujeta al peligro de que no le fuese restituida por su *xanamik*, ‘consuegro’. Éste, por su parte, tenía el poder de requerirla y establecer, aún dentro de una negociación, su cantidad. Aunque el afán monetario en el establecimiento de las *kondicje* no era inexistente – los mismos *Roma* formulaban a veces una crítica que interpretaba en término de ‘venta de hijas’ la perversión de la subida de pagos que se había dado en los últimos años – este pago funcionaba como una fianza que recibía el padre por parte de la familia en la que su hija iba a vivir, que le aseguraba la legitimidad de llevársela de vuelta a casa en caso de que la familia política no le ofreciera unas condiciones decentes o la maltratara. La *garancja*, que se mezclaba de forma no siempre explícita con un pago de la novia, sin restitución prevista, entraba también en el círculo más amplio de transacciones matrimoniales, y era usada para pagar otras *garancje* exigidas para casar a los hijos varones. El contrato matrimonial se basaba, por lo tanto, en dinámicas de cesión/apropiación de las mujeres, tal y como las dos formas rituales de apertura pública del ciclo matrimonial expresaban: las ‘fuga-raptos’ (*našavel*) y las peticiones formales de parte de la familia del pretendiente masculino a la familia de la mujer (*mangajmo*). La distancia territorial o de parentesco entre las familias, la diferencia en riqueza, la edad de los futuros cónyuges y sus experiencias matrimoniales anteriores eran los principales factores que determinaban una u otra estrategia para iniciar el ciclo matrimonial, aunque los dos procedimientos no fuesen completamente excluyentes entre sí.

Sería equivocado considerar el sistema matrimonial *Korturare* como articulado por normas férreas y dominado por varones adultos. Los dos procedimientos matrimoniales previstos culturalmente, el *mangajmo* (el ‘pedimento formal’) y la fuga matrimonial, representaban dos pautas ideales, dos extremos, de formalización de las uniones. Los elementos rituales de los que estaban compuestas podían ser utilizados, e incluso entremezclados, ofreciendo un amplio espectro de acción en el que la agencia de los padres y de los jóvenes pesaba de forma diferente en cada situación. La imposibilidad de la existencia de relaciones de noviazgo públicamente aceptadas imponía que todas las relaciones entraran bajo la categoría del matrimonio, con la consecuencia de que la formalización de las uniones acabara siendo un proceso variable en cuanto a complejidad y que los divorcios y segundos matrimonios fueran

institucionalizados con relativa facilidad.

La segunda dimensión que se ha considerado en este capítulo es la gestión comunitaria de los conflictos originados por los contratos matrimoniales, pero según principios extensibles también a disputas de diferente naturaleza. Se ha analizado especialmente la institución del *kris*, siendo la representación más formalizadas de los principios del derecho de los *Korturare*. Por un lado, se ha considerado qué tipo de solución debía alcanzar la autoridad delegada a la búsqueda de justicia, por el otro, qué figuras en la sociedad de los *Roma* eran llamadas a administrar tal arbitraje. Lo que destaca en este ámbito es la atribución al género masculino, los *Roma*, y a una generación determinada, los *phure* de la responsabilidad y del poder de la gestión política de las relaciones internas a la comunidad. Cuando una controversia no alcanzaba un acuerdo satisfactorio, la persona que se considera dañada invitaba a la otra a buscarse sus propios *krisjonere*, que hemos definido como ‘jueces parciales’. Defendían, unos, un bando y, otros, el adversario, pero con el compromiso de encontrar entre ellos un acuerdo satisfactorio para los dos contendientes y, a la vez, según un principio de justicia comunitariamente compartido (lo que podía imponer unas indemnizaciones sobre las que no siempre estaba de acuerdo quien tenía que pagar estaba de acuerdo). El poder vinculante de su solución, además de depender el del peso político de los mismos *krisjonere* se basaba también en que eran las mismas personas enfrentadas las que, espontáneamente, recurrían a este instrumento y, consecuentemente, se comprometían a remitirse a ello. El *kris* es un proceso llamado a restablecer el orden tras unas acciones que habían sido consideradas injustas por alguien. La ejecución de la acción correctora de tales acciones estaba sujeta al control de la comunidad y negarse a ella conllevaba una fuerte desaprobación por parte de la misma. Esto comportaba también que, si alguien se negaba a pagar las compensaciones establecidas en el *kris* a su contendiente, el uso de la violencia por parte de éste podía justificarse y considerarse legítimo.

Aunque se haya tratado especialmente su relación con la esfera matrimonial, un *kris* podía ser convocado para resolver otros conflictos originados por otros asuntos. En un extremo mínimo de gravedad, por ejemplo, alguien podía demandar a otra persona, con quien había colaborado en la obtención de un dinero, si percibía no haber recibido la parte merecida y su compañero no quería atender su demanda; en el extremo

opuesto, un *kris* podía imponer el restablecimiento de la paz tras un conflicto violento entre grupos de familias.

Finalmente, se ha intentado dar una respuesta sobre la relación del *kris* con las esferas de un derecho penal y las de un derecho civil. Para esto se ha considerado el concepto de '*čačimo*', que expresaba, a la vez, la idea de 'justicia' como la de 'verdad'. Lo que el *kris* perseguía era sólo la faceta de 'justicia', entendida como imparcialidad en la defensa de los derechos de cada bando. Menos tenía a que ver con el aspecto de 'verdad', contrapuesta a la mentira, '*xoxajmo*', entendida tanto como falsedad u ocultamiento de la información. El *kris* era un proceso orientado hacia la búsqueda de un acuerdo, de una mediación entre dos partes y no contemplaba prácticas comparables con la investigación judicial o de accertamiento de fenómenos ocultados o falseados por alguien. Era principalmente el encuentro de dos retóricas que defendían las verdades de cada uno, que los *krisjonere* intentaban hacer conciliables. En caso de que uno de los dos contendientes acusara al otro de mentir, los *krisjonere* podían preguntar a otras personas presentes en el *kris* en calidad de testigos de los hechos. El *čačimo*, la 'justicia', del *kris* era tal si satisfacía, en cierta medida, los derechos reclamados por los contendientes, ateniéndose a las normas aceptadas por la comunidad. Por ejemplo, si una mujer estaba prometida, si se rompía *de facto* el lazo con su futuro marido, el contrato entre *xanamikuri* se mantenía durante el tiempo máximo establecido para celebrar la boda. Teóricamente, ni el padre de ella tenía libertad absoluta para contraer otra promesa matrimonial en ese tiempo, ni otro hombre podía presentarse para pedir la chica sin responder frente al antiguo suegro. A la contra, el padre del novio, si se sabía que su hijo se había portado inadecuadamente dando motivos, al menos en parte, para que el padre de su prometida retirara la promesa, tampoco podía reclamar demasiado, aún sin perder completamente su *drepto pe bori*. El *kris* se limitaba a sopesar daños y derechos de compensación en casos similares, pero era incompetente frente a un daño cometido sin que se supiese con certeza la identidad del autor. Si culpables y culpas no estaban claras, por ejemplo, en de una esposa prometida virgen, y que luego no había resultado tal, podían ponerse en acto mecanismos de indagación y comprobación de la verdad basados en juramentos (*armaje*) frente a símbolos sacros, que habrían puesto en peligro la familia de quien perjurara. Si los juramentos conseguían que los responsables se delataran, las partes

damnificadas podían entonces reclamarles en un *kris*. *Kris* y *armaje* eran dos mecanismos independientes de protección del orden social. Mediante el juramento podía aclararse lo que había ocurrido, la ‘verdad’ del *čačimo*; un *kris* podía establecer cómo remediarlo, la ‘justicia’ del *čačimo*. Mientras que el *kris* se basaba sobre poderes seculares - la *auctoritas*, la reprobación pública, el deseo de acuerdo y el temor a la violencia - el *armaje* llamaba a colación equilibrios sobrenaturales.

Según la literatura antropológica, el *kris* parece poder dar respuesta a conflictos resumibles en cuatro categorías: la infracción de tabúes morales, sobre todo, sexuales que conllevan el castigo del infractor; las disputas violentas que requieren una solución que interrumpa las venganzas; las rupturas de contratos matrimoniales y, finalmente, las disputas por asuntos de negocios. Mientras que las tres últimas competencias pueden considerarse generalmente observadas por todos los autores que han estudiado el tema, la primera solo se ha propuesto en la tradición de estudios romaníes angloamericana, que afirma una estricta relación entre esta institución y el sistema de polución y pureza. Según estos estudios, que tratan de grupos emigrados desde los territorios hoy rumanos y húngaros hacia Estados Unidos a caballo entre los siglos XIX y XX, la ruptura de tabúes sexuales y la consecuente condición de *marime*, ‘impuro’, del trasgresor puede ser materia de debate en los *krisja*, que podrían imponer a alguien el destierro u otros castigos. El material etnográfico sobre el que estos estudios se basan resulta, en realidad, algo escaso y su posibilidad de generalización sobredimensionada. A la vez, otros trabajos demuestran la esfera civil defendida por el *kris* e, indirectamente, su incapacidad de castigar la infracción de tabúes morales (Cahn, 2009; Marushiakova y Popov, 2005; Williams, 1995).

Entre los *Roma Korturare* el peligro del *marime*, aún teniendo una posición simbólica importante en su concepción moral, y hasta espiritual, tenía a que ver con actos sexuales muy específicos considerados inmundos. La idea de que unos *krisjonere*, hombres apreciados y considerados ejemplos de dignidad, indagaran, frente al resto de la comunidad, los actos sexuales de una tercera persona, habría resultado extremadamente humillante para todos y habría desmoronado uno de los pilares del *ethos* comunitario: la respetabilidad de cada *rom* frente a otro. Por otro lado, la estructura del *kris* preveía la presencia de dos partes enfrentadas, cada una representada por unos *krisjonere* que buscaban un acuerdo con los del otro bando. Si

el grupo de los *krisjonere* representaba la comunidad, era sólo en su papel facilitador y sancionador del acuerdo. Las transgresiones de tabúes sexuales habrían sido ofensas o amenazas directas a la comunidad, cuya investigación y castigo se habrían dado sólo en un hipotético *kris* con funciones penales, en el que la comunidad se personificaría como ministerio público. Algo que el *kris*, entre los *Korturare*, no preveía.

8. Cuerpos, alimentación y fronteras: simbologías y estructura social.

En el capítulo anterior, se han descrito aspectos de gestión de las relaciones políticas internas a la comunidad de los *Roma Korturare*, considerando elementos del sistema jurídico que regulaba el matrimonio y la mediación en los conflictos entre personas. Se ha observado, además, que los actores principales de las instituciones consideradas, el *kris* y el contrato matrimonial, eran los adultos (los *roma*) y los *Roma phure*, y que estos asumían, en la comunidad, una posición política central. En este capítulo se pretende completar el análisis de las simbologías asociadas al género, a la edad y al estatus matrimonial, subyacentes en la estructura social de los *Roma*. Con esta finalidad se han adoptado tres hilos argumentales: la alimentación, el cuerpo y la construcción de fronteras sociales.

El primero de ellos, la alimentación, se relacionaba con una retórica del compartir y estar juntos, que aparecía, entre los *Roma*, fundacional y, en cierta manera, performativa (Austin, 1962) de la construcción de la pertenencia étnica a través del proceso de socialización. El segundo hilo es el cuerpo humano, entendido bien como fuente de producción de símbolos relacionados con su anatomía, bien como elemento que asume significado según su posición dentro de un texto más amplio, el espacio, sobre todo en el contexto ritual. El tercero es el tema de las fronteras, consideradas según tres ordenes: las ‘internas’, relativas al reflejo de una estructura social; las ‘externas’ relacionadas con los otros por excelencia, los *gaže*, aunque manteniendo una mirada hacia los ‘otros gitanos’, tal como eran clasificados en la taxonomía social de los *korturare* observada en capítulos anteriores; y las ‘sobrenaturales’, que describen concepciones cosmogónicas relativas a la relación entre la humanidad y los seres sobrenaturales, entre la procreación y la muerte, entre la conducta moral y el concepto romaní de “*baxt*”, que incorpora la felicidad, la buena suerte y la salud física y, en cierto modo, espiritual.

En el contexto de análisis de este capítulo el cuerpo humano adquiere carácter de texto y, a la vez, de fuente semiótica en la expresión de valores relacionados con la distribución del poder político según edades y género, con las fronteras y diferencias ante la sociedad de los *gaže*, con procesos de descendencia y filiación, con la concepción de la muerte, del nacimiento, del mundo ultraterreno y de su relación con

el ser humano. En el complejo de metáforas y figuras sobre el cuerpo, los conceptos de contaminación y pureza eran una de las principales fuentes de elaboración de las fronteras simbólicas y se organizaban en torno dos dimensiones, complementarias y contrapuestas a la vez. La primera era la relativa a esfera biológica y los momentos de la reproducción sexual, del nacimiento y de la muerte. Tales ámbitos aparecían, en la creencias de los *Roma*, como los momentos de mayor cercanía con el mundo ultraterreno, cuya distancia había que gestionar ritualmente ante la amenaza de la irrupción de fuerzas destructivas. La segunda tenía a que ver con la esfera social de la alimentación, en su carácter de actividad colectiva y metáfora de la incorporación de una ‘sustancia’ identitaria adquirida a través de la convivencia diaria y del lento proceso de socialización del individuo.

La propuesta es la de un modelo ‘bipartito’ del sistema simbólico a través del cual los *Roma* elaboraban, construían y fundaban su propia diferencia con respecto al mundo de los *gaže*, basada tanto en una concepción de una matriz biológica compartida como en una fundación de la dimensión romaní a través de la convivencia diaria, de la socialización a la diferencia y de una concepción del ‘ser *Roma*’ como el resultado de un lento camino de incorporación a través de la interacción social.

La alimentación era uno de los principales vehículos simbólicos, pero no el único, de expresión (y lectura) de fronteras sociales que estructuraban tanto diferencias internas, basadas en el género y en la edad, como externas, construidas en torno a una mayor o menor capacidad de gestionar la ‘higiene’ física y, sobre todo, moral. Por un lado, estaba estrictamente relacionada con la contaminación, físico-moral, que los *Roma* identificaban con el adjetivo *marime*, ‘impuro’, que indicaba el peligro de una mala gestión de la separación entre los ámbitos de la sexualidad, sobre todo femenina, y los de la alimentación. La genitalidad y el parto, por un lado, y la comida y la boca, por el otro, eran dos polos simbólicos antagónicos, en torno a los cuales se construía un sistema que era tanto higiénico (cómo lavar la ropa, cómo y por qué lavarse las manos antes de comer, qué actos sexuales provocan asco, etc.) como moral (cuáles son las normas de respeto en las relaciones entre sexos, cómo hay que vestirse, qué es el ‘sentido de la vergüenza’). Por el otro, la comida era un elemento central en la vida social y celebrativa. Por otro lado, hemos observado cómo tal poder era atribuido a la sexualidad femenina y estaba directamente relacionado con el ‘paso’ por ella y, por

doquier, con el acto de creación. Paralelamente, el contacto con la muerte era origen de una contaminación igualmente aterradora que empezaba desde la defunción de la persona, así como el peculiar peligro asociado a la comida consumida en los velatorios (en los que los restos mortales están presentes) dejaba entender. Faltan aún elementos que nos permitan entender qué roles rituales eran atribuidos a qué actores en la gestión de la transición entre la vida y la muerte.' A tal fin, es necesario incluir un nuevo nivel de observación, que permita describir rasgos comunes de las ceremonias *'korturare'* y específicos de las relacionadas con eventos fúnebres. La metáfora considerada seguirá siendo la del cuerpo humano como 'mapa total', es decir, como texto autónomo, cuyo significado simbólico se determina por la posición recíproca de los elementos que lo forman, pero, a la vez, la asunción de un segundo punto de vista supondrá que los cuerpos serán considerados ellos mismos elementos y el espacio texto, así que las posiciones recíprocas de los primeros en el segundo serán fuentes de significados simbólicos. El espacio será, en este caso, 'mapa total' y texto, en el que las retóricas que expresaban valores sociales se formulaban a través de la gramática de las posiciones en el espacio.

Para tal lectura, se considerarán tanto los espacios celebrativos de las fiestas, como otros de la vida cotidiana. Tanto en las celebraciones como en los momentos de la vida diaria la comensalía era cargada de valores relacionados con el 'ser *Roma*', que se expresaban a través de un conjunto de creencias y prácticas de contraste simbólico con el contexto social mayoritario, los *gaže*, y que organizaba tanto las relaciones directas con estos como con su mundo. La consumición compartida expresaba, a la vez, una retórica de la igualdad interna frente a la diferencia con el exterior y una retórica de la jerarquía interna basada en las diferencias de género. Las relaciones jerárquicas internas serán observadas también a través de un análisis de una retórica en un contexto completamente diferente del celebrativo y alimentario, que se expresaba a través de las normas que los *Roma* aplicaban a la hora de sentarse en un coche. Quizás tal objeto de análisis sea más apropiado para un *divertimento*, sin embargo, ayuda a definir algunos rasgos ideológicos que subyacían a la división y repartición de poder en la sociedad romaní. Por otro lado, una retórica de comunicación con el mundo exterior estaba presente también en el gusto estético y en el uso de los coches como símbolos.

8.1. Alimentación y muerte

8.1.1. *Bueno para recoger*

La esfera de la alimentación estuvo constantemente presente en mi trabajo de campo, que consistía en vivir con mis informantes su día a día, y ellos un poco el mío. No era solamente por la obvia razón de que, si se pasa el día juntos, antes o después hay que comer, sino por muchas razones más. El despliegue de un abanico amplio y diversificado de estrategias de obtención del alimento, con una inversión monetaria lo más reducida posible, comportaba mayor tiempo y mayor número de personas dedicadas a ello. Cuando me mudé a vivir con la familia de Ionel y Kreca, en el piso que alquilaron en Armilla, mi participación en la economía doméstica de la familia se hizo más intensa, previsiblemente, de lo que había sido hasta entonces. Pagar mi parte de alquiler formalizaba más aún mi pertenencia a la unidad doméstica de Ionel y Kreca, aunque llevara ya más de un año estando con ellos constantemente y mi membresía, por cuanto particular, era un hecho consolidado. El alquiler de la casa era de unos 450 euros mensuales, de los que 150 corrían a mi cuenta. Aparte de esta, Ionel y Kreca rechazaron perentoriamente cualquier otra participación monetaria fija de mi parte. A los gastos de luz, agua, alimentación, iba contribuyendo con lo que me parecía justo; pero mi aportación, y la que ellos directa o indirectamente me pedían, se basó más bien en la participación activa en las tareas diaria de producción doméstica y extradoméstica. En esto, uno de los recursos más útiles que aporté a la familia fue mi coche, dado además que vivíamos en un pueblo del cinturón periférico de Granada y, en cuestiones de medios de transporte, la familia iba mal equipada. Mi coche y mi carnet, durante casi todo el trabajo de campo, fueron una pieza clave, al punto que, de no haberlos tenido, mi relación con el campo hubiera sido muy diferente y, tal vez, no hubiera podido entrar en dimensiones tan íntimas de su vida social como hice.

Una de las incumbencias semanales en la que yo era necesario era ir al Mercagranada, el mercado de abastos de la ciudad. A veces íbamos solamente Grofo, Myndra y yo, otras veces más gente. Con un par de euros sacábamos la entrada para la zona al por mayor donde, sobre las once de la mañana, se había realizado la mayoría de las ventas, los puestos empezaban a cerrar, los contenedores en los que se tiraban las frutas y verduras descartadas estaban llenos y todavía no habían pasado los

camiones de la basura que se los llevarían. Saltábamos encima de la borda de las cubas, o incluso entrábamos en ellas, y rebuscábamos las frutas y las verduras que estuvieran lo bastante bien como para poder comerlas o cocinarlas. En una media hora, de contenedor en contenedor, conseguíamos vegetales para toda la familia y para varios días. Pasábamos sucesivamente por un matadero, donde vendían carne mucho más barata que en otros lugares y a la vez nos llevábamos regalados huesos recién cortados en los que quedaba carne (que sobre todo acababan en sopas, aunque con un buen chuchillo daban todavía algo de sí), piel de cerdo para freír y todo lo que la mezcla de insistencia, simpatía y petulancia de Myndra o Ionel llegaban a sacar de la paciencia o hartazgo de los encargados. En una fotografía que eché en marzo 2006 puede apreciarse lo recaudado en un par de horas en una mañana, a coste cero.

Estas excursiones por establecimientos al por mayor entre polígonos industriales ocurrían una o dos veces por semanas y eran, por así decirlo, las ‘compras’ mayores. Otro tipo de aporte alimentario, menos ingente pero constante, procedía de la mendicidad diaria de Kreca que, en las puertas de los supermercados y o por el mercado del centro de la ciudad, pedía a los clientes huevos, leche, algo de carne, algún bollo, latas, azúcar, etc. y, claramente, las monedas que podían caer. Mientras que la cocina era una tarea considerada propia del ámbito femenino, la provisión alimentaria, que estamos describiendo ahora, no era incumbencia única de las mujeres o, por lo menos, no estaba cargada de todas aquellas connotaciones de género que sí caracterizaban el trabajo de transformación alimentaria. Era, de todas maneras, más frecuente que las mujeres se encargaran de la obtención cotidiana de comida, comprando, mendigando en las tiendas o recogiendo en cubas donde, por la noche, los supermercados tiraban los productos que caducaban en el día. No era raro encontrar a hombres mendigando en la puerta de las tiendas, comprando o recolectando de otras maneras comida, pero los *Roma* pensaban, y con razón, que los *gaže* estaban menos dispuestos a dar limosna a hombres que a mujeres, por lo menos en los ámbitos más relacionados con la alimentación. Además, las mujeres, a diferencia de los hombres, no conducían, ni usaban otro medio de transporte que no fuera el autobús urbano. Por lo tanto, cuando salían a pedir solas, es decir, de forma independiente de las actividades de los hombres (maridos, hermanos, padres, etc.), limitaban su territorio a las zonas de tránsito y comerciales que podían alcanzar andando o con el transporte

público. Cada una explotaba la misma zona cada día y creaba una red propia de *gaže* que acababan siendo conocidos y habituales de sus puntos de mendicidad: vendedores que fiaban de un día tras otro, clientes que siempre regalaban algo a la salida de la tienda del barrio, o comerciantes que guardaban sobras de las ventas. Los hombres, cuando iban *ko mangimo*, ‘a pedir’, más a menudo lo hacían en sitios diferentes a los de venta, como en las puertas de las iglesias o de los hospitales. De todas maneras, el ámbito territorial de producción masculina era más amplio y las actividades más variadas con respecto a la femenina, así como más alta era la frecuencia con la que los varones se dedicaban a actividades orientadas más directamente a ganancias de tipo monetario.

La compra era, entonces, sólo una de las formas que los *Roma* empleaban para obtener comida: entre la cuestación directa a los transeúntes hasta la recogida de alimentos descartados había un abanico de estrategias que no implicaban intercambios monetarios. Estas, con sus múltiples variaciones, eran comunes a todas las familias *Korturare*, aunque no todas eran valoradas de la misma forma. Pedir en tiendas o establecimientos era simplemente una variante de la cuestación monetaria. Como tal, entraba dentro de las estrategias económicas usuales y no era considerada embarazosa o humillante. Lo mismo valía para la recogida de las sobras de los grandes mercados de abastos o de mercados del centro de la ciudad. Sin embargo, la recogida de alimentos de los contenedores de basura, descartados por supermercados en el mismo día, podía ser considerada, sobre todo por los más altivos *Jonesči*, una práctica más degradante y repulsiva, por la que hablaban con desprecio de los “*selevenje*”, que, en efecto, conocían los horarios de cierre y descarte de lo sobrante del día de varios supermercados y, puntualmente, recuperaban alimentos de las cubas en las que se tiraban.

El desprecio de otros *Roma* hacia tales prácticas no se motivaba solamente en respuesta a normas higiénicas, sino también sobre un miedo que podría definirse como ‘existencial’ que los *Roma* todos personificaban en la figura del *klošari*, el ‘sin techo’. Con este término se referían a las personas que veían dormir por la calle o a otros mendigos en condiciones de extremada pobreza y marginación. Recoger comida de la basura era un poco “vivir como *klošari*” y resultaba degradante. Por otro lado, lo que los *Roma* atribuían a la categoría de los *klošari* no era solamente una pobreza extrema,

que empujaba a llevar una vida de indigentes, sino también su condición, más espantosa aún, de soledad. Por cuanto los *Roma* hiciesen cosas que los *klošari* también hacían, como mendigar, ocupar lugares abandonados, vivir en tiendas o chabolas y, algunas veces, rozar una pobreza grave, lo que les diferenciaba desde su punto de vista era el hecho de que, después de la difícil vida diaria del mendigo, entre gente que les desprecia, o dentro de las viviendas más miserables, tenían un mundo familiar de referencia y solidaridad, de reidentificación social, emocional y moral. De hecho, si recoger comida descartada y depositada en la basura, dentro de ciertos límites, no era demasiado vergonzoso, o no lo era para todos, ir a los comedores sociales, por ejemplo, parecía peor. Por cuanto allí hubiese comida gratis y, en Granada, un par de estos sitios estaban cercanos a las zonas donde los *Roma* mendigaban, o quizás justo por el miedo ser vistos por los demás, nadie hacía nunca uso de ellos. Si mendigar comida para cocinarla en casa no era ningún deshonor, comer donde los mendigos, ‘como si uno no tuviera familia’, resultaba degradante. Como siempre, con excepciones. Belmondo y algunos de sus amigos, todos en torno a los 16 o 17 años, por ejemplo, en su vagabundear diario en la ciudad pidiendo limosna, de vez en cuando se metían en un comedor, y luego me contaban divertidos las peripecias que hacían para asegurarse no ser vistos por los *Roma* que circulaban por la zona. Ni siquiera lo contaban a sus hermanos o padres y yo tenía que mantener el secreto.

En cuanto a la obtención del alimento, los *Roma* empleaban estrategias que empleaban a varias personas de un mismo núcleo doméstico, más tiempo y más territorio de los que habría supuesto la intermediación monetaria. En esto eran unos recolectores en contextos urbanos (Piasere, 1995b). Si Kreca hubiese ido a un supermercado a comprar, con tarjeta de crédito y servicio de entrega a domicilio, unas pocas horas por semanas hubieran bastado, pero para alimentar seis o más personas se habrían gastado un dineral. Así como lo hacían, por el contrario, la familia de Ionel y Kreca gastaban mucho menos dinero que la sociedad española que los rodeaba, pero mucho más en tiempo invertido. Tales estrategias eran una respuesta a que, entre los *Roma* – algo que vi de cerca en la familia de Ionel y Kreca y en las demás – el dinero estaba y dejaba de estar con una frecuencia muy alta e imprevisible, lo que exigía que la producción del alimento fuera lo más independiente posible del gasto monetario. Alimentos y dinero eran, muchas veces, obtenidos al mismo tiempo y con las mismas

estrategias. Había una maximización del ahorro monetario en la actividades de obtención del alimento y su inversión en otro tipo de gastos. Yo mismo, si quería participar a la economía doméstica comprando comida, tenía que hacerlo con atención, por que si no, en vez de recibir aprecio, me veía recompensado con frases como “*san dilo, mo! Či žanes te čines*”, ‘Estás en la parra ¡tío! No sabes comprar’. Al principio, entre mi intención de contribuir en algo, mis hábitos de compra y mi poca paciencia en elegir el mejor producto al mejor coste, me metía, tan simplemente, en un supermercado de media categoría y compraba carne y verdura por lo que podía y tenía. Cuando llegaba a casa lo primero que me preguntaban era cuánto me había costado, a lo que seguía una valoración sobre si había hecho un buen negocio o no. Casi nunca lo hacía. Era difícil valorar si era alguna forma extraña de agradecer el esfuerzo, pero seguramente era una actitud que suponía que, mientras viviera con ellos, de mis bolsillos debía entrar y salir dinero según sus mismas reglas de inversión monetaria mínima para la producción alimentaria. No significaba, por otro lado, que si invitaba a una comida en un bar o hiciese otros tipos de regalos, como un jamón, no fuesen apreciados. Pero eran regalos, igual que ellos hacían a mí y se hacían entre ellos.

Otra razón por la que la comida fue un elemento importante en mi trabajo de campo fue que la alimentación era omnipresente en todas las actividades sociales y, especialmente, en las celebraciones. Como describen muchos etnógrafos, y no sólo, que han estado entre *roma* balcánicos, una de las primeras frases que aprende el forastero nada más entrar sus casas, siempre que sea bienvenido, es “*beš tele haj xa!*”, ‘siéntate y come’. Al invitado, sea la hora que sea, se le da la bienvenida con un plato de comida (Stewart, 1997, p. 48). A veces, si es por la mañana, antes se le ofrece un café, pero es para matar el tiempo mientras las mujeres de la casa cocinan o recalientan algo. Con el tiempo, uno se acostumbra tanto que, de no verse invitado a comer algo, llega a sentirse incómodo y a preguntarse si algo va mal. El mero hecho de que hasta yo interioricé esto dice mucho sobre la constancia de tal costumbre y sobre lo generalizada que estaba la expectativa de los *Roma* de verse recibidos de esta forma cuando estaban de visita en una u otra casa. Y siempre lo estaban y las cocinas no cerraban nunca. En casa de Ionel y Kreca se seguía muy por encima la distribución de las dos comidas mayores del mediodía y de la noche. La cena se celebraba de forma más constante, pero el almuerzo dependía de las jornadas de cada uno y de si las

actividades productivas seguían, más o menos, el horario de actividad comercial de la ciudad. De todos modos, antes del mediodía, por la tarde y después de cenar, el vaivén de los miembros de las unidades domésticas y la visitas de otras personas hacían que todos los que estaban en casa volvieran a comer, aunque solo un par de bocados por educación (porque invitar era tan educado como aceptar y como comer con los visitantes), una y otra vez durante el día, y las mujeres, además, volvieran a cocinar. La omnipresencia simbólica y real del alimento no caracterizaba solamente la vida familiar y la hospitalidad hacia las visitas, sino que era un elemento central en todas las celebraciones festivas y funerarias. En ellas, la organización del espacio tenía como centro una mesa, que llamaban “*e meseli le romengi*”, la mesa de los *roma*, cargada de comida, alrededor de la que se sentaban todos los varones adultos invitados y funcionaba de centro de desarrollo de la mayor parte de la celebración. Volveremos sobre esto más adelante. Yo engordé unos diez kilos en tres años, y no fue exactamente por obligación y buenas maneras hacia los ‘nativos’ que imponen comer, guste o no, lo que ofrecen. La cocina de Kreca era deliciosa, y hasta famosa entre los parientes, que ella contaba haber aprendido ayudando a Džorbana, la madre de Ionel, desde que se casó y se fue a vivir con ellos en la lejana Calaș (ella era de Timișoara), con quince años. Yo, criado por abuelas igual de expertas en la cocina, cuya satisfacción máxima era verme comer, nunca aprendí eso de hacer cumplidos comiendo con parsimonia. Y entre los *Roma* el tímido ‘no gracias’ ni hacía falta, ni quedaba bien. Se unía el hambre con la ganas de comer. Kreca me introdujo de la mejor de las formas la cocina rumano-transilvana: *gălusci*¹¹⁴, *xavica*¹¹⁵, *șniceri*¹¹⁶, *șax șuklo*¹¹⁷, *plăcinte*¹¹⁸, *kolako*¹¹⁹, *čorba de burtă*, *čorba de perișoare*, *čorba de fasui*¹²⁰ y un sinnúmero de otros dulces, sopas y ensaladas. El pan lo hacía en casa, un pan redondo, de unos tres o cuatro kilos, alto y espeso. Llevaba harina, muchos huevos, levadura y hasta patatas. La masa era espesa y amarilla y muy sabrosa, especialmente

¹¹⁴ Rollitos de hoja de col rellenos de arroz y carne picada, a veces con maíz, llamados también ‘*sarmale*’ (del turco).

¹¹⁵ Masa de harina de maíz hervida empleado como sustituto del pan. Muy similar a țla polenta italiana. En rumano ‘*mămăligă*’.

¹¹⁶ Es la el escalope al estilo vienés, en rumano ‘*șnițel*’.

¹¹⁷ Chucrut, preparado con especias, entre ellas la ajedrea (*Satureia hortensis*). En rumano ‘*varză acră*’

¹¹⁸ Tortas de harina leudadas y fritas rellenas de queso.

¹¹⁹ Pan dulce al horno con nueces, edulcorado con canela y otras especias.

¹²⁰ Sopas, de tripa de vaca, de albóndigas y de vegetales. Normalmente un sabor ligeramente ácido, se le suele añadir nata y vinagre.

cuando estaba recién horneado. No solamente de la cocina de Kreca salían tan buenos platos, sino que, por lo general, en todas las viviendas podía apreciar una cultura gastronómica muy viva que, inevitablemente, marcó con gustos y olores mi experiencia de campo.

En contraste con esto, me encontraba también en situaciones ligeramente embarazosas o divertidas, según el ánimo con que me encontraba. Por ejemplo, ocurría que me cruzaba, a eso de las nueve de la noche, cuando los supermercados empezaban a tirar la comida que caducaba el mismo día a los contenedores de basura, con algunas mujeres procedentes de Salaveni que vivían en la Casa de la Trinidad, cerca de donde vivía yo, y con cuyas familias solía pasar el rato o iba sacarles fotos o vídeos con ocasión de sus celebraciones. Sabiendo que yo vivía solo, me llamaban para que me acercara a los contenedores para compartir su botín y llenar mi nevera. Así que, entre que me interesaba observar lo que hacían y, ante su generosidad, no quería parecer ofensivamente escrupuloso, me encontraba yéndome con dos o tres bolsas en las que había un poco de todo: tartas-helados el envase medio roto, tarritos de yogures intactos, otros menos intactos, pan envasado, fruta no envasada, a veces un poco pochá, y otros productos no siempre en las mejores condiciones. Una vez en mi casa, hacía lo que también ellas hacían, una segunda selección más rigurosa. Pero creo que descartaba mucho más que ellas y, por cuanto lo intentase, la idea de que eso salía de la basura no dejaba de perseguirme y me decantaba, al final, por quedarme sólo con los envases bien cerrados y con fecha de caducidad por lo menos reciente. A la vez que encontraba la comida de los *Roma* muy rica y sus muchas formas de abastecimiento, como el reciclaje y selección de los mercados de abasto, geniales, por su recuperación de las sobras de un sistema general super-productivo e hiper-consumista, la boca de mi estómago se quedaba escéptica frente a lo que podía sacarse y comerse de un contenedor de la basura. La construcción de lo bueno y de lo ‘asqueroso’ que fui observando entre los *Roma* coincidía muchas veces con la mía, otras veces no. Tal diferencia, sin embargo, no se limitaba solamente a la selección de los alimentos obtenidos mediante las estrategias descritas. Los *Roma* construían su propia visión de la higiene, de lo ‘puro’ y de lo ‘contaminado’ según normas que se relacionaban con otras dimensiones culturales, como la gestión de la sexualidad, de la muerte y de la construcción de la diferencia de los Otros por antonomasia, los *gaže*.

8.1.2. *La diferencia entre comer muertos y comer con los difuntos.*

A lo largo de mi trabajo de campo, el hospital fue un lugar que frecuenté a menudo. Hubo muchos partos entre las familias con las que estaba en contacto, y algunos de ellos se complicaron y prolongaron la estancia de la madre y del bebé. Además, el hijo de Grofo y Myndra, nieto de Ionel y Kreca, estuvo luchando durante su primer año y medio de su vida por serios problemas de desarrollo del aparato digestivo, que le supusieron numerosas operaciones y largas residencias. A lo largo de todas las hospitalizaciones, las madres o suegras diariamente cocinaban y llevaban, o enviaban mediante otros parientes, la comida de casa para sus seres queridos ingresados, aunque, por supuesto, la alimentación fuera garantizada por la institución hospitalaria. Era un gesto que expresaba cariño y cercanía al ambiente doméstico, que todos los visitantes reforzaban comiendo juntos en la habitación del hospital. A la vez, sin embargo, la comida del hospital era vista con sospecha y se acompañaba de una retórica asociada con el miedo a un cierto tipo de envenenamiento. Muchos *Roma* se sentían incómodos, y otras veces temerosos y asqueados, con la idea de tener que comer lo que allí preparaban. Juraban haber visto, o que otros habían visto, que las mismas personas que tocaban los muertos cocinaban luego para los internados. Contaban que algún conocido había encontrado, un día, en un hospital, un dedo en su sopa o visto piezas de cuerpos humanos en los frigoríficos de las cocinas. No obstante, luego, estos escrúpulos no llegaban a ser radicales y las dietas hospitalarias eran aceptadas por los pacientes *Roma* y tales afirmaciones se quedaban en un segundo plano. Sin embargo, no dejaban de ser formas vívidas de expresar el temor de verse alejados del propio ambiente social, cuidados y alimentados por gente ajena, entregando el propio cuerpo al manejo de una institución fuera de su control. Eran formas de metaforizar, mediante la comida, la soledad, el aislamiento respecto del propio mundo, la frontera y el exilio obligado.

En la antropología dedicada a los grupos romaníes ha sido un tema recurrente la clasificación *emic* de animales considerados puros e impuros para comer. La acusación de que los *gaže* coman, o, generalmente, simpatizan de forma morbosa con serpientes y gatos, parece extendida entre varios grupos romaníes y simbolizaría el contraste con una humanidad repugnante y una civilizada (por ejemplo, Dick Zatta, 1988; Okely, 1983; Sutherland, 1975; Williams, 1993). El simbolismo relacionado con estos

animales es, por otro lado, un elemento muy propio de la tradición judeocristiana. Lo característico del entorno romaní es que tales símbolos sean reelaborados en la construcción de fronteras sociales. Entre los *Korturare* los hábitos alimenticios eran una fuente simbólica para retóricas que tocaban registros diferentes, desde simples chistes a expresiones de vivencias más serias y graves. Entre estas, gatos y serpientes aparecían a menudo relacionados con el aspecto alimenticio a veces de forma directa y otras más implícita. Por ejemplo, una de las primeras veces que visité a Ionel y Kreca en el Cortijo, cuando todavía quienes vivían allí no me conocían, se sentó a mi lado Luludži mientras yo, solo, estaba comiendo. Era la primera vez que hablaba con ella. Muy seria, me preguntó de dónde era y, al descubrir que había crecido en Italia, me dijo con desprecio que ella había vivido también en ese país y comentó, con repugnancia, que allí los *gaže* comíamos ‘esos que parecían serpientes, los *spageti* ¡y no les daba asco!’. Y luego también, según ella, comíamos gatos. No era que Luludži creyera realmente que en Italia se comieran serpientes o gatos. Como me explicaron los hijos de Ionel y Kreca cuando ella se fue, quería ser una provocación que, de alguna forma, tendría que haberme ofendido, porque la serpiente era, según ellos, lo más asqueroso que alguien podía comer y acusarme indirectamente, como ‘italiano’, de tener tal costumbre era meterse conmigo. Era verdad también que los *Roma* sentían verdadero asco, y parecían tener una fobia generalizada, hacía las serpientes, tanto que hablar de este animal durante una comida podía quitar el hambre a más de uno (como descubrí en una ocasión cuando, mientras comían varias personas, apareció un documental sobre serpientes en La 2, y algunos hasta se levantaron para alejarse de la mesa mientras se cambiaba rápido de canal). Sin embargo, ese temor de que los *gaže* comiéramos de forma inmunda no era una convicción radical que impregnaba el comportamiento diario e imponía la radical evitación de las cocinas *gaže*. En mi casa, todos los chavales que venían a verme abrían mi nevera y comían lo que encontraban y, a la vez, muchas veces les cocinaba platos que sabía que les gustaban, así como otros que no conocían. Como mucho, ocurría que no les gustaran, pero nadie pensó en ningún momento que tenía culebras congeladas en la nevera... y mis espaguetis a la carbonara tuvieron cierto éxito (también) entre la familia de Ionel y Kreca. De la misma forma, no tenían reparo en comer en casas o pequeñas fiestas que a veces organizaban sus vecinos. Gatos y serpientes, y otros animales con connotaciones

similares, venían al caso para acusar a los *gaže*, como categoría grupal, de ser sucios, despreciarles o reírse de ellos, pero a nivel individual, en las relaciones diarias, la evitación de los entornos alimentarios *gaže* no era tan rotunda como parece ser en otros contextos ‘gitanos’ (Okely, 1983; Sutherland, 1975). Los caracoles, por ejemplo, las gambas y, por lo general el marisco, eran alimentos que, aún sin ser considerados tabú, provocaban, por lo menos, repelús, y cuando alguien entre los *Roma* ‘confesaba’ haberlos probado, o incluso que le habían gustado, los demás ponían cara de asco, se reían y les increpaban.

Bromas o temores, formas de presentar verbalmente la suciedad de los *gaže* y la limpieza de los *Roma*, o normas verdaderas de evitación de ciertos contextos de preparación de la comida, tales retóricas se basaban sobre la idea de que los *gaže* mezclasen la muerte con la alimentación. Si la serpiente era un símbolo infernal, el gato no era de menos. Era presentado como un animal siniestro y peligroso, que poblaba la liminalidad entre vivos y muertos, con el poder de acercar a los primeros al báratro del más allá y de ser, a la vez, un vehículo de los segundos en su vagabundear en la tierra y en los espacios de lo vivos. Por ejemplo, si un gato se le cruzaba a alguien por el camino, se decía que éste había de parar, dar un paso atrás y otro adelante, tres veces, y sólo entonces podía seguir sin miedo y cruzar la línea trazada por el animal. De no cumplir ese ritual, podía enfrentarse a un acontecimiento nefasto. Todos conocían esto, aunque no siempre, por supuesto, la gente tenía tiempo ni paciencia de aplicar el ritual. Tal creencia estaba directamente relacionada con las paradas que, según el rito ortodoxo, la caravana que acompaña al ataúd de la casa al cementerio, encabezada por el cura, tiene que hacer cada vez que la carretera forma un cruce con otra. Durante esas detenciones, se recitan unas oraciones, tras las cuales el andar se reanuda. El atravesamiento de tales cruces es la reproducción terrenal de los distintos cielos que el alma del difunto franquea antes de llegar a Dios. El gato tenía el poder de dibujar tales fronteras entre la vida y la muerte sobre la calzada. Como veremos más detalladamente, los *Roma* hablaban de los muertos como entidades que seguían vagabundeando por la tierra asumiendo semblanzas diferentes, entre las que los gatos eran las más comunes. Por supuesto, no quiere decir que los *Roma* vieran un gato y se echaran a temblar, sino que, simplemente, era un símbolo poderoso a la hora de expresar temores o estados de ánimos en las narraciones, o podían ser un presagio

de que algún acontecimiento no iba a salir bien.

Si el alimento que había estado en contacto con la muerte, o con personas que lo habían estado, era peligroso, no significaba que alimentación y muerte no pudieran darse en el mismo lugar: en los *privedži*, las celebraciones propias de la ritualidad cristiano-ortodoxa durante los dos días de velatorio, y las *pomane*, que se celebraban la noche tras el entierro y en varios momentos a lo largo del año de luto - a los nueve días, seis semanas, seis meses y al año - la comensalía representaba un acto ritual central. Como en todas las demás celebraciones, en las funerarias, los varones adultos se sentaban alrededor de una mesa en la que había abundancia de comida y bebida. Nunca debía faltar alimento y ante el riesgo de ser considerados unos tacaños con sus invitados, e incluso ante el difunto, la comida preparada por los anfitriones era tanta que, terminada la celebración, siempre sobran platos sin tocar y botellas sin abrir. Pero si en un cumpleaños o en un bautismo, los anfitriones repartían entre los familiares más íntimos aquellos excedentes, para que cada uno se lo llevara a su casa, de las mesas de las *pomane* y *privedži* todo acababa en la basura, y nadie se hubiera llevado *al xabe le muleskə*, ‘la comida del muerto’, a su hogar, bebidas sin abrir incluidas¹²¹. El alimento de la celebración funeraria era contaminante si salía de este espacio y entraba en la alimentación diaria de las familias. El peligro no era, por lo tanto, consecuencia del mero contacto, sino de una mala gestión de la circulación del alimento tras tal contacto. En tales celebraciones, la comensalía no era un simple compartir el alimento entre vivos en memoria del muerto, sino que ciertos elementos simbólicos dejaban entrever la construcción de la presencia del difunto en la mesa de los vivos. Una forma de los *Roma* de Europa del Este de rendir homenaje al difunto, sobre todo en los contextos de tradición cristiana ortodoxa, consiste en que cada persona derrame al suelo el primer trago de la bebida alcohólica (normalmente de alta gradación) antes de beber el resto (por ejemplo, Szuhay y Koszegi, 2005, p. 23). Esta usanza era explicada por mis informantes con que ese trago ‘era del muerto’, y en caso de poder visitar la tumba en la que éste estaba enterrado, la bebida era derramada encima de ella. Más veces, preguntando para qué se derramaba la bebida, obtenía

¹²¹ Desconozco si también la bebida era desechada igual que la comida. Es probable, de todos modos, que en la “*vatra*” donde se celebrara la “*pomana*” disminuyera el temor a conservar los productos ofrecidos en la celebración y no elaborados en la misma “*vatra*” (bebidas y alguna lata que no había llegado a abrirse).

siempre respuestas que implicaban la evitación de la soledad del muerto, como la que me dio Kreca una de las innumerables veces que veíamos la película *Gadjo Dilo* de Tony Gatlif (1997): “*kana merel amenge varikon šos pimo tele, te pies le mulenca, te na mikes le mules korkoro, te na pijes korkoro*”, ‘cuando se nos muere alguien, tiras la bebida al suelo, para no dejar al muerto solo, para no beber tú solo’. “*Te primil o Del le mules*’, ‘que Dios reciba al muerto’, se repetía antes de cada trago de bebida alcohólica y muchas veces durante las celebraciones.

La presencia del difunto en la celebración no se representaba sólo mediante el ofrecimiento de bebida. Los parientes que preparaban y hospedaban la *pomana* (hijos, hijas, cónyuges y en caso de muertes precoces, padres) procuraban poner en la mesa alguna comida que sabían que su ser querido había amado. Cuando aparecían difuntos en los sueños, siempre era para pedir o llevarse algo que había querido en vida. A los seis meses de la muerte de Džorbana, la madre de Ionel, la noche anterior a la *pomana* que sus hijos celebraron en Granada, Kreca soñó con su suegra pidiendo sandía. Kreca, que en muchas ocasiones me había dicho haber querido aquella mujer como a una madre, nos mandó, a mí y a Belmondo, en un frío día de finales de año, a recorrer diferentes supermercados hasta dar con unas sandías que, prontamente, se pusieron en la grande mesa de la sala del restaurante donde los invitados iban a sentarse por la noche. La satisfacción de los deseos de los difuntos sí era motivada por el afecto que los vivos podían sentir hacia ellos, pero a la vez por la pena y el miedo a su presencia: mientras no finalizaban el viaje ‘hacia Dios’ seguirían sufriendo, molestando a los vivos y pretendiendo de ellos lo que habían amado en vida y lo que los mismos vivos amaban. Saciar sus antojos permitía apaciguar el sufrimiento del difunto, librarse de su agresividad y ayudarlo a distanciarse progresivamente hacia el más allá. La comida que el difunto quería debía estar en la mesa y a través de los sueños, o simplemente del recuerdo de sus seres queridos, comunicaba sus preferencias. ‘Comer juntos’ era una forma de transmitir amor y pertenencia al difunto y evitarle la soledad. Con la misma función, siempre había que encender un fuego, cerca del que, decía, el *mulo* o la *muli* se acercarían para calentarse, juntos con quienes les estaban celebrando.

Durante todo el año del luto, el alimento cumplía una función de salvación para las almas, que durante ese periodo estaban cruzando las fronteras entre el mundo de los vivos y el de los difuntos, antes de ser definitivamente acogidas por Dios. Como

veremos más adelante, las apariciones de los difuntos en sueños o en otras situaciones, con su rostro e identidad de cuanto eran en vida, ocurrían solamente durante el primer año tras la muerte, periodo en el que se celebraban las *pomane*. A partir de entonces el difunto dejaba de aparecer bajo sus facciones individuales y era como si se uniera a los *mule*, los ‘muertos’ que poblaban durante la noche la campiña, las carreteras, y otros lugares oscuros, sin una identidad precisa, como entes anónimos y, muchas veces, con semblanzas animales. De los seres queridos quedaba sólo el recuerdo entre los vivos y su alma (y su identidad) había abandonado finalmente la tierra.

El alimento, por lo tanto, era un vehículo simbólico a través del cual se expresaba el temor a la muerte social (el alejamiento de la comunidad y la pérdida de identidad frente a la sociedad de los *gaže*), mediante la metáfora de la muerte real. Su ‘bondad’ o ‘peligrosidad’ no eran consecuencia del hecho de proceder meramente de un entorno en el que era presente la muerte, sino de la capacidad de gestión de las barreras simbólicas que aislaban la muerte cuando se presentaba en la vida. Las cocinas de los hospitales eran gestionadas por los *gaže*, pero las mesas de las *pomane* estaban bajo el control de los *Roma*, y desde ambas podía proceder el peligro alimentario. Entre las dos situaciones aparecía, sin embargo, una diferencia incuestionable: mientras que los *Roma* ‘sabían’ y compartían las reglas de gestión del alimento peligroso (controlando sus ‘movimientos’ desde los entornos en contacto con la muerte), también ‘sabían’ que los ‘*gaže*’ ‘no sabían’ y que en los procesos de preparación de los alimentos no discriminaban entre lo ‘limpio’ y lo ‘peligroso’, mezclando la carne de los muertos con su comida o alimentándose de animales infernales.

8.1.3. *Alimentación y sexualidad: maternidad, nacimiento y ‘marime’.*

Paralelamente a la gestión de elementos asociados la muerte, había una segunda dimensión en la que podía originarse el peligro de contaminación: la sexualidad y, de especial manera, los procesos asociados con el parto. Era solamente en esta dimensión donde aparecía el término *marime*, o *armime*, (del árabe /mahrum/ ‘profanado’, de la raíz /haram/)¹²², probablemente mediada por el turco *mahrem* (véase también Engebrigsten, 2007, p. 140), entorno al que se estructuraba la idea de ‘impuro’. El adjetivo *marime* expresaba tanto el poder de contaminación de un contacto (‘hacer

¹²² Matras, comunicación personal, 2011.

cierta cosa es *marime*) como el mismo estado de ‘contaminado’ de una sustancia, de un objeto o incluso de una persona (‘esto es *‘marime’*), y se definía ante todo, por dos características básicas: el tipo de suciedad que lo *marime* indicaba y las consecuencias de esta. Aunque la traducción que mis informantes proponían para *marime* fuera ‘sucio’, ellos mismos evidenciaban en seguida que era una traducción limitada: la repulsión que provocaba era más pronunciada que la asociada al campo semántico de la suciedad más bien física y, a la vez, a diferencia de esta, lo *marime* no podía limpiarse. No existía, en principio, algún rito de reparación frente a la contaminación por contacto *marime* y la trasgresión de las normas que lo evitaban comportaba que la persona contaminada representara un peligro para el resto de la comunidad. Por no existir un término equivalente, en nuestras conversaciones en castellano los mismos informantes conservaban la palabra en romaní, una vez que su significado se daba por compartido conmigo, para no perder su complejidad y particularidad denotativa y connotativa. Si en la traducción al castellano *marime* no encuentra un paralelo apropiado, en rumano coincide con el adjetivo ‘*spurcat*’ que, aún incluyendo el significado corriente de sucio, se refiere también la condición de un alimento que, de alguna forma, se ha contaminado y provoca repulsión. Indica también un alimento prohibido por la Iglesia, o que no puede ser consumido en ciertos días sagrados. Se refiere, además, a un estado de desgracia y desprecio y hasta a una personas heréticas y blasfema.¹²³ No es, por lo tanto, un elemento único o distintivo de entornos romaníes, como ya ha observado Engebrigstein (2007, pp. 128-129), sino que es parte de una cosmogonía cristiano-ortodoxa, todavía presente especialmente en las zonas rurales. Entre la población de un pueblo rural del Maramureş, por ejemplo, donde Kligman llevó a cabo su trabajo de campo a finales de los setenta:

muchos creen que una mujer no está limpia cuando da a luz. [...] El nacimiento está asociado con el pecado sexual. Tras el parto, ni la madre, ni el hijo/a, ni la matrona pueden entrar en la iglesia durante cuarenta días. Durante este periodo, la madre y el recién nacido deberían quedarse en casa para que no *se spurca tot satul* (‘se contamine todo el pueblo’). Los cuarenta días constituyen un tiempo obligado de purificación después del cual, a través de los rezos la madre y la matrona, se reinsertan en la vida social y el recién nacido es bienvenido. (1988, p. 63)¹²⁴

¹²³ Fuente: www.dexonline.ro (acceso 12/05/2011)

¹²⁴ Or.: «*Many believe that “a woman is not clean when she gives birth”. [...] Birth is coupled with sexual sin. After birth, neither mother, child, nor midwife may enter the church for forty days. During*

Ante de describir la concepción propia de los *Roma Korturare* del concepto *marime*, que se articulaba con dimensiones morales y, a la vez, con reglas en torno a la limpieza corporal, es útil diferenciarlo con otro tipo de suciedad, descrita por el adjetivo *melalo*, que podía definirse como limitada, en cuanto a sus poderes, al mundo físico y que despertaba reacciones de diferente calibre, ni siquiera siempre negativas y sin duda sin conexión con esferas sobrenaturales. Tal diferencia ya ha sido observada en otros contextos romaníes, como, por ejemplo, los *Roma kalderaša* de los que habla Lee, aportando el ejemplo de la distinción entre unas manos sucias de la grasa del motor y una manos que han tocado genitales (Lee, 1973, p. 344). Entre los *Korturare* la suciedad referida al concepto de *melalo* no se situaba en una posición intermedia, desde el punto de vista moral, entre puro e impuro, como ocurre, por ejemplo, según Sutherland (1975). La ausencia de conexión entre los dos conceptos se reflejaba a través de ciertas atribuciones casi-positivas hacia a la suciedad del estado *melalo*. Belmondo, por ejemplo, se quejaba conmigo y con su madre por la ‘impersonalidad’ del nuevo piso que acababan de alquilar: “*na ‘i melalo! Dikh!*”, ‘no está sucio! Mira!’, y me indicaba las paredes del salón y la cocina y, entre risas, nos enseñaba lo extremadamente limpio que estaba todo, demasiado aséptico, poco familiar. El concepto de *melalo* se usaba de forma auto-irónica y con una base de afectividad. Durante los cuatro meses de convivencia con ellos la dimensión del núcleo doméstico varió desde las siete personas hasta, en momentos puntuales, las doce, mientras que el tránsito de parientes o amigos era diario. Esto suponía que la cocina estuviera continuamente en actividad. En esos pocos meses, las paredes del salón se habían oscurecido y en la cocina, no obstante la continua obra de limpieza, se iban quedando las huellas de la preparación diaria de comida. La casa adquirió un olor propio y, a menudo, se adivinaba el menú del día solamente con entrar por el portal de la comunidad. El piso transpiraba aquella vida familiar que negaba la impersonal limpieza del principio y volvía a proponer el calor doméstico de las precedentes viviendas en las que yo mismo había aprendido a apreciar o, en otros casos, a entender las connotaciones de un espacio familiarizado también a través de componentes olfativas y visuales. Un conjunto diferente de estímulos al que yo estaba acostumbrado

this period the mother and child are expected to stay near their house so as not to a se spurca tot satul (pollute the entire village). The forty days constitute an imposed time of purification after which prayers are read that reinstate the mother and midwife, as well as welcome the child into the social milieu.»

y que ni notaba, si no hubiera sido por mi peculiar relación con ‘el campo de trabajo’: mientras vivía en la casa de Ionel, sentía en algunos momentos la necesidad de alejarme, tanto para procurarme la tranquilidad para escribir notas de campo, como para volver entre ‘los míos’ y descansar en mi mundo de los *gaže*. Era en esos momentos cuando me daba cuenta del olor que mis vestidos tenían, que sabía a familia y que en otros ambientes resultaba desagradable. De la misma manera, el olor a comida (más o menos fuerte dependiendo del menú del día), que desde la cocina invadía las escaleras y el portal del pequeño edificio de tres plantas donde residíamos, era el principal motivo de queja de los vecinos, que llegaron a dejar carteles escritos a manos pidiendo más limpieza y menos ruido (las bajas competencias en la lectura se añadían a un general desconocimiento de que aquellos carteles podían ser comunicaciones dirigidas a ellos, con lo que yo fui el único en darme cuenta de su existencia). “Pero ¿por qué te gustan los *Roma*?” me preguntó un día Papuša, la hija de Vandana, “nosotros somos *melale*”, me dijo, reproduciendo la percepción que los *gaže* tenían a menudo de ellos y, en cierto modo, asumida por ellos mismos como un rasgo propio. Durante los días que precedieron mi salida hacia Rumanía, muchos de mis informantes me desaconsejaban que fuera, porque allá no era como en Granada, “allí no tienes ducha! Ni baño! Nosotros vivimos así, pero tú no puedes aguantarlo!” (y de hecho, tuve mis dificultades). Estas constataciones se acompañaban siempre por sonrisas a veces irónicas sobre las costumbres hiper-higiénicas - pero que le parecía descuidada en otros ámbitos – de los *gaže*, otras veces auto-irónicas, que celaban, a la vez, sentimientos de pertenencia a un contexto social propio y de incomodidad experimentados en la relación con los *gaže*. Al mismo tiempo, ser *melalo* estaba connotado negativamente cuando era usado en las construcciones de las diferencias en la estratificación social interna la red *Korturare*, con acusaciones recíprocas de suciedad entre grupos de familias. Estas describían diferencias de prestigio social y estatus, pero nunca eran acusaciones de una más grave suciedad *marime*.

Las definiciones que obtenía en torno a lo *marime* variaban según la edad y el sexo de mis informantes. Mientras que los hombres, especialmente los jóvenes, tendían más a asociar el concepto con una suciedad provocada por ciertos actos sexuales, considerados inmundos, las mujeres lo explicaban más en términos relacionados con el parto. Ambas conceptualizaciones se articulaban igualmente en torno a un poder

contaminante cuya fuente principal se atribuía al órgano sexual femenino, al parto y al ciclo menstrual. Debido a su relación profunda con tabies sexuales, por sus valores asociados al pudor, a la vergüenza y al respeto, con fuertes connotaciones de género, solamente en la intimidad y entre personas con las que desarrollé mucha confianza se me dieron las explicaciones en torno al peligro *marime*.¹²⁵ En las conversaciones diarias el término era usado con muy poca frecuencia y en contextos verbales muy reducidos, porque evocaba temas incompatibles con abiertas conversaciones en público. Lo que era operativo era un modelo que organizaba silenciosamente categorías propias de distintas dimensiones de la existencia humana y de la vida comunitaria. Con los demás, tenía que contentarme con justificaciones de prohibiciones o comportamientos, así de simples como “*naj mišto*”, ‘no está bien’, o “*naj voje*”, ‘no se debe’. Con el tiempo, e interiorizando reglas sobre a quién, cuándo y qué estaba bien preguntar, me fui dando cuenta de que las verbalizaciones menos articuladas en torno a la relación entre lo *marime* y sexualidad eran las que me ofrecían los varones adultos (a partir de los 35 años aproximadamente), quienes menos frecuentemente estaban dispuestos a entretenerse conmigo en charlas. En cambio, muchos de los jóvenes no tenían problemas para explicarme estas normas y creencias, de las que luego encontraba, o no, confirmación a través de la observación en los comportamientos de los adultos. Con las mujeres jóvenes no llegué en absoluto a tener esa posibilidad de diálogo, que sí conseguí, sorprendentemente, con aquellas mujeres ancianas (a partir de unos 50 años) con las que más intimé. Por ejemplo, todo lo que concernía el embarazo y la sexualidad debía ser evitado en los discursos entre hombre adultos o, por lo menos, era necesario pedir disculpa antes de hablar de tales temas. Cuando un hombre contaba a otro un acontecimiento en el pasado en el cual el estado de gestación de su esposa era un elemento narrativo importante que no podía obviar,

¹²⁵ Entre otro grupos romani-parlantes el término ‘*mahrime*’ puede tener significados distintos y menos trascendentales. Entre un grupo de Roma ‘*Cynderene*’ (procedentes de la región de Ialomița) que encontré durante un trabajo de campo en la ciudad de Manchester noté que su uso era mucho más liviano. Repetían, por ejemplo, la frase ‘*amen sam mahrime*’ para decir simplemente que no vivían en una buena coyuntura, fuera económica, de salud, etc. En otras palabras, querían subrayar que no le había ido bien y que no habían tenido suerte, por ejemplo, en la aventura migratoria (sobre los Roma ‘*Cynderene*’ en Manchester, véase Matras, Beluschi Fabeni, Leggio, y Vránová, 2009). De haber pronunciado algún “*Korturare*” la misma frase, la primera reacción de sus interlocutores hubiera sido un salto para atrás y un susto. Entre ellos, el término mantenía una connotación tan profunda que nadie se hubiera atribuido a sí mismo el estado de “*marime*”. Como iremos viendo, había un tabú incluso verbal, por el que la palabra misma era a menudo sustituida por perífrasis y formas de referencia menos directas, porque su mera pronunciación era de mal gusto.

era necesario, antes de introducirlo, que pidiera disculpa, (por ejemplo “*atunče sas e romni, te jertis man, phari*”, ‘en aquel momento mi mujer estaba, con perdón, embarazada’). Una explicación más articulada sobre el miedo a la ‘contaminación’ del alimento por la esfera sexual femenina, me la dieron Inima, hijo de Ionel (de entonces 13 años), y Florín (de 15), de una familia de *Roma bə̀nə̀cane* de Timișoara¹²⁶. En los días anteriores a nuestra conversación se había formalizado el matrimonio entre la hermana de Florín y Bakri, el hermano de Inima, razón por la que las visitas recíprocas entre las dos familias eran casi diarias. Eso coincidió con el periodo en que la *bori* de la familia de Florín (la esposa su hermano mayor) acababa de dar a luz (hacía una semana) su tercer hijo. Pocos días después del parto la familia de Inima estaba en casa de Florin. Las madres de los dos chicos estaban preparando comida e Inima vio que la *bori* les ayudaba a cocinar unas chuletas. Inima me explicaba que eso le había dado ‘asco’ porque había sido manipulado por la recién parturienta. Éste, mientras describía la situación, repetía más veces fórmulas de perdón a su amigo (“*thaj na xolaves*”, ¡pero, no te ofendas!), hermano de ella, consciente de que describir la falta de una familia en ‘gestionar’ tales aspectos significaba acusarla de desconocer tales normas morales y ofenderla, e insistía que le perdonara y que contaba aquello sólo para ayudarme en comprender lo del *marime*. También en aquel otro momento, para no ofender a nadie, bien callado, observó cuáles eran las piezas de carne que la *bori* cocinaba y las evitó, escogiendo las que habían sido tocadas por las dos futuras consuegras.

Aunque parecía menos importante, el ciclo menstrual también estaba sujeto a ciertas consideraciones relacionadas con el parto y normas vinculadas al ‘sistema’ del *marime*. Cuando una mujer tenía la regla era “*nasfali*”, término usado comúnmente para decir ‘enferma’ (también en Stewart, 1997, p. 214). Según los hombres, y no llegué a conversar sobre ello con las mujeres, el embarazo era posible solamente en concomitancia con el flujo menstrual. Durante los días de menstruación, por otro lado, las mujeres debían abstenerse de visitar a hijos recién nacidos de otras mujeres porque, según me decían tanto hombres como mujeres, habrían expuesto al neonato al riesgo

¹²⁶ Aunque haya observado reglas algo menos estrictas entre los *roma bə̀nə̀cane* Timișoara (a lo largo mi frecuentación de la única familia emigrada en Granada como de otras en la misma Timișoara) no dispongo de datos suficientes para proponer una comparación sistemática, que saldría, por otro lado, del objetivo de este escrito. La entrevista considerada puede encontrarse transcrita en Anexo.

de contraer enfermedades o mala suerte. Una prohibición que contrastaba con el hecho de que las visitas a los recién nacidos eran altamente apreciadas y tenían cierto carácter de obligatoriedad moral. Ninguna prohibición impedía a una mujer *nasfali* preparar comida, pero sí regía durante cuarenta días tras el parto: la comida preparada por una mujer que acababa de dar a luz era aceptable sólo para los miembros su misma *vatra* y ella debía abstenerse de cocinar a personas ajenas. Igualmente, tras el parto las diadas madre-hijo también debían abstenerse de visitar otras casas, durante los mismos cuarenta días. El rigor con el que se respetaban tales normas dependía mucho de la cercanía parental y de la formalidad de las reuniones. Eran normas más bien declaradas, pero no siempre y necesariamente respetadas. Sin embargo, aún dentro de un sistema de creencias cuya influencia en la vida diaria era flexible, el neonato era considerado también ‘peligroso’ y tal peligro procedía de su paso reciente por el órgano femenino. Una de mis informantes decía que haber nacido por cesárea había dado más suerte a su hijo, porque “había salido limpio” y la referencia a la ‘suerte’ no era casual, porque las consecuencias del contacto *marime* consistían en una debilitación física y espiritual de la persona (los *Roma* traducían el verbo “*maryl*” con ‘quitar fuerzas’), que recaía sobre el individuo y sobre los miembros de su *vatra* y *familja*. Tal debilitación procedía de la desprotección de lo divino frente a fuerzas nefastas de orden sobrenatural y, por lo tanto, acarreaba la caída en la pobreza, la enfermedad, la muerte repentina o la infelicidad existencial. En una palabra, la mala suerte en el sentido más amplio y antagónico al concepto de *baxt*, ‘felicidad, salud, prosperidad’.¹²⁷

La barrera de separación entre transformación alimentaria y funciones de creación biológica se reflejaba también en el uso del verbo “*kerav*”, ‘hacer’. Usado con su significación de actividad genérica, de forma parecida al español ‘hacer’¹²⁸, tenía una sola e importante excepción: el ámbito de la alimentación. ‘Es vergüenza’, me regañaban, decir “*kerav zumi*”, ‘hago una sopa’ o “*kerav ek gleko mas*”, ‘hago un poco de carne’. Tanto Kreca como otras mujeres ya me había dicho que no estaba bien

¹²⁷ Una descripción articulada del entendimiento del concepto de “*bax*” y creencias y prácticas de gestión de la buena y mala suerte entre un grupo romaní de Estados Unidos se encuentra en (Miller, 1997).

¹²⁸ Por ejemplo: *so keres?* ‘¿qué haces?’ en el significado de ‘¿qué tal?’, *kerav buči* ‘trabajo’ (lit. ‘hago trabajo’), *kerde biljava*, ‘armó un lío’ (lit. ‘hizo problemas’), *keres lažav*, ‘faltas el respeto’ (lit. ‘haces vergüenza’), etc.

decirlo así, pero sin explicarme más. Fueron, como a menudo ocurría, los chavales quienes me ofrecieron una explicación más esclarecedora y convincente... “*kerav*” me dijeron, “significa que lo sacas por el coño”. El verbo debía sustituirse o con otros verbos más específicos del ámbito culinario: “*čiravav ek zumi*”, ‘cocino una sopa’ o “*pekhav ek gleko mas*”, o ‘frío carne’, o con el más genérico, pero con el aspecto de transformación más marcado, “*pregetiv*”, ‘preparo’. La creación biológica (/k-r/ es la raíz indoeuropea tanto del verbo ‘crear’ como “*kerav*”) y la preparación del alimento, ambos procesos considerados como propio del ámbito femenino, debían mantenerse separadas incluso lingüísticamente.

Si los *Roma* estaban constantemente preocupados de que sus invitados no se quedaran con ganas de comer e insistían sin cesar en que se aceptara un plato tras otro de lo que se había cocinado ese día, a una mujer embarazada le reservaban cuidados aún más extremos para que no se quedara con ganas (también en Miller, 1997, p. 5). No satisfacer un antojo, según ellos, podía provocar el aborto.¹²⁹ Aunque no llegué a presentarle esta interpretación, ni ellos me propusieron una articulación parecida, tal miedo al aborto relacionado con deseos alimentarios no satisfechos parecía relacionarse de forma especular con las ofrendas alimentarias que los *Roma* ponían encima de las mesas para sus difuntos durante las celebraciones funerarias. Si “*al xabe le muleskə*”, ‘la comida del muerto’, le ayudaba a encontrar su paz en el Más Allá y a emprender el camino hacia Dios, el alimento ayudaba quien iba a nacer en el difícil traspaso del feto y de su alma hacia el mundo de los vivos, en el cruce de lo liminal, hacia el mundo social y terrenal, le atraía hacia acá. Los *mule*, los difuntos, como hemos descrito anteriormente, eran los seres queridos que debían mimarse cariñosamente en los velatorios y otras celebraciones dedicadas a ellos, pero podían presentarse en cualquier momento de la vida diaria o en los sueños, y pretender comida. Eran entonces, a menudo, seres malvados, parte de la esfera mortífera del Más Allá, junto con las brujas, “*čoxanje*”, y, por encima de todos *kodo* (‘ese’), ‘el diablo’, quien sólo con escuchar su nombre, ‘*O Beng*’, podía personificarse (y, por lo tanto, mejor llamarle ‘ese’). Tales criaturas, de no ver satisfechos sus antojos, podían llevarse a los niños más chicos, hacerse con sus almas, las más frágiles, si no

¹²⁹ Para creencias entre los *Slovensko Roma* relacionadas con el embarazo véase Dick Zatta (1988, p. 111)

conseguían el alimento de los vivos. O incluso podían provocar el aborto. Una informante me contaba que cuando estaba embarazada había encontrado a una mujer por el centro de Granada quien, viéndola comer una mazorca, le pidió que le comprase una. Ella no quiso y la ‘bruja’ le hizo abortar (otra experiencia relacionada con el antojo y el rapto de los niños por parte de los *mule* puede leerse en el párrafo 7.4.4.). Parecía que, en cierto modo, los *Roma* entendiesen que las fronteras que se cruzaban para llegar al mundo a través del nacimiento estaban muy próximas a las que se atravesaban para irse de ello y que acercarse o atravesar esas puertas era pasar por un lugar sagrado y peligroso, que exponía a los vivos (y por nacer) a una debilidad frente a las fuerzas malignas (compárese con Piasere, 1985). El órgano sexual femenino asumía, por lo tanto, una posición simbólica central por ser la ‘puerta’ de ingreso al mundo. Como veremos, el espacio ritual en los velatorios (*privedži*) asignado a las mujeres era la habitación donde yacía el féretro y las mujeres eran quienes acompañaban más de cerca al difunto antes de la sepultura.

Sobre las mujeres recaía más contundentemente la necesidad de conocer las reglas de evitación del contacto *marime* por su doble rol de vehículo ‘central’ de reproducción biológica y a la vez de transformadoras de los alimentos que procedían del contexto externo. La cocina, como espacio y como conjunto de tareas y responsabilidades, era definitivamente femenina, tanto que las mismas unidades domésticas se estructuraban alrededor de la presencia de mujeres.¹³⁰ Las reglas de evitación del peligro contaminante llegaban también a regular el lavado del ambiente doméstico, en el que los objetos y aguas relacionados con el uso alimentario no debían entrar en contacto con los destinados a otros usos, pero sobre todo ordenaban el lavado de la ropa, fundando categorías de prendas que no podían lavarse conjuntamente, con una importante excepción. Todas las prendas de la cintura para abajo debían ser

¹³⁰ Como hemos podido observar en los primeros capítulos, grupos domésticos formados solamente por varones eran una excepción y, cuando se daba, muy temporal. Esto valía, por supuesto, también en los procesos de formación de los núcleos domésticos en Granada, en los que los varones, si se encontraban sin esposas, madres, hijas o *borja*, se unían a las unidades domésticas en las que estaban presentes otras mujeres, fueran estas parientes consanguíneas o afines. En toda la duración de mi trabajo de campo, observé dos casos de grupos domésticos formados solamente por varones, en Calaş, y que se mantuvieron estables durante un periodo de al menos un año. Uno de ellos estaba compuesto por aquellos nietos que se había reunido en torno a Džorbana (la madre de Ionel) y que, tras su fallecimiento, estaban a la espera de resolver diferentes situaciones administrativas que les impedían entrar en la Comunidad Europea. El año siguiente, todos se habían reunido con sus familias en Granada y en Irlanda. Ambos, en las casas *po plaj* de Calaş,... fue el que se dio en la casa que era de Džorbana, la madre de Ionel, tras su fallecimiento.

lavadas separadamente de las que se llevaban cintura para arriba porque, se me explicaba como ejemplo que camisas y camisetitas entraban más frecuentemente en contacto con la cara y con la boca a la hora de secarse el sudor veraniego y de haber sido lavadas con prendas que cubren las partes inferiores del cuerpo, en contacto con los genitales, llevaban esa ‘mancha’ irreparable. Excepción a todo esto eran los indumentos de los niños y niñas pequeños, que podían mezclarse entre ellos y con los de ‘cintura para arriba’ de los adultos. Había por lo tanto, una fase de la vida en la que los órganos sexuales no representaban un peligro, que terminaba con la entrada en la pubertad, un momento que coincidía, además, con un cambio radical de la vestimenta que debían llevar las mujeres.

El órgano sexual femenino, desarrollaba el papel de centro de ‘difusión’ del peligro contaminante a partir de las primeras menstruaciones, mientras que los genitales masculinos podían representar una amenaza *marime* por contaminación, en cierto modo, secundaria, adquirida ‘por contacto’ a través de la primera relación sexual con una mujer. Por ejemplo, los chavales más jóvenes me explicaban que ellos, siendo vírgenes, no tenían una fuerte necesidad de lavarse las manos, por ejemplo, después de orinar, mientras sí que debían hacerlos sus hermanos mayores que ya habían tenido relaciones sexuales. Por esta razón, y paradójicamente, la costumbre de limpiarse las manos antes de comer podía tener una valencia muy diferente a la que yo conocía, y más que de personas ‘limpias’, desataba sospechas sobre el ‘por qué’ alguien necesitaría hacerlo antes de comer con otros. Así que había que hacerlo, pero con discreción.

El significado último de lo *marime* era el contacto entre la esfera de lo genital y la boca, a través de los alimentos, pero no solamente. La boca y el órgano sexual, especialmente femenino, aparecían así como partes del cuerpo simbólicamente contrapuestas: lo que pasaba por la vagina tenía un poder de contaminar a una persona a través de la asunción oral. La boca era el centro simbólico de la pureza que mayormente debía preservarse. Muchas de las explicaciones en torno al concepto de *marime*, sobre todo por parte de los varones más jóvenes, insistían en la centralidad e importancia del tabú en torno a la felación y el cunnilingus, considerados prácticas inmundas y abominables, capaces de provocar fuertes reacciones de repugnancia física y reprobación moral, y cuya consecuencia sería la marginación de la persona que los

cumpliera de la vida comunitaria, expresada primariamente a través del rechazo de los demás en compartir con ella platos o vasos. Este tipo de tabú sexual era considerado por ellos un rasgo distintivo de ser *Roma*, en relación con el resto de la sociedad de los *gaže*: si estos comían gatos o serpientes... ¿cómo iban a comerse otra cosa? Y las emisiones televisivas nocturnas daban buena cuenta de los hábitos sexuales de la sociedad que les rodeaba.¹³¹ En todos estos ámbitos, tanto en los discursos de los hombres como de las mismas mujeres, ellas eran presentadas siempre como centrales: ‘¡nuestras mujeres no lo hacen!’, en referencia a prácticas sexuales que se consideraban inmundas y que eran atribuidas a las demás mujeres ‘gitanas’ o *gažja*; ‘nuestras mujeres llevan faldas’, de un tipo que las distinguía no solamente de las *gažja*, que llevaban ‘indecentemente’ los pantalones, sino también de las “*bajašyca*” y otras *romnja* que sí vestían con faldas pero no según el estilo propio, y ‘decente’, de los *Korturare*.

8.1.4. Vasos, platos y fronteras externas

Una de las características de la forma de los *Roma* de ofrecer y consumir alimentos consistía en que tanto los platos como los vasos no eran individuales: si el tipo de alimento no requería necesariamente el uso de platos, como, por ejemplo, carne frita, patatas al horno, embutidos, éste podía ser consumido directamente desde una fuente central, en la que cada uno pinchaba con un tenedor o cogía con las manos los alimentos. En el caso de sopas, por ejemplo, o de otros alimentos como purés, cremas de calabacines, etc. entonces sí se utilizaban platos individuales, pero estos podían verse reutilizados por más de una vez y por personas diferentes a lo largo de la misma comida. Normalmente no se consumía apenas agua ni otras bebidas durante la comida, porque, me decían el “agua llena el estómago y quita las ganas de comer”. Para que la alimentación fuera abundante, antes de comer se tomaba a veces café y vegetales *šukle*, ‘en vinagre’, especialmente pepinos y guindillas, a los que los *Roma* atribuían la función de ‘abrir el estómago’. La abundancia se relacionaba con la construcción del

¹³¹ Si besarse en los labios entre marido y mujer, o besarse en general, era un gesto erótico que debía reservarse a la esfera íntima y en público hubiera comportado una falta de respeto hacia los demás, el beso en los labios era el gesto de saludo entre familiares: algo que veía solamente cuando las personas volvían a verse tras años de lejanía migratoria y que estaba reservado a la esfera más íntima de las relaciones de parentesco.

estado de salud y prosperidad, generalmente asociada a la *baxt*, la suerte: la alimentación familiar y abundante era signo de bienestar económico, de salud de la unidad doméstica, de oposición a la soledad individual y a la desdicha. El alimento preparado en casa era uno de los vehículos con el que se comunicaba la afectividad familias en situaciones de aislamiento, como aquellas consecuencias de lejanía territorial obligada (expulsiones por estancia irregular), la encarcelación o la hospitalización. Durante el periodo de convivencia en casa de Ionel y Kreca, bastaba que faltase un par de días – cuando me ‘fugaba’ para trabajar en mis notas o solamente para descansar de la vida de campo – para que a mi regreso alguien, y más a menudo Kreca y otras mujeres de la casa, me preguntaran con preocupación qué había comido en esos días, porque me veían más delgado. De forma más imperativa aún, las bebidas alcohólicas debían ser consumidas entre todos, brindando cada vez a la salud de los demás. Un trago sin decir nada quedaba mal. Cuando no eran usados de forma neutra, el adjetivo ‘*šklavo*’, delgado, asumía siempre connotaciones negativas, y ‘*thulo*’ o ‘*thuli*’, ‘gordo’ o ‘gorda’, era usado para describir la belleza de una mujer o un hombre. Y de hecho, las medidas corporales de la belleza primaban la prosperidad, en contraste con la levedad o la delgadez propuesta en los modelos corporales de la sociedad mayoritaria actual.

Tal belleza era inevitablemente asociada con la salud y estar delgado era signo de sufrimiento psicológico, que podía proceder de la pobreza o de un periodo de desgracia, pero también de la enfermedad. Comentando el éxito entre las mujeres que se decía que Bakri tuviese, de entonces unos 22 años, me dijeron sus hermanos y primos “*na dikhlen tu sar i o Bakri, vo deža sas šukar, na? Haj akana, dikh, kade thulo, kade baxtalo, sja əl romnja meren pala les*”, ‘¿Tú has visto como es Bakri? Antes ya de por sí era guapo y ahora, así, mira, gordo, tan “*baxtalo*”, todas las mujeres se mueren por él’. A menudo, para el agua, se utilizaban solamente uno o dos vasos para todas las personas y en ocasiones se bebía directamente a morro. Lo de compartir los utensilios no era solamente una cuestión de intimidad entre personas (algo que se suele hacer entre amigos y personas cercanas también en otros contextos), sino una explícita declaración de que todos eran ‘limpios’ y por lo tanto podían compartir el mismo vaso. Recuerdo por ejemplo una de las primeras veces en las que me quedé a comer en casa de Belmondo y, a la hora de beber de la botella, la acerqué a la boca y

dejé caer el agua evitando que mis labios entraran en contacto con ella, repitiendo una regla aprendida en mi época de montañismo que podía ahora servirme para demostrar buena educación a la hora de beber a morro... pero en seguida los hijos de Kreca y Ionel me increparon: “¡No bebas así, aquí somos *Roma!*”. La evitación del contacto expresaba desconfianza en mis anfitriones y su invitación a beber “como los *Roma*” era signo de hospitalidad y simpatía, y de que podía relajarme entre ellos y ellos lo hacían conmigo. En otra circunstancia pasó justo lo contrario. Cuando ya llevaba más de un año moviéndome entre los *Roma* de Granada, entré con Ionel y Kreca en una casa en la que acababa de mudarse de otra ciudad una familia que yo no conocía. Todos teníamos sed y la mujer de la casa sacó una botella de agua del congelador y la dio a Ionel, que bebió y la pasó a Kreca, que bebió y la pasó a aquella mujer que, cuando estaba a punto de pasármela, me miró repentinamente con un disgusto mal disimulado, modificó la trayectoria de la botella hacia un vaso que tenía cerca, lo llenó y me lo tendió. Beber del mismo vaso de alguien que no era considerado limpio, o puro, era exponerse a algún contagio... en esa circunstancia no solamente aquella mujer quiso protegerse de la impureza de la que los *gaže* eran generalmente acusados, sino, a través que su patente ahorro de diplomacia, quiso demostrar a sus visitantes *Roma* que en su casa se tomaban las debidas precauciones frente a los *gaže*.

Comer con los *gaže* podía provocar repulsión o reparo. El peligro, en este caso, no procedía del alimento, sino de las personas que podían estar impuras y contaminar a los demás, a través del contacto mediado por los utensilios compartidos. Las prácticas sexuales que se atribuían a los *gaže* eran una amenaza constante a la salud, física y espiritual, de los *Roma*. Compartir vasos, platos, cubertería y, en general, la mesa, no sólo expresaba valores relacionados con la oferta/aceptación ‘económica’ del alimento – generosidad, hospitalidad, gratitud y solidaridad – sino que era un signo de participación a un mismo sistema moral ceñidamente imbricado con aspectos higiénicos, cuya ruptura tenía la directa consecuencia del contagio *marime*, una condición inmoral y, a la vez, corpórea dado que transmisible por contacto. Si la totalidad de preparación de la comida, y de su ofrecimiento en la mesa, era una tarea propia del ámbito femenino, y la gestión de la sexualidad relacionada especialmente con el parto era un aspecto central de la pureza alimentaria, toda persona que participaba a la consumición, por lo tanto hombres incluidos, era también responsable

de su pulcritud físico-moral.

8.1.5. *El porto romano: comunicación visual de la pureza.*

La construcción del cuerpo y la atribución por género de diferentes poderes de contaminación se expresaban también a través de una forma muy definida de vestir, especialmente femenina, que era asumida y presentada como la ‘moda’, o *porto*, propia de los *Roma Korturare*, que los diferenciaba visualmente de todas las demás *bajašyca* o *gažja*. En el *porto* se reflejaba el conocimiento sobre la justa forma de gestionar y construir la identidad como *romni*, en su acepción tanto de género (*rom* vs *romni*) como de pertenencia al grupo (*romni* vs *gaži*).

La norma básica del *porto romano* femenino era el uso de la falda. Antes de la pubertad las jóvenes podían vestir con pantalones y con un estilo menos conforme al considerado *romano*, pero con la entrada en la pubertad, la falda (*fusta*) y el delantal (*katrynca*) entraban a formar parte permanente de la vestimenta considerada apropiada para una mujer. Lo más evidenciado por todos los *Roma* era que los pantalones no eran una prenda para mujeres. Romper con tal norma era considerado una ‘vergüenza’ y asociado a pautas sexuales lascivas, atribuidas a las *raklja*, las jóvenes *gažja*. Se podría decir que su uso estaba prohibido, aunque, antes de cualquier prohibición explícita funcionaban criterios estéticos muchos más implícitos e incorporados, que conformaban el gusto y el sentido de la elegancia. A lo largo de todo mi trabajo de campo no he observado en ningún caso mujeres *Korturare* vestir con un estilo diferente, aunque, por supuesto, dentro de estos cánones el espacio de variación era amplio. Varios autores han explicado el uso de la falda y especialmente del delantal entre grupos romaníes a través de su función de barrera para separar el ambiente doméstico, sobre todo en las tareas de preparación del alimento, de la sexualidad femenina. No he encontrado explicaciones que hicieran referencia directamente a tales funciones de la vestimenta femenina, aunque la forma de vestir tenía una explícita conexión con valores como el pudor, el sentido de la vergüenza y el respeto en las relaciones con personas de distintos géneros, edades y estatus matrimoniales, entraban a formar parte de la construcción del rol como *šej bari*, (término que se refería a las chicas a partir de su entrada en la pubertad, que significaba a la vez ‘virgen’) y como *romni*.

Tampoco cualquier tejido era apreciado y el diseño de las faldas era obtenido en la elaboración doméstica y los vestidos más elegantes eran encargados a unas sastras. Las mujeres no compraban las faldas, sino telas (*poxtan*) que luego arreglaban en sus casas. Una característica común de la confección de todas las faldas elaboradas en casa era la obtención de pliegues verticales de unos pocos centímetros y a lo largo de toda la tela, obtenidos a través de un cuidadoso planchado. Los colores vivos, con la excepción de los periodos de luto, también caracterizaban los vestidos, aunque, con la edad, las mujeres tendían progresivamente a elegir tonalidades más oscuras o apagadas¹³². La silueta que resultaba era otro elemento de identificación visual de las mujeres *korturare*'.¹³³ El perímetro de la cadera, trazaba, por así decirlo, la circunferencia desde la cual la prenda tenía que caer verticalmente hacia los bajos, tal vez ensanchándose más, pero en ningún caso recobrando estrechura. No solo no debían verse partes de las piernas descubiertas, sino que el vestido debía ocultar también las formas. Esto se obtenía con un 'sistema a estratos', o sea, mediante la superposición de varias faldas o con el uso de una tela lo suficientemente larga como para poder dar más de una vuelta alrededor del cuerpo¹³⁴. El delantal formaba parte del vestido femenino y su función no era la de 'indumento para el trabajo de cocina', sino que se llevaba en todas circunstancias públicas, incluso en las bodas. En las situaciones menos formales, las más jóvenes podían estar sin ello, pero al aumentar de la edad (a partir de los 16 o 17 años), o al aumentar de la formalidad de la situación, era vergonzoso no llevarlo puesto. Recuerdo, por ejemplo, el duro reproche por parte de uno de mis jóvenes informantes, de entonces 15 años, hacia su hermana, de 17, vestida con una larga falda vaquera, cuando la encontramos pidiendo limosna por la calle del centro. Además de lo emblemático que pudiese ser el hecho de acusarla de vestir como una '*bajašyca*' (una mujer *bajaša*) y como una '*gaži*', lo que, debido a su edad, ya tenía que cuidar, la reprimenda reflejaba también la autoridad que los

¹³² Los colores vivos eran a veces evitados cuando las mujeres iban a pedir por la calle porque, como me explicaban, daban menos el cante de ser 'rumanas' a los ojos de la policía.

¹³³ El conjunto de la vestimenta femenina, la *elección* de colores, el tipo de falda, la forma de llevar el "*dikhlo*", etc. tenía rasgos comunes a otros contextos "*romanies*" de Transilvania, pero por otro lado, era muy propio de las mujeres "*Korturare*" y yo mismo acabé adivinando con buen acierto, paseando por una calle de otra ciudad (por ejemplo Málaga o Sevilla), si las "*romnja*" que encontraba de casualidad procedían del mismo entorno geográfico y romaní de mis informantes.

¹³⁴ Una de las escenas favoritas por Kreca de la película *Şatra* (Loteanu, 1975) era cuando la protagonista, una mujer 'gitana', entrando desde la orilla en el agua de un río, deja entender que lleva siete faldas sobrepuestas.

hermanos ejercían sobre sus hermanas, incluso cuando había diferencia de edad a favor de estas. Por otro lado, he observado casos en los que chicas de una edad entre los 13 y los 16 años, que atendían diariamente a la escuela, vestían como las demás *raklorrja*, las alumnas no-romaní, en el ámbito escolar para luego cambiarse en cuanto llegaban a sus casas. Por ejemplo:

Hija (15 años) - porque en la escuela no se puede ir con falda, bueno, sí. Pero así con... no se puede ir. Bueno, sí algunas veces sí, cuando hace calor, pero todos los días no.

Madre (31 años) - mira las hijas de ella, todas las chicas llevan pantalones, si ella llevara falda, la miran los *gaže*, y los niños: “mira la romana, mira la romana”. Por eso ella va con pantalones, con los vaqueros. No has visto cómo iban a la escuela los *gaže*? Con los pelos sueltos, con su mochila, bien vestidos. [Entrevista, Granada 2007].

Tales elecciones de elementos estéticos eran interpretadas no solamente como una genérica toma de distancia de elementos culturales *gažikane*, sino también de diferenciación entre los *amare Roma*, los ‘nuestros Roma’, los *aver Roma*, ‘los otros Roma’ (como, por ejemplo, los *bānecane*) y el resto de grupos ‘gitanos’ incluidos en la categoría de los *bajaša*. Una de las definiciones más comunes que se me ofrecían sobre quiénes eran los *Korturare* hacía hincapié en el vestido femenino, en sus faldas, en la elección de sus colores y formas. En la vestimenta de las mujeres se concentraba, más que en la masculina, una retórica visual, explicitada en los discursos, de comunicación hacia el exterior de la pertenencia al grupo y de su ‘esencia’ moral. No quiere decir que los hombres no vistiesen según un *porto romano*, una ‘elegancia romani’, en el que la pertenencia a un ámbito social coincidía y se mezclaba con lo que era considerado ‘bello’ para vestir. Pantalones anchos, zapatos de vestir, camisa, chaleco, sombrero e incluso bigote y joyas (exclusivamente de oro) formaban parte del modelo del ‘rom vestime’, el ‘rom elegante’¹³⁵. Era un tipo de vestir masculino considerado ‘tradicional’, pero no tenía un carácter tan fuerte de obligatoriedad como el femenino, ni estaba relacionado con aspectos de pudor erótico. Era adoptado, además, como forma de vestir de cada día a partir de los 30 - 35 años (con numerosas excepciones), mientras que las mujeres empezaban a vestir según el *porto* entradas en la pubertad, en coincidencia con las primeras menstruaciones.

¹³⁵ Tanto éste como el vestir femenino encuentran sus raíces en elementos de la tradición transilvana, especialmente en la vestimenta tradicional de la zona del Maramureș, que los ‘*korturare*’ han conservado y reelaborado según una estética propia.

Los *Korturare* identificaban ambos modelos de *porto*, masculino y femenino, como propiamente *romane* (eran comunes, por ejemplo, expresiones como “*phiravel pe sar ek rom*”, ‘viste como un *rom*’), pero las pautas y reglas de adopción del estilo eran diferentes según el género. La moda femenina parecía escrita por una gramática ‘conservadora’ del vestir y del aparecer *romano*, mientras que la masculina, sobre todo entre los jóvenes, importaba con mucha más libertad préstamos estilísticos de las estéticas comerciales y ‘modernas’ del momento (véase Anexo fotográfico). El *porto romano* masculino más ‘clásico’, en vez de ser adoptado en la pubertad, era considerado propio sobre todo para los *phure* y entre los jóvenes era de rigor solamente en las grandes celebraciones, como las bodas.¹³⁶ La adopción por parte de los hombres de elementos de la vestimenta considerados ‘tradicionales’ de diferenciación *romani* era más lenta. La construcción simbólica del estilo *romani* también involucraba en la esfera masculina, pero ocurría a través de un lenguaje que, entre los más jóvenes, incorporaba elementos de modernidad y no se basaba sobre una concepción de ‘tradición’ que sí conformaba el *porto* femenino. Hasta pasados los veinte años de edad, el estilo masculino podía variar, fusionando elementos ‘tradicionales’ con elementos procedentes directamente de la *ultima moda* (en *romani* sonaba tal y cual al castellano). En el periodo de mi trabajo de campo, por ejemplo, la corriente musical ‘*manele*’ rumana, que hasta entonces se había inspirado esencialmente en melodías y ritmos turcos-balcánicos, estaba importando elementos *rap* e *hip-hop* no solamente musicales, sino también en la imagen de sus exponentes y en los movimientos del baile o de la actuación; una influencia, por otro lado, no limitada a estilo. Por consecuencia, muchos de los jóvenes vestían con pantalones anchos, sudaderas y gorras, y zapatillas de deporte. Paralelamente, entre ellos, había una verdadera fiebre para las firmas más en auge. Dolce & Gabbana, Armani y Versace eran las más cotizadas, y dado que nadie entre los *Roma* compartía la distinción entre ‘original’ y ‘falso’ impuesta a buena parte de los consumidores de firmas, cualquier tipo de vendedor callejero o mercado de barrio ofrecían a la vez, y a un precio barato, modernidad, elegancia y símbolos de alcance económico. A partir de los 25 años aproximadamente los hombres se adecuaban algo más al *porto* tradicional,

¹³⁶ Sobre el código del vestir femenino entre un grupo *romani* y función de comunicación de la tradición atribuida al ámbito femenino también véase Tesfay (2009), Silverman (1988), Okely (1995).

sobre todo en la elección de pantalones, de corte clásico y anchos de cadera, y zapatos, también clásico. A la vez, el *porto romano* femenino era asumido como símbolo de la diversidad como grupo, tanto de parte de las mujeres como de los hombres, en relación con el resto de la sociedad. El género y la etnicidad sustentaban un mismo sistema estético de la presentación del cuerpo.

8.2. Juramentos e insultos, el uso de lo sobrenatural.

8.2.1. *Invocaciones sobrenaturales del insulto y expresiones de cariño*

Como hemos observado anteriormente, el haber mantenido relaciones sexuales de tipo oral era considerado una de las peores infamias que podía sufrir una persona, que se vería estigmatizada y aislada socialmente, una condición expresada mediante la exclusión del comer con los demás. El estado *marime* denotaba, a la vez, una inmundicia ético-moral, por romper una regla de convivencia social, una debilidad espiritual que exponía a la persona a fuerzas sobrenaturales negativas, a la mala ventura y a lo diabólico, y una impureza física, equiparable a una condición de enfermedad contagiosa, que se transmitiría por contacto ‘oral’ mediado, por ejemplo, por vasos, cubiertos y platos.

La acusación de haber roto estos tabúes y, por lo tanto, de haber traicionado lo que parecía la quintaesencia de la diferenciación moral como *Roma*, significaba la expulsión de la comunidad, aislamiento, muerte social. En todo mi trabajo de campo, sólo una vez he sido testigo de un aislamiento de la comensalía de una persona, pero se trataba de un hombre de unos sesenta años que, se me dijo, estaba ‘enfermo’ y, por la misma razón, estaba excluido de la comensalía. De qué tipo de enfermedad estuviera afectado no llegué a enterarme, ni tampoco tuve ocasión de profundizar más sobre ese caso. Sin embargo, esta observación tiene su importancia. En cuatro años aproximadamente de frecuentación de la red de los *Roma Korturare* no escuché ningún otro caso de ‘aislamiento social’ por ruptura de los tabúes sexuales ni por otras cuestiones. Sí fui testigo de numerosas acusaciones más o menos graves, públicas y menos públicas, de las que cada persona procuraba defenderse demostrando siempre que eran acusaciones infundadas y acusando, a su vez, a quien le acusaba de arruinar su reputación. Tales acusaciones podían abrir conflictos efímeros o más duraderos,

que se cerraban igual que se habían abierto, es decir, paralelamente a otras hostilidades interpersonales, basadas en hechos más concretos, que encontraban su resolución. Sin embargo, la vehemencia con la cual quien se veía acusado de tales actos se defendía, hasta prestando juramento o amenazando con montar un *kris*, deja entender que el temor a la estigmatización era presente y real; por otro lado, el citado único caso observado de aislamiento (sólo de la comensalía) demuestra que tal precaución era, en alguna medida y por lo menos en relación con el temor a la enfermedad física, efectiva y aplicable.

El tabú construido en torno a la contaminación procedente de ciertos actos sexuales era una poderosa fuente de acusaciones empleadas en conflictos interpersonales ya abiertos y que, a la vez, eran temidas como consecuencias de enemistades numerosas o duraderas, funcionando así como mecanismo de control y reducción del conflicto. El aislamiento social era, en realidad, la condición más temida y la desventura su consecuencia inevitable. Se ha usado el término ‘acusaciones’ para referirnos a su función. En su formulación verbal y práctica eran insultos contruidos en torno a la simbología del *marime* y que llevaban, por lo tanto, toda la carga sobrenatural asociada a la contaminación: “*xas o kar*”, ‘¡comes la polla!’, “*den la čibasa!*”, ‘¡has dado con la lengua!’, “*dav bule čo muj*”, ‘¡te follo la boca!’ o “*šav o kar ne leski baxť*” ‘meto la polla en su fortuna’ eran algunos ejemplos, a partir de los cuales podían darse elaboraciones más complejas. Muchas veces escuchaba a las personas motivar el no querer empeorar un conflicto con otra persona, el rechazo al engaño o a la falta de respeto, con el temor de crearse *dušmania*, ‘enemigos’, ‘que jurarían contra ellas y contras sus hijos’, ofendiéndoles frente a la *cigania*, el conjunto de los *Roma*, lo que, a la vez, parecía desencadenar una negatividad de tipo sobrenatural. El poder de los insultos, igual que la ruptura del tabú, era el de exponer a la persona a la vergüenza pública, a la exclusión social y, por lo tanto, a los poderes sobrenaturales y peligrosos de los que, como hemos visto, los *mule*, el diablo y otros seres eran sus representaciones y sus consecuencias eran la desdicha, la enfermedad, la pobreza. El bautismo, *bolimo*, tenía un poder protector frente a tales amenazas, porque la persona bautizada tenía la protección divina frente al mal. Se decía, por ejemplo, que los *mule* podían ser vistos sólo por quiénes no estaban bautizados. “*Lav paguno, anav kresčino*”, ‘quito lo pagano y pongo lo cristiano’, era la fórmula utilizada por los

čirve, ‘padrino y madrina’ de bautismo, pronunciada en la primera parte de la celebración, en la casa de los *fini* (el bautizado y sus padres) antes de acudir a la iglesia para recibir el sacramento. Los *čirve* debían obligatoriamente ser una pareja casada y bautizada de la generación de los padres del bautizado. En la mayoría de los casos el *bolimo* se celebraba cuando la edad de la *fino/a* superaba, como mínimo, los seis o siete años y en muchas ocasiones ya en edad ‘casi’ adulta, en el mismo día de la boda. En estos casos, era una fiesta ‘privada’ de la familia de la novia que empezaba en la Iglesia, seguía en la casa y terminaba con el principio de la boda¹³⁷. No todas las personas recibían el bautismo, y la decisión de celebrarlo dependía de circunstancias en las que los padres, por ejemplo, quisieran reforzar ciertas alianzas que se habían ido estableciendo con otros individuos. Además de esto, ocurría a menudo que se recurriera al sacramento cuando un hijo sufría frecuentemente de alguna enfermedad. A partir de ese momento los *čirve*, además de representar una pareja de adultos de referencia y ayuda para la persona bautizada. Tanto los *fini* (término que indicaba tanto la persona bautizada como sus padres) como los *čirve* se empeñaban en ‘no jurar’ (no insultar) nunca los unos a los otros, lo que, por lo menos en un nivel simbólico, cerraba una alianza duradera y fiable. Entre los *Roma* los insultos operaban como ‘juramentos malignos’, dentro de una concepción del juramento pensado como un acto de comunicación entre su ejecutor y fuerzas sobrenaturales y de una construcción del insulto basada en los actos sexuales inmundos que exponían a las personas a las mismas fuerzas sobrenaturales y malignas. Aunque los insultos se basaban sobre las elaboraciones simbólicas consideradas, dependiendo del contexto, podían causar tanto violentos conflictos interfamiliares, como, a la vez, ser juegos verbales en contextos amigables. Eran, por ejemplo, una prueba de mi integración lingüística: cuando, entrando en una casa, me encontraba con adultos que veía por primera vez, e incluso *phure* (los adultos a los que más respeto todavía se debía otorgar), divertidos y sorprendidos de mi saber hablar romaní, empezaban a retarme y yo debía demostrar mi habilidad defendiéndome con humor y picardía del insulto, sin faltar al respeto, para provocar la risa de los demás. Frente a los presentes, contestar era casi obligatorio – y se notaba por las caras expectantes que ponían mirándome y

¹³⁷ Recordemos que los “*Roma*” no se casaban por la Iglesia y, por lo tanto, el bautismo no era necesario para casarse.

esperando mi respuesta – de lo contrario, hubiera parecido que no entendía el juego, que me faltaba el sentido del humor o que no era lo bastante atrevido para entrar en el duelo verbal.

Sin embargo, se daba un paso más en el uso de tales simbolismos y la referencia al contacto sexual utilizada en la construcción del insulto adquiría una connotación inversa cuando los referentes eran, sobre todo, niños o niñas o personas muy queridas: los mismos símbolos eran vehículos de intimidad afectuosa y de cercanía emotiva. Por ejemplo, Ionel, cuando volvía de la ciudad entraba en la casa y gritaba “*kaj o Rom!? Kaj lo?*”, ‘dónde está el rom? Dónde está?’, buscando con su sonrisa a su nieto de un año, y cuando lo cogía en los brazos y le cantaba cualquier canción inventada al momento y entre una estrofa y otra decía “*ahhh, čumidav či pulița!*”, ‘¡Ay, te beso el pito!’. Igualmente, su madre cantaba un día “*R* mro šavorro, xav me lesko xarorro!*” ‘R* mi niño, le como su pollita!’. En otras situaciones, y a la presencia de más adultos, se podía escuchar a una madre mandar a la hija, de, por ejemplo, quince años, a por un vaso de agua en la cocina: “*an e’ paharo paj, xav či miš*”, ‘trae un vaso de agua, te como el chocho’. Expresiones de este tipo eran muy usadas por los adultos hacia los jóvenes y niños de sus propias familias o más íntimos y, por supuesto, no causaban sorpresa ninguna entre los presentes. Preguntando en torno a cómo era posible esta inversión de sentido de expresiones que tenían un significado insultante un informante me dijo: ‘claro, porque a los niños se le dice así, porque son niños, es como darle cariño... es como cuando se dice ‘*xav če buxe*’ [‘te como el hígado’], sólo a los niños se lo dices, o a las personas que quieres mucho...’. La inversión de significación de tal simbología sexual comportaba una negación de las fronteras simbólicas – el contacto entre boca y órganos genitales se hace simbólicamente posible – y era una expresión de cariño y afectividad basada en la exposición a un contacto potencialmente peligroso (aunque, como hemos dicho, los niños estaban ‘limpios’) y la declaración de pureza e inocencia de las personas más queridas. Harper observa algo parecido en la formulación de las expresiones de respeto en las que comportamientos que en otras circunstancias derivarían en contaminación, son utilizados por las personas para demostrar respeto a través de la asunción de una posición de sumisión (en Douglas, 1966, p. 9).

El uso de esta inversión no solamente era posible en las comunicaciones de

intimidad y afecto hacia los niños, sino también entre adultos del mismo sexo y asumían, en ese caso, sentido de disculpa, agradecimiento y amistad: las que podían parecer, en castellano, locuciones fuera de lugar, en las conversaciones en romaní no resultaban inconvenientes o raras, sino que transmitían una carga de cercanía o dulzura: “*na kerdem nič ek lev, xav čo kar*”, ‘hoy no he hecho ni un duro, te como la polla’, me decía muchas veces un anciano *rom* que pedía cerca de mi casa, o “*na že othe, ke ‘i peligoso, xav čo kar*”, ‘no vayas allí, que es peligroso, te como la polla’.

Los actos sexuales considerados tabúes, por lo tanto, en su verbalización simbólica, asumían funciones diametralmente opuestas entre sí dependiendo del contexto social en el que eran usados. Su poder contaminante se reflejaba en la construcción de los insultos y en el poder de estos de crear conflicto y, a la vez, controlarlo a través de la coerción que imponía el temor a una enemistad incontrolable. A la vez, el mismo simbolismo, trasmitía afectividad en contextos íntimos y familiares, reproduciendo internamente en el contexto de la *vatra-familja* la ruptura de las barreras simbólicas presentes en los ámbitos más públicos. La idea de una matriz biológica compartida entre sus miembros parecía tornar innecesarias tales barreras: “*kadala ‘i muro rat*’, ‘estos son de mi sangre’, se me dijo más de una vez para explicarme por qué, dentro de la *vatra* y de la *familja*, las separaciones eran menos categóricas que en el ambiente social romaní en general.

8.2.2. *Dimensión jurídica del juramento.*

Como ya se ha anticipado en el capítulo anterior dedicado al análisis del *kris*, el concepto de *armaja* abarcaba un abanico más amplio de ‘juramentos’, entendidos como locuciones verbales que implican fuerzas sobrenaturales. Además de los insultos, los *armaja* asumían otras formas y funciones que consistían en la asunción inamovible de intenciones por parte de la persona que emite el juramento o en la demostración de la sinceridad de sus propias palabras. A través del juramento los individuos se obligaban a sí mismos a cumplir o a no cumplir unos actos y, a la vez, podían ejercer una forma de coerción hacia otras personas para cerciorarse de la sinceridad de sus palabras. En ambos casos, el grado de gravedad de los juramentos era amplio e iba de la casi inocua interjección a un complejo ritual que podía llevarse a cabo hasta en una iglesia.

Algunas fórmulas, por lo tanto, eran utilizadas cotidianamente en locuciones que necesitaban pruebas de sinceridad. La petición de un pequeño préstamo de dinero, por ejemplo, podía ser rechazada de forma más contundente si se acompañaba por la expresión “*naj man nič ek lev, te merav me*”, ‘no tengo un duro, que me muera (si no es verdad)!’ o incluso podían traerse a colación las vidas de hijos, madres, sobrinos, etc. Entre hermanos se podía escuchar a menudo frases como “*te merel o tata?*” o “*te merel o X*?*”, ‘que se muera papá?’ o ‘que se muera R* (si no es verdad)’ (donde X* era, por ejemplo, un sobrino recién nacido). Para poner a alguien en la situación de no mentir, se le obligaba a jurar sobre algún ser querido que a menudo era un familiar común. Fórmulas de este tipo, que ponían simbólicamente – pero realmente en la medida en que la creencia estuviera radicada - en jaque la vida de los seres más queridos por ambas partes, no ponían en duda las buenas intenciones de quién las proponía (como puede ocurrir en otros contextos culturales) y decir “que se muera mamá” o “que se mueran mis hijos” no era una falta de amor hacia los parientes de cada uno, sino que justo el amor por ellos y por sus vidas garantizaba que a nadie se le hubiera ocurrido jurar en falso y poner sus vidas en peligro. El juramento tenía su eficacia por el hecho de crear una obligación por las dos partes a dar por concluida una interacción cualquiera: sospechar de la sinceridad de quien acababa de pronunciar un juramento significaba acusarle de querer dañar a sus seres queridos con tal de mantener la falsedad (también en Stewart, 1997, p. 66).

Además de una prueba de sinceridad, el juramento atribuía solemnidad y empeño hacia las intenciones de uno mismo. Por ejemplo, ante de una negociación el comprador podía prometer a su socio o amigo: “*marəl ma o Del te na lav les lestar pe štar šala*”, ‘que me pegue Dios si no consigo comprárselo por cuatrocientos’. O, tras una discusión, la rabia hacía prometer a uno de los dos adversarios que no hubiera vuelto a hablar con el otro: “*merav me dakə maj dav duma lesa*”, ‘que me muera si vuelvo a hablar con él’. Estas locuciones funcionaban como confirmación de la sinceridad tanto en las afirmaciones de juicio como en las intencionales y adquirían, según el contexto, más o menos trascendencia, aunque, en algunos casos, eran simples interjecciones que subrayaban un estado emocional, unas actitudes momentáneas y no tenían siempre la trascendencia de una decisión firme.

Además, el juramento sobre las intenciones podía llegar a ser efectuado de forma

mucho más trascendental y en estos casos se hacía delante de símbolos considerados sacros: una cruz, o simplemente un trozo de madera, unas velas encendidas u objetos relacionados con parientes cercanos difuntos otorgaban al juramento un poder superior. Las dos funciones de toma de decisiones personales y de accertamiento de la verdad seguían caracterizando este tipo de juramento, pero mientras que en el primer caso se hablaba siempre de *armaja*, en el segundo se hablaba también de “*solaxarəl*”. Un ejemplo de asunción de decisiones puede ser el de Višan, que bajo los efectos del alcohol tendía a ponerse violento, con serias consecuencias en las relaciones con los demás *Roma* y dentro su familia, y decidió entonces jurar en una iglesia y no volver a beber durante un cierto periodo de tiempo. A partir de entonces era “*dino armaja*”, ‘bajo juramento’ (‘se ha jurado’, como me traducían mis informantes), o “*solaxardo*” (de “*solaxarav*”, ‘juro’).

Además de la pronunciación de una solemne asunción de intenciones, el juramento era utilizado también como declaración de verdad, el *čačimo* en el sentido opuesto al *xoxajmos*, la ‘mentira’ y con tal función era utilizado en procesos de solución de conflictos, como mecanismo de indagación en torno a los actos cometidos, y ocultados, por las partes en juego. Era, por lo tanto, un instrumento jurídico, complementario y, a la vez, independiente del *kris*, en el sentido de que podía tanto evitar su celebración como ser un paso previo a ella. En el capítulo anterior hemos observado algunas características y funciones del *kris* destacando, entre otras, la esencia exclusivamente ‘terrenal’ de tal institución jurídica: los asuntos que el proceso trataba, las modalidades en las que era llevado a cabo y las soluciones que surgían no tenían relación alguna con elementos relacionados con las esferas de lo sagrado. Su legitimación prescindía completamente del manejo de símbolos sobrenaturales y, más bien, se fundamentaba sobre la autoridad de los *Roma phure*, de los que edad, experiencia, redes de alianzas familiares y respaldo social garantizaban que sus decisiones fueran equilibradas y respetadas a la vez. El derecho que el *kris* defendía y a través del que funcionaba era civil, despojado tanto de la esfera penal como de elementos religiosos. Su función era la de establecer el *čačimo*, lo ‘justo’, una solución aceptable entre personas enfrentadas, por una acusación recíproca de haber sido, o estar siendo, deshonestas. El engaño, real o supuesto, era tratado por los *krisjonere* en términos de daño causado y el veredicto establecía la compensación relativa. El

castigo no era competencia del *kris* y la justicia se concretaba y limitaba dentro del establecimiento de obligaciones entre los contendientes y no entre estos y el resto de la comunidad. Si se demostraba, por ejemplo, que alguien había mentido y con eso ocasionado un daño, entonces debía subsanar el daño. El *kris* indagaba una violación de derechos según lo declarado por los implicados (testigos incluidos) quienes, en principio, decían la verdad, su verdad, y no había elementos ocultados o falseados que quedaban por descubrir. El rol y posiciones recíprocas, definidas y explicitadas tanto en lo ocurrido antes del *kris* como durante la exposición frente a los *krisjonere*, eran abiertamente conocidas o descritas. El *čaćimo*, entendido como verdad opuesta a la mentira, concernía aspectos y procesos que también entraban en procedimientos de tipo jurídico, cuando la mentira, o el ocultamiento de acontecimientos, habían sido instrumento de engaño y procurado daños. Si en los conflictos que podían entrar en la competencia de un *kris* no había elementos de referencia a lo sagrado, en aquellos que se generaban o eran sostenidos a través de mentiras o ocultamientos, o sospechas sobre el comportamiento de alguien, sí podían recurrir al manejo de símbolos sobrenaturales a través del juramento. Por supuesto, en muchos casos los conflictos podían verse zanjados a través de un juramento o arrastrarse hasta llegar a un *kris* o, por el contrario, a lo largo de un *kris*, cuando uno de los dos contendientes estaba seguro que el otro estaba mintiendo, podía callarlo o desenmascararlo preguntándole a bocajarro: “*žas te solaxaras?*” ‘¿vamos a jurarlo en una iglesia?’. Pero en muchos otros casos, un *kris* hubiera sido innecesario o fuera de lugar, o un juramento no hubiera alcanzado ninguna paz ni recompensación.

Vi por primera vez cómo funcionaba un juramento de este tipo en una circunstancia que me implicó de forma directa, a las pocas semanas de frecuentar las familias reunidas en el cortijo al principio de mi trabajo de campo, cuando decidí llevar una cámara de fotos para intentar tomar algunos retratos que me pudieran, por lo menos, ayudar en hacer algo de orden en el torbellino de personas que se me cruzaban diariamente y cuyo nombres y parentesco se me confundían a la hora de poner por escrito mis notas. El día en el que decidí llevar la cámara lo hice tímidamente, usando una pequeña digital, para tantear si iba a tener el mismo rechazo que tenía la sola proposición de hacer entrevistas con grabadora. Sin embargo, en cuanto la saqué se dio un revuelo y en pocos minutos todos querían que les sacara una fotografía. Me

convertí en ese mismo instante en el ‘fotógrafo oficial’ de aquel el grupo de familias y paulatinamente de todas las demás en Granada, tanto para las celebraciones como para cualquier momento de vida familiar. Como ya he relatado, más que ‘dejar me hacer’ fotos a su vida diaria, los *Roma* me ‘imponían’ lo que debía fotografiar y, por supuesto, que le devolviera cada una de las tomas reveladas, para que pudieran colgarlas en sus habitaciones, mandarlas a Rumanía o usarlas para pedir por la calle. Aquellas primeras tardes de sesiones fotográficas en el cortijo llegaban a cansar por el continuo tirarme de las mangas por uno y otro lado, gritarme, enfadarse conmigo o con quien entraba en la fotografía sin permiso; o por las numerosas secuencias que empezaban por un retrato de marido y mujer, luego estos con los hijos, luego todos con el cuñado, pero también la mujer y el cuñado solos, el marido y el hermano, todos más el amigo, y quien salía con los ojos cerrados y había que repetir... mientras tanto, otro grupo empezaba a perder la paciencia y me llamaban a voces, y yo les callaba a gritos, pero los primeros ya volvían a chillarme porque habían encontrado una nueva combinación. El día siguiente fui con la misma cámara más una analógica, con un par de objetivos intercambiables y otros trastos que fui dejando en mi bolsa en alguna esquina del patio. Al cabo de un par de horas, terminados los carretes y las ganas de hacer y hacerse fotos, volví a mi bolsa y vi que había desaparecido mi móvil. De las muchas personas que habían estado allí esa tarde, la mitad se habían ido ya a su casa y quedaban solamente los habitantes del cortijo. Ionel y Kreca se sentían responsables, porque yo era, de alguna forma, invitado suyo y era evidente que alguien de los que estaban allí esa tarde había robado de mi bolsa. Yo, por otro lado, me sentía también responsable por hacerle pasar un mal trago a mis anfitriones, cuando mi usual dejadez me había hecho perder de vista mis cosas. Pero no por eso dejaba de ir a uno y a otro del cortijo preguntando si sabían quién había sido, enfadándome y proponiendo pequeñas recompensas en caso de que alguien hubiese ‘encontrado’ mi teléfono.

Como luego descubrí, el enfado de Ionel y Kreca no era debido a la sola desaparición de mi móvil. Según ellos quienes habían cogido mi móvil habían sido los mismos que, días antes, habían robado a Ionel un anillo de oro que, por descuido, había dejado en la mesa de su salón. Me fui un par de horas del cortijo por no sé qué asuntos y cuando volví para ver si algo se había movido Ionel me dijo al día siguiente me presentara con unas velas. “Mi padre va a jurar delante de todos los Roma” me

dijo más o menos Belmondo, “tú trae las velas, como te dice, y ya verás”. Al día siguiente me presenté allí por la tarde, sin velas y con ganas de que todo pasase al olvido. Al fin y al cabo, como decía Belmondo, impresionado por mi escaso interés en los últimos productos de la tecnología, ese móvil era una chatarra y con unos veinte euros me compraba otro igual. Pero al rato de llegar me inquirió Ionel en torno a las velas. Le dije que lo dejara, que tampoco era para tanto, pero fue inamovible y no me dejó alternativas. Fui al primer ‘chino’ y, ya que había de hacerlo, lo hice bien y bajo consejo de Belmondo, elegí cirios funerarios de plástico rojo y Cristo pintado. En esa tarde soleada, mientras de lejos se escuchaban coches pasar ininterrumpidamente por la autovía, Ionel puso los tres cirios encendidos en el suelo en medio del patio, reunió a todos los que estaban en el cortijo en ese momento, que acudieron como si no tuvieran otra posibilidad, abrió los brazos al cielo y empezó a declamar en voz alta, en romaní, y durante unos largos minutos. Encontrándome por aquel entonces sin conocimiento de la lengua sólo podía imaginar lo que decía viendo el efecto de sus palabras en la progresiva rigidez que adquiría su auditorio, mientras iban desapareciendo de las caras las sonrisas escépticas del comienzo. La escena no dejó de parecerme una perla apocalíptica en el extrarradio: una lengua misteriosa en el ocaso de la Circunvalación, una voz altisonante jurando a unas velas encendidas, en un patio abandonado detrás del Hipercor.

Ionel, como muchas veces ocurría, no se detuvo en explicaciones muy detalladas. Belmondo e Inima, al contrario, orgullosos de la actitud de su padre frente a los “*selevenje*” y siempre divertidos al explicarme las cosas, me resumieron el contenido del juramento, añadiendo además que, si había sido tan largo, era porque Ionel repetía cualquier cosa dos o tres veces, e incluso allí no dejó de hacerlo. “Frente a Dios, que puede ver lo que hay en el corazón de las personas, quién entre los presentes ha cogido ese móvil o supiera algo sobre dónde se encuentre que hable o lo devuelva, o que diga frente a estas velas que no sabía nada”. El móvil volví realmente a recuperarlo y descubriendo que el juramento de Ionel había dado el empuje decisivo a una cadena de eventos que habían ocurrido mientras tanto. Uno de los hijos de Beko, justo de quienes Ionel y Kreca sospechaban, lo había cogido y mientras se lo decía a su hermano, una de sus primas, que vivía también en el cortijo con el marido, les había escuchado y lo había dicho a Kreca. Kreca, ya enfadada con los hijos de Beko por el anillo

desaparecido, había convencido a Ionel a obligar a los dos hermanos a devolver el móvil, y la única forma de imponerse era la de obligar a jurar. Tras el juramento, uno de los dos hermanos, que yo había presionado un poco a lo largo de los dos días, me ‘ayudó’ a encontrar el móvil sin olvidarse de la recompensa que le había prometido... entre venderlo a otra persona y pagar las consecuencias del juramento, le salió más rentable ganar algo menos, pero asegurarse de no haberse enemistado con poderes incontrolables. De haber alguien jurado el falso, el *armaja* podía ‘caer’ sobre algún miembro de su familia (“*perel o armaja pe varikaste*” ‘recae el juramento sobre alguien’). Cuando, un mes después de este evento murió de leucemia una sobrina de Beko, de unos cinco años, en Rumanía, Kreca estaba convencida de que eso había ocurrido a raíz del robo del anillo y de otro juramento que impuso Ionel (que yo no había testificado) sin que, sucesivamente, el anillo apareciera. Aquella muerte confirmaba la responsabilidad del robo y afirmaba el poder del juramento.

Las velas no eran los únicos objetos mediante los que se establecía una cercanía con la dimensión sagrada, ni Dios la única entidad frente a la que el juramento se pronunciaba. El fuego (y por lo tanto las velas) era sí un elemento clave de un juramento. Tenía un papel central en los ritos funerarios, cuya función, según los *Roma* era la de iluminar el camino a las almas hacia Dios y de darles calor en los primeros días tras la defunción, cuando todavía estaban entre sus seres queridos y no habían empezado todavía el viaje, pero también de acercar lo ultraterreno al mundo terreno para presenciar e influir en sus acontecimientos. Los juramentos podían hacerse directamente en las iglesias, pero tanto allí como en España una cruz, o incluso con una pieza de madera que la representaba, o iconos religiosos podían ser usados en cualquier espacio. Los difuntos también podían ser llamados para presenciar un juramento, y en este caso algún objeto que les hubiera pertenecido en vida, o una fotografía con su imagen, podía servir como medio de contacto.

Como hemos estado viendo, el *armaje* era un mecanismo de accertamiento sobre la sinceridad de la palabra de alguien. El acto era invocado en situaciones de conflicto cuya solución y adjudicación de derechos dependía de lo cometido por una de las dos partes, que no podía conocerse sino a través de las declaraciones del autor. Ante la duda sobre la sinceridad de otra persona, una de las dos partes pronunciaba, en forma de provocación: “*žas te solaxaras?*”, ‘Vamos a jurar?’, y no aceptar la proposición

era declarar que se juraría en falso, era delatarse. Por otro lado, se podía aceptar la propuesta y dejar el acto para uno o dos días después, ganando así tiempo y poder actuar para no verse uno acorralado. También podían darse situaciones en las que las personas estaban llamadas a jurar y no podían escaparse, como, por ejemplo, en el caso de que ocurriera un robo y, por determinadas circunstancias, las sospechas caían sobre un estricto número de personas quienes, si no habían sido autores, tenían por lo menos informaciones sobre el culpable o el objeto robado. Negarse a jurar significaba declarar la culpa, pero aceptar hacerlo, siendo culpables, podía ser aún peor. Por lo tanto, se postergaba lo más posible el momento de jurar para poder arreglar la cosas y hacer que el juramento fuese innecesario. El juramento, o su amenaza, era un mecanismo para resolver cuestiones que, de lo contrario, se iban complicando mediante sospechas o acusaciones.

A través del juramento se sancionaba una verdad que no podía volver a ser puesta en duda por los que asistían al ritual. Así, por ejemplo, Žudi zanjó las continuas insinuaciones sobre su relación con Antonio, un hombre español que en más ocasiones había ayudado a su familia (véase cap.7). En la plegaria del *armaje* se pedía el castigo de quienes juraran en falso, y se definían los términos de la cuestión: en el caso del robo de mi móvil, Ionel quiso que no solamente todos juraran no haber robado, sino también sobre el hecho de que no supieran quién lo había hecho, ni dónde estaba o había estado el teléfono, desde su desaparición. El castigo de un juramento falso se daba por sabido: el juramento ‘volvía a caer’ sobre la persona o sus familiares. A veces, quién abría el juramento volvía a ‘refrescar’ la memoria de los presentes, recordando enfermedades, la pobreza y *čorrimo* (un estado general de mala ventura) a los que los mentirosos se exponían; consecuencias que, como hemos visto, se correspondían con los peligros que derivaban también del contacto *marime*. Cada uno de los presentes era llamado a repetir el juramento en los detalles con los que había sido formulado primeramente (no haber sido, no tener constancias de otros, no saber dónde, etc.). La precisión en la repetición de los *armaja* era funcional para evitar que se jurara *po bango*, ‘por el cojo’, que si por un lado significa ‘jurar el falso’, significa también ‘jurar en el vacío, sin efecto’, o sea, utilizar sutiles procedimientos retóricos mediante los que se terminaba jurando sobre un sentido literal de una frase, distorsionando los objetivos del juramento propuesto, por ejemplo, referirse a objetos

o personas utilizando formas deícticas ('esto', 'aquí', 'lo que' etc.) dejando imprecisados los objetos de referencia. Sin embargo, el contacto con el mundo sobrenatural mantenía un profundo poder simbólico compartido, que hacía temer las consecuencias nefastas también en el caso de las formulaciones *po bango*. Por otro lado, la producción de la ambigüedad permitía, en muchas ocasiones, que en cierto lapso de tiempo se pusiera remedio a la situación, evitando tanto la reprobación social como las consecuencias sobrenaturales: el objeto robado, por ejemplo, podía volver misteriosamente a aparecer en el mismo rincón en el que la víctima del robo había buscado más de una vez, sin que nadie hubiese tenido que jurar a la fuerza en falso o desenmascarse ante todos. Éste sistema de creencias en torno al juramento no es una peculiaridad de la cultura *romani*, sino que forma parte del substrato de creencias que caracteriza la región rumana de procedencia. Lo que caracteriza el sistema simbólico relacionado con el *armaja* entre los *Roma* es que tiene eficacia solamente dentro de la comunidad *romani*: las personas que concurrían en el procedimiento debían ser reconocidas como *Roma*. La creencia de que los *gaže* no compartían el mismo imaginario excluía a los *gaže* de la participación en el sistema moral y jurídico *romaní*, igual que quedaba excluida la posibilidad que estos pudieran administrar sus relaciones con los *Roma* trámitando un *kris*.

8.3. Las fronteras internas en la comensalía

8.3.1. *Las fronteras internas: la meseli le romengi.*

En los momentos de la comida, en su ordenación espacial y por tareas, podía leerse un segundo orden de fronteras simbólicas, esta vez interno, que implicaba la diferenciación entre géneros y entre generaciones. Comparando la disposición espacial en torno al punto de consumición, se podía observar cómo, en la dirección de la intimidad, es decir, en la vida diaria y en el contexto doméstico de la *vatra* y de la consanguineidad de la *familja* – hemos visto anteriormente el solapamiento parcial entre las dos categorías – las fronteras tendían a desaparecer, en comparación con situaciones más formales y de celebración que se organizaban, entre otros elementos, en torno a la alimentación y en el espacio dedicado a ella. En momentos de vida diaria y familiar, mujeres y hombres, jóvenes y menos jóvenes, comían juntos en torno a la misma mesa, compartiendo utensilios así como los platos 'centrales' en los que se

servía la comida en la mesa; en contextos más solemnes, por el contrario, la división entre sexos en el momento de la comida era más tajante y crecía en función de la importancia de la celebración y del número de familias participantes. Tales divisiones respondían a una concepción de la diferencia entre sexos, y a un rol dominante del masculino, que estructuraba la sociedad. Dependiendo de la celebración, a los dos sexos eran atribuidas tareas y roles rituales diferentes que, en algunos casos, concernían el manejo ritual de elementos ‘peligrosos’ que, como hemos visto, concernían sobre todo la muerte y el nacimiento.

En las casas y en la informalidad de la vida diaria la consumición de comida ocurría en una habitación pensada como espacio público y de reunión, y a la mesa en la que estaba puesta la comida (muy a menudo los *Roma* preferían las mesitas bajas que luego eran retiradas tras la consumición) se sentaban tanto hombres como mujeres, sin distinción de edad. En cumpleaños, bodas, funerales, “*pomane, meseli le Devleski*”¹³⁸ e incluso en reuniones algo menos formales pero que reunían a más familias, el momento de la consumición alimentaria se desarrollaba en torno a una mesa que se presentaba como el punto central de la celebración. Situada en el centro de lo que era considerado también espacio público en la vivienda (el salón, un porche o un patio), a su alrededor se sentaban solamente los varones adultos y casados, los “*roma*”, como categoría opuesta tanto a “*romnja*” (las mujeres), como a “*šaorre*” (los varones no casados) e, incluso, a la de “*roma terne*” (los casados pero jóvenes). Los “*Roma*” llamaban aquella mesa, que debía ser única y reunirles a todos (con lo que podía llegar a medir muchos metros, según espacio disponible, véase fotografías en Anexos), “*e meseli le romengi*”, la mesa de los *Roma*. La regla del acceso por edad y género era aplicada de forma más o menos estricta dependiendo del tipo y de la importancia de cada celebración, de las idiosincrasias e intimidad entre las familias, del número de personas reunidas, etc. Por ejemplo, en los *privedži*, los velatorios, o en las *pomane*, las celebraciones periódicas a lo largo del año tras la muerte de una persona, que convocaban numerosas familias de diferente procedencia geográfica y filiación, la división del espacio era más rigurosa que durante las reuniones dominicales entre dos

¹³⁸ Las *pomane* eran celebraciones en honor de un difunto que se daban la noche tras el entierro, a los nueve días, seis semanas, seis meses y al año de la muerte, y luego cada año facultativamente. Serán descritas más detalladamente en el capítulo siguiente. Las *meseli le Devleske*, ‘las mesas de Dios’, eran comidas que una persona que consideraba estar viviendo un periodo dichoso ofrecía a la comunidad de familias (más o menos amplia según su presupuesto) para agradecer tal felicidad a Dios.

o tres núcleos familiares cercanos, o en un cumpleaños de un niño. El acceso a la ‘mesa central’ era tanto alimenticio, el derecho a coger comida de la mesa, como verbal, el derecho a hablar públicamente a los que estaban sentados a su alrededor. Los *Roma* y, sobre todo, los *roma phure* detenían el derecho máximo y exclusivo de acceso a la ‘mesa central’, y no era concebible que tomaran asiento en otro punto del lugar, mientras que las mujeres, adultas o jóvenes, y los varones jóvenes se sentaban tomando distancia de ella, pero de forma diferente las unas de los otros.

Para los varones, el alejamiento de la mesa reproducía retóricamente las relaciones jerárquicas masculinas e intergeneracionales y seguía una gradualidad, dependiendo de la edad relativa entre los ‘adultos’ y los ‘jóvenes’: si en la mesa había *Roma phure* de cincuenta años, quien tenía, por ejemplo, veinticinco años o unos pocos más, se sentaba a la mesa, pero callaba cuando el grupo de mayores hablaba entre ellos. En situaciones menos formales y en ausencia de ancianos, los de treinta años podían llevar el protagonismo en la conversaciones. Quien tenía alrededor de diecisiete, veinte años se sentaba cerca de la mesa, pero más alejado, detrás de la primera fila, teniendo el derecho a coger comida de ella. Sentarse cerca del círculo de los adultos significaba escuchar y aprender de las conversaciones de “*kon sy les vorba*”¹³⁹, ‘quien tiene palabra’, es decir, ‘quien sabe mucho’. Sentarse allí y mantener silencio era una demostración de ‘buena educación’, de respeto a los mayores. Había incluso cierta obligatoriedad de asistir, durante un tiempo, a la primera parte de las comidas. Ausentarse desde el principio, o estar sentados estorbando con risas o gritos, ponía en evidencia a sus padres frente a los demás *Roma*. Lo que me contaban los jóvenes, tanto adolescentes como ya adultos, era que su actitud de humildad a la hora de estar cerca de la *meseli le romengi* era debida a la ‘vergüenza’ que hubieran pasado si alguien, entre los adultos, les hubiera interpelado, públicamente, delante de los demás, con una pregunta a la que no sabían responder ‘bien’. Sabiendo que un joven se hubiera sentido incómodo tomando palabra frente a los mayores reunidos, nadie de los adultos hubiera hecho eso, pero si éste estorbaba sus conversaciones, entonces era que

¹³⁹ Entre los “*Korturare*” el significado del término “*vorba*” es el mismo que ha observado Stewart (1989): «*Vorba* puede significar ‘palabra’ o discurso’, pero en contraste con *duma* (‘conversación diaria’), *vorba* adquiere el significado especial de discurso formal introducido por fórmulas que indican que el discurso es en beneficio de todos y no es parte de una conversación privada» (p. 85). En este caso, sin embargo, significa también ‘saber hablar’, es decir, tener sabiduría, a la vez que ‘tener derecho para hablar en público’.

‘tenía algo que decir’ y la forma para ponerlo en su sitio era justo la de ponerlo al centro de la atención. El *lašav*, la ‘vergüenza’, de no saber hablar “bien como los *Roma*”, y dejar en ridículo a su propio padre, por no haberle enseñado el ‘respeto’ en esas situaciones, limitaba a los jóvenes a un papel de auditores, más que de participantes activos. A los más pequeños les estaba vedada hasta la comida de la mesa central: ‘meter las manos’ era una falta de respeto hacia los adultos reunidos y sus padres podían ser objeto de críticas por parte de los demás adultos si sus hijos se tomaban la libertad de tocar la comida de la mesa de los hombres. Durante las fiestas eran las mujeres quienes se encargaban de preparar la comida a los niños y jóvenes.

Para ellas, el alejamiento de la ‘mesa central’ era más tajante, y se reunían a comer en un espacio alejado y propio. Dependiendo del contexto físico, ese espacio podía ser una segunda sala, la cocina o simplemente una zona alejada cuando las reuniones se daban en espacios abiertos o suficientemente amplios. El espacio femenino no era aparejado según la misma formalidad aplicada a la ‘mesa central’ masculina, que era adornada y guarnecida desde antes del comienzo de la celebración, con anticipo respecto a la llegada de los invitados, poniendo pitanzas elaboradas según recetas transilvanas y rumanas, acompañadas de botellas de diferentes tipo y graduación alcohólica, frutas, verduras y dulces, siempre según un criterio de gran abundancia. A la atención prestada a la *meseli le romengi* se contraponía la informalidad del espacio femenino, en el que a menudo ni siquiera estaba presente una mesa para las mujeres. La única excepción parcial se daba en las bodas, cuando, en la misma sala, normalmente de un restaurante, había mesas iguales, unas para mujeres y otras para hombres, manteniendo, por lo tanto, las divisiones espaciales según el género pero sin atribuir centralidad al espacio masculino. Fuera de los contextos de las bodas, la separación de los espacios de consumición alimentaria no creaba dos contextos organizados de forma paralela.

Además de la separación física, una segunda diferencia entre el espacio femenino y masculino, no menos importante, era que la interacción verbal entre los *Roma*, en la mesa central, adquiriría un carácter de interacción pública, que cada hombre dirigía a todos los demás e incluso a las mujeres que podían estar oyendo, mientras que entre mujeres la interacción era siempre reservada dentro del espacio femenino de reunión, no preveía fórmulas verbales de interacción pública (pedir permiso a todos para coger

la palabra, empezar un discurso en voz alta con vocativos plurales dirigidos a todos) ni dentro del círculo femenino ni, mucho menos, dirigiéndose al espacio de consumición de los hombres. La ‘mesa central’, en cada celebración, era el único punto de discursividad pública. Los *Roma* ahí sentados no representaban sólo a si mismos, sino cada uno a su familia. Por supuesto, pasaban las horas de celebración también hablando entre ellos de cualquier tema y usando tonos cotidianos, pero, a lo largo de la celebración, el grupo pasaba a usar un registro público que se usaban exclusivamente en la *meseli le romengi*, y que las mujeres no usaban, manteniendo las conversaciones siempre en un registro cotidiano, un volumen mucho más discreto y sin indicadores de oratoria pública.

El registro público preveía todo un abanico de indicadores lingüísticos específicos para tomar la palabra y dirigirse públicamente a todos a los *Roma* que consistía en locuciones de cortesía del tipo “*romale, čumidav tumaro ilo*’ o ‘*tumaro vast*’, ‘*mikhen te phenav tumenge ek vorba šukar*”, (‘*Roma*, os beso el corazón’ o ‘os beso las manos’ ‘dejadme que os diga algo bueno...’). Tras tales locuciones, cada uno intervenía en la discusión, que podía tratar asuntos de cualquier tipo. Además de esto, los *Roma* de la mesa central era los ‘encargados’ de pronunciar públicamente los ceremoniales lingüísticos que, si por un lado debían adecuarse a la celebración del momento, por el otro se construían siempre con el fin de renovar las alianzas entre las familias y los grupos de familias representados en las mesas. Cada celebración tenía su gama específica de ceremoniales lingüísticos. En las *pomane*, por ejemplo, se escuchaban formulas como “*te primil o Del X-ke haj te del sastimo leske šavorrenge*”, ‘que Dios acoja a X y que dé salud a sus hijos’, donde ‘X’ era el difunto; en una boda “*t’aven baxtale X haj Y haj lengi Xanamikuri...*”, ‘muchoa suerte a X e Y y a sus consuegros’, donde X e Y eran padre y madre del novio, en un cumpleaños, “*t’al baxtalo le X-sko šav haj bərš angle, te avel baxtali leski familja*”, ‘muchas suerte al hijo de X y muchos años más, y que su familia sea feliz’. Sin embargo, la estructura de separación de los espacios en función de la ‘mesa central’ era común a todo tipo de celebración. El sistema de formulación de tales ceremoniales preveía que los adultos varones fueran los destinatarios inmediatos y, a la vez, vehículos de acceso, unos ‘mediadores’, a sus *vatre* y *familje*: las mujeres, los hijos menores y los difuntos recibían así tales obsequios verbales a través de sus hijos adultos, maridos o suegros vivos. En el caso

de una *pomana*, por ejemplo, en la que el difunto era el padre de una mujer, el ritual lingüístico preveía que éste fuera nombrado a través del parentesco político del marido, más que a través de su ascendencia directa femenina: “*O Del te jertil le X-esko sokreske haj te del ferečie leski romnjake haj lenge savorren*”, ‘que Dios perdone al suegro [destinatario último] de X [vehículo], y que dé felicidad a su mujer y a sus hijos/as’; en el caso del cumpleaños de un niño: “*t’avel baxtalo o šav le Xes-ko haj t’ažudil o Del leski familja*”, ‘mucho suerte al hijo [destinatario real] de X [destinatario-vehículo] y que Dios ayude su *familja*’. Las dedicatorias públicas adquirirían valores políticos a nivel inter-*familie* e inter-*race* y se dirigían a los *Roma*, reunidos en la ‘mesa central’ en representación de sus núcleos familiares. Cuando eran pronunciadas alrededor de la mesa central, y no a través del músico, se compaginaban con el ritmo de consumición de bebidas alcohólicas: nadie bebía de su propio vaso sin antes pronunciar una fórmula de celebración en voz alta, que era repetida por el destinatario-vehículo (el padre de Y, o suegro de Z) y por los demás *Roma*, a su vez el destinatario-vehículo devolvía a los *Roma* emisores nuevas fórmulas de agradecimiento, y la bebida era consumida.

En todas las celebraciones, además, había música, que variaba según se tratase de eventos funerarios (entonces sólo se escuchaban *doine*, el único estilo de música que estaba permitido a la personas durante el periodo de luto) o de eventos como bodas o cumpleaños.¹⁴⁰ Cuando la celebración tenía cierta importancia, y cuando la disponibilidad económica de la familia anfitriona lo permitía, uno o más grupos musicales eran llamados a tocar. En tales circunstancias el cantante del grupo recibía y transmitía al auditorio lo que llamaban *dedikacje*, dedicatorias orales y públicas que se acompañaban con una propina al cantante. Este papel del cantante no es tampoco nada exclusivo de las celebraciones romaníes, sino que es una costumbre común en lo que en Rumanía llaman ‘clubes’, locales donde los músicos tocan en directo y reciben ‘dedicatorias’ por parte del público, acompañadas por dinero, y las repiten por el micrófono. Los *Roma*, sin embargo, reutilizaban tal costumbre según las ‘reglas’ de la ‘mesa central’: las *dedikacje* eran una competencia exclusivamente masculina y el emisor las ‘encargaba’ comunicando al músico el nombre o los nombres de los destinatarios y la fórmula que quería que el músico anunciara por el micrófono. En los

¹⁴⁰ Sobre emoción y música en las celebraciones romaníes en Transilvania véase (Baraldi Bonini, 2009)

‘clubes’, en cambio, cada grupo de amigos encarga una dedicatoria para sí o para alguno de sus miembros, siendo parte de un público más amplio formado por personas que no tienen por qué conocerse entre sí. En tales situaciones las *dedikacije* son públicas, porque todos las oyen, pero su interpretación y consumo es ‘privado’, del grupo particular, dado que el resto del público desconoce el contexto interno al grupo de amigos para poder darle un significado. Entre los *Roma*, cualquier *dedikacija* entre una familia y otra, o una persona y otra, era también objeto de interpretación por parte de los demás, que conocían el contexto para atribuirle significados y ‘meta-significados’ (por ejemplo, el fin de un conflicto interpersonal, o, en caso de ausencia de ciertas *dedikacije* esperadas, una sutil ofensa de uno hacia otro). El dinero que se ponía en circulación con el sistema de las *dedikacije* salía del círculo de los *Roma* quienes, mientras lo ‘derrochaban’, lo sustituían con deseos de buena suerte y felicidad a todos los demás *Roma*. El dinero gastado incrementaba el peso de los deseos dirigidos a una u otra familia (‘que sean felices...’) y, por supuesto, ponían también en evidencia la generosidad y la riqueza del autor de las dedicatorias. Se creaba, por lo tanto, un circuito de reciprocidad entre los presentes por el que, si el dinero gastado en propinas no ofrecía nada a cambio (la mismas *dedikacije* podían hacerse con pocas monedas o con billetes de más valor), la verdadera moneda de cambio era la celebración de la unidad interfamiliar. Las grabaciones en vídeo y su difusión dentro de las redes migratorias permitían además el alcance de las *dedikacije* a destinatarios emigrados en otros estados, que recibían las cintas y las miraban una u otra vez, para asistir diferidamente a la celebración, para ‘consumir’ (tales cintas eran un buen ejemplo de ‘productos culturales’) la música que se transmitía así como para ‘ponerse el día’ de la evolución de las relaciones interfamiliares.

8.3.2. *Roles y espacio en la celebración funeraria*

La separación entre contexto masculino y femenino llegaba a su expresión máxima en los ritos funerarios, que seguían, en su celebración, el rito ortodoxo. Tras la defunción de una persona, su cadáver era custodiado durante el *privedži*, el velatorio, que duraba dos noches, en la casa en la que esta había vivido, y al tercer día se procedía al entierro. Tras el entierro, se celebraba la primera *pomana*, una reunión en memoria del difunto, que se desarrollaba por la noche alrededor de la mesa central, en

la que se consumían comida y bebidas y que reunía al mayor número posible de *Roma*. Esa primera *pomana* abría el ciclo de luto, que duraba un año, y a lo largo del cual se celebraban varias *pomane* más: a los nueve días de la muerte, a las seis semanas, a los seis meses y al año. Durante los *privedži*, el espacio de la vivienda en el que se depositaba el ataúd era un lugar destinado, en la vida diaria, a uso privado, en la mayoría de las veces un cuarto de dormir. En el salón de la casa, o en el porche, o en cualquier otro espacio utilizado normalmente como espacio ‘público’, donde se recibían las visitas de personas ajenas a la *vatra*, se disponía la larga mesa que reunía a todos los *Roma* que iban acudiendo a lo largo de la tarde noche. El cuarto del ataúd era despojado de la mayoría de los muebles y adornado de forma especial para aquel evento: tapices con imágenes religiosas tapaban la pared tras el féretro, junto con coronas de flores y velas, mientras que el resto de la habitación, suelo incluido, era cubierto enteramente por alfombras. El ataúd se quedaba abierto hasta el momento del entierro, y puesto con la cabeza en el centro de una de las paredes. Durante todo el tiempo del velatorio, las mujeres acompañaban al difunto sentándose alrededor del ataúd, sentadas en el suelo. Los hombres se reunían, al contrario, hasta el momento del entierro, en otro espacio distinto de la casa, alrededor de la mesa cuidadosamente aparejada con bebidas y comida. La familia del difunto preparaba tanto la habitación del féretro como la mesa para los *Roma*, y custodiaba al difunto, hombres y mujeres juntos, en la habitación del velatorio esperando la llegada de las familias que iban a asistir a la celebración. En el ataúd se ponían bienes que se pensaba podían hacer el traspaso del alma más llevadero, que la hiciese sentir menos sola y añorar lo menos posible su vida y los placeres de la vida anterior. Además de botellas de vino siempre presentes, podía encontrarse, si el difunto fumaba, un paquete de sus cigarrillos preferidos, juguetes o muñecas si se trataba de una niña o niño, y casi siempre había dinero. Estas ofrendas, sobre todo las monetarias, iban aumentando a lo largo de la noche, a través de las ofrendas de los asistentes que iban llegando.

Las celebraciones funerarias, *privedži* y *pomane*, eran el único momento en el que las personas que acudían a visitar la casa debían presentarse con una botella de alguna bebida alcohólica. Al entrar, los hombres saludaban con formulas apropiadas a esas circunstancias, con las que se deseaba vida a los vivos y perdón y cobijo divino para los difuntos: por ejemplo, “*romale, ta aven baxtale haj o Del te primil la T**”, ‘Roma,

que seáis dichosos y que Dios acoja a sí a T* (el nombre del/la difunto/a)', o diferentes variaciones, y al pronunciar tales saludos apoyaban la botella que traían como ofrenda cerca del ataúd. Una fórmula era específica en los *privedži*, “*O Del te primil le/la X*-ke*”, ‘que Dios reciba a X*’ (en el que X era el nombre del difunto) dado que en ese momento el alma estaba emprendiendo el viaje hacia Dios. “*O Del te jertil le/la*”, ‘!Qué Dios le perdone!’ era, por el contrario, la fórmula usada tanto en los *privedži* como en las *pomane*. Lo que se pedía a Dios perdonar era el pecado de la carne y, por esa razón, en el caso de muertes de niños o niñas que no habían llegado a la madurez sexual, o que en caso de las mujeres, eran vírgenes, no había pecado y no cabía pedir perdón. En ese caso, la fórmula era la misma que para los vivos: “*te avel baxtalo/i*”, ‘!Qué sea dichoso/a!’.¹⁴¹ No obstante, en las grabaciones que he visto, tal regla no parecía muy respetada, aunque me fue confirmada varias veces. Tales fórmulas eran repetidas numerosísimas veces durante toda la celebración y a partir de la defunción empezaba a repetirse también “*te primil les/la o Del*”, ‘Que Dios la reciba a sí’.

Durante un tiempo, hombres y mujeres que iban acudiendo se quedaban en la habitación cerca del féretro, pero cuando los hombres habían llegado todos, estos se mudaban a la habitación contigua donde se sentaban a la mesa anteriormente preparada. Las mujeres, al contrario, pertenecientes al grupo familiar y a la comunidad de residencia del difunto, lo acompañaban estando a su lado en todo momento, hasta la procesión al cementerio y su entierro. La participación de mujeres de otras localidades incluso en el *privedži*, y menos aún en las *pomane*, no era considerada tan necesaria como la de los hombres; y eran por lo tanto los maridos, o hijos adultos, los que se trasladaban para acudir a las celebraciones como representando cada uno a su propio núcleo familiar, sentándose en la mesa de los *Roma*.

En la habitación del féretro las mujeres se sentaban a su alrededor según una disposición que a menudo reflejaba la cercanía de parentesco: hijas, hermanas y nietas y luego nueras y otras mujeres más o menos cercanas. Durante todo el velatorio, las mujeres apenas se movían de esa habitación y las más cercanas a nivel de parentesco eran las que más fuerte “*rovarənas*”, ‘lloraban’, su muerte¹⁴². Tales lamentaciones

¹⁴¹ Siguiendo rituales muy parecidos a los descrito por Kligman (1988) en la zona del Maramureş, si moría una chica antes de alcanzar la madurez sexual su cuerpo iba vestido de novia en el ataúd.

¹⁴² Una construcción *parecida* a la que se ha observado para los verbos ‘*mangavav*’, ‘*naşavav*’, a los que el infijo *-av-* da significados específicos, y en el caso del segundo, propiedades transitivas, así

alcanzaban profundos niveles de dramatismo y expresión de dolor: los llantos y los gritos se entremezclaban en la pronunciación de frases que a menudo acababan construyéndose según pautas rítmicas que sugerían, en ciertos momentos, la articulación de figuras melódicas. El clímax de dolor alcanzaba tal nivel que las lamentaciones eran interrumpidas por desmayos transitorios. Las plegarias femeninas acompañaban el ataúd también en el viaje hasta el cementerio y terminaban tras su sepultura. También los hombres, especialmente los jóvenes hijos o nietos del difunto, se acercaban al lado del ataúd para llorarle durante el *privedži*, pero su permanencia allí era más breve. Las lamentaciones de las mujeres alternaban entre acusaciones al muerto por haberlas abandonado, a ellas y al resto de la familia, peticiones de perdón por los errores cometidos cuando la persona querida vivía todavía o breves narraciones de acontecimientos dolorosos que acompañaban aquella pérdida:

Levántate, hermano [dirigiéndose al padre difunto en el ataúd frente a ella], y habla... ¡Ay!, Dios. Y ¿por qué has muerto? Padre mío, y ¿no ves, Dios mío, a quién has dejado a G* [mujer del difunto y madre de quien pronuncia]. Padre mío ¿por qué no te levantas? Y dejas a G* sola... Me duele el corazón, ¿no tienes pena de nosotras?... perdóname papaito,... levántate y mira, papá mío, lo solas que nos has dejado. Cuando fui a España y no pude volver a casa para verte vivo, papá, que ese policía me cogió. ¿Qué es lo que se te ha ocurrido hacer, padre, con nosotros? Ha venido mi hermana, la pequeña, para verte, y ni así has podido hablar con nosotras. ¿Qué se te ha ocurrido hacer con nosotras? Dios, es así, Dios, todas las maldiciones de los que nos quieren mal... Dios, no puedo ver a mi padre... (Grabación vídeo de un *privedži* celebrado en Salaveni octubre 2004).¹⁴³

En un espacio separado se reunían los hombres, alrededor de la mesa central. La presencia de música era constante: podía utilizarse un reproductor de música, pero si los recursos económicos lo permitían, se contrataban a músicos que cantaban exclusivamente *doine* y se creaba un sistema de *dedikacje* recíprocas.¹⁴⁴ A lo largo de

también *rovarav*, construido del verbo *rovav* más el infijo *-ar*, significaba literalmente ‘llorar a alguien’, con propiedad transitiva, y era un término específico para la acción de llorar y lamentar, en el *privedži*, la muerte del difunto.

¹⁴³ Or.: «*Usči, mo, phral, haj de дума athe... Jooii, Devla. Na, pa soste mulen tu'. Mury dad, haj na dikhes, Devla, Kaskе mukhlen la G* [...] Mury dad, so na usči opre, Te mikhes la Gredžina korkorri.[...]. Dukhal ma' muro ilo, naj tu mila amendar? ...jerti man dadorrə... usči tuke opre haj dikh, mury tatə, so mikhlen amen korkoro. Kana gelem pe Spanjie, haj nasčindem te arasav khere te dikhav tu žudo. Mo, tatə, ke kodo šingalo le man. So gidžindes te kerəs, mo tatə, amenca? Avule mury phej e cinorry te dikhəl tu. Niš kade nasčinden te des дума amenca, mo. So gydžinden te kerəs tu amenca, mo! Jooiii... Devla, da po sja kade, Devla, da po sja de dušmanje...Devla, nasčiv te dikhav murə dadəs.»*

¹⁴⁴ Los músicos profesionales procedían siempre de entornos romaníes diferentes de los de los *Kortaurare*, o eran ‘*gaže*’ y, por lo tanto, las dedicatorias eran formuladas en rumano o reformuladas

la noche, los hombres reunidos alrededor de la mesa ofrecían dinero al cantante y a través de él o ella, dedicaban las fórmulas apropiadas al evento fúnebre. A veces, cogían directamente el micrófono y las pronunciaban en persona:

[...] que Dios les ayude y que perdone a su madre y a su padre también, chavales, y a todos nuestros muertos. Doy cien para que para que esta chica cante la canción para L*, la madre de R*, mi cuñado, de B*; y que viváis bien, chavales. (Grabación vídeo de un *privedži* celebrado en Calaș, julio 2005).¹⁴⁵

Doy 100'000 para la música, que sean dichosos mis tíos, mis primos, mis sobrinos y nietos, y que Dios perdone a todos los muertos, y a mí tía, y también a mi padre, y a todos los muertos perdone el Señor. Que tengáis una vida dichosa' (Grabación vídeo de un *privedži* celebrado en Calaș, julio 2005).¹⁴⁶

Otras veces la sugerían al cantante y éste las repetía públicamente, anunciando también la cantidad de dinero que recibía de parte del emisor de la *dedikacja*:

'De parte de L*, 500'000 lei ¡Que Dios perdone a su madre!...'¹⁴⁷

'De parte de S*, que Dios perdone a su tía G*, a su tía T* y a su tía G*, a su primo I* y a todos los muertos que les perdone' (Grabación vídeo, enero 2007).¹⁴⁸

Qué Dios perdone a G* y qué todos los muertos sean perdonados. De parte de V*, que perdone Dios la G*, todos los muertos y qué todos los presentes sean afortunados (Grabación vídeo, enero 2007).¹⁴⁹

por los músicos en su propio dialecto romaní. En el contexto romaní que estamos considerando no había músicos profesionales y tal profesión era incluso vista, por muchos, como degradante. Quienes sabían cantar, lo hacían solamente en entornos íntimos y familiares. Especialmente en Navidad, por ejemplo, todo el mundo sacaba su repertorio de *colinde*, 'villancicos' y quien cantaba algo mejor daba el punto a lo demás. También en un *privedži* o en una *pomana* alguien de vez en cuando entonaba alguna *doina*, especialmente llevado por la tristeza y el alcohol, y los demás escuchaban en silencio y se dejaban llevar por las lágrimas. A pesar de esto, la música era una constante en la vida diaria y celebrativa de los *Roma* y había tanta empatía musical por parte de muchos que, incluso en ocasiones felices como las bodas, esas pocas *doine* que los músicos cantaban para dar un descanso o durante el tiempo de la comida siempre conseguían sacar lágrimas de más de uno, especialmente entre los hombres. Eran estos además los virtuosos del baile, mientras que las mujeres se limitaban a unos movimientos contenidos de las caderas y de las espaldas.

¹⁴⁵ Trad. mía. Or.: «*ažudil len o Del haj te jertil leski dej haj vi lengo dad, šavale, haj sja amare mule. Haj dav ek šyl ke e rakhli kade te džilabel e gili te jertil pe L*, e dej le R*-ski, murə šogoroski, le B*-eski, haj te aven baxtale šavale.*»

¹⁴⁶ 100'000 *dav pe muzika, t'aven baxtale murə kakuri, murə veri, murə njepoci, haj sja amare njamuri, haj te jertil o Del sja əl mule, haj vi mura bibjorra, haj vi murə dadorrəs, haj sja əl mule te jertil o Del, t'aven baxtale.*

¹⁴⁷ Trad. mía. Or.: «*Dîn partea lui L* 500'000, să iartă Dumnezeu pe mama lui.*»

¹⁴⁸ Trad. mía. Or. «*Kata o S*, te jertil o Del la G*, vi la B*, leska bibja la T*, leska bibja la G*, leska verəs le I* haj sj əl mule te jertil o Del. Haj saorre te aven baxtale ne bute boršenge*»

¹⁴⁹ Trad. mía. Or.: «*Te jertil o Del la G*, haj sja əl mule te aven jerte. Dîn parte le V*-ski, te jertil o Del la G*, haj sja əl mule, haj sja əl lume ka si kočte te aven baxtale.*»

Los gastos de comida y música eran asumidos por los hijos del difunto y, en principio, el mayor de ellos era quien debía ocuparse del gasto más importante, aunque a menudo era el más rico quien acababa asumiendo la mayor responsabilidad. Los parientes consanguíneos y políticos cercanos siempre estaban presentes, mientras que los miembros de familias no estrictamente emparentadas, a menudo ligados por amistades a los viejos y a los mismos difuntos de estas familias, eran invitados a celebrar el muerto por la noche. Tanto los velatorios como las *pomane* eran, por lo tanto, ocasiones en las que se celebraba no solamente al difunto específico, sino también aquellos de las demás familias presentes, a través de las formulas rituales que los hombres se dedicaban recíprocamente y en voz alta, declamando hacia la mesa de los *Roma* en su conjunto. Estas fórmulas tenían como objeto los difuntos, pero se construían según las relaciones de parentesco que estos tenían con los vivos allí presentes, tal como hemos visto en el párrafo anterior. Estas formulaciones públicas, cuyo foco verbal era la renovación de las relaciones interfamiliares que pasaban por tributos otorgados a los muertos, ocurrían solamente en la mesa central y, por lo tanto, dentro de la esfera masculina (véase Anexo fotográfico).

Tras el entierro, volviendo desde el cementerio, los hombres que habían estado en el *privedži* y otros más que llegaban solo entonces se reunían nuevamente y celebraban la primera *pomana*. Las *pomane* se sucedían, como ya se ha mencionado, a los nueve días, seis semanas, seis meses, y al año, durante la *bəršeski pomana*, ‘la *pomana* del año’, llamada también *bari pomana*, ‘la gran *pomana*’, se levantaba definitivamente el luto y quienes lo había llevado hasta entonces volvían durante esa celebración a bailar y a escuchar música que no fueran *doine*.

El periodo de duración del luto (llevar el luto se expresaba mediante el verbo ‘*želil*’) no era algo rígidamente establecido y regía la norma explícita según la cual “cada uno hace como cree, como siente”, aunque, por otro lado, había que llegar a un compromiso con el qué dirán, sin dejar de lado, por supuesto, la importancia del luto como proceso interno de superación de la pérdida. No obstante, quienes cumplían frecuentemente el año de luto tras la muerte de un pariente de la propia *familja* eran las mujeres (hijas, madres y, en muchos casos, *borja*) más que los hombres. Estos, en varios casos, dejaban los signos físicos del luto – barba y ropa oscura – a los seis meses de la muerte, pero se abstenían de bailar en cualquier fiesta durante el resto del

año, en una especie de luto a medias. Las mujeres, por el contrario, eran más rigurosas también en el uso de vestidos oscuros durante los doce meses y en algunas *bəršeske pomane* a las que asistí pude observar cómo eran ellas (las hijas, por ejemplo, del difunto) las protagonistas de la parte festiva de la *pomana*, animando la fiesta, gritando frases de alegría e incitando al baile. Los bailes de la *bari pomana* eran interpretados con una función apotropaica, que alejaba la muerte de la familia del difunto y llamaba a la vida y a la alegría.

El desarrollo de las *pomane* estaba más centrado en torno al el espacio y rol masculino que el de los *privedži*. La asistencia de las mujeres estaba limitada solamente a las que pertenecían al grupo doméstico que celebraba la defunción y su tarea era la de preparación de la comida y de la mesa central. En las *pomane*, tras la llegada de todos los asistentes, alrededor de la mesa, a uno entre los hombres más ancianos era atribuido el honor de recitar en voz alta, en romaní o en rumano, el *Pater Noster*,¹⁵⁰ tras el cual dedicaba algunas palabras rememorando, por ejemplo, la amistad que ligaba al difunto con algún familiar suyo. Eso marcaba el principio de la celebración y daba el permiso para empezar a comer. La mesa central reunía, como sabemos, sólo a los hombres, si había músicos había *dedicacje* públicas y cada poco alguien declamaba las fórmulas rituales en conmemoración del difunto celebrado y de todos los difuntos, haciendo hincapié en aquellos cuyos parientes estaban presentes. Además de esto, la velada transcurría con conversaciones de todo tipo, entre las que se volvía a discutir sobre acontecimientos más o menos antiguos protagonizados por miembros de los grupos familiares presentes, que despertaban vivos debates en torno a lo que realmente había ocurrido, el significado de las palabras que estos habían o no pronunciado, sus consecuencias, etc. Muy a menudo tales debates tenían como objeto tanto el prestigio de algún antepasado de un grupo familiar presente, como algún tipo de reflexión en torno al significado de la existencia humana o valores éticos a seguir en la relaciones entre familiares, entre *Roma* y *gaže*, en los conflictos internos a la comunidad, etc.

La responsabilidad, o el deber, de organizar las *pomane* a lo largo del año de luto

¹⁵⁰ ‘*Amaro Dad*’ recitado por Ionel: *Amaro Dad, kaj san ando čeri / Sfincol peske čiro anav / Sar ando čeri kade vi pe phuv / Amaro manro de sja džes / De les amenge adžes / Te na ynger amen ando drom / o žungalo / Haj jertin amare bešexa / Pe sar jertinas amare došalenge / Ke čiri sy e slava / Haj ne perečja le čerulengi / Slavime te avel čiro anav / de kanara ynveči invečilor / Amin.*

recaía principalmente sobre los hijos varones adultos de la persona difunta. Con respecto a las hijas, no eran directamente ellas quienes tenían que convocar la *pomana*, o asistir a ella, sino sus maridos, lo que también valía para el resto de las mujeres emparentadas con el difunto según líneas de consanguinidad. A diferencia del *privedži*, en el que las mujeres se ocupaban de asistir al cadáver y a su alma, en la *pomana* la ‘mesa central’ el único espacio de desarrollo de rituales y, como hemos visto, su acceso estaba reservado solamente a la esfera masculina. Tal ‘delegación’ de la representación femenina no implicaba que tanto las hijas del difunto como otras mujeres no acompañaran a sus maridos o hijos mayores (en el caso de madres viudas o separadas), pero sí implicaba que ellos fueran necesariamente con ellas. La presencia de una *familja* en una *pomana* se daba en la mesa central, así que mientras que los hombres representaban, en calidad de yernos, cuñados, y otros parientes políticos del difunto, a sus mujeres y a sus *familje*, la presencia de mujeres no acompañadas por (o, quizás mejor dicho, no acompañando a) sus maridos o hijos era algo fuera de lugar. Fuera de lugar, porque mientras que cada hombre tenía su silla y su plato (las mesas centrales funerarias sí preveían platos y vasos para cada uno, que eran añadidos según las llegadas) en la mesa central, para las mujeres no había ninguna mesa donde sentarse. En algunas de las *pomane* en las que estuve, tanto en Andalucía como en Calaç, las únicas mujeres que había eran las que vivían en la casa donde se organizaba. En algunos casos, estas se limitaban a saludar a los *Roma* que llegaban a principio de la noche, a poner los cafés de bienvenida, y luego a servir las comidas y a cuidar de las necesidades de la mesa, apareciendo de la cocina sólo si era necesario para tales tareas. También fuera de lugar porque, si la *pomana* no se celebraba en su casa, o en algún cortijo donde residían con más familias, la asistencia a ella preveía necesariamente un desplazamiento en coche; y no sólo ninguna mujer conducía ni estaba bien visto que recorriera tanto espacio por sí misma, sino que presentarse sola hubiera ridiculizado el papel de su marido a los ojos de los *Roma* y el propio como esposa. Por lo tanto, la participación de las mujeres, y en menor medida la de las hijas de la persona difunta, era prescindible, aunque, por supuesto, no estaba vedada y a menudo las *pomane* celebradas en localidades lejanas eran ocasiones para reencontrar parientes que residían allá. En estos casos, se creaban espacios informales que reunían a las mujeres en las cocinas o en los mismos patios donde estaba la mesa central, pero algo alejados

de ella.

8.3.3. *Espacio transnacional de las celebraciones.*

Anteriormente al periodo migratorio, las *pomane* eran organizadas en restaurantes o casas en la misma comunidad en la que el difunto había vivido, donde con más frecuencia residían la mayor parte de sus hijos varones y adultos. Había, por lo tanto, un solo punto de celebración al que acudían los *Roma* de otras localidades. En la situación de diáspora migratoria y lejanía territorial, si el deceso ocurría en el extranjero, el féretro era enviado a Rumanía, donde los familiares lo acompañaban y le ‘*privedžinas*’, lo velaban, junto a quienes estaban en la localidad en ese momento. Velatorios y entierros seguían haciéndose en la vivienda y cementerio de origen. Sin embargo, el ciclo de *pomane* sucesivas al *privedži*, desligadas del cuerpo del difunto, era llevado a cabo en las localidades fuera de Rumanía donde se encontraban las familias. Si todos los hermanos residían en una misma ciudad o zona, entonces ocurría en casa del mayor, del que más dinero disponía en ese momento o también en el lugar más cómodo. En muchos casos, cuando la familia que organizaba una *pomana* y vivía, por ejemplo, en pisos de altura, cuyo espacio no permitía que se juntaran más de unas veinte personas, esta podía ser repetida durante dos o tres noches consecutivas, para permitir la asistencia de todos los grupos familiares que procedían de las ciudades cercanas. En el caso, muy frecuente, de que los hermanos y hermanas (con sus esposos) vivieran en distintos estados, entonces se celebraba, a la vez, una *pomana* en cada zona, a la que acudían los *Roma* que vivían en ella. Por ejemplo, las *pomane* tras la muerte de Džorbana fueron celebradas en Granada por Ionel y sus hermanos, y a ella acudieron desde todo el arco geográfico de Andalucía y Murcia; pero el mismo día, en Irlanda, otro de los hermanos organizó la celebración, a la que asistieron las familias de las hermanas y los demás *Roma* que vivían entre Irlanda e Irlanda del Norte. Estas celebraciones, por lo tanto, eran llevadas a cabo paralela y contemporáneamente en más de un punto geográfico, como respuesta a las barreras – distancia geográfica y fronteras estatales no siempre permeables – que se interponían a las prácticas de participación que antaño reunían a todos los celebrantes en un único lugar. Tal solución reproducía la existencia de una comunidad anteriormente dispersa en una sola región y, ahora, multiplicada en nuevas comunidades, en diferentes

regiones a lo largo de los territorios de emigración. Aunque entre aquellas comunidades hubiese un continuo y discreto flujo de personas, esto no era suficiente para paliar las consecuencias del fraccionamiento en realidades locales distantes entre sí, en las que la participación en eventos, como las *pomane*, se limitaba a la red de familias que en ellas vivían. Las celebraciones, que anteriormente congregaban a los *Roma* en un solo punto de celebración, podían ser expresión de una comunidad imaginada como única, pero estaban inevitablemente circunscritas a aquellas partes de la comunidad que vivían donde tenían lugar. Si las celebraciones paralelas en el espacio eran una solución parcial a la fragmentación, una segunda solución era una nueva forma de participación a los eventos que podríamos llamar ‘diferida’. Los *privedži*, las *pomane*, las bodas y, en menor medida, otras fiestas, que se daban en un momento y lugar preciso, eran grabadas en vídeo y los soportes enviados a aquellos núcleos familiares cercanos por parentesco, pero lejanos en el mapa. Allí podían hacerse nuevas copias, que eran distribuidas entre la comunidad local. Para quienes estaban lejos, televisores y reproductores de vídeo eran instrumentos esenciales para ‘estar presentes’ en la última despedida de alguien; para los que estaban acompañando al difunto a espera del entierro, una cámara de vídeo era una obligación hacia los familiares que estaban *pəl cəri*, ‘en el extranjero’. Eran ventanas a las que asomarse desde lo lejos y compartir el dolor con los presentes y ver por última vez a su ser querido.

En la comunidad de Granada, formada, como hemos visto, por una población relativamente joven, no hubo apenas defunciones a lo largo de todo mi trabajo de campo. El único caso de muerte, el de una mujer de 54 años muy cercana a mi entorno de investigación, el féretro fue mandado a la localidad de residencia y enterrado en el cementerio del pueblo. Toda la familia lo acompañó y allí se celebraron tanto el *privedži*, como las primeras dos *pomane*, la del día del entierro y la de los nueve días. Todos los hijos e hijas de aquella mujer, que residían en Granada y en Irlanda en el momento de su muerte, se reunieron en la localidad del entierro. Además de los gastos para la expedición, el entierro, la comida, la contratación de una cantante, el velatorio y la primera *pomana*, se sumaron también los de un cámara profesional que se dedicó a grabar todas las celebraciones de aquellos dos días. Aquella contratación fue, por otro lado, una excepción, dado que las grabaciones normalmente eran ‘caseras’. La

producción de uno o dos DVD que retrataban los momentos salientes era una práctica casi imperativa que observé frecuentemente durante todo mi periodo de presencia en el campo. Mientras, como hemos dicho, hubo solamente una muerte en el entorno granadino, las muertes que ocurrieron en otras localidades, y especialmente en Rumanía, donde se concentraba la población más anciana, las ‘presencié’ de forma indirecta, ‘virtual’, igual que los *Roma* de Granada, a través de aquellas grabaciones que llegaban desde lejos.

El velatorio celebrado en la casa rumana del difunto, entre los parientes que habían acompañado el féretro desde el extranjero y quienes de la comunidad seguían residiendo allí, era, por lo tanto, el centro principal de ‘difusión’ de un ritual que se llevaba a cabo a lo largo de los diferentes puntos de las ‘colonias’ de parientes en las localidades de residencia por Europa y en algunos casos América (Méjico, Estados Unidos y Canadá, según el momento). Tal ritualidad relacionada con la muerte era uno de los fenómenos en los que se reflejaba la existencia de una dimensión transnacional de la comunidad que, independientemente de fronteras y ubicaciones, se movía según ritmos propios y gestos auto-referenciales.

El ‘guión’ de los vídeos de los *privedži* era bastante uniforme entre todas las grabaciones que vi. La cámara empezaba a grabar el momento en el que el féretro era expuesto en la casa y los familiares más cercanos se reunían en la habitación del velatorio esperando la llegada de los demás participantes que procedían tanto de la localidad en el que éste tenía lugar, como de otras zonas en las que vivían más comunidades *Korturare*. En un primer momento, los llegados entraban también en la habitación del féretro, que llegaba a llenarse. El féretro y las personas sentadas a su alrededor eran el punto de enfoque continuo, en la primera parte de la celebración. En los vídeos, el momento de la llegada de cada persona, o grupo de personas. La cámara se movía – siempre que hubiese libertad de movimiento en el espacio muchas veces saturado de personas – enfocando la zona de ingreso y siguiendo a quien llegaba hasta que depositara su botella cerca del ataúd, sus ofrendas para el difunto y pronunciasen las fórmulas rituales de llegada. Tras un tiempo, cuando la mayoría de las personas que se esperaban había llegado, los hombres se mudaban a la habitación de la mesa central y se sentaban. A partir de entonces, el trabajo del cámara se alternaba entre la habitación del *privedži*, donde retrataba escrupulosamente el llanto de las mujeres, y la

habitación de los *Roma* donde, igual de escrupuloso, intentaba no perderse ninguna de las *dedikacje* que, a partir de antes de sentarse, los hombres habían empezado a pronunciar en voz alta, a través del micrófono, dirigiéndose a todos los presentes. A parte de pronunciar las *dedikacje*, en torno a la mesa central los hombres pasaban la velada entera charlando y discutiendo entre ellos y el movimiento lento de la cámara enfocaba, en primer plano, uno tras otro, a los *Roma* presentes. Esta era una prescripción central para que la filmación alcanzase uno de sus objetivos principales, o sea, enumerar y retratar detalladamente quiénes estaban allí. Esa directriz, operativa tanto cuando la cámara retrataba las personas en la habitación del féretro, como cuando estaban reunidas en la mesa central, era tan importante que fue, quizás, la única que se me repitió muchas veces cuando yo mismo era encargado de grabar, como pasó en unas cuantas *pomane* que se celebraron en Granada. La tercera fase de los vídeos, en el *privedži* estaba dedicada a la llegada del cura, a la bendición del féretro fuera de su casa, al camino hacia el cementerio y a su entierro. Por último, la primera *pomana* que se celebraba tras el entierro ocupaba lo que quedaba de cinta (en ese momento las grabadoras digitales no estaban todavía al alcance de los *Roma*), aunque otras veces era enteramente grabada.

De las grabaciones se encargaba, la mayoría de las veces, alguien entre los asistentes, normalmente un chaval de las familias presentes.¹⁵¹ Tras ello, había alguien también que se encargaba de hacer copias y mandarlas a los parientes en el extranjero. Las copias que llegaban a Granada, normalmente una o dos como mucho, tenían un fuerte valor afectivo, que podía palpase observando la expectativa con la que sus receptores esperaban el día de la llegada del correo o de la persona que había salido de Rumanía con la cinta en la maleta. En Granada, para muchas familias, entre 2003 y 2006 sólo había una persona que siempre disponía (y no casualmente) de un lector y una grabadora de DVD, una cámara DV y un VHS, para poder copiar todo lo que se presentara: yo. Mi primer encargo me proyectó improvisamente en un acontecimiento muy dramático: la muerte, en Rumanía, de una niña de cinco años cuyos padres estaban viviendo en el Cortijo y habían dejado a sus dos pequeñas al cuidado de las

¹⁵¹ Lo que, desde un punto de vista metodológico, tenía un valor incomparable porque el ojo de la cámara se concentraba y se movía sobre los aspectos que los mismos miembros de la comunidad consideraban importantes elementos a enseñar.

abuelas.¹⁵² Pasó en los primeros meses de mi presencia allí: llegué un día y me anunciaron aquella defunción y, la misma noche, participé en el *privedži*. Alrededor de una gran mesa puesta en el patio común se sentaron todos los *Roma* que vivían allí y muchos más de la ciudad. Cerca de una hoguera estaban las mujeres sentadas, una disposición que se mantuvo hasta por la madrugada. Unos días después recibí de las manos de los padres una cinta de vídeo que, decían, ‘se veía muy mal’. Descubrí que estaba grabada en el sistema NTSC y, en cuestión de un día, la pasé a un DVD y lo entregué a aquellos padres que no dejaron de agradecerme durante todo el día. El *privedži* ya había tenido lugar, pero entonces, con la cinta disponible, el salón de Kreca y Ionel, el más grande y el central con respecto a las demás viviendas, se convirtió durante unas tardes en el lugar donde todos se sentaban alrededor del televisor que reproducía aquella grabación durante horas, en la que se observaba el féretro de la niña, sus abuelas y otras mujeres llorándola, acompañadas de niñas de la misma edad de la difunta.

Durante la reproducción, en ese salón, no había solamente lágrimas, sino todo un conjunto de discursos y comentarios que sí hacían referencia a la niña, a sus abuelas y a ese evento dramático, pero a la vez había momentos en los que alguien se reía de otra persona que salía en el vídeo, o comentaba lo que decían, y nombraban una por una todas las personas que hacía años no veían. Aquella mismas personas retratadas habían dejado grabados saludos y frases de bendición y suerte para quienes, allí conmigo, las estaban viendo en ese momento. Las largas y numerosas horas de velatorio, antes del entierro, durante las que las mujeres lloraban al difunto sentándose a su lado, eran el momento de máxima dramatización del dolor. Las frases que estas gritaban con desespero, o casi cantaban sollozando, tenían como referentes explícitos a la difunta y a Dios: ¿por qué te has ido?, o ¿Dios, por qué no me has cogido a mí?. Pero otro lado, la expresión del dolor era una expresión pública, que tenía como auditores a las personas presentes en la habitación. Con frases ‘simples’ de dolor se entremezclaban narraciones más largas, o lamentos más referenciados con el contexto de aquella muerte. La cámara grabando era los ojos y odios de otros parientes cercanos al difunto que habían emigrado. Las formulaciones verbales, entre llantos, los tenían

¹⁵² Se trata de la muerte que Ionel y Kreca relacionaban con el juramento “*po bango*”, ‘falso’, pronunciado por sus padres algunas semanas antes.

también a ellos como referentes, aún estando a miles de kilómetros. Y bien se puede entender tal función en un caso como era aquel, porque una cámara de vídeo era la única forma para que los padres presenciaran el entierro de su hija y a la vez única forma en la que las abuelas, entre cuyos brazos había fallecido la niña, pudieran, por lo menos, expresarles su dolor en el momento retórica y ritualmente más específico y adecuado para eso. Por ejemplo:

‘¿Por qué, ¡Oh Dios!, por qué te has ido? ¿Por qué, Dios, por qué no me has cogido a mí y no has dejado que ella viviera con su hermanita? [...] ¿Que su padre no está en casa. ¡Ay!...[dirán] que yo misma la he matado. (Grabación vídeo, Salaveni diciembre 2003)¹⁵³

De la misma forma, más fórmulas eran repetidas por otros de los presentes y ‘enviadas’ a través de la cámara, tanto por hombres como por mujeres:

¡Qué Dios perdone a estos muertos, chavales, y que mi padre sea próspero así como los demás que estén allí con él y que vean esta cinta. ¡Qué Dios dé vida, felicidad y salud a todos, y a los chicos, fuerza, salud y felicidad. Que Dios perdone a esta niña y que su padre sea dichoso, su madre también y su familia. (Grabación vídeo, Salaveni diciembre 2003)¹⁵⁴

8.3.4. *La vida de los muertos: el camino hacia el anonimato.*

Mi primera experiencia con la ritualidad relacionada con la muerte y en el contexto de diáspora migratoria no fue, sin embargo, con ocasión de un funeral o de una defunción en particular, sino durante la noche del primer 1 de noviembre tras haber conocido a los *Roma* de Granada. Aunque su celebración no supuso el uso de ninguna grabación en vídeo, sí representaba una reinención de aquella cercanía con los difuntos que se había perdido con la salida de los pueblos donde estaban enterrados. Relato, citando mis notas de campo, esa noche en el cortijo:

Ya era de noche. En un momento me llevaron a casa de Višan, en la que Vandana estaba preparando comida. Una mesa había sido puesta cerca de los sillones en la pared opuesta de la entrada y otras sillas la circundaban esperando a quién todavía no había entrado. Fui acogido con una hospitalidad un poco solemne por parte de Višan: de los tres sillones por el lado de pared él ocupaba uno de los dos externos, en el opuesto estaba sentado Inima y el del medio estaba vacío. Le ordenó a Inima que se

¹⁵³ Trad. mía. Or.: «*Devla, sosti maj teljardes? sostar na len ma man, Devla, haj či mikhle te trail voj peska phijorresa [...] ¡Ke naj khere lako dad. Haj... ke mudardem la man.*»

¹⁵⁴ Trad. mía. Or.: «*O Del te jertil kadala mule, šavale, haj t'al baxtalo i muro dad kə i kote ke lenca, dakə dikhəl kade kasete. O Del te den len viaca, bukurie haj sastimo ke sja le lume haj te del len vi len. Doryl le šaorrenge zor, haj sastimo, haj feričire. O Del te jertil kade šjorra, haj lako dad te avel baxtalo, haj laki dej, haj lake manuš te aven baxtale.*»

levantara para dejarme sitio [...]. Llegaron Beko, sus dos hijos, luego Ionel y todos los demás hombres y mujeres. Fue Beko quien se sentó a mi lado, en el sillón central, siendo probablemente el hombre más viejo. Ya los chupitos de brandy estaban preparados en la mesa y, a lo largo de esa reunión en su casa, Višan se preocupó más veces de que yo tuviera para beber y comer. Inima me sugirió una frase con la que brindar, yo no me enteré bien, quise que la repitiera otra vez, pero Višan escuchó y le dijo que se callara y que no dijera nada... eso era para luego y con un gesto, más que con palabras, me dijo que en el momento oportuno él me lo diría. No se brindaba anoche simplemente con las fórmulas cotidianas (*te aven baxtale*, etc.) sino con, entre otras, "*o Del te primil le romenge*" y ese brindis se repitió más veces, sobre todo al principio. Yo estaba siendo tratado con una consideración y calor considerables y algo excepcional por parte de todos; no sólo de Višan, sino también por los que normalmente me ignoraban por completo. Mientras, iban entrando otras personas, prácticamente todas las que vivían en la finca. Comimos entre conversaciones aparentemente cotidianas y, como siempre, gritadas, entre risas y discusiones de las que yo no pillé prácticamente nada [...]. Ya llevaba unos cuantos vasos de brandy que no había podido rechazar en absoluto a lo largo de la tarde y al principio de la noche, pero mi mente estaba totalmente sobria como, creo, las de lo demás y, aunque más tarde me daría cuenta de que también entre los *Romá* hay quién aguanta el alcohol mucho peor que yo, el ritmo controlado por los brindis colectivos permitía que las borracheras llegasen, por lo menos, lentamente, sin escándalos y después de la medianoche...

No pasó nada excepcional en la cena, que duró poco, a parte de una tasa de chupitos, todos dedicados a los muertos, más alta de lo que estoy acostumbrado a ver. Ese día de *luminanca* el Brandy era la botella omnipresente y la reina de los brindis, algo también excepcional, dado que cualquier otro domingo la cerveza era prácticamente la única bebida alcohólica que se consumía.

Una vez terminada la comida, todos se levantaron de repente y salieron, solamente Vandana y otras pocas mujeres se quedaron en la cocina. Los niños estaban excitados y todos se preocuparon de que fuera con ellos. En la parte extrema del patio de Višan se habían preparado las velas, algunas ya estaban encendidas. Llenaban un cuadrado en el suelo de un metro y medio de lado, niños y hombres se ocuparon de encenderlas todas y me encargaron de abrir el vino que estaba a mi lado. Todas las velas brillaban ahora en esa esquina, en medio de la oscuridad del cortijo. En el cielo no había luna, pero el montón de estrellas me parecían puestas como contraparte celeste de aquellas velas. Se abrieron cerveza, cava, brandy, todo lo que hubiese por ahí. Estábamos todos alrededor de las velas y, cuando todas las copas estaban llenas empezó una cadena desordenada de "*o Del te primel le mulenge, o Del te jertil le mulenge*" (¡Qué Dios reciba a los muertos! ¡Qué Dios les perdone!) hasta que me toco a mí... se hizo un pequeño silencio, y las caras medio iluminadas por la luz trémula me miraron con aprensión, casi se movieron los labios en silencio siguiendo mi repetición cuidadosa de la fórmula (que había estado repitiendo mentalmente para no equivocarme en el momento oportuno). Lo dije fuerte y lentamente, eché como los demás un trago de mi vaso al suelo. Lo dije bien y tuve la sensación de que la gente lo apreció. Tuve además la sensación de que no se me invitó a participar como '*gázo*' entre '*Roma*', por simpatía, hospitalidad o tolerancia, sino porque tenía inevitablemente algo en común con ellos. También tenía, como ellos, mis muertos y esto

caracterizaba nuestro estatus compartido de seres humanos, más allá de sus distinciones antropológicas, útiles como criterios para seleccionar las invitaciones en otras festividades... pero esto quizás sea sólo una impresión... [...]

Fue un momento. Las voces empezaron otra vez a llenar la luz de las velas y yo me dediqué a llenar los vasos que iban quedándose vacíos y observando en silencio. Muchos me contaban que en Rumanía todo esto se hacía a lo grande. ‘Todos, todos, todos los *Roma*’ se reunían en sus cementerios, llenándolos de velas. Lo que superficialmente fue breve y simple y que duró no más de cinco minutos era para algo grande, porque se repetía decenas y decenas de veces en los cementerios tan lejos de Rumanía, y en otras partes del mundo, entre las familias emigradas, había centenares de velas encendidas a la vez, los *Roma* reunidos alrededor de ellas y a través de ellas en contacto con el mundo de sus difuntos. [Diario de Campo, 2 de noviembre 2003]

Si el vínculo con el cementerio del pueblo se mantuvo, luego, con la elección de seguir enterrando allí incluso a las personas que morirían en el extranjero, cualquier cementerio valía para celebrar, aunque mucho más tímidamente, el día de *luminanca*: los siguientes dos años me encontraron en situaciones diferentes a esta y en ambas acompañé a unos pocos a la puerta de un cementerio en los alrededores de Granada y allí se abrieron un par de botellas y se encendieron unas pocas velas. Aún así, esas prácticas demostraban que cualquier cementerio podía ser reutilizado como lugar de establecimiento de una cercanía con los propios difuntos.

Esta característica territorial de la relación con los difuntos formaba parte de tanto de una forma de participación en los rituales, como de las características ‘físicas’ y ‘sociales’ que los *Roma* atribuían a la existencia de la persona tras su muerte. Durante el año de celebraciones funerarias esta aparecía frecuentemente a sus seres queridos y a las personas que vivían en la comunidad donde había fallecido. Durante ese periodo, que coincidía con el ciclo del luto, se personificaba manteniendo sus propias sus semblanzas individuales. Tales encuentros, considerados reales, eran narrados bien como sueños bien como personificaciones observadas en estado de vigilia. Frecuentemente, en estos encuentros, los difuntos aparecían inquietos, venían buscando su casa, querían volver a vivir allí, o querían llevarse consigo cosas de valor; pero, sobre todos, los niños pequeños parecían ser sus mayores anhelos. En una entrevista, Papuša me contaba su experiencia seis meses después de la muerte de Džorbana, su tía abuela, cuando, una noche, dormía sola con su hijo de poco menos de un año en una habitación contigua a la de su madre:

[Estábamos] sólo yo y él, no tenía encima ninguna manta y la cama estaba... y cuando me dormí puse al niño al fondo de la cama y yo delante. Hacia las cuatro de la mañana me desperté, tuve un sueño, había K* [una persona que también había muerto unas semanas antes] y su abuela [de Belmondo, que había muerto seis meses antes]. Vinieron hacia mí y me pidieron uvas y calabacines. Yo le dije ‘no tengo dinero ahora, os los traigo mañana’ y yo sabía que su abuela había muerto, pero se me había olvidado. Y su abuela tenía un cigarrillo en la mano y estaba en la puerta, y decía K* ‘¡Nos los traes ahora!’, ‘¡No tengo dinero!’, ‘¡Hasta mañana no te voy a esperar!’.

‘Nooo’ digo ‘¿qué puedo hacer si no me esperáis hasta mañana?’ ‘pues, me llevo a tu hijo’. Y tiraban de mi hijo, y yo también. Su madre me hacía así en la nariz porque no le traía nada y entonces juré contra ella. Y vino hacia mí y me dio un guantazo, y mientras tiraba de mi hijo. Cuando me levanto de repente para que no se lleven a mi hijo, el niño estaba en el suelo y así, ¡mira! Estaba su cabeza. Y cuando me desperté ya no tenía aire y no podía salir de mi habitación y ví a la abuela que se iba, así. Y cuando cogí al niño, entonces, me hice la señal de la cruz, y fui a donde estaba mi madre porque no tenía aire. El niño estaba negro, negro... y yo no tenía aire. (entrevista, Granada diciembre 2005)¹⁵⁵

Sin embargo, los recién fallecidos no siempre eran malos, caprichosos o afligidos. En otras ocasiones tenían gestos de amor hacia quienes habían querido en vida. Siempre Džorbana, unos días tras su muerte, llevó comida y otros presentes a una de sus hijas, que estaba recluida en una cárcel en Rumanía y, me contaron, todavía no había sabido de su muerte. Lo mismo pasó un par de años después, cuando Stalin salió de una cárcel en Andalucía, donde había estado encerrado durante más de un mes: al volver a casa, había una pequeña fiesta para recibirle, pero en medio de la alegría recibió la triste noticia de que su abuelo, en Rumanía, había muerto mientras él estaba en prisión, y para no darle más sufrimiento se lo habían ocultado hasta el momento. Y él, contó, entre lágrimas, que una noche había hablado con su abuelo que venía a visitarle en su celda y le traía presentes y comida. Despertó llorando. Ahora, decía, entendía que su abuelo había venido a despedirse. Durante el primer año tras la

¹⁵⁵ Trad. mía. Or.: «...haj, nu ma' me haj vo, nas pe amende kanč patura, o pato sas... hai me sar sotem, šutem le šaorres no fondo haj me anglal. Haj nu ma karing əl štar de džiminaca usčilem, de ma suno, de Klinčoje haj leski baba, avile mande haj mangelas šruguri haj pepen; haj phendem "na 'i ma love akana, anav tumenge tehara". Haj me ženglem ke leski baba muli, haj či maj amintondem mangə. Haj leska baba sas la ek cigara no vast no vudar, haj phenelas e Klinčoje: "les mange akana!", "naj ma love!", "ži tehara či ažukrav tu", "nooo" phenav "so te kerav dakə na ažukrəs ma?", "no, lav čə šavorrəs". Voj cyrdelas do šavorro haj vi me cyrdos lestar, do cinorro. Leski baba kerelas mangə kade no nak te na lav lakə khanč, haj me dem armaje leska baba, avile mande haj de ma ek palma, haj cyrdelas mandar le šaorrəs. Kana usčav opre ne ek data te na len muro šaorrəs, o šaorro sas tele, ande phuv, haj kacy dikh! Sas lesko šoro. Haj me kana usčilem na ma' nas ma airo hai nasči ynklos avri na e kamera, haj dikhlem leska baba sar žaltar, kade. Haj kana lem le šorrəs atunče, kerdem mangə trošul, haj gelemtar ke muri dej. Na ma' nas ma airo. O šaorro sja sas kalo kalo kalo... na ma' nas ma khanč airo.»

defunción, los difuntos debían atravesar una dimensión de paso desde el mundo de los vivos hasta llegar a Dios: *Te primil o Del le X**, ‘que Dios reciba a sí X*’, se repetía centenares de veces en celebraciones formales y en contextos más informales, cuando se nombraba el difunto y durante el año de luto. Tras la muerte, el cuerpo yacía en el ataúd, entre flores, vestido con elegancia, en sus manos y bolsillos había billetes de dinero, cajetillas de sus cigarrillos preferidos, botellas de vino y otras bebidas, muñecas y juguetes si era un niño o una niña, y todo lo que le hacía falta durante su viaje. Las velas y el fuego iluminaban su camino y permanecían encendidas durante todo el velatorio. El alma del difunto se calentaba cerca de las hogueras que se preparaban cuando el lugar de la celebración lo permitía. Tras ese año, las apariciones del individuo difunto iban siendo siempre menos frecuentes.

A la vez, un conjunto de *mule* sin identidades individuales, muertos anónimos, poblaban constantemente ciertos espacios y momentos del día en los que los vivos vivían. Seres generalmente malignos y amenazantes, tenían una característica básica: habían perdido la identidad personal de cuando estaban vivos y eran seres anónimos, simplemente *mule*, muertos, sin distinción alguna. El paso desde el mundo de los vivos y a lo largo del ciclo de luto era un proceso de progresiva asunción de una alteridad que iba haciéndose completa con la pérdida de la individualidad social y la incorporación a un mundo de seres sin rostro que poblaban la oscuridad de los campos cultivados o de las carreteras nocturnas y extraurbanas.

Un ejemplo de la representación colectiva en torno a los muertos es la siguiente narración:

Belmondo - Estábamos yo, mi hermano, mi hermana y otros. Habíamos ido a por patatas. Cuando fuimos a por patatas eran más o menos las nueve, las diez de la noche, ¿Y qué ves entonces? Estábamos yo y otro chico, dejamos el carro cerca del caballo para que no se escapara. Uno de los chicos trae una bolsa de patatas al carro, y me dice: «¿Quién está tirando del carro?» y digo yo: «¡La yegua se ha ido!». «¡Pun! Entonces ese chico me dio con algo y me cabreó, y yo le dije «ahora te enteras, no voy a quedarme más en el carro, porque me has pegado, y me voy a casa andando». Cogí y me fui andando a casa. Mi casa estaba lejos, lejos, lejos... con el caballo no estaba tan lejos, pero andando tardabas al menos dos horas. Cuando, Giuseppe, andaba y andaba, eran casi las doce, llevaba dos horas andando y me quedaba ¿cómo te digo?, de allí a que llegara como de aquí a casa de Višan. Y ¿qué veo? Un puente grande. Allí había muerto mucha gente, allí habían hecho muchos accidentes, desde lo alto del puente se habían caído. Era de noche, ya no veía e iba en medio del maíz, allí en medio donde van los carros, siempre así, cerca del río. Cuando iba cerca del río ¿sabes? Por

la carretera – que la carretera era así, aquí estaba el campo de maíz, por este lado el maíz, y aquí el río, y allá arriba el puente, ¿sabes? - y yo iba por esta dirección, despacio, despacio, despacio y de repente veo que viene un gato grande, ¡así, mira! El gato era pequeño primero, y venía hacia mí, negro, y yo veía como ardían sus ojos. Venía hacia mí y yo no le hacía caso. Y de repente me doy cuenta que se había puesto enfrente de mí. Mientras, se acerca y cuando llega a estar como de aquí hasta allí, de repente se hace grande. ¡Vhufhh! Se levanta. Y entonces ya no podía hablar, ya no podía moverme. No podía moverme, gritar, nada... yo gritaba pero nada. Y entonces me quedé así, no podía moverme... y perdí el conocimiento. Entonces, luego llegaron ellos, llegó mi hermano, mi hermana, vinieron con el carro y me contaron que me encontraron en el barro, cerca del río y un poco más y me caigo ¿sabes? Que el río es grande y si hubiera ido un poco más allá podría haberme caído. Y yo no me enteraba de nada. Entonces me han contado que me subieron al carro, me escupieron en la cara, me dieron unos bofetones y en cuanto pasé la vía del tren, ya! Me levanté y me ví en el carro, me puse gritar fuerte porque la yegua ya no tiraba. Nos bajamos todos y llegamos a casa y allí me contaron como me habían encontrado, y todos lloraban.
(entrevista, Granada diciembre 2005)¹⁵⁶

Los *mule* parecían responder a unas reglas físicas propias: andaban sin las oscilaciones de los vivos cuando caminan, sino en línea recta y, a veces, ni siquiera de frente, sino de lado. Su trayectoria era impredecible y la velocidad con la que se

¹⁵⁶ Trad. mía. Or.: «*somas me, muro phral, mry phej haj mai but. Samas pəl krompi. Kana gelem pala krompi sas o časo karing əl ije, deš e rjat, so te dikhəs atunč! Somas me haj ma' ek šaorro, mikhlem amen ko vurdon te bešas paša o grast te na našeltar. Anel ek šaorro, anel 'k gono krompi no urdon, haj phenel mangə «kon cyrdel o urdon athe?»», phenav «e grašni geletar». «Pun!» atunč kodo šaorro le haj de ande mande ha' xoljarde ma, haj phendem me «noo, te skavav tu, ke me na maj bešav ko vurdon, sar marəs ma, ke me žavtar mangə telal khəre...»», lem haj gelemtar telal khəre, sas dur amaro khər! dur, dur ! Le grastesa nas dur, dar telal te žas duj časuri lel tu. Kana, Džučepe, sja žav sja telal, sja telal, sja telal, xoliarde man haj rovos. Žav sja telal kerdjol o času karing dešujek, dešuduj, lel ma duj časuri po drom, maj sas ma phenav tuke, me de athar te arasav, de athar ži ko Višan, te arasav khəre. So te dikhəs... ek podo baro! Kaj mule but žene othe, mule but lume, kaj sja kerenas ačidenturi, podo baro haj perenas po podo, poam!, haj žanas tele, žanes? Sas rjat, na maj dikhos me, žav kana sja ne vurma le kukuruzoski, sja kade katar žan le vurdon, sja kade, dikh, paša e len, kana me žav sja pašə e len, žanes? Po drom, ke sas o drom kade, kakta sas o kokuruzo, pe kake rig o kukuruzo, katka o drom, haj kakta e len, haj opre kotka o podo, žanes, haj me žav sja pa kodo drom, sja lokəs, sja lokəs, sja lokəs, nu ma dikhav, avel ek myca bari, kade dikh! Ek myca, sas cini, sja avel pe ma, kali, dikhav sar phabon lakə jakha. Avel sja avel pe ma, me či šav ynsama! Gydžinav ke kado kərdjol yngla mande, me na dem mury sama, gydžinav kade kerdjol yngla ma. Kana sja avel, nu maj na ek data kana maj sas de athar ži tele, na ek data nu ma kerdjol bari! Vhufhh! Vazde pe! Atunč me na ma ščidem te dav дума, ha' na ma ščiu v te misčindem man, te sbərriu, kanč, me sbərrinos dar... kanč, nasčinos te mai dav дума... kanč, na ma ščinos. Atunče ašilem kade, na ma sčinos te misčiu ma, haj dikhlem la... me cundem ma do šoro. No, atunč, pala kode avule von, avule muro phral, mry phei, avule le urdonesa, haj phenke ke arakhline ma nel čangənde pašə e len, mai gleko te perav ne len, žanes? K e len 'i bari, haj te gelemas sja othar othar, sja kaj gelemas, dži ne len, haj phenen ke arakhline ma nəl čangənde paša e len, mai gleko te žaotar ande e len, bešos nel čangənde kade. Haj me či ma žanglemandar kanč. No, phendine man ke šute ma no urdon, skopinde mangə no muj, sja denas ma pəłmi, pyna nakhlem o štrəko, nakhlem les katkal, kotka, gata! Usčilem, haj kana usčilem dikhlem ma no urdon, čungardem zor no muj o baro, ke na mai cyrdelas e grašni. Ulistem tele saorrə haj araslemtar khəre. No, atunč povestinde mangə kai arakline ma, ke sa rovenas.»*

movían de un punto a otro hacía que difícilmente alguien podía escaparse si estos querían agarrarle. Un *mulo* capturaba a las personas, las llevaba lejos e incluso llegaba a matar; asustaba los caballos y hacía volcar los carros, aparecía de repente en la carretera ante un coche en carrera y atravesaba, como un fantasma, la chapa. Podían asumir todas las semblanzas que quisieran, pero en la mayoría de los casos eran gatos, perros, cerdos o caballos. Se decía que los *mule* se hacían con aquellos caballos que eran usados para el carro que llevaba el ataúd, tras el *privedži*, al cementerio (y que hoy van siendo sustituidos por tractores o camiones). Las semblanzas que inicialmente eran de las más inocuas escondían manifestaciones del otro mundo, y su presencia se manifestaba a través de elementos de inversión de la normalidad: “¿Has visto, alguna vez, un perro y un cerdo andar junto por la calle?” me preguntaba un informante en Calaş. Él los había visto durante dos noches consecutivas, cada vez que subía al coche directo a la ciudad para resolver un asunto, pero el coche se detenía en dirección a la ciudad y volvía a arrancar cuando él, desesperado, renunciaba y lo empujaba hacia su casa: entonces aparecían un perro y un cerdo, andando uno al lado del otro por la acera opuesta. Después de que ocurriera dos noches consecutivas, renunció a ir a la ciudad, porque el cerdo y el perro eran signos de una adversidad que le esperaba allá. El peligro de encontrar a los *mule* aumentaba por la noche, especialmente en los lugares alejados de las casas. Sin embargo, podían ser atraídos también con la palabra: los *armaje*, su mención, como las del diablo, tenían poder evocatorio, y el tema en sí siempre fue difícil de abordar, menos aún en presencia de niños. Los *mule* aparecían solamente a quien no estaba bautizado, e incluso entre más personas no bautizadas podían dejarse ver sólo por quiénes ellos quisieran.

La muerte era un paso lento de pérdida gradual de la identidad personal de los difuntos que, tras el año de luto, dejaban de presentarse bajo su identidad individual y desaparecían entre anónimos seres de las tinieblas. Como hemos visto en los párrafos anteriores, quienes acompañaban los difuntos en su primer paso hacia liminalidad del año de luto eran las mujeres, que asistían, durante el *privedži*, el ataúd llorando sus seres queridos hasta al entierro. Este rol y la posición espacial ocupada en tales celebraciones funerarias se localizaban en la extrema ‘periferia’ del escenario, en contacto con las fronteras que separaban el mundo de los vivos del de los difuntos; fronteras que estos cruzaban mientras los ecos de los lamentos femeninos transmitían

el amor que les acompañaría en el último viaje. El posicionamiento femenino en la liminalidad simbólica se contraponía a la ‘centralidad’ masculina representada en la mesa central, donde, incluso en el momento de más cercanía a la muerte, el *privedži*, la ritualidad se centraba en torno a la celebración de las relaciones entre vivos. La gestión ritual de las fronteras con lo sobrenatural, en el momento de la salida del mundo de los vivos, era atribuida a la dimensión femenina. El fin, el momento último de la vida terrenal, era un cruce por un entorno femenino, así como lo había sido la llegada de las personas mediante el parto. El año de lento alejamiento, por parte del difunto, del mundo de los vivos, su desaparición lenta de la *persona*, en su significación de máscara de identidad social, era igual y contraria al proceso de creación de la identidad personal y social de los recién nacidos. Su alma, frágil al principio por su cercanía a la frontera recién cruzada, necesitaba de la lenta socialización del entorno familiar y social, del alimento romaní, para fortalecerse (Dick Zatta, 1988; Piasere, 1985; Stewart, 1997, p. 216).

8.3.5. *La construcción del nombre tras el nacimiento.*

Tratando el antojo de las mujeres embarazadas, hemos observado como éste estaba relacionado con el peligro del feto, que necesitaba ser ‘atraído’ hacia el mundo de los vivos a través de la ofrenda del alimento. También se ha visto que, tras el nacimiento y durante un periodo de unos cuarenta días, el neonato era considerado *marime* y en torno a la díada madre-hijo/a había limitaciones relacionadas con la preparación de la comida y las visitas a casas ajenas. El alma de los bebés parecía mantenerse frágil después del nacimiento y durante el primer año de vida, cuando debían tomarse específicas precauciones contra el influjo de fuerzas sobrenaturales. Por ejemplo, había que cuidar de que los niños nunca vieran su imagen reflejada en un espejo, no se podía hablar del diablo o de los muertos en su presencia y sobre todo en las horas nocturnas. Ambas acciones los exponían a que, durante el sueño, fueran visitados por estos seres, que podían causarles daños y hasta la muerte.

La construcción de la identidad de los niños ocurría en función de las experiencias en el día a día del contexto social en el que crecían, lo que se reflejaba en la concomitancia entre los procesos de atribución del nombre y la construcción de la pertenencia al mundo *Roma* a través de la socialización. En la onomástica *Korturare*

no era raro encontrar nombres que se repetían generación tras generación, pero cada persona solía tener tres ‘tipos’ de nombre: el nombre *ando pașaporto*, ‘en los documentos’, otro que podríamos llamar de nivel ‘comunitario’ y un conjunto de apodos de nivel ‘familiar’. El nombre *ando pașaporto*, que se llevaba en los documentos, era utilizado en las relaciones con el contexto extracomunitario; a veces coincidía con en nombre con el que una persona era identificada entre *Roma*, pero otras veces no. Sutherland (1975, pp. 26-29) observaba que los *Roma* descritos en su etnografía escogían los nombres de la onomástica *gažikani* como estrategia para camuflarse, por lo menos, en los documentos administrativos así como su repetición intergeneracional era para ‘confundir’ a los *gaže*. No se puede afirmar que pasara lo mismo entre los *Korturare*, cuyo inventario de nombres era una mezcla de onomásticas rumana, húngara y española (entre los nacidos en España), que se entremezclaba con una más propiamente romaní, no utilizada por los *gaže* en Rumanía y, por lo tanto, muy reconocible.¹⁵⁷ El nombre por el que alguien era generalmente conocido dentro de la comunidad a veces coincidía con el nombre *ando pașaporto*, otras veces, era un apodo que, por alguna razón, se había reforzado tanto que acababa siendo para siempre. El nivel ‘familiar’ era el de los apodos, que cambiaban con frecuencia y a lo largo de la vida podían sumarse, ser olvidados o transformarse por acontecimientos que protagonizaba la persona. Igual que observó Drue Philips (1997), los apodos en las sociedades romaníes reflejan grados de intimidad y «llamar a alguien por su apodo transmite cierto mensaje en la cultura romaní (y en muchas otras) que dice “estamos en términos de apodos, lo que quiere decir que te conozco bien y puedes fiarte de mí”» (p. 33). Cada apodo reflejaba por lo tanto una característica de la vida de la persona y era consecuencia de la observación de parte de los demás sobre de su relación con el mundo. La multiplicidad de los apodos reflejaba las diferentes esferas sociales y grados de intimidad. A la vez, el uso de uno u otros de los nombres y apodos, es decir, los ‘movimientos’ entre los tres niveles, se producía también en función de la formalidad o informalidad del contexto de interacción.

El nombre un individuo no podía ser pronunciado en ningún caso antes de su nacimiento, y no era decidido o discutido siquiera íntimamente por la pareja de los padres, porque, decían, traía mala suerte y podía ser causa de aborto. Sin embargo,

¹⁵⁷ Los pseudónimos utilizados en este escrito proceden de dicha onomástica.

tampoco tras el nacimiento el nombre atribuido reflejaba una identidad cierta, y en muchos casos éste no era usado y, en su lugar, además del frecuente y genérico *šaorro* o *šiorri*, empezaba a tejerse el sistema de apodos.

Esta fragilidad de la identidad social iba disminuyendo con el alejamiento temporal del momento del parto y, por lo tanto, de la esfera sobrenatural. En el día del primer cumpleaños ocurría la primera celebración pública alrededor de la mesa en la que participaban los *Roma* de otras familias. Durante todo este tiempo el hijo/a se había alimentado de un ambiente social gradualmente más amplio, pasando de la lactancia materna, a la intimidad doméstica y familiar hasta compartir simbólicamente el alimento con la sociedad entera. ‘Comer-con’ era uno de los procesos básicos de la incorporación de la cultura y de la incorporación a la cultura.

La alimentación como acto de participación a un entorno romaní y, por lo tanto, de socialización y adquisición de la identidad romaní estructuraba la ritualidad de los cumpleaños. Los de los hijos varones eran celebrados con una fiesta a la que se invitaban las demás familias. A veces era sólo a unos de los hijos a quien se le seguía celebrando, mientras que a los demás hijos e hijas se les recordaba de forma más íntima dentro de la *vatra* con ofrendas y regalos. Los anfitriones de la fiesta eran los padres del homenajeado que invitaban a otros *Roma*, normalmente dentro del el contexto más cercano de los *njamuri* y *xanamikuri*, los consuegros, con sus familias. La participación de los adultos en el cumpleaños era parte integrante de la fiesta durante la cual el homenajeado y sus coetáneos tenían acceso a la mesa central, lo que no ocurría en las demás celebraciones. Esta representación de la participación en la esfera masculina adulta se acentuaba en los cumpleaños de los primeros dos o tres años de vida que preveían una ritualidad especial que, gradualmente con la edad, se iba abandonando. En ellos, dinero, oro y vestidos eran los dones más usuales a los que se atribuía un poder contagioso: durante toda la celebración el niño llevaba los billetes en los bolsillos y las joyas al cuello o entorno a las muñecas. En torno a él se desplegaba un conjunto de prescripciones rituales entremezcladas improvisaciones de tipo humorístico que tendían a representarlo alegóricamente como un adulto: se le vestía con un traje a imitación de los *Roma bare*, los ‘*roma ricos*’ (y adultos), y entorno a su elegancia se pronunciaban comentarios divertidos y afectuosos utilizando términos como *barono*, ‘caballero’, *Rom*, *barvalo*, ‘rico’, ‘como un adulto’, ‘*sar ek*

rom', participaba a la mesa central y recibía fórmulas celebrativas, las *dedikacije* como destinatario-vehículo, además que como destinatario-real: “*te del tu o Del sastimo thaj zor, haj te del baxt ke čo dad haj ke či dej*”, ‘Que Dios te dé salud y fuerza, y dé suerte a tu padre y tu madre’. Siempre dentro de un contexto alegórico y en un registro de improvisaciones humorísticas, se elegían a unos *čirve*, los padrinos de bautismo, entre los parientes que habían estado emocionalmente más cercanos al niño durante su(s) primer(os) años, que adquirirían una posición de protagonismo tanto por ofrecer dones de más valor que los demás invitados, como por proponer brindis en honor del niño y su familia. Otras veces, una niña un poco mayor que el festejado, era invitada a besarle y a darle atención, mientras que los padres y madres de los dos, siempre en forma humorística, se referían a los dos como a “*muro žamutro*”, ‘mi yerno’, “*amari bori*” y “*leski mangadi*”, ‘nuestra nuera’ y ‘su prometida’. El cumpleaños se presentaba como el primer acto de participación en la esfera pública de la comunidad, de creación y confirmación de la identidad social del individuo, cuyos elementos rituales entremezclan alegorías sobre el alcance de una vida adulta y gestos que le atraían la buena suerte y con ella salud y riqueza.

8.4. Retóricas automovilísticas: autorepresentación y jerarquías en el uso del coche.

8.4.1. *Un coche en el techo.*

En España las familias *Jonesći* explotaban económicamente toda la parte centro meridional de la Península Ibérica (Portugal incluido) y en muchos momentos Francia y el norte de España. Su mayor movilidad, con respecto, por ejemplo, a los “*selevenje*”, dependía tanto del uso más extendido de vehículos de motor así como de la mayor dispersión de sus redes sociales y ambas cosas ponían a su alcance temporadas agrícolas y ferias, mercados de reciclaje de metales, de coches usados, etc. en localidades lejanas de Granada. Como ya he descrito, mi coche fue un recurso importante para la familia de Ionel, que en cuestiones de medios de transporte estaban muy mal equipados. Ionel no sabía conducir, Belmondo y Inima eran todavía demasiado jóvenes y Bakri, que ya tenía edad, frecuentó la familia de forma algo más intermitente, debido a sus peripecias matrimoniales. Grofo era el único, por tanto, que podía tener coche y usarlo. Como hemos visto, a la familia de Ionel y Krecsa se

sumaron también Vandana, suegra de Grofo, con todas sus hijas. Un núcleo doméstico de entre ocho y doce personas y, a menudo, un solo coche. No obstante, a Grofo los coches solían durarle poco. Cuando pasaba por un momento de estrechez económica los vendía al mejor ofertante; otras veces, no teniendo la documentación en regla, acababa incautándose los la policía. La obtención de los permisos de conducir fue uno de los problemas que los *Roma* conseguían solucionar con más dificultades. Frente a las necesidades más inmediatas de tener un medio de transporte, sacar un carnet de forma ortodoxa era una posibilidad a la que pocos, por lo menos a partir de los 25 años para arriba, tenían realmente acceso: la comprensión lectiva y abstracción teórica exigida resultaba demasiado alta para personas con alfabetización nula y, a la vez, el dominio del castellano no llegaba a ser suficiente.¹⁵⁸

En todo esto, yo era de los pocos que tenían un permiso de conducir regular y mi coche, con seguro, ITV, motor fiable, papeles en regla, de los pocos con los que se podía recorrer largas distancias sin que un control policial acabara con el viaje. Especialmente cuando me mudé a casa de Ionel, íbamos a comprar con mi coche comida a diario, como dije, y, de paso, recogíamos a Ionel en el aparcamiento donde trabajaba de ‘gorrilla’, íbamos a visitar alguna familia, llevábamos a alguien adónde tuviera que ir. Cuando el pequeño hijo de Grofo y Myndra estaba en tratamiento hospitalario (que duró año y medio), si Grofo no tenía coche o no estaba en casa, era yo quien acompañaba a Myndra, con el hijo, al hospital. La lejanía de la casa tanto del centro de la ciudad como de los barrios donde vivían las demás familias hacía mi aportación un recurso muy valorado y necesario tanto que a menudo que maldije mi coche, mi carnet y mi incapacidad de negarme a hacer ‘favores’. Por otro lado, fue una llave de acceso situaciones a las que difícilmente iba a ser invitado de no tener ruedas y asientos. Además de los recorridos diarios por la ciudad, con mi coche fuimos a un sinfín de eventos ceremoniales por Sevilla, Málaga o Murcia, organizados por los *Roma* de allí. Otras veces íbamos a recoger a parientes que llegaban a los aeropuertos de Málaga o Madrid, a concluir tratos de compras de otros coches o promesas matrimoniales o, simplemente, a visitar a otros *Roma* por Andalucía.

¹⁵⁸ El problema de los permisos de conducir y la dificultades que los ‘*Roma*’ tenían en este sentido deberían ser objeto de reflexión y estudio. Una planificación de cauces de acceso al derecho a conducir debería tener en cuenta que las competencias necesarias a la comprensión de los manuales y la superación de exámenes tipo test no pueden ser una *conditio sine que non* para la evaluación del conocimiento y capacidad de aplicación de la normativa de código vial.

Mi papel de *šoferi*, ‘chofer’, era una tarjeta de invitación a actividades, sociales y económicas, en las que mi participación no dependía ya del mero (y tal vez dudoso) placer que mi presencia podía acarrear a los demás, sino de una necesidad mucho más material, que, de paso, ofrecía también una explicación de mi intromisión, más comprensible para todos en comparación con la de estar haciendo una investigación. Yo acompañaba a las personas dónde fuera necesario e, inevitablemente, presenciaba cada acto. Ionel sabía que yo quería ‘ver cómo viven los *Roma*’, así que sabía que mi gratuidad era sólo monetaria y, de alguna forma, ya me estaba compensando por llevarle, o, mejor dicho, hacerse llevar. Ante los demás *Roma*, por mí desconocidos, que íbamos encontrando en otras ciudades, en visitas o celebraciones, yo siempre era tratado con hospitalidad, cuando menos cordial, y protegido en cuanto cercano a Ionel. Éste me presentaba, a la vez, según una aparente contradicción, como “*muro šav o baro*”, ‘mi hijo el mayor’, con toda la declaración de amistad que eso conllevaba, y como “*amaro šoferi*”, ‘el chofer de mi familia’, con la pizca de vanidad que suponía disponer de tal perfil entre sus recursos humanos captados entre los *gaže*. Declaraba, amablemente, a todos los *Roma* que no me conocían que yo tenía amistad con él y familiaridad con su mundo, demostrada también por el hecho de hablar romaní, algo que él no dejaba de alabar en público. No obstante, cuando esa amistad, por sí sola, no explicaba mi presencia, por ejemplo, en una celebración funeraria de una familia que no había visto nunca, mi rol de ‘chofer’ sí le devolvía todo el sentido. Yo quedaba como un amigo generoso que frente a una situación así de triste les acompañaba a dónde fuera y, a la vez, daba prestigio a Ionel y a su familia por su habilidad en manejar su entorno *gažikano*.

El rol del *šoferi* estaba, en cierto modo, institucionalizado entre los *Roma*: por un lado, para los *šoferi*, tenían unas reglas de hospitalidad – comida y alojamiento, pero, también, compañía y no exclusión de fiestas o reuniones – por el otro, era un rol que podía desempeñar solamente una persona captada entre los *gaže* y pagada para su servicio. Por supuesto, era absolutamente legítimo que otro *rom* hiciese el favor de acompañar a alguien a algún lado y era mucho más frecuente que todos se vieran implicados en llevar a otros a diario por incumbencias económicas o familiares. Sin embargo, la naturaleza del intercambio era completamente diferente: entre *Roma* siempre era un favor entre parientes, un deber incuestionable de los jóvenes hacia los

adultos, aunque, cuando los viajes eran largos y el cometido un negocio, la ayuda ofrecida se transformaba en colaboración y participación, por lo menos parcial, en las ganancias. En esos casos, de todas maneras, no se hablaba de “šoferi”. El término era reservado a aquellas personas pagadas para prestar servicio a los *Roma*: un *rom* se hubiera sentido ofendido de ser apostrofado como “šoferi”, pues quien tenía šoferi era, a su vez, “šefo”, ‘jefe’, y, entre *Roma*, nadie era jefe de nadie. Y yo era el šoferi de Ionel, lo que a Ionel también le daba prestigio. Una buena acogida siempre me era debida, de lo contrario le hubieran faltado al respeto a él. Tras sus presentaciones, mi contestaciones a algunas preguntas por parte de los anfitriones, café y comida en cuanto tomara asiento, yo volvía a esfumarme entre la indiferencia de todos, caía en mi silencio observador y, a veces torturado por una silla incómoda, aprovechaba al máximo para no perderme un discurso y la posibilidad, afortunada, de estar allí.

También, conseguí con dificultad mantener el control sobre mi disponibilidad para llevar arriba y abajo a gente y, a menudo, debía negociar con la familia de Ionel para no acabar siendo un conductor a tiempo completo. Ionel, además, se encargó prontamente de gestionar mi disponibilidad para otras personas o familias, aún anteponiendo frecuentemente sus intereses ante los míos, aunque frecuentemente coincidían y su administración me proporcionaba también ventajas intelectuales y prácticas. Mis prestaciones se limitaban a las necesidades de su familia a la que yo, como capital *gažikano* (Piasere, 1985, pp. 413-146), estaba adscrito ante los demás *Roma*. Estos, si me pedían que les llevara a algún lado, lo estaban directa o indirectamente pidiéndolo a Ionel, lo que me daba cierta protección ante potenciales peticiones de otros muchos, a las que me hubiera visto más expuesto en una situación de menor pertenencia familiar. Un único ‘no’ de Ionel valía más que cien míos y funcionaba de escudo entre yo y el resto. Esta casi-exclusividad me permitía también mayor orden en mi trabajo de campo, porque podía dedicar la atención hacia una sola familia, hacia su vida diaria y hacia su forma de gestionar recursos (de los que yo formaba parte) y mantener relaciones con el resto de la gente.

Por supuesto, había grados diferentes en los que Ionel y familia ‘me redistribuían’, que dependían, esencialmente, del parentesco entre ellos y los demás. La insistencia por parte de alguien para que le llevara a algún lugar podía resultar una intromisión poco respetuosa en la esfera de Ionel o, dependiendo de la persona, un favor que no él

podía negar. Por ejemplo, cuando los *xanamikuri*, los consuegros, de Ionel y Krecu venían de visita desde Jaén, acompañados por el resto de la familia, yo, viviendo con ellos, tenía que ser hospitalario y acompañarles adónde hiciera falta. Más difíciles de gestionar eran los hermanos de Ionel, o Višan. A solas, Ionel me regañaba por prestar mi tiempo a algunos de ellos y les insultaba y maldecía por ser tan insistentes; pero en su presencia no se pronunciaba y dejaba que fuera yo, siempre que lo consiguiera, el que negase el favor. Diferente fue cuando un *rom* ‘*salavenje*’, Ferdi, pidió a Ionel que hablara conmigo, por si podía acompañarle al aeropuerto de Madrid, donde llegaba su cuñada, tras cuatro años de residencia en Buenos Aires. Me encontré frente a un dilema en el momento en que, ante de que llegara Ferdi a nuestra casa para hablar conmigo del viaje, Ionel y Grofo me explicaron cuáles eran las condiciones que pensaban pedir: Ferdi habría pagado los gastos del viaje, gasolina y comida, y 200 euros más para nosotros, a dividir entre Ionel y yo. Por mi parte, me sentía mal por pedir dinero de ese hombre y me parecía una gamberrada en sí, además de una blasfemia en contra de mi posición como etnógrafo, así que hubiera preferido rechazar amablemente la propuesta de Ionel inventando una excusa cualquiera. Me preguntaba, además, por qué Ferdi, como hubiera hecho yo, no cogía un autobús, en consideración, además, de lo que se hubiera ahorrado... pero Ferdi – él mismo me explicó – además no tener a nadie que pudiera llevarle, nunca hubiera ido solo, a esa ciudad que no conocía, sin hablar español y sin haber estado en un aeropuerto en su vida. No tenía a nadie que pudiera orientarse por las carreteras de Madrid, desenvolverse por la ciudad y en el aeropuerto, sobre todo, en el caso de que su cuñada hubiera tenido algún problema en la aduana. Había mucha distancia entre mi vida, la de Ferdi y la de Grofo. Teníamos aproximadamente la misma edad. Ferdi había crecido en el reducto ‘*rom*’ de una pequeña aldea entre las montañas de Transilvania, había pasado por la escuela sí y no dos años, y el único viaje, largo, que había hecho era, tres años antes, venir, en autobús, a Granada, donde ahora vivía con buena parte de las familias de Salaveni con las que había inmigrado. Ir solo a Madrid le parecía aterrador y estaba dispuesto a gastarse 200 euros para ponerse en mis manos, más otros cien de gastos de viaje. Yo había crecido en una de las zonas más industrializadas y ricas de Europa, de una familia algo más que medio burguesa. Iba y venía cada dos por tres en avión, entre mi familia en Italia y mi doctorado en Granada. Sin embargo, la diferencia era grande

también con Grofo que desde cuando tenía 14 años había cruzado Europa junto con sus padres, tíos, primos, viviendo cada poco en un país diferente, creando una red de familias esparcidas por el continente que habían acumulado un capital de experiencia migratoria y capacidad de adaptación que les hacía, de una forma muy propia, unos cosmopolitas. Y nadie entre los *Jonesči* dejaba de insistir en su diferencia ante los “*selevenje*”, unos “*roma pəl munči*”, unos ‘*roma de las montañas*’.

Ferdi contaba, por tanto, con Ionel y conmigo para sacarle del apuro; y, Ionel, conmigo, para sacarle dinero a Ferdi: mis intentos rechazar el dinero dieron lugar a reacciones casi escandalizadas por parte de él y de Grofo, porque me acusaban tanto de ser, por enésima vez, un ‘*dilo*’, ‘un tonto’, que no sabía sacar provecho cuando se presentaba la ocasión. Y ellos no parecían querer renunciar a tan fácilmente a ganar algo por ese servicio en el que yo era indispensable. El mismo Ferdi puso cara de sorpresa cuando Ionel pronunció aquellos “*trin šala*”, ‘trescientos’ (más gastos), sobre el precio del viaje; pero la sorpresa formaba parte del juego de la negociación que siguió. Se daba por hecho, y no era ningún feo, que eso no era un favor, sino un encuentro entre demanda y oferta y entre dos familias no ajenas, pero tampoco cercanas. Yo me vi como un actor en un escenario complejo: la familia de Ionel que quería hacer negocios junto a mí, Ferdi que necesitaba ir a Madrid y consideraba el precio aceptable, la comunidad científica reprobándome por sacarle dinero de mis informantes, mis informantes sacando dinero de mi presencia en el campo... El precio bajó hasta los ciento cincuenta euros, más dietas y viaje. Y nos fuimos a por la cuñada de Ferdi.

A lo largo del periodo de investigación, tuve dos coches, un pequeño Citroen AX, que vendí a los pocos meses de mi entrada en el campo y el segundo, un Skoda Octavia ranchera. En cierta medida, entre los *Roma*, podría valer el dicho ‘dime qué coche tienes y te diré quién eres’. Si la situación familiar de alguien, el estar casado, el tener hijos, etc. eran datos sobre los que se construía la identidad de una persona, miembro o no del entorno social de los *Roma* y eran temas sobre los que hombres y mujeres se interesaban continuamente, la posesión y el tipo de coche parecían ocupar la segunda posición en la escala de interés por parte de la esfera masculina, representando, además, buena parte de las transacciones económicas de muchas

personas. Los coches eran a la vez objetos de intercambio monetario y símbolos de prestigio personal y familiar. La posesión de coches, y ya la capacidad de conducir, era atributos que los *Jonesči* veían como diferenciadores con respeto, por ejemplo, a los “*salavenje*”, quienes, por lo menos durante los primeros años de residencia en Granada, se movían por la ciudad en bicicleta o en autobús. El acceso a los vehículos de motor, durante el comunismo, estaba limitado a los modelos *Dacia*, que acabaron siendo los símbolos de la ‘pobreza comunista’ frente a la ‘riqueza del extranjero’ que empezó a vislumbrarse en Rumanía con la caída del régimen de Ceaușescu. Entre los símbolos del nuevo bienestar capitalista, prometido por la ‘*demokracja*’ post-comunista, ciertos tipos de coche y marcas de Europa occidental destacaron como emblemas de una riqueza y prestigio que, en caso de los *Roma* en Europa, procedía del éxito migratorio.

Los *Roma* clasificaban los coches en tres grandes categorías: los coches grandes, las *duburi* (las furgonetas) y los pequeños. Los primeros dos tipos eran los apreciados, mientras que los pequeños, como decían, eran “para mujeres” y, dado que a ‘sus’ mujeres estaba prohibido conducir, eran para las *gažja*. Mi AX entraba en esta última categoría, era poco valorado y muchas veces objeto de desprecio explícito. Mi Skoda Octavia ranchero fue ya otra cosa, y pasó en seguida a ser el coche oficial de la familia de Ionel y yo, *volis nolis*, el *šoferi*. El desprecio hacia los modelos de pequeño tamaño demostraba cuánto el coche fuese un bien elocuente con respecto al estatus social de su propietario y, por eso, era un elemento rechazado en sus expresiones propias de las clases asalariadas, cuya dimensión social se encuadraba dentro de relaciones económicas de sujeción a las clases más adineradas. Mi Citroen AX era un buen representante de esa categoría de coches: buenos para comprarlos a los *gaže* y volver a vendérselos, pero ridículos en manos de un *rom*. Bien diferente era la apreciación de los coches de grandes dimensiones, especialmente de aquellas marcas que mejor han encarnado en la historia del mercado automovilístico de masas el éxito económico y el poder social: Mercedes-Benz, por supuesto, pero también BMW y AUDI. Los *Roma* tenían un culto al aro que encierra la estrella de tres puntas de Mercedes. No sólo llevaban los pesados anillos o colgantes de oro que lo retrataban, sino que hasta adornaba las puntas de chapiteles y agujas en los techos y fachadas de las casas

‘pagodas’ que construían en Rumanía,¹⁵⁹ donde asumían la doble función de los trofeos: un testimonio de una victoria y un ornamento visual.¹⁶⁰ Aquellas villas de tres o cuatro plantas, de columnas y estatuas de escayola, que a lo largo de los noventa los *Roma* habían empezado a construir en el centro del pueblo y en la periferia de otras ciudades eran construcciones que funcionaban en sí mismas como trofeos con los que los *Roma* ostentaban su conquista de Europa frente sus vecinos *gaže*. Aquellas casas-pagodas, a veces descuidadas por dentro pero vistosísimas por fuera, con ventanas y puertas cerradas mientras sus dueños seguían en el extranjero, se alzaban arrogantes al lado de las colindantes y humildes viviendas de los *gaže* quienes, en Calaș (como en otras localidades), habían sido los indiscutibles dueños del centro urbano hasta la muerte del comunismo, relegando desde primeros del siglo a los *Roma* ‘*po plaj*’, ‘en la colina’, fuera del pueblo, a un kilómetro de distancia: unos pocos pozos de agua para decenas de viviendas, sin luz ni asfalto, donde los rígidos inviernos transilvanos hacían de la cuesta de tierra que llegaba a la carretera y al pueblo en un gélido lodo de nieve y barro.¹⁶¹ Ahora, mirando desde *o plaj* hacia el pueblo eran las casas-pagodas de aquellos *Roma* las únicas construcciones que saltaban a la vista, en una afrenta despiadada a los *gaže* de indiscutible dominio del paisaje urbano. En el verano 2006, durante mi estancia en el pueblo, los turistas que procedían de Hungría y pasaban por la carretera que cruzaba el pueblo se paraban a echar fotografías de aquellas villas puestas a la vista a los dos lados de la carretera, y con la prisa de quien teme que alguien pueda molestar, volvían a montar rápidamente al coche y seguían su camino. Los *Roma*, sin embargo, estaban orgullosos de ello: un tiempo *Korturare*, ‘hombres que iban en carromatos y no tenían casa’, fundaban ahora un patrimonio visual, arquitectónico y extremadamente tangible con el que dominaban, como *șefuri*, ‘jefes’, el enclave urbano del que habían sido secularmente excluidos. Los *gaže*, como ocurre

¹⁵⁹ Véase Anexo fotográfico.

¹⁶⁰ Puede resultar interesante la comparación entre la apropiación de parte de los “*Roma*” del aro Mercedes, un símbolo de poder de las clases sociales “*gaže*” medio-altas, y el vandalismo contestador de jóvenes que, en los años ’90, arrancaban el aro de los mismos coches y lo exhibían como trofeo colgándolo de sus chaquetas o prendas. La inquietud que esta moda, contestadora y ‘desde abajo’, llevó la casa Mercedes a adherir el aro, por completo, a la carrocería. Por otro lado, el amor romaní hacia esta marca ha contribuido a connotar negativamente su imagen social, por la que parte de la sociedad considera Mercedes una marca ‘hortera’ y de ‘nuevos ricos’ y prefiere marcas alternativas, como AUDI o BMW.

¹⁶¹ Esto concierne por lo menos, a los *Korturare*, lo únicos *Roma* que viven *po plaj*, mientras que dentro y cerca del pueblo, otros grupos ‘gitanos’ han vivido y viven en zonas diferentes.

a menudo con lo ‘gitano’ y su construcción exótica, admiraban de lejos y despreciaban de cerca esta nueva estética. Los turistas retrataban las villas romaníes que les acogían en la entrada del pueblo; los *gaže* locales se molestaban por desaparecer en esas fotos de las ‘vacaciones a Rumanía’ detrás de las villas de los “*tigani*” y que esas imágenes alimentase, otra vez, tanto en el cercano mundo húngaro-eslavo como en los países Europeos de emigración, la idea de que todos los rumanos fuesen ‘gitanos’. Los *Roma*, los que podían, se auto-representaban ahora como una élite noble frente a los *gaže*, querían que estos miraran la altura de las villas desde sus casas campesinas, que les llevaran como ‘*šoferi*’ en sus Mercedes de *šefuri. Bojeri*, ‘boyardo’, *Ministro, Princa*, ‘princesa’, *Grofo*, ‘conde’, *Barono*, ‘barón’, eran algunos de los nombres preferidos entre los *Roma*, que procedían de títulos del sistema latifundista basado en la servidumbre que durante siglos les había visto esclavos.

8.4.2. *Retórica de los asientos del coche*

Hemos descrito algunos de los valores que los *Roma* asociaban a la posesión de vehículos de motor asociada tanto con los objetivos y el éxito migratorios, históricamente enmarcados en la fase de apertura hacia el libre mercado de Rumanía, como con una representación del prestigio romaní frente a la sociedad *gaže* rumana. La posesión de coches de marcas valoradas, la hiper-visibilidad de los trofeos de la nueva riqueza ostentados en las ‘fachadas’ de los *Roma*, pertenecían a una retórica de estatus y ascenso social. Si desde fuera era un Mercedes lo que se veía, en su interior otra retórica describía valores, poderes y órdenes relativos a las relaciones sociales internas a la comunidad, basadas en diferencias de género, edad, estatus matrimonial. Desde los primeros viajes por la ciudad, con Belmondo y la pandilla de jóvenes, con su familia o con otros *Roma* y *romnja*, observaba que según la composición del grupo de pasajeros, su distribución recíproca en los asientos cambiaba. Cuando nuestra ruta preveía recoger a un pasajero más de los que ya estaban en el coche antes de llegar a destino, muchas veces ocurría que durante la parada, antes de que éste se montara, todos bajaban y se cambiaban de asiento: quien estaba sentado a mi lado anterior pasaba detrás para ceder su plaza o, si quien ocupaba el asiento a mi lado se iba, entonces cedía su asiento a una persona determinada, pero no a otra. A veces esos cambios de plazas parecían preestablecidos tácitamente, según una convención clara y

compartida, otras veces, entre mis amigos más jóvenes de entre quince y veinte años, podían surgir discusiones iracundas, que terminaban sólo cuando volvía a aclararse quién tenía o no derecho al asiento delantero. Que en un coche la asignación de asientos a escoger dependa del estatus social que las personas tienen con respecto a los demás ocupantes no es una peculiaridad de este contexto social, sino que, más bien, es una pauta generalmente presente en el resto de la sociedad. Los asientos traseros están reservados a miembros que, por alguna característica, ocupan una posición de menor poder con respecto a aquellos que se sientan delante (por lo menos en el asiento del copiloto); por otra parte, dejar que alguien se siente delante, es un gesto hospitalario o de reverencia, *pačiv* en romaní, hacia una persona invitada u otra más anciana. Entre los *Roma*, sin embargo, la aplicación de tal código me resultó exacerbada con respecto a lo que estaba acostumbrado y la posición de cada uno en el interior del coche - a la que, si hay que recorrer pocos kilómetros, no solía yo dar demasiado peso - adquiría para ellos una importancia digna de negociaciones o movimientos del grupo entero cuando alguien se agregaba a medio camino. Eso no ocurría sólo con los jóvenes, sino, sin negociaciones o rabietas, entre los adultos. La asignación de los asientos de un coche era, directa y explícitamente, una retórica de expresión de jerarquías y valores propios del orden social que, entre los *Roma*, daban resultados que seguían normas y valores propios. Tal preocupación sobre quién y dónde se sentaba me llamó la atención, con lo que, que, aprovechando mi rol de chofer, guardé un bloc de notas en el apoyabrazos y empecé a tomar nota de las disposiciones de mis pasajeros cada vez que hacíamos un viaje, así como a observarlo en otras situaciones. El espacio del coche acabó siendo una situación *cuasi*-experimental y controlada de observación, en la que la disposición recíproca de las personas variaba en función de las diferencias de edad, del sexo, de las relaciones de parentesco, del estatus matrimonial y de la demostración de *pačiv*, 'la demostración de respeto' (también verbalizada en su conceptualización negativa, 'tener vergüenza') que podríamos definir 'transversal' , dado que podía permitir excepciones parciales a las demás reglas.

En una conversación grabada Belmondo explicitaba los principios que se aplicaban en este contexto:

[...]

Giuseppe - y si tu vas en coche con él ¿Quién tiene más derecho a sentarse delante?

Belmondo - quien es más viejo...

G - no por que es *kako* entonces tiene más derecho a sentarse delante?

B - quien es más viejo... si Grofo va ahora contigo, yo no me siento delante, contigo, tengo vergüenza...

G - Si vas con tu hermana que es mayor [de casi 10 años]... ¿Quién tiene derecho?

B - los hombres van... no importa quién es vieja, quién es... siempre los hombre, las mujeres detrás...

G - y si tu vas con uno que tiene tu misma edad y él está casado ¿Cambia? ¿Tiene más derecho él?

B - Sí...[...] si el está casado tengo que respetarlo ¿Sabes? Depende qué persona... depende, por ejemplo si hay un joven ahora y sé que su padre es bueno y tiene, yo que sé, me respeta... y es siete u ocho años más joven que yo, yo te respeto y dejo que se monta delante, de su padre, de vergüenza, de su respeto, he escuchado que su padre es bueno, rico....

En primer lugar, a las mujeres no les estaba consentido conducir, así como utilizar autónomamente otros medios de transporte que no fueran los públicos. Hubiera sido un deshonor para cualquier marido que su mujer condujese o, incluso, utilizase una bicicleta. Luego, cuatro principios, regulaban, la disposición en los coches (de los que tres pueden desprenderse de la conversación citada). El primero era que las parejas matrimoniales se sentaban delante, es decir, la esposa de quien conducía se sentaba en el asiento del copiloto. Este principio debía articularse con un segundo, por el que los varones tenían preferencia en sentarse delante frente a las mujeres. Un tercer principio daba preferencia a las personas más ancianas y las más jóvenes debían ir detrás. Por último, la excepción a tales principios se daba en función del respeto que se quisiera demostrar hacia la persona misma o, a través de ella, indirectamente hacia otra (su padre, otro pariente, etc.).

Propondré algunas de las composiciones que pueden ser más significativas de la aplicación de tales principios. Una de ella se verificaba a la hora de llevar a Myndra y su hijo de pocos meses al hospital. Durante los meses en los que me mudé a casa de Ionel, el hijo de Myndra y Grofo había sido dado de alta, tras estar ingresado y sufrir varias operaciones, y tenía que ir a diario, o casi, al hospital, para que le curasen una herida pos operatoria. A veces era Grofo quien les llevaba, otras muchas, Grofo iba a pedir con su padre en el aparcamiento o, incluso, se ausentaba durante días con otros *Roma* entre Portugal y España, en búsqueda de trabajo y negocios, sabiendo que podía contar conmigo para llevar a su hijo al hospital. Al principio me resultaba algo extraño que Myndra se sentase siempre en el asiento de detrás, dejando el del copiloto libre,

hasta que me explicó que cualquier *romni*, de sentarse a mi lado, se hubiera visto expuesta al riesgo de que los *Roma* que casualmente nos vieran murmuraran maliciosamente en torno a la lascivia de ella, la falta de respeto hacia su marido y a la ambigüedad de estar otro hombre a su lado (“...*daka dikhen man le roma haj žal nište vorba*”, ‘si me ven los *Roma* y corre alguna voz...’). Myndra sabía que lo mismo no pasaba entre los *spanjoli* y que yo hubiera encontrado perfectamente normal que ella se sentase delante. El mismo Grofo la hubiera regañado, pero no por desconfiar de su fidelidad o de mi integridad, sino por el simple temor de dar pretextos a que *e lume*, la gente, pudiera poner en ridículo tanto a él como a ella. La primera de las reglas mencionada funcionaba, por lo tanto, también bidireccionalmente: dos personas casadas se sentaban delante, pero si una mujer se sentaba al lado de un hombre, se podía pensar y decir que había gato encerrado. Tal regla, además, reflejaba una norma general de interacción espacial entre un hombre y una mujer que se aplicaba, sobre todo, cuando no había relación de parentesco cercano entre ellos y, por lo tanto, cualquier gesto de intimidad podía dar lugar a sospechas. Andar por la calle uno al lado de otra indicaba complicidad erótica y, por lo tanto, era algo posible solamente en la pareja matrimonial. Un ejemplo de esto fue la llamada de atención que una madre le hizo a su hija, de dieciséis años, un día en el que yo acompañaba, andando, a toda la familia a un parque público, para hacerles unas fotografías que me habían pedido para tener de recuerdo y mandar a familiares en Rumanía. Con nosotros venía José, un español amigo de la familia, que iba grabando en vídeo. En un momento dado, José, a cámara encendida, me grabó a mí y a la chica mientras andábamos, hablando, uno al lado de la otra. Viendo la escena, su madre le lanzó un grito a la niña diciéndole tajantemente que no se acercara tanto a mí y le pidió a José que borrara esa imagen. “¿Qué hubieran podido pensar en Rumanía sobre lo que ‘ella hacía conmigo allá en España?’” me explicó la madre. La legitimidad de andar juntos, y estar sentados él conduciendo y ella de copiloto, era paralela también a otra ‘norma’ que la pareja marido-mujer tenía que respetar a la hora de entrar en casas ajenas: el hombre debía entrar primero, y su esposa después de él. Un principio que debía aplicarse a rajatabla el primer día del año y que, de infringirse, traía mala suerte a la casa en la que la pareja entraba: si no era el hombre quien entraba primero, quien asumía el rol de primer representante de la familia, “el mundo iba al revés”.

La regla por la que la pareja matrimonial se sentaba en los asientos delanteros podía verse subordinada al principio según el cual los varones tenían más derecho sobre las mujeres. Lo que afirmaba Belmondo, en realidad, no siempre se realizaba y la diferencia de edad sí que contaba cuando la mujer presente era la esposa de quién conducía. Así, por ejemplo, en caso de que Grofo condujera las posiciones habrían sido entonces (entre paréntesis, la edad en años):

Grofo	Myndra (22)
Belmondo (16)	

Belmondo, en aquel momento, todavía tenía dieciséis años y no estaba casado, lo que lo ponía en cierta situación de ambigüedad entre el derecho de los hombres a sentarse delante o dejar a la mujer de su hermano mayor y quedarse detrás. Pocos años después, se sentaba categóricamente delante, aunque no se había casado aún:

Grofo	Belmondo
Myndra	

Por supuesto, cuando yo conducía, con Grofo en el coche, la disposición era la siguiente:

Yo	Grofo
Belmondo	Myndra

Que la norma sobre las posiciones según el sexo dominara sobre aquella relativa a la edad, se demostraba por situaciones de este tipo:

Yo (27)		Belmondo (16)	
Kreca (53)	Myndra (22)	Vandana (45)	

El predominio masculino era efectivo sólo entre adultos y la ambigüedad que podía generar que una mujer se sentara a mi lado solamente se daba cuando la mujer tenía una edad por la que podía considerarse joven y sexualmente activa. En el caso siguiente, por ejemplo, Kreca o Vandana se sentaban a mi lado, pero no hubieran dejado que se sentara Myndra. Ambas mujeres eran abuelas desde hacia años y su presencia a mi lado no creaba ninguna ambigüedad:

Yo (27)		Vandana (45)	
Kreca (53)	Myndra (22)	Inima (14)	

En caso de estar conduciendo Grofo, entonces la disposición habría cambiado a:

Grofo (27)		Myndra (22)	
------------	--	-------------	--

Kreca (53)	Vandana (45)	Inima (14)
------------	--------------	------------

Por último, el padre de una familia siempre se sentaba delante, siendo la persona con más autoridad dentro del grupo, por edad y sexo:

Grofo		Ionel
Kreca	Belmondo	Inima

Y en el caso hipotético de que Ionel hubiera conducido, su hijo mayor, y no su esposa, se habría sentado a su lado:

Ionel	Grofo	
Kreca	Myndra	Inima

Incluso cuando conducía yo, si estaban Kreca y Grofo, no importaba que esta tuviese más de cincuenta años y su hijo no llegase a los treinta, era él quien se sentaba delante, por ser varón, casado y el mayor de los hijos:

Yo	Grofo	
Kreca	Myndra	Inima

Por último, entre varones, la edad era lo que contaba, así que, por ejemplo:

Ionel (53)	Višan (38)	
Grofo (27)	Yo (27)	Laj (33)

Este análisis no tiene más presunción que la de ser un breve *divertimento* experimental en torno a un escenario de observación generado por las peculiaridades de mi relación con el campo. Sin embargo, se encuadra dentro de uno de los hilos argumentativos que organizan el material etnográfico que se está presentando en este capítulo: el simbolismo corporal como medio de expresión de elementos de una estructura social y de construcción de fronteras internas y externas al mundo de los *Roma Korturare*. Los hombres adultos, y especialmente los *phure*, cubrían un papel de jefes de familia dentro de sus propios núcleos domésticos y, a la vez, su generación era la que más poder político asumía dentro de la comunidad. No sólo eran los responsables últimos de la gestión de los conflictos interfamiliares (todos, y solo ellos, eran potenciales *krisjonere*), sino que, en las celebraciones, donde numerosas familias se reunían, gestionaban, desde la *meseli le romengi*, la interacción ritual destinada a reforzar los lazos interfamiliares. A lo hombres, y especialmente a la generación de los *phure*, estaba reservada la gestión de la esfera política en contraste con los roles, rituales y no, atribuidos a las mujeres. En este caso, lo que se ha querido subrayar es la

existencia de expectativas y roles sociales asociados al sexo, edad y estatus matrimonial, que determinaban diferentes posiciones jerárquicas en la vida social de los *Roma*. Estas posiciones sociales se reflejaban en posiciones espaciales que se daban el espacio de un coche, así como en contextos más trascendentales, como eran los espacios de las celebraciones funerarias, los matrimonios y otras fiestas.

8.5. Recapitulación y observaciones

Las ideas relativas a la contaminación son el punto de partida utilizado para la definición del modelo cultural. El concepto de *marime*, entre los *Roma Korturare* se refería a un determinado tipo de contaminación ocasionado por el contacto entre dos partes corporales, el sexo femenino y la boca, que, dentro del sistema simbólico más amplio, tenían una significación simbólica profunda y contrapuesta. La genitalidad femenina estaba asociada con la esfera biológica, con la reproducción y el nacimiento, mientras que la boca era símbolo del proceso de socialización necesario para devenir *Roma*. Tal simbología incorporaba un sistema conceptual que construía la pertenencia étnica en torno a dos procesos paralelos y contrapuestos, es decir un modelo bipartido que basaba la afiliación a la categoría *Roma* en la transmisión de la sangre y, a la vez, al hacer las cosas “*sar le Roma*”, ‘a la forma de los *Roma*, a través de la interacción diaria, simbolizada tanto por el compartir la comida, como por la participación en la vida social de la comunidad. ‘Ser *Roma*’ era a la vez ‘ser hijo/a de’ y ‘comer juntos’, un acto que, ritualmente, tenía su centro en la *meseli le romengi*, la ‘mesa de los hombres’. La boca aparecía como el símbolo de lo pensado como ‘puramente cultural’ que se contraponía con lo biológico y corporal, asociado con la sexualidad femenina en sus funciones procreativas. Sin embargo, las definiciones en torno al significado del *marime* entre los *Korturare* hacían referencia tanto a la inmundicia del contacto buco-vaginal como a la derivada del alimento que, de alguna forma, hubiera entrado en contacto con el cuerpo de una mujer que acababa de dar a luz. Ambas concepciones, procedentes de un sistema cultural compartido con la sociedad, sobre todo rural, rumana, se referían a la esfera sexual relacionada con el nacimiento. Si lo *marime* indicaba una contaminación limitada a este ámbito, existía otro orden de contaminación, la relacionada con la gestión de la muerte, que, aún no siendo considerada *marime*, se organizaba según una estructura conceptual parcialmente

parecida. En este ámbito, el contacto peligroso concernía otra vez la boca pero, en este caso, era el cuerpo muerto el elemento que tenía que separarse.

Las fronteras de la creación y de la muerte eran expresadas mediante alegorías corporales y el alimento era propuesto como el símbolo más emblemático en la representación del cruce de tales fronteras, siendo, a la vez, sustento vital y elemento de manipulación cultural. Las funciones reproductivas de la sexualidad femenina y la corporeidad de los difuntos, tanto en su fisicidad material (los cadáveres) como en su materialización espiritual (la presencia de los difuntos en los funerales y entre los vivos bajos semblanzas animales), debían gestionarse para mantener el alimento a salvo de sus influjos peligrosos. Las consecuencias del contacto contaminante consistían en la debilitación físico-espiritual de la persona, en la debilidad frente a las fuerzas negativas sobrenaturales o, visto al revés, en la pérdida de la protección divina. El nacimiento y la muerte, los dos extremos del ciclo de la vida, eran los momentos de mayor peligro de contaminación por parte de elementos impuros que, en la ritualidad, tenían que gestionarse a través de la separación con la parte pura del cuerpo, la boca. Tal ritualidad, por otro lado, pasaba siempre por la alimentación conjunta, por la actividad símbolo del 'estar junto' y vivir como *Roma*.

Tales separaciones se realizaban en la distribución de los espacios rituales, que variaba en función de la importancia celebrativa del evento y daba lugar a una estructura basada en un centro, masculino, y una periferia, femenina. En todas las celebraciones, la *meseli le romengi* era el centro de la ceremonia, donde la dimensión pública era máxima: allí se ofrecían más y mejores pitanzas, era único lugar desde el que las fórmulas celebrativas eran pronunciadas según un volumen y un registro (la *vorba*), considerado más noble, que suponía la comunidad entera como receptor, el punto desde donde se iban abriendo y cerrando los distintos momentos de las celebraciones y en el que la comunidad misma era puesta en escena, a través de comunicaciones que, aún si eran calibradas según el tipo de celebración, siempre hacían referencia a los lazos familiares que unían a los *Roma* como un todo. La *meseli* reunía la máxima *auctoritas* política, los *Roma phure*. Dependiendo de la formalidad del contexto, jerarquías basadas en el género y en la edad volvían a ser representadas a través de la anulación o imposición de separaciones físicas y acceso selectivo a los subgrupos que compartían ritualmente el alimento. Tales divisiones se acentuaban

siguiendo la gradualidad de la formalidad celebrativa: en los momentos de vida cotidiana y dentro del grupo social de la *vatra*, sexo y edad no determinaban accesos diferentes al espacio de la alimentación, que era único y homogéneo (*kadala 'i muro rat*, 'estos son de mi sangre'), mientras que en las fiestas y celebraciones, tales separaciones se hacían más rígidas y evidentes, diseñando espacios de división entre lo femenino y lo masculino y, en lo masculino, entre generaciones. Sangre y comida se encontraban unidos solamente en la *vatra* y volvían a ser dos elementos independientes, paralelos y, en ocasiones, contrastantes en otros escenarios de representación simbólica y ritual de la estructura social. Edad y estatus matrimonial - estar casados, tener hijos y tener nietos - eran los elementos de los que directamente dependía la posición de las personas en la estructura social y su importancia política. El acceso a la mesa central era reservado a los varones adultos, entre los que los *Roma phure* tenían el derecho máximo y, por lo tanto, eran el punto del que se tomaba más o menos distancia, según la juventud de cada uno y su estatus matrimonial.

Sobre la esfera femenina recaía la mayor responsabilidad en torno al control de las fronteras entre el interior de la comunidad y el mundo exterior. La sexualidad femenina, la vagina, en su función-posición procreadora, como puerta de entrada al mundo, era fuente primaria del peligro de contaminación, el contacto '*marime*'. A la vez, las tareas de transformación alimentaria eran propias de las mujeres. La capacidad de gestión de los peligros procedentes de la esfera sexual se convertía en el respeto de normas que concernían a la vez aspectos higiénicos y aspectos morales, tanto a través de la asunción de normas de gestión de los alimentos como de gramáticas relativas al comportamiento en la comunicación del pudor. El *porto romano* inscribía sobre el cuerpo femenino la gramática de la pureza erótica, que hiper-comunicaban al exterior la auto-creación de los *Roma* como humanidad moralizada, a través del control sexual femenino.

Por otro lado, la atribución del poder contaminante a la sexualidad femenina y de la responsabilidad de su gestión a las mujeres sustentaba una jerarquía interna de control sexual por parte de los hombres, que imponía rotundamente el matrimonio con hombres ajenos al endogrupo romaní. Sin embargo, como se ha descrito en el capítulo anterior, el matrimonio con *gažja*, mujeres no-romaní, era considerado más aceptable. Quedaría por investigar si existe, entre los *Korturare*, algún tipo de concepción etno-

embriológica parecida a la que describe Lagunas (2005) entre los Calé catalanes, según la que «el padre da la sangre, da el linaje» (p. 154) que por lo tanto al semen masculino la capacidad de transmitir la identidad étnica dejando al útero femenino un función de mero contendor. Si un discurso de este tipo no se ha investigado, resulta más claro que la concepción de los *Korturare* se acerca por lo menos a una segunda explicación que el mismo autor encuentra entre sus informantes:

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. (p. 154).

La autoridad política dentro de la familia y en la vida interfamiliar detentada por los hombre hace que el matrimonio entre *romnja* y *gaže* sea vivido como un riesgo mucho mayor de alejamiento del entorno romaní por parte de la nueva familia y acercamiento a la sociedad de los *gaže*. La importancia atribuida tanto al contexto de las relaciones sociales y la actividad socializadora diaria, en la que se comparte un sistema moral, como a la idea de una sustancia compartida y transmitida, sustentada por la importancia atribuida a la procreación y al control de la sexualidad femenina, permite considerar la concepción de la identidad como *Korturare* como relacional (Stewart, 1999), pero, a la vez, consubstancial, es decir, que supone tanto la idea de una materia común que se hereda a través de la procreación como de una pertenencia moral y social que se construye a través de la interacción y de la praxis.

La construcción simbólica del espacio y del cuerpo en el rito son una puesta en escena tanto de fronteras sociales como metafísicas. Sociales, porque reflejan competencias, responsabilidades y poderes atribuidos por género, edad y estatus sociales. Metafísicas, porque la posición de las personas en relación con objetos físicos a los que se atribuye una prolongación hacia dimensiones no-físicas, espirituales o sobrenaturales – y el cadáver como (anterior) sede del alma del difunto es un ejemplo emblemático – representa, o es, una posición del ser humano con respecto a una frontera entre el mundo metafísico. La identificación de tales fronteras es explicativa sobre cómo una cultura traza la inscripción del ser humano en el cosmos y de cómo conceptualiza el funcionamiento de las líneas de separación entre el mundo de los vivos, los *žude* en el contexto romaní, y el de los muertos, los *mule*. La

coexistencia del mundo terrenal y del mundo sobrenatural representaba tanto un peligro que debía controlarse ritualmente, como una fuente de recursos simbólicos sujetos a manipulación sobre los que se basaban mecanismos de control social, como el *armaje*, en sus dos vertientes de insulto y juramento. Aunque podían ser usados en situaciones de juegos verbales y sin ninguna trascendencia, a los insultos pronunciados con maldad los *Roma* atribuían una consecuencia que iba más allá de la conflictividad interpersonal y tenían una valencia parecida a las maldiciones. El temor hacia la enemistad interna a la comunidad, interpersonal o interfamiliar, lo que es el temor al aislamiento y a la disgregación del entorno social, se expresaba a través de la atribución al insulto del poder de desencadenar influencias sobrenaturales negativas sobre la vida de un individuo y su familia. El insulto, que se construía sobre todo en torno a la simbología de relaciones sexuales inmundas, desencadenaba, a la vez, las mismas consecuencias del contacto *marime*. El juramento, en su doble función de prueba de sinceridad y compromiso personal hacia una intención, involucraba a las fuerzas ultraterrenas en el cumplimiento, o como testigo de la sinceridad, de la palabras de una persona. La ruptura del juramento o el perjurio, a través de la invocación de lo ultraterreno en lo terrenal, ocasionaban el mismo daño descrito en relación con la contaminación ritual.

En cuanto a la elaboración de fronteras frente a la sociedad *gaže* se ha propuesto también un *excursus* en torno a cómo el éxito migratorio de, por lo menos, algunos *Roma* fomentaba una reelaboración simbólica de las relaciones con la sociedad de los *gaže* en los contextos de partida. Al principio de este estudio hemos observado cuáles eran las condiciones de partida del proceso migratorio de los *Roma Korturare* en relación con la exclusión territorial y el acceso a la vivienda. Durante las distintas fases de periodo migratorio las remesas de las familias *Korturare* que más tuvieron éxito económico se concentraron, en buena parte, en inversiones en terrenos y en la construcción de inmuebles. En 2007, en torno a la mitad de las viviendas del poblado de *po plaj* seguían estando habitadas por familias o miembros de familias que se habían quedado allí, la otra mitad estaban cerradas, semi-abandonadas o en estado de ruina y pertenecían a familias con perfiles opuestos: o no habían vuelto durante años por falta de posibilidades económicas y habían renunciado, más o menos explícitamente, a mejorar su vida en Rumanía, o, de lo contrario, habían conseguido

construir en el centro urbano y habían ido descuidando su casa de origen. En este capítulo hemos ofrecido algunos elementos que caracterizaban elecciones estéticas que subyacían a la construcción de villas ostentosas, altas y llamativas en las zonas más visibles del centro. Se ha considerado la importancia atribuida a los vehículo de motor, la atribución de valores sociales a ciertas marcas y tipologías de vehículos, tanto en términos de alcance de símbolos de estatus como de reproposición de las relaciones de independencia o sumisión del capital y entorno *gažikano*. La subversión de las relaciones de exclusión territorial y económica, que habían caracterizado históricamente los *Korturare* de *o plaj* con la sociedad mayoritaria, era hiper-visibilizada, y el éxito migratorio sobre-comunicado, mediante procesos de apropiación del paisaje urbano y ostentación de símbolos de riqueza. La apropiación de símbolos de prestigio social formaban parte de la forma en las reelaboraban tales relaciones, auto-posicionándose frente a la sociedad mayoritaria como una élite social.

En un segundo ejercicio de análisis de la construcción social del espacio, hemos considerado otro tipo de retórica asociada a un elemento aparentemente con menos importancia, los vehículos de motor, descubriendo, sin embargo, que el sistema interno y sus líneas de división ya observadas en la organización del espacio de la comensalía se reproducían en una retórica *sui generis* de las relaciones entre cuerpos a la hora de tomar asiento. Tal retórica era parte de la misma comunicación de valores asociados a la estructura social interna, por la que la señalización de los roles atribuidos al género, a la pertenencia generacional y al estatus matrimonial expresaban una articulación jerárquica por la que el poder político, tanto en el grupo familiar como en el espacio de la comunidad, era otorgado a los hombres de la generación de los *Roma phure*, con edades superiores, aproximadamente, a los 45 años y con hijos casados y con prole. Tal jerarquía estructuraba tanto en la relaciones dentro del grupo familiar como las que se daban en el entorno comunitario más amplio. Las desigualdades marcadas por el género, edad y estatus matrimonial eran las únicas formalmente reconocidas, mientras que la igualdad entre los *Roma phure* era un rasgo fundacional del ser *Roma* frente a la presión de dominación y exclusión de la sociedad externa.

La atención prestada por los *Roma* al peligro de contaminación vehiculado por los utensilios de consumición era también una consecuencia del valor simbólico que era

atribuido al hecho de compartir, entre comensales, tales objetos. La distancia trazada por la repulsión hacia los *gaže* contrastaba radicalmente con la cercanía que tal manera de compartir interna creaba. La limpieza moral que los *Roma* se auto-atribuían era la base de la concepción de una igualdad y la unión interna frente a la realidad social otra. La limpieza corporal y la proximidad física eran el reflejo y una de las expresiones. El peligro de ‘comer con’ los *gaže* era sustentado por la atribución a la sociedad externa de la incapacidad de dominar y gestionar las separaciones necesarias para evitar el contacto peligroso, asociado desde luego a la sexualidad, pero, sobre todo, y como consecuencia última, a la muerte. La naturaleza en la concepción romaní, era la dimensión del nacimiento y de la muerte biológica de los cuerpos, de lo *pre*-humano y *pos*-humano, de las funciones corporales reproductivas y de la putrefacción mortífera, ritualmente extra-humanas y sagradas. La dimensión de lo ultraterreno estaba, por lo tanto, constantemente imbricada con la vida biológica de los individuos y amenazaba la pureza de la esencia humana, que se construía y fundaba a través de su procesamiento cultural (la cocina y la consumición del alimento) como acto transformador y civilizador. Según los *Roma* los ‘*gaže*’ operaban una transformación del alimento sin respetar ese orden entre categorías introduciendo, sin control, lo biológico – reproductivo y mortífero – en el alimento y de ello se alimentaban. El producto cultural *gažikano* era entonces una no llegaba a purificarse de lo biológico-sagrado y, por lo tanto, era amenazador. El alejamiento de los *gaže* a la comida conjunta de los *Roma* y el temor de los *roma* de comer la comida de los *gaže* reflejaba una base ideológica de diferenciación étnica y del temor a la asimilación por la más poderosa sociedad externa, pero, a la vez, ofrecía también una gramática de la aceptación al entorno romaní. El miedo a la muerte biológica era representado a través de la existencia de seres y poderes ultraterrenos; el temor a la muerte social, al quebrantamiento de las fronteras identitarias, se expresaba a través de la soledad del individuo en el entorno de los *gaže*, incapaces de diferenciar entre la vida y la muerte a la hora de comer. Hacer las cosas como los *roma* y, por lo tanto, ser considerados moralmente ‘civilizados’ convertía, potencialmente, a cualquiera como persona digna de participar a la mesa y compartir.

Por último, se ha considerado un orden más de fronteras, las geográficas, consecuencia impuesta por la diáspora, y nuevas formas de participación en las

celebraciones funerarias que suponían una adaptación a la nueva situación de dispersión. En primer lugar, se ha considerado la que puede definirse como multiplicación de los ‘centros’ de celebración, que interesaba de especial manera a las *pomane*, la recurrencias sucesivas al entierro que ocurrían durante el año de luto, pero también a los *privedži*, los velatorios, cuando los familiares directos del difunto no estaban físicamente cerca del cuerpo. Mientras que antes de la dispersión migratoria tales acontecimientos tenían un solo lugar de celebración, al que todas las familias *Korturare* de la región acudían, tras la emigración y la dispersión en diversos estados europeos, una misma celebración se desarrollaba al mismo tiempo en más puntos del mapa, allí donde algún hijo, padre o hermano del difunto residía. Tales centros de celebración convocaban a las familias que vivían en la ciudad o en la región de emigración. Tal respuesta, ‘sincrónica y multilateral’, al nuevo contexto geográfico, que reproducía, al mismo tiempo y en múltiples localidades, lo que anteriormente ocurría en un solo lugar, ofrecía sin embargo una solución solo parcial ante las distancias geográficas. No permitía el encuentro, en la celebración, entre los parientes de primer grado del difunto (entre los hijos, por ejemplo, emigrados a localidades diferentes, o entre miembros de distintas generaciones de un mismo núcleo familiar) ni incorporaba, en cada lugar en el extranjero, la presencia de la comunidad local de origen que, en ese momento migratorio, era todavía un lugar de pertenencia simbólica. Por lo tanto, a esta sincronía de la celebración se sumaba una segunda dimensión de participación, que definimos como ‘diferida’, porque el ‘lugar’ de participación eran las grabaciones de vídeo y conllevaba una participación posterior al momento de su grabación. La grabación en vídeo y el posterior consumo de la reproducción en lugares lejanos de donde la celebración se había desarrollado incorporaban elementos de participación no solamente por el mero hecho de retratar el espacio y la ejecución ritual, sino porque los propios participantes interactuaban directamente con los futuros consumidores del vídeo, estableciendo una comunicación directa con ellos a través del vídeo. Por otro lado, el resultado era un producto cultural que no solo era vehículo de realidades locales y familiares lejanas, sino que también difundía música, muchas veces interpretada por artistas cotizados en el entorno romaní, bailes, cuando había (en la *bari pomana* y en otras fiestas), vestidos de bodas, coches de marca o retrataba el estilo de las *vile* que mientras, los *Roma*, había construido en el pueblo. De hecho, el

uso que se hacía de estas grabaciones en los domicilios que las recibían, en Londres o Granada, en Austin o en Roma, no se limitaba a la re-instauración, por cuanto peculiar, de las cercanías familiares, sino que en el mismo salón se podía convertir en una improvisada pista de baile o se podía oír resonar las tristes *doine* de una *pomana*, como ‘simple música’, por la casa, mientras el vídeo trasmitía las imágenes de los convidados a las que nadie prestaba atención.

Conclusiones

Los *roma Korturare* inmigrados a España, y residentes entre Andalucía y Murcia en el periodo de investigación, proceden de numerosas localidades de Banato y Transilvania, en la zona incluida entre la frontera húngara y las provincias rumana de Timișoara, Hunedoara, Cluj-Napoca y Satu Mare. Representan una minoría sociocultural y lingüística, así como un entramado de redes de parientes que se distribuye en diferentes localidades de origen según una tendencia, blanda, patrilocal. Además del autónimo '*Korturare*', 'gente de las tiendas', basado en una diferenciación lingüística, otros términos utilizados por mis informantes para distinguirse de otros grupos romaníes proceden de categorías profesionales, como '*čurara*', o describen subgrupos de familias con ascendentes comunes.

Tras la caída del régimen comunista de Rumania en 1990 un amplio sector de *Roma Korturare* empieza a desplazarse dirigiéndose primeramente a Alemania, el estado que más garantías de asilo político ofrece. A partir de los años 1992-93, el cambio en la política europea de asilo impulsa a los *Roma* a emigrar hacia el Benelux, Francia y, sucesivamente, Italia e Inglaterra. Su presencia en Andalucía y en la Región de Murcia se remonta a 1998-99 y es contemporánea del crecimiento generalizado de la inmigración rumana en España. En el periodo 2003-2006, cuando 'colonias' formadas por grupos de familias *korturare* están asentadas en España, otras ya residen en ciudades de Italia, Irlanda del Norte, República de Irlanda, Francia, Argentina y Estados Unidos. La emigración de los *Korturare* se caracteriza por su tendencia en recomponer los hogares en las localidades de destino, reuniendo, al menos, dos generaciones y ambos sexos. Tales unidades domésticas se unen en grupos migratorios compuestos por numerosas familias, que reproducen parcialmente las pautas de coresidencia de las localidades de origen, que siguen cierta inflexión patrilocal. Hoy, el entramado de redes de parentesco que ligaba entre sí a los *Roma Korturare* en distintas localidades en la región de procedencia se proyecta a nivel internacional. Dentro de esta red, se mantiene una alta tasa de circulación, originada tanto por cambios internos, como, por ejemplo, nuevos matrimonios, o externos, como las variaciones de los recursos que las sociedades de destino ofrecen.

Los primeros dos capítulos de presentación de los resultados han sido dedicados a la reconstrucción de la historia migratoria de las redes familiares que se establecieron, de forma más o menos estable, en la ciudad de Granada, a partir de 1999 y, hasta por lo menos 2007, que es cuando termina el periodo considerado en este estudio. Este grupo pionero de familias era, principalmente, un conjunto de fratrigrupos emparentados entre sí: hermanos, primos hermanos y primos segundos con sus familias. Estos se auto-identificaban, principalmente, con la '*raca Jonesči*', es decir, como descendientes de un mismo antepasado, Jon, y residentes en la misma localidad de procedencia, que hemos llamado Calaș. Este grupo de pioneros ha sido objeto de observación privilegiada entre la población considerada. No todos los *Jonesči*, por otra parte, emigraron a Granada. Entre 1990 y 1999, su dispersión interesó otras ciudades europeas, entre Reino Unido, Italia e Irlanda, donde grupos de familias *Jonesči* vivieron de forma estable hasta 2007.

Su historia migratoria ha sido analizada en función de la movilidad territorial y pautas de agregación o dispersión en un territorio de la red de familias emigrantes. Esto ha permitido establecer de tres grandes fases. La primera va desde 1990 hasta 1993, desde la salida de Calaș (nombre ficticio para referirnos a la localidad de procedencia) hacia Alemania y el regreso o expulsión a Rumanía. En Alemania los *Roma* se quedaron como solicitantes de asilo o refugiados. Allí prevaleció la tendencia a emigrar por familias enteras, formadas por los padres y toda la prole, a las que podían juntarse nietos o uno o más padres de la pareja. El estatus de refugiados o demandantes de asilo y el consecuente derecho a un alojamiento público tuvo como consecuencia que la movilidad de las familias dentro y fuera del territorio alemán fuera escasa. Tras la vuelta, o, de hecho, expulsión de Alemania, a raíz del cambio de la política europea de asilo entre 1992 y 1993, las nulas posibilidades en Rumanía, en recesión económica constante, impulsaron una nueva fase migratoria hacia Francia, Holanda, Bélgica, e Italia que, por lo que concierne al grupo considerado, duró hasta 1998-99. El cambio de la normativa alemana y europea sobre derecho de asilo representó un proceso de 'ilegalización' de aquellos emigrantes que no podían contar con visados u otros recursos de estancia regular en los países de acogida. La mayor exclusión de recursos regulares, tanto económicos como de vivienda, impuso a los *Roma* la necesidad de adoptar una mayor movilidad por territorios amplios. Tal

estrategia, además, se vio reforzada por las políticas públicas, caracterizadas por un importante corte etnicista, de los nuevos países de emigración. Tales políticas han producido procesos de exclusión residencial en las periferias de las ciudades de los grupos romaníes, en destierros urbanos en los que, en Francia, y en Italia especialmente, se vienen llamando ‘campos para nómadas’, es decir asentamientos chabolistas cuya existencia, reforzada explícitamente por las autoridades, está legitimada por una construcción antropológica de los ‘gitanos’ como ‘nómadas’. En esta segunda fase, el grupo de los *Roma* de *o plaj* se mueve dividido en pequeñas asociaciones de familias, que llamaban *trupe*: grupos de personas, formados sobre la base de las relaciones de parentesco, con la tendencia a privilegiar los lazos laterales consanguíneos entre hombres adultos (hermanos y primos), pero también los lazos de consuegros, con un alto nivel de cooperación interna. Tal estructura confirma, igualmente, la tendencia a privilegiar los parientes paternos en la formación de pequeños grupos familiares en situación de dispersión (Piasere, 2005, p. 70), siendo también consecuencia de la patrilocalidad que caracterizaba la composición de los grupos de familias corresidentes los lugares de origen. Sin embargo, dentro de los núcleos familiares aumenta la separación de las parejas y de la prole entre los países de emigración y las comunidades de origen. Con la llegada a España, la estrategia inmediata de adaptación al territorio español es la de la reunión en asentamientos, el uso de tiendas y furgonetas como viviendas, la ocupación de solares deshabitados y, cuando es posible, la entrada en las áreas chabolistas de las capitales. Resulta lógico pensar que tales estrategias forman parte, por lo menos parcialmente, de una asunción del ‘nomadismo’ impuesto por el ‘modelo occidental’ (Piasere, 2004, pp. 46-54) durante los años anteriores. La tercera y última, es a partir de la estabilización en Granada del grupo de familias considerado, que, en gran parte, han residido de forma permanente en Granada hasta 2007 y fundaron núcleo pionero en la ciudad, que atrajo, en los años siguientes, a más familias, a través de lazos de parentesco y paisanaje preexistentes en las zonas de procedencia. Estas inmigraciones hacia Granada posteriores al año 2000 fueron protagonizadas principalmente por dos redes de familias *Roma Korturare*. Una procedía de *o plaj*, ‘de la colina’ de Calaş, así es decir, la misma localidad fuera del pueblo donde el grupo pionero había estado residiendo hasta 1990, la otra, de Salaveni, una localidad rural a unos quince kilómetros de Calaş.

La migración de las redes de los *Roma Korturare* a lo largo de Europa y, finalmente, en Granada, ha dependido de una multiplicidad de factores, relacionados con el capital social, cultural y económico de cada red de familias, que han favorecido, limitado y escalonado la emigración de diferentes franjas sociales. Si el grupo de familias pioneras en Granada representó un capital social migratorio inicial para el resto de las migraciones de familias *Korturare* hacia la ciudad, a su vez, ya contaba en origen con un capital migratorio mayor que el resto de las familias *Korturare* de Calaş. La diferente organización social migratoria que caracteriza cada una de las tres fases constituye una respuesta frente a las políticas migratorias de los estados europeos como de las formas en las que cada estado entiende y se relaciona con las minorías que considera “gitanas, *rom*, *gypsies*, etc.”, sobre todo en cuestión de vivienda. A la vez, tales respuestas adaptativas han sido posibles gracias a la amplitud de las redes de familias y a su capacidad de unirse en agrupaciones estables en pocas localidades o dispersarse en grupos más pequeños y con mayor movilidad, a lo largo de grandes áreas, manteniendo un potencial alto de apoyo mutuo. Todo esto demuestra la profunda influencia que tienen las políticas públicas, tanto a nivel nacional como local, sobre las pautas de inclusión de las poblaciones romaníes en un determinado contexto. Un análisis de las asunciones antropológicas y estereotipos en torno a las minorías romaníes que subyacen en las políticas y las intervenciones públicas se hace necesario para guiar su planificación e implementación.¹⁶²

La migración del grupo de los *Jonesći* de *o plaj*, que empezó al año siguiente del cambio de régimen de Rumanía (1989), fue parte de los primeros flujos migratorios numéricamente importantes que involucraron paulatinamente los estados de Europa Occidental, hasta interesar España a partir de 1998. Las familias que fundaron la colonia granadina eran parte de una red más amplia de familias procedentes de ‘*o plaj*’, emparentadas con estas, que emprendieron, a lo largo de la década considerada,

¹⁶² Con este objetivo ha sido recientemente aprobado por la Dirección de Justicia de la Comisión Europea el proyecto de investigación ‘*WE: Wor(l)ds Wich Exlude*’ (JUST/2011/FRAC/AG/2716). Este proyecto, a partir de los rasgos comunes observados a nivel europeo (condiciones de habitabilidad inaceptables, discriminación, desalojos forzosos, antiziganismo extendido) se interroga en torno a la existencia de un conocimiento estereotipado sobre las poblaciones romaníes que, a lo largo de la historia, ha sido incorporado en el discurso público y político en Europa. Tal núcleo cognoscitivo adquiriría, luego, los matices locales relacionados con un contexto específico y con la relación existente entre determinados grupos romaníes y un territorio concreto, convirtiéndose en el fundamento sobre el que se construyen proyectos y políticas. http://taller-acsa.org/?page_id=1314 (consultado el 11 marzo 2013).

rutas migratorias divergentes, estabilizándose, de formas más o menos duraderas, en otros países. Algunas de estas colonias – en el Reino Unido, Irlanda e Italia – perduraron hasta 2007. La inmediatez con la que estas familias salieron de Rumanía las diferenció de otras familias *Korturare* que emigraron hacia España hasta más de diez años más tarde. A pesar del tamaño relativamente reducido y del entorno rural de la localidad de origen, las redes de parentesco que unían a los *Jonesći* con otras familias *Roma* en otros centros urbanos de la región representaron un capital informativo y de apoyo que les permitió incorporarse de forma inmediata a los primeros flujos migratorios. Tal capital social correspondía también a un poder económico de los *Roma Jonesći* de *o plaj* algo superior en comparación con otras familias *Korturare* residentes tanto en la ‘colina’ como en localidades cercanas más rurales y aisladas. La reconstrucción etnográfica de la emigración de los *Roma Korturare* entre 1990 y 2000 que se ha ofrecido en capítulo 5 de este texto ha sido, sobre todo, instrumental para poder contextualizar los datos relativos al periodo de presencia en Andalucía entre 1998 y 2007. Un estudio más detallado y amplio en torno a la primera década de emigración de los *Roma Korturare*, a través de la reconstrucción de las historias familiares, queda todavía por hacer y permitiría un mayor alcance en el análisis de los procesos de cambio social que se reflejan en este estudio y otros que hoy, diez años después, están en acto. A la vez, investigaciones en torno a las migraciones de otras redes de familias romaníes podrían aportar datos útiles para análisis de tipo comparativo.

La emigración de estas familias, por otro lado, no fue un fenómeno independiente del resto de la sociedad local, sino más bien, fue parte del fervor migratorio que pronto se generalizó en toda Rumanía, partiendo de los centros urbanos e involucrando, progresivamente, las zonas más rurales. Sin embargo, si los *Roma* de *o plaj* compartieron con sus vecinos *gaže* y otros *Roma hunguriske* o *bajaša* la visión de que la emigración era una de las opciones más deseables, desde el primer momento emigraron movilizándolo (y movilizados por) redes sociales propias, que prescindían de los vecinos de *Calaș*, y que les conectaban, a través lazos de parentesco, con otros grupos de familias *Roma* dispersos en la región de Transilvania y Banato.

La presencia de grupos romaníes en España se convierte en noticia en 1998 y anticipa en un par de años el rápido incremento de la inmigración rumana. El grupo de

familias de *o plaj* residió durante unos meses en la capital. Luego, impulsadas tanto por la presencia de otros grupos romaníes rumanos, y, por lo tanto, por una competencia alta en recursos y territorio, así como por la dificultad para adaptarse a una ciudad de tan grandes dimensiones, optaron, como otras redes romaníes, por explorar otras ciudades y territorios de la Península (y, desde Madrid muchas familias emigraron a Reino Unido e Irlanda). Entre 1998 y 1999, su movilidad territorial fue alta, hasta estabilizarse progresivamente en Andalucía, apoyándose en otros grupos de familias *Korturare* procedentes de localidades distintas de Calaş, que, mientras, ya vivían en asentamientos espontáneos en Sevilla y Málaga desde 1999.

Tales asentamientos en España fueron, en general, objeto de políticas menos tolerantes por parte de las autoridades públicas, con respecto, sobre todo, a Francia o Italia, donde los ‘campos para nómadas’ representan una praxis institucionalizada. Con la llegada y la definitiva estabilización en Granada, hubo, además, procesos de progresiva reagrupación familiar y aumento del número de familias, que, esta vez, procedían directamente de Calaş y Salaveni, pero también de otras ciudades europeas de emigración así como, poco más tarde, de familias que retornaban desde Argentina o Brasil. Además, a partir de 1999, otros grupos de familias de *Roma Korturare*, procedentes de diversas localidades la zona Banato-Transilvana, y relacionadas, a través de lazos de parentesco, con los *Roma* de Calaş en Granada, se asentaron en el arco entre Huelva y Murcia.

El potencial de adaptación ofrecido por la organización migratoria de estas redes de familias se ha analizado también en la formación, estructura y evolución de los grupos domésticos durante la residencia en Granada hasta 2007, entendidos como respuestas residenciales frente a un acceso limitado a la vivienda, provocado, entre otros factores, por la ausencia de permisos de residencia (y, por lo tanto, sin contratos laborales), las entradas económicas inconstantes y no documentables, y la exclusión de cualquier ayuda social destinada a la vivienda. Ante tales ausencias los *Roma* recurrían a su propia amplia red de familias presentes en la ciudad que, mientras, iba incrementando.

La cercanía social entre los miembros de tales redes y la heterogeneidad de las relaciones que los unía – a la vez, múltiples lazos de parentesco, paisanaje y reconocimiento mutuo como *Roma Korturare* – permitían la creación de grupos de núcleos domésticos corresidentes de diferente tamaño y composición, según una alta

elasticidad que respondía a las necesidades y recursos de cada momento. Una tendencia característica en la formación de los núcleos domésticos era la presencia de mujeres en edad de contribuir activamente en el trabajo de producción doméstica, que funcionaban como elementos principales de agregación. Los hombres solteros o separados temporalmente de sus esposas o familias se agregaban a núcleos domésticos en los que estaban presentes mujeres, y con cuyos miembros tenían grados de parentesco más o menos cercanos. La división de los roles de género, que atribuía de forma preponderante a las mujeres responsabilidades relativas al trabajo doméstico era la base de tales dinámicas.

El parentesco colateral, que determinaba también las pautas de coresidencia en la localidad de origen, representaba, en muchos casos, el principal vínculo sobre el que se formaban grupos coresidentes o cohabitantes multinucleares. El grupo pionero de familias, los *Jonesći* procedentes de *o plaj*, estaba constituido sobre todo por cadenas de núcleos familiares enlazados entre sí a través de vínculos de hermanos, primos hermanos y primos segundos. A ellos se agregaban también hermanas separadas o viudas, con sus hijos. Tal tendencia reflejaba una misma tendencia patrilocal en el lugar de procedencia, combinada con la dispersión del grupo endogámico por numerosas localidades en una amplia región, lo que había reforzado la existencia previa a la emigración de fratrigrupos coresidentes. Por otro lado, había también hermandades que podríamos definir como ‘generalizadas’ (o bilaterales), es decir, compuestas por parientes consanguíneos colaterales sin aparente diferenciación entre los vínculos paternos o maternos. Era, sobre todo, el caso de la red de familias procedentes de Salaveni, una localidad cercana a Calaș, que, además de haber inmigrado directamente desde Rumania a Granada, se caracterizaba, en el mismo pueblo de origen, por una mayor prevalencia de matrimonios entre miembros de la misma comunidad local de procedencia. La relación entre los *xanamikuri*, ‘consuegros’, y entre yernos/nueras y suegros adquiría efectividad también en la creación de grupos domésticos multinucleares, de la misma forma que en los grupos comigrantes. Sin embargo, más allá de los vínculos de parentesco citados sobre los que se basaba mayormente la cooperación, coresidencia, ayuda mutua, solidaridad económica, etc. los *Roma Korturare* en Granada formaban amplias redes de parentesco generalizado que ofrecían, por lo tanto, a cada individuo un contexto

extenso de familiares más o menos cercanos y, por lo tanto, un amplio abanico de recursos sociales internos a la propia comunidad granadina.

Una mirada ‘más de cerca’ desvelaba que la población de los *Roma Korturare* en Granada se dividía en dos grandes redes: la de los *Jonesči*, los pioneros, que se incrementó numéricamente en los años siguientes y las de los *Roma* de Salaveni y otros *Roma Korturare* de Calaș emparentados con estos. Los primeros habían emigrado, además de Granada y a otras ciudades de Europa, paralelamente a otras redes familiares *Korturare*, procedentes de otras localidades de la región banato-transilvana, con las que estaban ligados por lazos de parentesco de generaciones anteriores. Entre 2002 y 2007 tal dispersión había creado una red de colonias de *Roma Korturare* a lo largo de varios países europeos. Dentro de esta red de colonias había un continuum entre un extremo de ‘núcleos domésticos totalmente estables’ y otros de intensa movilidad, que practicaban estancias breves en distintas localidades apoyándose en los primeros. Grupos domésticos más estables incorporaban individuos o familias en sus momentos de mayor movilidad y se unían a otros en los momentos de dispersión internacional. La morfología de las unidades domésticas, por lo tanto, difícilmente se mantenía durante largos periodos sin crecer o disminuir. Las más estables funcionaban como referencia para aquellas, o sus miembros, que pasaban por periodo de mayor movilidad migratoria en España, entre más países o en las idas y vueltas de Rumanía.

La emigración de los *Roma* de Salaveni y sus parientes de Calaș, por el contrario, consistió en una ruta directa Granada-Salaveni/Calaș que empezó en 2001 y perduró, por lo menos, hasta 2007. Prácticamente nadie de los *Roma* de Salaveni tenía parientes emigrados en más ciudades españolas o países europeos. A la vez, en la región de procedencia, los *Roma* de Salaveni tenían muchos menos lazos parentales con otros *Korturare* en otras localidades que los que tenían los *Jonesči*. Su emigración a Granada se caracterizó por una mayor estabilidad territorial y residencial.

Para ambas redes, las localidades de origen siguieron siendo lugares de residencia bien real, en el momento estudiado, bien ‘simbólica’, como objetivo de los proyectos migratorios. Ya desde la emigración a Alemania varias familias consiguieron comprar un terreno o un inmueble, lo que reforzó el apego a las localidades de origen así como pautas de emigración circular. La necesidad de mejora de las condiciones de

infravivienda en las que habían vivido hasta entonces en la ‘colina’ de Calaș se sumaba también a objetivos de afirmación social tanto frente a la propia sociedad local romaní como frente a la mayoritaria. Ambos elementos influyeron en la adopción de una estética muy reconocible y, por lo menos aparentemente, lujosa, de las nuevas construcciones en el centro urbano de Calaș, lo que cambió el panorama urbanos de la misma ciudad.

Las estrategias residenciales en Granada, es decir, la morfología y organización de grupos de personas corresidentes y cohabitantes, eran el encuentro entre la explotación y transformación de los recursos que ofrecían la ciudad y la red social de los *Roma* con las estrategias y objetivos migratorios de cada unidad doméstica. La frecuencia de los regresos y la relación con la tierra de origen cambiaban enormemente entre quienes habían conseguido una casa en Calaș, quienes estaban dedicando muchos de sus esfuerzos a ahorrar para empezar las obras o quienes, sin decirlo abiertamente o, bien, declarándolo sin tapujos, habían renunciado a la idea de volver y apostaban por mejorar su vida en España o emigrar a otros países. En esto, las familias que renunciaban solían ser las que menos recursos económicos habían conseguido. Con la posesión de una casa en la localidad de origen, o la inversión de tiempo, dinero y esperanzas en su construcción, aumentaba la translocalidad de las unidades domésticas. Otras, sin recursos o sin proyectos concretos de retorno, se mantenían unidas en el extranjero. La observación según la cual ‘los pobres no emigran’, en este caso funcionaba también a la inversa: los pobres no regresan. La translocalidad de las unidades domésticas, o la imposibilidad de regreso por parte del núcleo familiar, respondían también a las limitaciones de la movilidad transfronteriza entre Rumanía y la Unión Europea.

La ocupación irregular de viviendas y edificios vacíos y abandonados, o semiabandonados, y, en los casos de alquileres regulares, el subarriendo, eran las soluciones más practicadas, que se articulaban entre ellas tanto a lo largo de las trayectorias de cada familia, como en los diferentes grupos corresidentes multinucleares. La exclusión del acceso a la vivienda se debía a una exclusión general de los permisos regulares de trabajo, a la ausencia de entradas económicas estables así como a un estereotipo negativo en torno a los ‘gitanos rumanos’ en la sociedad de la ciudad.

En muchos casos, los grupos de corresidentes se formaban a raíz de la cercanía de las relaciones de parentesco y pautas previas de coresidencia en la localidad de procedencia, en otros casos, se creaban de la unión innovadora permitida por la nueva cercanía de familias presentes en la red local de Granada. A menudo ocurría que estas soluciones unían en una casi-obligada cercanía a familias que intentaban diferenciarse socialmente las unas de las otras. La permanencia o transitoriedad de tales soluciones residenciales dependían tanto de la cercanía de parentesco o social como de la duración de un determinado recurso. Cuando los espacios eran ocupados irregularmente, la capacidad de negociación, económica o política de los habitantes era prácticamente nula. Otras, especialmente las situaciones de alquiler regular, duraban mientras duraban los ingresos de sus inquilinos. No menos importantes era la relación con los poderes públicos y, sobre todo, con aquellos a los que se exponían las ocupaciones irregulares. La escolarización, el control sobre los menores y un más amplio conjunto relacionado con el desencuentro entre las concepciones sobre educación de los *Roma* y de las autoridades públicas fueron determinantes no sólo en lo relativo a las viviendas y estabilidad residencial en Granada, sino también en las elecciones entre quedarse o irse a otros países. El estudio de la relación entre pautas de residencia, ideologías educativas romaníes y políticas públicas de vivienda y escolarización se plantea como una necesidad fundamental a la hora de garantizar un acceso igualitario y democrático al derecho a la escolarización.¹⁶³

Aún dentro de las diferencias en cuanto a cercanía de las relaciones sociales y expectativas de ayuda mutua, la red de familias *Roma* era suficientemente unida y la red de viviendas correspondientes suficientemente amplia para que, ante un desalojo o un desahucio, existieran soluciones, aunque fueran de emergencia. Los lazos

¹⁶³ Este año ha sido aprobado por la Agencia Ejecutiva de Educación, Audiovisuales y Cultura el proyecto *REdHNET: Romani People, Educational and Housing Policies: Key Links to Share* liderado por el Centro de Formación del Profesorado de Castilleja de la Cuesta, Sevilla. El proyecto pretende reforzar el compromiso político de los actores implicados mediante el intercambio de conocimiento y buenas prácticas en la implementación de acercamientos innovadores e integrales a las condiciones educativas y de vivienda de los inmigrantes romaníes del Este Europeo, incluyendo medidas de creación de las capacidades (*capacity building*). Para esto, se creará una red Europea compuesta por actores institucionales diferentes – institutos de investigación, autoridades locales y regionales, organizaciones de la sociedad civil, incluyendo a organizaciones romaníes. El rol jugado por procesos de racialización/etnicización de las necesidades de los Roma del Este Europeo y de su exclusión en los debates públicos, así como las recientes recomendaciones en torno al Marco UE para las Estrategias Nacionales de Inclusión de la Población Gitana hasta 2020 son cuestiones transversales de análisis a lo largo de todo el desarrollo del proyecto. http://taller-acsa.org/?page_id=438 (consultado el 11 marzo 2013).

familiares, de amistad y/o vecindad preexistentes en los lugares de origen representaron uno de los recursos más importantes en los procesos de emigración de los *Roma*, pero con dos matices terminantemente diferenciadores con respecto a la realidad de la mayoría rumana inmigrante. Por un lado, la adscripción a un entorno minoritario con respecto a la sociedad de procedencia, que los sujetos identificaban de diferentes maneras, el de los '*Roma Korturare*', '*Roma de las tiendas*', o de los '*Amare Roma*, '*nuestros roma*', etc., que se diferenciaba de la sociedad mayoritaria (de los '*gaže*', es decir, los '*no-Roma*', como de los demás grupos '*gitanos*'), coincidía con las fronteras dentro de las que se daban los lazos sociales elementos de la organización migratoria. Por el otro, si bien esta organización se basaba en lazos '*familiares*', el mismo concepto de '*familiar*' presentaba diferencias abrumadoras si se lo compara con el de la sociedad mayoritaria rumana, tanto en su definición por parte de los sujetos como por sus implicaciones prácticas en el proceso migratorio.

En el análisis del papel de las relaciones de parentesco en la migración, el tamaño y la composición de los núcleos domésticos, o el hecho de que las '*relaciones familiares*' que influyen en los procesos migratorios puedan limitarse a las que hay entre padres e hijos, entre hermanos o involucrar círculos y grados más amplios de lazos de parentesco, son elementos que necesitan una descripción detallada, amen de dejar el concepto de '*inmigración familiar*' vacío de contenido efectivo. Por ejemplo, Aparicio y Tornos (2005) y Pajares (2007) ponen de manifiesto que los lazos más importantes en los que se basa la emigración rumana son los familiares y, entre estos, los verdaderamente significativos son los que pertenecen a la familia nuclear. Si se considera que la estructura y el tamaño de la familia nuclear en Rumanía es parecido al de la media europea, en comparación con otros colectivos inmigrantes, los rumanos no cuentan con redes amplias y de apoyo fuerte. Para los *Roma* de este estudio sí se puede afirmar que las relaciones familiares formaban las principales redes de apoyo en la migración (así como en otros procesos sociales), pero tal afirmación tiene una consecuencia muy distinta. Las diferentes características demográficas y el mayor número de tipos de lazos de parentesco que pueden ser considerados '*lazos fuertes*' hacía que la gran baza migratoria se encontrara justo en las dinámicas del parentesco, que daban lugar a grandes grupos de cooperación, coresidencia y comigración, capaces de fundar colonias numerosas, formadas por familias emparentadas entre

ellas, ya no sólo en Granada, sino también en diferentes partes de Europa.

La formación de grupos migratorios, corresidentes y cohabitantes, y de más amplias sub-comunidades en el extranjero, se reflejaba y a la vez influía en el sistema de categorías sociales con las que los *Roma* organizaban su universo social, articulándolo desde las unidades mínimas de agregación parental hasta categorías construidas sobre rasgos culturales y de clase social. La emigración de los *Roma* se había organizado a partir de redes sociales previas, de las que había dependido la circulación de la información y otros capitales necesarios para salir de Rumanía y adaptarse a los distintos contextos migratorios. El aprovechamiento del potencial social y cultural de tales redes en los contextos de emigración dio lugar también a nuevos lazos sociales de solidaridad y ayuda mutua novedosas y, a la vez, a procesos de diferenciación social y refuerzo de distancias sociales. La reorganización de las categorías sociales era una consecuencia de estos procesos y, a la vez, su instrumento retórico. Las categorías que los *Roma* proponían para describir su propio mundo, identificando estructuras internas y describiendo grupos externos y ajenos, se caracterizaban por cierta polisemia, originada por la interacción de diferentes principios que intervenían en su definición, lo que les dotaba también de cierto potencial de negociación en torno a las adscripciones que los individuos elegían según el contexto.

Desde el nivel del núcleo doméstico y de la familia (la *familja* y la *vatra*) al de las agrupaciones de parentesco más amplias (*njamuri* y *race*) la corresidencia y la consanguinidad aparecían como los principales factores de inclusión o exclusión de los individuos. La *familja* era presentada bien como el grupo consanguíneo de los padres (*siblings* y descendientes de 'Ego'), independientemente de sus lugares de residencia, bien como un grupo doméstico, que incluía a las nueras u otros posibles afines. La *vatra*, el 'hogar', representaba la creación de una *familja* mediante la convivencia y la socialización. A través del concepto de *vatra* se incorporaban a la *familja* personas no consanguíneas. Compartir una misma sangre y comer juntos representaban simbólicamente dos principios paralelos, opuestos y complementarios a la vez. En otro nivel, las categorías de agregación parental se presentaban discursivamente como dos principios de negociación de las pertenencias sociales: por un lado, la parentela cognaticia egocentrada, los '*njamuri*', y, por el otro, la '*raca*', el grupo de descendientes de un antepasado común. Especialmente la '*raca*' podía

incorporar también a miembros ‘socializados’ sobre la base de la coresidencia, incluyendo, según el mismo principio de la *vatra*, a familiares no consanguíneos, como las esposas ‘originarias’ de otras *race*. En el contexto migratorio, el concepto de *raca* llegaba a ser ‘radicalizado’ y presentado como categoría de afiliación étnica, especialmente entre las personas que habían nacido durante el periodo migratorio o en la década anterior. La *raca Jonesći*, en el caso de la población de los *Roma* de *Calaş*, sustituía, en el discurso, la categoría de *Roma Korturare*, usada para identificar el conjunto mas amplio de grupos familiares y comunidades *Roma*. La centralidad otorgada al concepto de *raca*, como rótulo étnico, estaba relacionada con la diferenciación socioeconómica interna a la amplia red de los *Roma Korturare*, así como a la distancia territorial con otras redes de familias *Korturare* que la emigración había impuesto. La dispersión y el asentamiento de los *Roma Korturare* entre localidades urbanas y rurales ocurridos al principio del siglo XX determinó, tras la caída del régimen comunista, la diferencia en las posibilidades de emigración, enormemente superiores en los contextos urbanos. La emigración de la población de los *Roma* de *Calaş*, una localidad a medio camino entre la dimensión rural y urbana, ocurrió en fases diferentes, dependiendo de las diversas redes sociales en las que las familias, o los grupo de familias, estaban insertados. El grupo de los *Jonesći* fueron los primeros en emigrar, apoyándose en las redes de parentesco que los enlazaba con familias de los entornos más urbanos de la región banato-transilvana. El empeoramiento de la economía y del estado del bienestar rumanos durante la década de los noventa comportó un aumento de las diferencias socio-económicas, que se reflejó también en la población romaní. Muchos *Roma* que primero emigraron al extranjero, contando ya con una posición social de partida algo privilegiada, consiguieron, a través de las remesas, mejorar vistosamente su poder adquisitivo frente a otros que no habían emigrado aún. Se puede hablar del surgimiento y afirmación de una élite romaní en la zona de procedencia de los *Roma* de Granada, encabezada por los *Roma kalderaša* y *bānecane* de la ciudad de Timișoara, que, de hecho, acabaron siendo unos referentes simbólicos para los *Roma Korturare* de la región, en cuanto éxito social procedente de la carrera migratoria y producción de códigos para su representación. También en el contexto de los *Roma Korturare* las redes familiares que primero emigraron (incluyendo las de *Calaş*) fueron de procedencia urbana y

mejoraron rápidamente su posición social con respecto a las comunidades rurales.

A lo largo de las generaciones anteriores, había habido una frecuencia muy baja de matrimonios entre *Jonesči* y los demás *Roma Korturare* de Calaş y una más clara preferencia hacia las uniones entre primos hermanos o segundos dentro del mismo grupo de los *Jonesči* o con otros *Roma Korturare* de localidades distintas y urbanas, con las que compartieron el calendario migratorio.

A partir del 2000, los *Korturare* de Calaş y de aldeas rurales cercanas empezaron a emigrar a Granada, apoyándose en el grupo de familias *Jonesči* ya insertadas en la ciudad. En este contexto, el concepto de *raca* cumplía una función de diferenciación tanto dentro del entorno *Korturare* en la localidad de origen como en el contexto de inmigración granadino. Ser '*Jonesči*' adquiría, en Granada, una matización que alcanzaba la diferenciación étnica frente a los demás *Korturare* en la ciudad, con los que los *Jonesči* marcaban distancia en términos de estatus social, sustentada por la casi ausencia de lazos matrimoniales compartidos. El refuerzo de la importancia atribuida la *raca* como categoría social era mayor cuanto más jóvenes eran mis informantes. Las narraciones en torno al nacimiento de la *raca Jonesči* variaban según la edad y, más jóvenes eran, más acababa adquiriendo el fundador características semimíticas, perdiendo sus referencias históricas y generacionales, que sí se mantenían de forma más realistas, aunque celebrativa, entre los más ancianos. Tales revisiones de las narraciones fundacionales reflejaban la influencia de la experiencia migratoria en personas de distintas generaciones, aunque también, por supuesto, influía el alejamiento progresivo de la generación del fundador. Los *Roma* de una edad inferior a 30 años aproximadamente habían vivido gran parte de su vida teniendo como referencia social estable y única su propio grupo migratorio, formado, sobre todo, por el fratrigrupo de su padre, y alejados del resto de los *Korturare* de la localidad de procedencia. Tras la estabilización en diferentes zonas del extranjero de segmentos del grupo (sobre todo Andalucía, Irlanda, Reino Unido e Italia), la *raca* se habían vuelto un grupo, discursivamente patrilineal, transnacionalizado, construido en torno a una procedencia y ascendencia común, que se concretaba en una red internacional dentro de la que sus miembros podían emigrar y encontrar apoyo entre un país y otro. El acento puesto en los vínculos sociales que formaban la *raca* correspondía, por lo tanto, con la efectividad del capital social que la red de familias *Jonesči* emigradas

representaba para sus miembros. A la vez era funcional para la afirmación discursiva de la distancia social, y de una superioridad ante los vecinos lejanos otros *Roma Korturare*.

En otros contextos, el entramado parental de cada individuo le permitía afirmar su identidad ‘multi-raca’. La afirmación de pertenencia a la *raca* era también horizontal, y permitía la incorporación en el conjunto de aquellos grupos familiares *Korturare* considerados más prestigiosos, dentro de los cuales los *Jonesči* reconocían la existencia de *raca* y con los que, sobre todo, se casaban. Estos procedían de entornos urbanos de la región banato-transilvana y estaban entrelazados con los *Jonesči*, y entre sí, por lazos creados por matrimonios anteriores. Eran las redes familiares con las que habían emigrado desde 1990 y con las que se identificaban en un mayor estatus social y prestigio. Dentro de este ‘sistema-raca’ la manipulación de las adscripciones reflejaba una relación ‘entre pares’ y se realizaba a través de la negociación de las pertenencias de los individuos a ambas *krenge*, el lado paterno y materno de sus *njamuri*.

El último nivel de categorías consideradas ha sido el de las que los *Jonesči* utilizaban para describir diferencias y cercanías con otros ‘gitanos’. Tales categorías nacían del ‘sistema *rom*’ de procedencia y eran modificadas para ‘traducir’ el nuevo contexto social migratorio. Algunos elementos eran presentados como representativos de una cercanía o lejanía social, que se expresaba con la distinción entre los que eran considerados *Roma* y los que no entraban en tal categoría, generalmente llamados ‘*bajaša*’. La lengua, el contexto de procedencia geográfica y el prestigio social, fuertemente asociado con el poder económico y con su expresión a través de símbolos considerados propios del mundo romaní, eran los principales ejes de articulación de un mundo social en el que la atribución de diferentes gradaciones de ‘ser *Roma*’ se correspondía con diferentes valoraciones morales. Estos tres criterios eran centrales a la hora de construir ejes diferenciadores internos a su ‘sistema *rom*’ como en la relación con el mundo, o los contextos, no ‘gitanos’.

En cuanto a la variante lingüística, había una alta homogeneidad dentro del conjunto identificado como el de los ‘*Roma Korturare*’. Aún conscientes de las diferencias, los *Korturare* reconocían una similitud entre su propio dialecto y los hablados por los *Kalderaša*, *Banecane* o *Žambaša* procedentes, sobre todo, del Banato.

El criterio lingüístico era usado por los *Korturare* en la distinción frente a otra minorías ‘gitanas’ presentes en la región, sobre el que construyen dos macrocategorías sociales: los ‘*aver Roma*’, los ‘*otros Roma*’, que, como los mismos *kalderaša*, hablan un romaní cercano al *Korturare*, y los ‘*bajaša*’, quienes, aún siendo considerados ‘gitanos’ por la población mayoritaria, no son ‘*Roma*’ según los *Korturare*, por desconocer el romaní y hablar rumano como primera lengua. Tal entorno lingüístico común era descriptivo de la categoría *Roma* que los diferenciaba de otros grupos ‘gitanos’ que no hablaban romaní o hablaban una variante muy distinta y no siempre inteligible por los *Korturare*. No existen, al día de hoy, análisis lingüísticos dedicados específicamente a tal variante dialectal, aunque haya sido recogida de forma sistemática y una amplia muestra de datos lingüísticos esté disponible en la base de datos del *Romani Project*¹⁶⁴. Entre otros resultados, tal análisis podría apoyar la investigación en torno a la historia del grupo anterior a su asentamiento en los lugares de procedencia.

Tal criterio lingüístico tenía una importante significación simbólica, siendo denotativo de un sistema de valores y prácticas compartido con los *Korturare* y, en buena parte, con los demás *Roma*. La estética corporal, que los *Korturare* llamaban *porto*, y el conocimiento y uso de la institución jurídica del *kris* eran elementos que aparecían como más ejemplares de tal cercanía cultural. En cuanto a la primera, en ella se representaba, a través de la forma de vestir, las concepciones del cuerpo, de pureza y contaminación, y su asociación con las expectativas de género y dimensiones normativas y religiosas. La forma de vestir diferenciaba muy visiblemente a los que eran *Roma* y los que llamaban *bajaša*. Estos eran considerados ajenos al orden moral que los *Korturare* consideraban propio: no hablaban romaní y ‘sus mujeres’, solían subrayar los *Korturare*, vestían con pantalones o faldas cortas. Ambos rasgos les acercaban a los *gaže* y, por lo tanto, negaban su pertenencia al mundo de los *Roma*. El *kris* era otro elemento cultural que los *Korturare* atribuían al mundo moral de los *Roma*, que se presentaban como personas entre las que la violencia era sustituida por la negociación y mediación pacíficas a la hora de solucionar conflictos. Los *Roma* se ubicaban a sí mismos a los extremos más lejanos del mundo de los ‘*gaže*’ y sobre tal lejanía fundamentaba su propia superioridad moral y civil, en oposición a los *bajaša*

¹⁶⁴ <http://romani.humanities.manchester.ac.uk>

que, idealmente y usando una expresión española, eran unos ‘apayados’. El concepto de ‘*bəjaša*’ resultaba útil en la translación de la posición con respecto al mundo ‘*Roma*’ de los gitanos españoles, a quienes los *korturare*’ atribuían un *ethos* (Lagunas, 2005) agresivo, nos les reconocían como *Roma* pero les distinguían de los ‘*pajuri*’ españoles.

El conjunto de estas taxonomías sociales reflejaba el orden de deseabilidad en la elección matrimonial. Para los *Jonesči* todos los que estaban fuera de la consideración de ‘*Roma*’ (los *gaže*, *bəjaša*, los *xitanje*, etc.) estaban, idealmente (y en la práctica había más elasticidad y excepciones) excluidos; algunos *aver Roma*, como los *bənećane*, tenían una posición de ‘entremedio’, mitigada por ser una clase prestigiosa en el contexto romaní; los *Korturare* eran, por lo general, el contexto endogámico, pero, internamente, el contexto preferencial era el que se ha identificado como el conjunto de las *race*, esencialmente determinado por una interdependencia entre prestigio y el reconocimiento de lazos de parentesco.

Lo que emerge de esta investigación es, por un lado, el carácter fluctuante de ciertas categorías sociales romaníes y, por el otro, la no exclusión de cada una de ellas, que puede solaparse a otra, o incluir un individuo en un momento y excluirlo en otro. Utilizar el concepto de ‘grupo’ y aplicarlo a las categorías taxonómicas de los entornos romaníes, como se ha venido haciendo en muchos estudios (por ejemplo Sutherland, 1975), por ejemplo, con los términos ‘*kalderaša*’, ‘*mačwaja*’ y *ćurara*, puede conseguir generalizarlas y reificarlas indebidamente por el hecho de presentarse bajo el mismo término. Un ejemplo procede de este estudio. Algunos de mis informantes de una edad superior, aproximadamente, a los 35 años sostenían que sus antepasados eran ‘*ćurara*’, otros sostenían que se trataba de ‘*lovara*’, y otros más de ‘*ursari*’. Estas tres denominaciones, a veces sacralizadas por la literatura sobre grupos romaníes, eran mencionadas por mis informantes como algo accidental o marginal. Las breves diatribas sobre si los antepasados eran *lovara*, *ćurara* o *ursari* no eran re-negociaciones de pertenencias ‘étnicas’, sino que derivaban simplemente de que los tres términos tenían un significado tan débil que podían ser perfectamente intercambiables y se perdían en la memoria sin que el resultado cambiara. Los tres términos, de hecho, tomaron relevancia solamente tras mis preguntas y no en los discursos entre ellos. Los *Roma Korturare*, como todos los demás *Roma* que con ellos

tenían contacto y lo habían tenido durante los últimos, pongamos, cien años, estaban en un continuo proceso de reconstrucción de nuevos sistemas *rom* en función de los cambios a los que se enfrentaban en el presente, entre los cuales la nueva situación de dispersión migratoria, también en mutación continua, tenía un peso relevante.

Entre los *Roma Korturare* el parentesco era el vínculo social sobre el que se fundamentaba la pertenencia de los individuos y, a la vez, el elemento principal que determinaba la evolución de la estructura y equilibrios internos. La familia vertical era la unidad principal de la organización social y que los *Roma* la contextualizaban en líneas de filiación, con cierta tendencia, variable, patrilineal. La constitución de las parejas matrimoniales, los derechos de filiación y los vínculos políticos no concernían directamente sólo a los cónyuges, pues se hacían extensivos a agrupaciones más amplias de parientes. Los *Roma* pueden entenderse como una realidad parcialmente autárquica en este sentido: era el conjunto de redes de familias las que validaban un contrato matrimonial (y de otros tipos) y representaba su jurisdicción reguladora, independiente y autónoma con respecto a las autoridades y normas *gažikane*. La edad relativamente temprana con la que los *Korturare* se casaban, la autoridad ostentada en grupos domésticos por los varones adultos y la ideología patrilocal determinaban que la actuación paterna en la elección y la formalización de las uniones llegase a ser alta y la de los jóvenes, aún teniendo mucho espacio de acción, tenía frecuentemente que lidiar con ella, dado que los criterios y expectativas matrimoniales de los hijos no siempre coincidían con los de sus padres. En el grupo familiar, el padre detenía la autoridad principal. Además, no sólo representaba a su familia en las relaciones interfamiliares, sino que también era ‘representado’ por ella ante la comunidad. El ‘*anav*’, el ‘nombre’, de un jefe de familia, su imagen social y moral, se construía en función de la armonía psicológica, moral y económica, que su familia desprendía, pero también dependía de las relaciones políticas que derivaban de las alianzas matrimoniales que instauraba con otros *roma*. Para ellos, no siempre primaban los deseos amorosos, sino también la ‘calidad’ de sus potenciales *xanamikuri*, ‘consuegros’, y de su familia. Por esto, los criterios sobre los que unos padres valoraban e intentaban guiar las elecciones matrimoniales a veces divergían de los de sus hijos. Si se considera que los *Korturare* solían tener un mínimo de cuatro o cinco

hijos por pareja se entiende que la red de parientes políticos de cada una podía llegar a ser amplia. Además de representar un capital familiar de colaboración, defensa mutua, elecciones matrimoniales para otros hijos, etc., la calidad y cantidad de las relaciones de parentesco político que un ‘jefe de familia’ sabía instaurar y mantener sustentaban su perfil público, su honorabilidad y estatus. En un contexto sociocultural en el que los hombres representaban pública y legalmente a su familias y, a la vez participaban como mediadores-jueces en la solución de eventuales conflictos intracomunitarios, el respaldo social que derivaba de la calidad y amplitud de su red de parentesco – político y no – aumentaba el crédito que se daba a su opinión así como el grado en que su arbitraje en los conflictos era acatado y cumplido. Por lo tanto, las relaciones de *xanamikuri*, ‘consuegros’, que cada *rom* entrelazaba determinaba no solamente el bienestar futuro de sus hijos o hijas, sino también su capital político y su estatus dentro de la comunidad.

Este doble valor del matrimonio para los padres, que les confería derechos sobre las descendencias de sus hijos y determinaba su posición político-social, se reflejaba en la contraposición entre dos principios del derecho matrimonial romaní: el *drepto pe šej*, el ‘derecho sobre la hija’, y el *drepto pe bori*, ‘el derecho sobre la nuera’. En torno a la dinámica entre los dos derechos, que contraponían a los dos futuros consuegros entre sí, y la contraposición entre el albedrío de los hijos y las pretensiones de los padres se estructuraban dos procedimientos, ritualmente contrapuestos, de formalización matrimonial: el *magajmo*, el pedimento formal por parte de la familia del pretendiente, o la ‘fuga’ de los dos jóvenes. Los dos procedimientos representaban, en realidad, dos pautas ideales, dos extremos, de formalización de las uniones. Los elementos rituales que los estructuraban podían entremezclarse, ofreciendo un amplio espectro de acción a los padres y a los jóvenes. No existía, por otro lado, una pública aceptación de las relaciones de noviazgo, con la consecuencia de que la formalización de las uniones acabara siendo un proceso variable en cuanto a complejidad y que los divorcios y segundos matrimonios fueran institucionalizados con relativa facilidad.

Según el *drepto pe šej*, ‘sobre la hija’, los padres tenían legitimidad para intervenir en las elecciones matrimoniales de sus hijas. Si alguien quería casarse, o casar a su hijo, con una muchacha, era a sus padres a quienes debían ‘pedirla’ y compensarle ritualmente, lo que a veces incluía el pago de una suma de dinero. Lo mismo valía

cuando dos jóvenes decidían casarse sin la autorización familiar: si la chica ‘se fugaba’ con un chico, éste y su familia debían reparar el *drepto pe šej* ostentado por el padre de ella con un acto compensatorio. El mero hecho de mantener una relación sexual fuera del contexto matrimonial que, por otro lado, era el elemento básico de la fuga matrimonial, era suficiente para que la familia pretendiera ser indemnizada y, además, según quisiera, imponer el matrimonio al hombre con quien ella había estado. El *drepto pe bori* era la consecuencia de la adquisición de un derecho sobre la mujer, futura nuera, por parte de sus suegros: en cierto sentido, un traspaso a favor de la nueva familia política de la anterior potestad paterna, que se convertía, ahora, en derecho a la filiación. Desde el momento en que este traspaso se formalizaba, mediante una promesa de matrimonio o, de otra forma, mediante la fuga, eran los suegros y el nuevo marido quienes adquirirían el derecho a pretender una indemnización frente a cualquiera que se interpusiera a esa unión.

La ‘vergüenza’ o la ‘deshonra’ (*lažav*) era el principal ‘mecanismo’ a través del cual se ejercía el control sobre el comportamiento sexual y, consecuentemente, sobre las elecciones matrimoniales de las hijas. A la vez, de la honra de la hija dependía el honor paterno, y el honor era un valor sobre el que se basaba el respeto mutuo de los derechos detentados o adquiridos por padres y suegros a lo largo del ciclo de formalización matrimonial. En el caso de la ‘fuga’, a través de la relación sexual y la pérdida de la virginidad de la mujer que el acto implicaba, el hombre devaluaba la ‘inocencia sexual’ de ella y la exponía a un cierto grado de deshonra pública, que reclamaba el matrimonio como único contexto para salvar su decoro. Este deshonor recaía también sobre la familia de la mujer, sobre su padre en particular, y debilitaba su potestad paterna. La mujer, sin embargo, manteniendo un papel simbólicamente pasivo, no era considerada completamente responsable. La imposición del hombre que se ‘la llevaba’ con la fuga, quebrantaba el *drepto pe šej* del padre de la mujer. En una sociedad en la que la igualdad entre varones era un principio ideológico central, tal desequilibrio de fuerzas debía ser reconstituido. Tal reparación consistía en una transacción simbólica y material a favor de la familia de la mujer: una fiesta, unos regalos e, a veces, una suma de dinero. Aunque la fuga comportara un enfrentamiento entre hombre y hombre, o entre familia y familia, a veces más ritual, otras veces, más real y temible, era una forma culturalmente pautada que ofrecía a los jóvenes rebelarse

contra la actuación ejercida por los padres e imponer sus propias elecciones matrimoniales.

En el ciclo del *mangajmo*, el ‘pedimento’, el concepto de *lažav* intervenía también, especialmente en defensa del *drepto pe bori* adquirido por el suegro a lo largo del proceso, por el que el ‘*drepto pe šej*’ había sido respetado mediante el pedimento formal. En el periodo entre el acuerdo alcanzado en el *mangajmo* y la formalización de la unión, que podía durar hasta meses, se establecía un ‘crédito’ a favor del padre del novio, que se resolvía con la formalización definitiva de la unión. Este crédito se creaba porque el padre del novio realizaba transacciones a favor de su suegro - la fiesta, los regalos y, a menudo, una entrega de dinero llamada “*garancja*” – pero, a cambio, recibía sólo una promesa de matrimonio, mientras su futura nuera (*bori*) seguía residiendo en su casa natal. El desequilibrio era, en cierto modo, contrario al de la fuga, porque esta transacción funcionaba como un ‘pago por adelantado’ a favor del padre de la mujer en el momento de la promesa de matrimonio, que éste devolvía sólo cuando ‘entregaba’, definitivamente, a su hija como esposa. En el periodo entre la promesa y la boda, el padre del novio ostentaba el *drepto pe bori*: quién, de alguna forma, le ‘quitara’ su prometida debía compensarlo tanto por los pagos efectuados como por el deshonor que le causaba. El mismo padre de la esposa prometida, en caso de romper los acuerdos antes del matrimonio, debía devolver todo el dinero y pagar el deshonor. La *garancja*, la suma de dinero otorgada en el *mangajmo*, era, por tanto, una forma de asegurarse el contrato a favor del suegro, incrementando su indemnización en caso de ruptura del contrato. Aunque el afán monetario en el establecimiento de la cantidad a pagar en concepto de *garancja* no era inexistente, este pago funcionaba como una fianza que recibía una familia por parte de la familia en la que su hija iba a vivir. La *garancja* tenía que ser devuelta al máximo tras un par de años después del matrimonio, a menos que la nueva familia política no ofreciera a su nueva *bori* unas condiciones decentes o, sobre todo, la maltratara. En este caso, sus padres tenían la legitimidad de llevársela a su casa y no devolver el dinero recibido. La *garancja* se confundía también con un pago de la novia, sin restitución, y entraba en un círculo generalizado de transacciones matrimoniales. El contrato matrimonial se basaba, por lo tanto, en dinámicas de cesión/apropiación de las mujeres, tal y como las dos formas rituales de apertura pública del ciclo matrimonial (la fuga y el pedimento) expresaban.

La distancia territorial o parental entre las familias, la diferencia en riqueza, la edad de los futuros cónyuges y sus experiencias matrimoniales anteriores eran factores que determinaban una u otra estrategia para abrir el ciclo matrimonial, aunque los dos procedimientos no fuesen completamente excluyentes entre sí. A la vez, tras la dispersión migratoria de los *Roma Korturare* por Europa la frecuencia con la que las *garancje* eran requeridas, así como sus montos, experimentaron un aumento, lo que resulta significativo y, a la vez, instrumental, de procesos de estratificación interna a las redes de los *Korturare*.

La descripción y análisis del sistema matrimonial de los *Korturare* se ha realizado analizando la institución del *kris*, el procedimiento formal y público para la solución de los conflictos que surgían cuando los procedimientos matrimoniales se convertían en desencuentros entre familias y necesitaban de un arbitraje externo para encontrar una solución consensuada. El *kris* ha sido considerado por representar de la manera más formalizada los principios del derecho de los *Korturare*, extensibles también a disputas fuera del ámbito matrimonial y operativos a niveles más cotidianos y menos formales. Lo que destaca en este ámbito es la atribución al género masculino y a una generación determinada, los '*roma phure*' (hombres con edades superiores, aproximadamente, a los 45 años y con hijos casados y con prole) de la responsabilidad y poder en la búsqueda de una solución a los conflictos cuando una controversia no alcanzaba un acuerdo satisfactorio. En estos casos, la persona que se consideraba dañada invitaba a la otra a buscarse sus propios *krisjonere* quienes, como unos 'jueces parciales', divididos en dos bandos, defendían cada querellante, con el compromiso de encontrar entre ellos un acuerdo satisfactorio, según un principio de justicia comunitariamente compartido, que solía imponer indemnizaciones monetarias que cerraban la disputa. El poder vinculante de la solución dependía del peso político de los mismos *krisjonere* así como del hecho de que eran las mismas personas enfrentadas quienes recurrían a este instrumento y, consecuentemente, se comprometían a remitirse a él. El *kris* era un proceso llamado a restablecer la paz tras actos que habían sido considerados injustos por alguien a través de una acción correctora sujeta al control de la comunidad. Negarse a ella conllevaba una fuerte desaprobación por parte de la misma y podía hasta justificar el uso de la violencia por parte de quien debía ser compensado, contra quién se negaba a hacerlo.

La institución del *kris* podía convocarse también para resolver conflictos por asuntos que no eran matrimoniales: desde los meramente monetarios hasta el restablecimiento de la paz tras un conflicto violento entre familias. Para examinar la relación del *kris* con esferas del derecho penal y del derecho civil se ha considerado el concepto de ‘*čačimo*’, que expresaba a la vez la ‘justicia’ y la ‘verdad’. El *kris* perseguía sólo la ‘justicia’, entendida como imparcialidad en la defensa de los derechos de cada persona, pero no tenía casi competencias sobre el aspecto de ‘verdad’, contrapuesta a la falsedad u ocultamiento de la información. Se orientaba al conseguimiento de un acuerdo a través una mediación impuesta, pero no preveía prácticas comparables con la investigación judicial. Era principalmente el encuentro entre dos verdades que se intentaba hacer conciliables. En caso de que alguien fuese acusado de mentir en el proceso, los *krisjonere* recurrían a los testimonios de otras personas, pero su función se limitaba a sopesar daños y derechos de compensación sobre hechos conocidos. Los mecanismos de indagación y comprobación de la verdad se basaban en los juramentos, los *armaje*, pero los *krisjonere* no tenían el poder de imponerlos. Cuando a través del juramento se llegaba a delatar a los responsables de un hecho, las partes damnificadas sí podían entonces reclamarles en un *kris*. *Armaje* y *kris* eran, por tanto, recursos jurídicos complementarios pero independientes. Mediante los primeros se podía conocer lo que había ocurrido y su autor, la ‘verdad’ del *čačimo*; mediante el *kris* se establecía cómo remediar el daño causado, la ‘justicia’ del *čačimo*. Además, el *kris* se basaba en poderes seculares, que derivaban de la autoridad detenida por los *krisjonere*, la reprobación pública, el deseo de acuerdo y el temor a la violencia, mientras que el *armaje* se basaba en creencias de tipo religioso. El grupo de los *krisjonere* representaba la comunidad en su papel facilitador y sancionador del acuerdo, pero no imponía castigos por transgresiones u ofensas directas a la comunidad como entidad jurídica, ni la representaba como ministerio público.

Se han analizado, finalmente, elementos culturales relacionados con la construcción de fronteras sociales internas – entre generaciones, género, edad y prestigio – y con la sociedad mayoritaria y su articulación con la separación entre la dimensión terrenal y sobrenatural. El principal objeto de análisis ha sido la construcción simbólica del cuerpo humano, como texto de inscripción simbólica y como símbolo dentro del texto

más amplio representado por la organización simbólica del espacio celebrativo y cotidiano. Cuerpos y fronteras se han articulado con creencias en torno a la alimentación, a la sexualidad, al nacimiento, a la enfermedad y a la muerte. A la vez, los ejes de pureza y contaminación y las creencias religiosas se han relacionado con el orden normativo y moral.

Las ideas relativas a la contaminación han sido el punto de partida utilizado para la definición del modelo cultural. El concepto de *marime*, entre los *Roma Korturare*, se construía en torno al peligro que representaba el contacto entre la esfera corporal femenina, especialmente relacionada con la reproducción biológica y el parto, y la boca, que podía ser mediado, especialmente, por el alimento. Tal simbología incorporaba la construcción de la pertenencia étnica sobre dos procesos paralelos y contrapuestos: por un lado, la trasmisión de la sangre mediante la concepción y, por el otro, el hacer las cosas ‘de la forma romaní’, a través de la interacción diaria. La alimentación y el compartir comida asumían un papel de representación simbólica de la participación en la vida comunitaria. Para ser *Roma* era tan importante ser ‘ser hijo/a de’ como ‘comer juntos’. La boca era el símbolo de lo ‘puramente cultural’ y se contraponía con lo corporal, asociado con las funciones biológicas. Existía, además, otro orden de organización del eje pureza-contaminación, relacionado con la gestión de la muerte. Éste, aún siendo desligado del concepto ‘*marime*’, se estructuraba según de forma parecida: el contacto peligroso concernía, simbólicamente, el acercamiento entre la boca de los vivos y el cuerpo de los difuntos.

Las consecuencias de tales contactos contaminantes era la debilitación físico-espiritual de la persona. El nacimiento y la muerte, los dos extremos del ciclo de la vida, eran los momentos de mayor peligro de contaminación que debían gestionarse para mantener el alimento a salvo de sus influjos peligrosos, pero, a la vez, el alimento, la alimentación compartida, tenían una función ritual central tanto en la celebración funeraria como en las prácticas y creencias sobre la inclusión en el mundo de los seres todavía por nacer. La alimentación conjunta representaba el acto socializador por excelencia, el contexto en el que se hacían y se aprendían a hacer las cosas ‘como los *Roma*’. ‘Ser *Roma*’ significaba no sólo haber nacido como ‘*roma*’, sino también estar juntos en vida y vivir como ‘*roma*’.

Las funciones reproductivas de la sexualidad femenina y la corporeidad de los difuntos, tanto en su fisicidad material (los cadáveres) como en su materialización espiritual (la presencia de los difuntos en los funerales y entre los vivos bajo semblanzas animales), se separaban, en la celebración, de la alimentación conjunta, la actividad que, por excelencia, representaba simbólicamente el ‘estar juntos’ como ‘Roma’. Dependiendo de la formalidad del contexto, las separaciones y las jerarquías basadas en el género y edad volvían a ser representadas a través de la anulación o imposición de separaciones físicas y acceso selectivo a los subgrupos de compartición ritual del alimento. En los momentos de vida cotidiana y dentro del grupo social de la *vatra*, sexo y edad no determinaban accesos diferentes al espacio de la alimentación, que era único y homogéneo, mientras que en el espacio ritual de las fiestas y celebraciones, tales separaciones eran más rígidas y evidentes, diseñando divisiones entre lo femenino y lo masculino y, en lo masculino, entre generaciones. El espacio celebrativo preveía un centro, masculino, y una periferia, femenina. La *meseli le romengi*, la ‘mesa de los hombres’ era el centro de gestión ritual de la ceremonia, desde el cual las fórmulas celebrativas eran pronunciadas según un volumen y un registro (la *vorba*) más formales y públicos, que suponía la comunidad entera como receptor. Desde la ‘mesa central’ se abrían y cerraban los distintos momentos de las celebraciones y en ella se representaba la participación de la comunidad misma, a través de la celebración discursiva de los lazos familiares de los presentes. Edad y estatus matrimonial - estar casados, tener hijos y tener nietos - eran los elementos de los que directamente dependía la posición de las personas en la estructura social y su importancia política. El acceso a la mesa central era reservado a los varones adultos, entre los que los *roma phure* tenían el derecho máximo. Eran el punto desde el cual se tomaba más o menos distancia, según la juventud y el estado matrimonial de cada uno. En la estructura social de los *Roma Korturare* la señalación de los roles atribuidos al género, a la pertenencia generacional y al estatus matrimonial expresaban una articulación jerárquica por la que el poder político, tanto en el grupo familiar como en el espacio de la comunidad, era otorgado a los hombres de la generación de los *Roma phure*. Tal jerarquía estructuraba tanto la relaciones dentro del grupo familiar como las que se daban en el entorno comunitario más amplio.

Sobre la esfera femenina recaía la mayor responsabilidad en torno al control de las

fronteras entre el interior de la comunidad y el mundo exterior. La esfera de la sexualidad femenina, en su función-posición procreadora, era la puerta de entrada al mundo y, a la vez, las tareas de transformación alimentaria eran propias de las mujeres. La capacidad de gestión de los peligros procedentes de la sexualidad se plasmaban en normas de comportamiento público, de comunicación del pudor y de la pureza erótica. El *'porto'*, la forma de vestir, que hiper-comunicaban la autopresentación de los *Roma* como humanidad moralizada. Por otro lado, la atribución a las mujeres del poder contaminante a la sexualidad femenina y de la responsabilidad de su gestión sustentaba una jerarquía interna de control sexual por parte de los hombres, que imponía rotundamente el matrimonio con hombres ajenos al endogrupo romaní.

En la celebración, el ámbito femenino asumía una posición tanto espacial como ritualmente 'periférica', es decir, en contacto con las fronteras, que aumentaba en la ritualidad asociada al nacimiento y a la muerte, la primera y la última de las dos fronteras de la vida. Sobre las mujeres que acababan de dar a luz recaían las prohibiciones de manipular el alimento destinado al consumo fuera de su hogar doméstico y, de forma simétrica, su 'tarea' ritual en los funerales era acompañar, mediante las lamentaciones y sentándose físicamente al lado del ataúd, a los difuntos antes del entierro. El nacimiento y la muerte se configuraban como momentos de entrada y salida con respecto mundo y la esfera femenina estaba en, o era, la puerta. Más aún, el momento concreto de nacimiento o muerte se presentaban como inicios de procesos lentos de asunción de la identidad personal y social, el primero, y de lenta desaparición de ella en el Más Allá, el segundo. Era la lenta socialización diaria que formaba a una persona como *rom* o *romni* y era la comida funeraria junto con los difuntos que les permitía a estos un lento y pacífico paso hacia la eternidad. La asunción del alimento, representación de la 'creación social' de las personas, asumía una centralidad simbólica en esto: no sólo nutría física y culturalmente, sino que tenía simbólicamente el poder de atraer durante el embarazo, a las personas al mundo. A la inversa, comer 'con los difuntos' apaciguaba el dolor y la soledad de estos y permitía su lento alejamiento. Por último, tanto durante el embarazo, como en el año siguiente al nacimiento, eran cuando los individuos estaban mayormente expuestos a las fuerzas malignas ultraterrenas, entre las que estaban los muertos (*mule*). Tales

representaciones parecen describir una cosmología según la cual el nacimiento y la muerte son pasos desde y hacia un mismo mundo extraterrenal.

La importancia atribuida a la socialización diaria, a la construcción cotidiana de la persona a través de la interacción y de la praxis, así como la idea de una sustancia compartida y transmitida mediante la procreación permite considerar la concepción de la identidad como *Korturare* como relacional (Stewart, 1999), pero, a la vez, consubstancial, es decir, basada en la idea de una materia común, heredada a través de la procreación. La distancia trazada por la repulsión hacia los *gaže* contrastaba radicalmente con la cercanía que tal compartición interna creaba. La limpieza moral que los *Roma* se auto-atribuían era la base de la concepción de una igualdad y la unión interna frente a la realidad social otra. El peligro de ‘comer con’ los *gaže* era sustentado por la atribución a la sociedad externa de la incapacidad de dominar y gestionar las separaciones necesarias para evitar contactos peligrosos. La naturaleza, en la concepción romaní, era la dimensión del nacimiento y de la muerte biológica de los cuerpos, de lo *pre*-humano y *pos*-humano, de las funciones corporales reproductivas y de la putrefacción mortífera, ritualmente extra-humanas y, por eso, sagradas y peligrosas. La dimensión de lo ultraterreno estaba, por tanto, constantemente imbricada con la vida biológica de los individuos y amenazaba la pureza de la esencia humana, que se construía y fundaba a través de la socialización a la forma romaní, al procesamiento cultural como acto transformador y civilizador. Según los *Roma*, los ‘*gaže*’ operaban una transformación del alimento sin respetar el orden entre categorías, mezclando, sin reglas, lo biológico - reproductivo y mortífero – con el alimento, y de ello se alimentaban. El producto cultural *gažikano* no llegaba a purificarse de lo biológico-sagrado y, por lo tanto, era amenazador. El temor de los *roma* de comer con *gaže* reflejaba una base ideológica de diferenciación étnica basada en la praxis, que, por tanto, ofrecía también una gramática hacia la aceptación del *outsider* conocedor de las reglas y valores romaníes dentro del entorno de los *Roma*. Si el miedo a la muerte biológica era representado por la existencia de seres y poderes ultraterrenos, el temor a la muerte social, al quebrantamiento de las fronteras identitarias, se expresaba a través de la soledad del individuo en el entorno de los *gaže*, ‘incapaces de diferenciar entre la vida y la muerte a la hora de comer’. Sin embargo, hacer las cosas como los *roma* y, por lo tanto, ser considerados moralmente

‘civilizados’ y demostrar reconocimiento y respeto hacia su mundo, convertía, potencialmente, a cualquiera en persona digna de participar a su mesa.

La frontera entre el mundo terrenal y el mundo sobrenatural representaba un peligro que debía controlarse ritualmente y, por tanto, era una fuente de recursos simbólicos sujetos a manipulación sobre los que se basaban mecanismos de control social, como el *armaje*, los ‘juramentos’. Aunque podían ser usados en situaciones de juegos verbales y sin ninguna trascendencia, a los insultos pronunciados con maldad los *Roma* les atribuían una consecuencia parecida a las maldiciones (también en Dick Zatta, 1988), es decir, el desencadenamiento de influencias sobrenaturales negativas sobre la vida de las personas y sus familiares. El insulto, que se construía sobre todo en torno a la simbología de relaciones sexuales inmundas, desencadenaba las mismas consecuencias del contacto *marime*. Sin embargo, el temor hacia la enemistad interpersonal era asociado al temor al aislamiento y a la disgregación de la comunidad. El juramento, como prueba de sinceridad y compromiso personal hacia una intención, involucraba las fuerzas ultraterrenas como testigos del cumplimiento o de la sinceridad de la palabras de una persona. La ruptura del juramento o el perjurio, a través de la invocación de lo ultraterreno en lo terrenal, ocasionaban el mismo daño descrito en relación con la contaminación ritual.

En cuanto a la elaboración de fronteras ante a la sociedad *gaže* se han considerado también el uso de símbolos de estatus social, como la construcción de villas ostentosas o la preferencia por ciertas marcas y tipologías de vehículos, en la reelaboración de las relaciones de independencia o sumisión al entorno ‘*gažikano*’. La subversión de las relaciones de exclusión territorial y económica, que habían caracterizado históricamente los *Korturare* de *o plaj* con la sociedad mayoritaria, era hipervisibilizada y el éxito migratorio sobre-comunicado, mediante procesos de apropiación del paisaje urbano en la localidad de origen y ostentación de símbolos de riqueza. La apropiación de símbolos de prestigio social formaban parte de la forma en la que los *Roma Korturare* reelaboraban tales las relaciones auto-posicionándose frente a la sociedad mayoritaria como una élite social. Por otro lado, la transformación del paisaje urbano y la evolución de las estéticas arquitectónicas romaníes, profundamente entrelazadas con el fenómenos migratorio, no han sido todavía objeto de estudio antropológico, especialmente desde un punto de vista cultural y

patrimonialístico (se señala, en este ámbito, el trabajo fotográfico realizado por Calzi, Corno, y Gianferro, 2007).

Por último, se ha considerado un orden más de fronteras, las geográficas, y la reconstrucción de las modalidades de participación en las celebraciones funerarias que suponían una adaptación a la nueva situación de migratoria. Mientras que antes de la dispersión migratoria tales acontecimientos tenían un solo lugar de celebración, al que todas las familias *Korturare* de la región acudían, tras la emigración y la dispersión en diversos estados europeos, una misma celebración se desarrollaba al mismo tiempo en más puntos del mapa, allí donde algún hijo, padre o hermano del difunto residía. La multiplicación de los ‘centros’ de celebración interesaba de especial manera a las *pomane*, la recurrencias sucesivas al entierro que ocurrían durante el año de luto, pero también los *privedži*, los velatorios, cuando los familiares directos del difunto no estaban físicamente cerca del cuerpo. Tal respuesta, ‘sincrónica y multilateral’, al nuevo contexto geográfico reproducía, al mismo tiempo y en múltiples localidades, lo que anteriormente ocurría en un solo lugar. Sin embargo, no permitía el encuentro entre los parientes del difunto, ni incorporaba, en cada lugar en el extranjero, la presencia de la comunidad local de origen. A esta sincronía de la celebración se sumaba, por tanto, una segunda dimensión de participación, a través de las grabaciones en vídeo que permitían una participación ‘diferida’ al momento de su grabación. La grabación en vídeo y el posterior consumo de la reproducción en lugares lejanos de donde la celebración se había desarrollado no sólo retrataban los espacios y la ejecución ritual, sino permitían a los participantes interactuar directamente con otros *Roma* a través del vídeo. Esas grabaciones, además, eran un producto de consumo y difusión cultural en sí, que vehiculaba músicas, bailes, vestimenta o retrataba el estilo de las nuevas casas que los *Roma* construían en Rumanía.

Esta investigación se ha focalizado sobre todo en las prácticas y visiones de personas que, en el momento del trabajo de campo, tenían una edad superior a los 16 años y habían emigrado ya en edad adulta o crecido en la década de los noventa, es decir, en la primera fase de emigración. Desde entonces Rumanía ha entrado como estado miembro en la Unión Europea, aún con restricciones sobre la libre circulación de trabajadores que durarán hasta finales de 2013. A la vez, la generación de personas que en el momento de la investigación eran muy jóvenes hoy está entrando en la edad

adulta. Crecidas en un contexto transnacional asentado, son portadoras de nuevas visiones en torno a su propia pertenencia social como '*roma*', como nacionales rumanos nacidos en el extranjero o como nacionales de los países de inmigración de sus padres, pero, sobre todo, como ciudadanos europeos. El cambio social que esto comporta ha sido reflejado sólo muy parcialmente en este trabajo y podría ser objeto de futuras investigaciones que tomen esta y otras investigaciones como punto de partida. Por último, como se ha afirmado en la introducción a este trabajo, la percepción de las mujeres y de su agencia ha sido una dimensión de investigación algo ausente y, generalmente, esta investigación carece de la necesaria perspectiva de género que permitiría una visión más compleja y polifónica de la realidad considerada. En cada una de las temáticas tratadas cabría plantearse numerosas cuestiones que se quedan irresueltas. Se señala, entre otras, la necesidad de investigar el papel político de las mujeres, su poder y autoridad dentro y fuera de sus propios grupos familiares, en relación con los cambios en el estilo de vida y en los valores relativos al matrimonio y a la reproducción que la experiencia migratoria está promoviendo.

Bibliografía

- Achim, V. (1998a). *The Roma in Romanian History* (Trad. R. Davies). Budapest - New York: Central European University Press. (1998)
- Achim, V. (1998b). *Țigani în istoria României*. București: Editura Enciclopedică.
- Acton, T. A. (1971). The function of the avoidance of moxadi kovels. *Journal of the Gypsy Lore Society, Third Series, L(3-4)*, 108-136.
- Acton, T. A., Caffrey, S., Dunn, S., y Vinson, P. (1999). Gender issues in accounts of Gypsy health and hygiene as discourses of social control. En T. Acton y G. Mundy (coords.), *Romani Culture and Gypsy Identity*. (pp. 164-179). Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Acton, T. A., Caffrey, S., y Mundy, G. (2001). Theorizing Gypsy Law. En W. O. Weyrauch (coord.), *Gypsy Law* (pp. 88-101). Ewing, NJ, USA: University of California Press.
- Acton, T. A., y Mundy, G. (coords.). (1997). *Romani culture and Gypsy identity*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea. (2009). Situación de los ciudadanos comunitarios de etnia romaní que residen en otros Estados miembros. Luxemburgo.
- Aguirre, B. (1993, 6 de enero). 90 solicitantes de asilo y refugio duermen ya en el nuevo albergue de San Blas, *El País*.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original en inglés, 1983)
- Anta, J. L. (1997). Linaje, poder y jerarquía en una comunidad gitana de la ciudad de Málaga. *Revista de Estudios Regionales*, 49(115-131).
- Aparicio, R., y Torno, A. (2005). *Las redes sociales de los inmigrantes extranjeros en España: un estudio sobre el terreno*. Madrid: Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración.
- Apparudaj, A. (2001). *La Modernidad Desbordada*. Montevideo: Trilce. (Original en inglés, 1996)
- Arango, J. (2000). Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 165(33-47).
- Ardévol, E. (1987). *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Granada: Ayuntamiento de Granada.
- Ardittis, S. (coord.). (1994). *Politics of East-West Migration*. London: Macmillan.
- Austin, J. L. (1962). *How To Do Things with Words*. Londres: Oxford University Press.
- Baraldi Bonini, F. (2009). All the Pain and Joy of the World in a Single Melody: a Transylvanian case study on Musical Emotion. *Music Perception*, 26(3), 257-261.
- Barany, Z. (2002a). *The East European Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Barany, Z. (2002b). Ethnic mobilization without prerequisites. The East European Gypsies. *World Politics*, 54, 277-307.
- Barnes, J. (1954). Class and Communities in a Norwegian Parish Island. *Human Relations*, 7, 39-58.
- Barrio, J. (1995, 19 de enero de 1995). Miseria, hambre y basura, *El País*.
- Basch, L., Glick Schiller, N., y Szanton-Blanc, C. (1994). *Nations Unbond. Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Pennsylvania: Gordon and Breach Science Publishers.
- Beck, S. (1993). Racism and the Formation of a Romani Ethnic Leader. En G. Marcus (coord.), *Perilous States: Conversations on Culture, Politics and Nation*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Beluschi Fabeni, G. (2006). *Roma Korturare, kaj žanas le vurdonenca: some ethnographical answers to the Romani Dialectological Survey*. Paper presented at the 7th International Conference on Romani Linguistics, Prague.
- Bernard, H. R. (2011). *Research Methods in Anthropology (5th Edition)*. Blue Ridge Summit, PA, USA: AltaMira.
- Berta, P. (2007). Ethnicization of Value-the Value of Ethnicity: The Prestige-Item Economy As a Performance of Ethnic Identity Among the Gaboros of Transylvania (Rumania). *Romani Studies*, 17(1), 31.
- Boretzky, N., y Iglá, B. (2004). *Kommentierter Dialektatlas des Romani*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. (Trad. T. Kauf). Barcelona: Anagrama. (Original en francés, 1994)
- Brubaker, R., y Cooper, F. (2000). Beyond Identity. *Theory and Society*, 29(1), 1-47.
- Buitrago, L. M., Bonilla, C., Cadenas, A., Leal, N., Parejo, J. L., y Restrepo, V. (2006). Las redes sociales rumanas en Coslada: un espacio de encuentro intercultural. *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 11(5). Recuperado de http://revista-redes.rediris.es/pdf-vol11/Vol11_5.pdf <http://revista-redes.rediris.es> el 5 agosto 2012
- Cahn, C. (2009). Romani law in the Timiș County Giambaș community. *Romani Studies*, 19(2), 87-101.
- Calzi, R., Corno, P., y Gianferro, C. (2007). *Gypsy Architecture. Houses of the Roma in Eastern Europe*. Stuttgart/London: Axel Menges.
- Castle-Kanérová, M. a. (2004). Roma Refugees: the EU dimension. En W. Guy (coord.), *'A Truly European People': Themes and Issues* (Vol. 117-133). Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Castles, S., y Miller, M. J. (1993). *The age of Migration: international population movements in the modern world*. Basingstoke: Macmillan.
- Chesnais, J. C. (1991). *Europa, escenario de la Inmigración del Este*. Barcelona: Fundación Paulino Torras Doménech.
- Clark, C. (1999). "New Age" Travellers: identity, sedentarism and social security. En T. A. Acton (coord.), *Gypsy Policies and Traveller*

- Identity* Hatfield, Hertfordshire University of Hertfordshire Press.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Coleman, J. S. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, 94 (Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure (1988)), 95-120.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Collins, L. (2002). Ceia Lume: The Romanian Way of Death. *The Midwest Quartely* 44(1), 76-87.
- Colombo, A. (1998). *Etnografía di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*. Bologna: Il Mulino
- Corriggio, J. H. (2007). Gitano Legal Codes: Influence From Social Change, NGO's, Spanish National Laws, and European Union Laws on Governance of Spanish Roma Communities. *Michigan Journal of Race and Law* 13(1), 1-56.
- Cotton, R. (1955). A anthropologist looks at Gypsyology. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 2(2), 131-143.
- Crowe, D. M. (1994). *A History of the Gypsies of the Eastern Europe and Russia*. New York: St. Martin Press.
- D'Andrade, R. (1995). *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Dick Zatta, J. (1988). *Gli Zingari, i Roma. Una cultura ai confini*. Padova: CIDI Triveneto.
- Doronel, S. (2004). *Moarte și apa*. Bucarest: Paideia.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger. Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge. ([1967])
- Drue Phillips, S. (1997). Romani Naming as Multiple Strategies. *Journal of the Gypsy Lore Society* 5, 7(1), 27-28.
- Duranti, A. (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engebrigsten, A. I. (2007). *Exploring Gypsiness: power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. New York: Bergham Books.
- European Legal Network on Asylum. (2005). The Application of the Safe Country of Origin Concept in Europe. An Overview: European Council on Refugees and Exiles (ECRE).
- Friedman, V. A. (2001). The Vlah Minority in Macedonia: Language, Identity, Dialectology, and Standardization. En J. Nuoluoto, M. Leiwo y J. Halla-aho (coords.), *Selected Papers in Slavic, Balkan, and Balkan Studies. Slavica Helsingiensa* (Vol. 21, pp. 26-50). Helsinki: University of Helsinki.
- Gallego Pérez, M. L. (2008). *La sociedad Gitana en la prensa andaluza*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Juventud.
- Gamella, J. F. (2000). *Mujeres gitanas: matrimonio y género en la cultura gitana de Andalucía*. Sevilla: Consejería de Asuntos Sociales.

- Gamella, J. F. (2007). La inmigración ignorada: Roma/gitanos de Europa oriental en España 1001-2006. *Gazeta de Antropología* 23.
- Gamella, J. F., y Martín, E. (2008). 'Vente conmigo, primita'. El matrimonio entre primos hermanos en los gitanos andaluces. *Gazeta de Antropología*, 24(2). Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2165> el 25 de septiembre 2011
- Gatlif, T. (Director) & D. Mitran (Productor). (1997). *Gadjo Dilo* [Película]. Francia, Rumania: Celluloid Dreams.
- Gay y Blasco, P. (1999). *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford: Berg.
- Gheorghe, R., y Klímová, I. (2000). Consolidated Summary and Recommendations *OSCE/ODIHR International Consultation on Roma Refugees and Asylum Seekers*. Varsovia, 23 de octubre. .
- Glick Schiller, N. (1995). From Immigrant to Transmigrant: theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly* 68(1), 48-63.
- Granovetter, M. S. (1973). The Strength of the Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380.
- Granovetter, M. S. (1983). The Strength of the Weak Ties: a network revisited. *Sociological Theory*, 1, 201-233.
- Granovetter, M. S. (1985). Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91(3), 481-510.
- Grietens, K. P. (2005). Entre tenebres. Gitanos inmigrantes: els rom de l'est d'Europa a Barcelona i el seu accés a l'educació. *Finestra Oberta*, 44.
- Grönfors, M. (1986). Social control and Law in the Finnish Gypsy Community: Blood feuding as a System of Justice. *Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24, 101-125.
- Grönfors, M. (1997). Institutional Non-Marriage in the Finnish Roma Community and Its Relationship to Roma Traditional Law. *American Journal of Comparative Law*, 45(2), 305-327.
- Gropper, R. C. (1975). *Gypsies in the City*. Princetown, New Jersey: Darwin.
- Gualda, E. (2005). Capital social, ciudadanía e integración social desde la perspectiva de las actitudes hacia la población extranjera. En J. Andreu (coord.), *Desde la Esquina de Europa. Análisis comparado del capital social en Andalucía, España y Europa*. (pp. 197-238). Sevilla: Biblioteca Nueva - Centro de Estudios Andaluces.
- Gualda, E. (2008). Identidades, autoidentidades, autoidentificaciones territoriales y redes sociales de adolescentes y jóvenes inmigrantes. *Portularia. Revista de Trabajo Social*, VIII(1), 111-129.
- Guiraudon, V., y Lahav, G. (2000). A Reappraisal of the State Sovereignty Debate: The Case of Migration Control. *Comparative Political Studies*, 33, 163-195.
- Hetherington, K. (2000). *New Age Travellers: Vanloads of Uproarious Humanity* London: Cassel.
- Hickman, J., y Stuart, W. T. (1980). Descendencia, alianza y mitades en Chucuito (Perú): un esquema explicativo. En R. Bolton y E. Mayer (coords.), *Matrimonio y Parentesco en los Andes* (pp. 247-280). Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica de Perú.

- Holland, D., y Quinn, N. (1987). *Cultural models in language and thought*. New York: Cambridge University Press.
- Hönnekopp, E. (1997). Labour Migration to Germany from Central and Eastern Europe. Old and New Trends. *IAB Labour Market Research Topics*, 23.
- Human Right Watch. (1991). *Destroying Ethnic Identity*. New York: Helsinki Watch
- Hymes, D. H. (1972). On Communicative Competence. En J. B. Pride y J. Holmes (coords.), *Sociolinguistics*. Harmondsworth: Penguin.
- International Commission on the Holocaust in Romania. (2004). Final Report. Bucuresti: Editura POLIROM.
- J.F. (1998, 3 de marzo). Oro entre basura, *El País*.
- Jakoubek, M., y Budilová, L. (2006). Kinship, social organisation and genealogical manipulations in Gypsy osadas in eastern Slovakia. *Romani Studies*, 16(1), 63-82.
- Jones, D. J. (1973). Culture Fatigue: the Results of Role-Playing an Anthropological Research. *Anthropological Quarterly*, 46(1), 30-37.
- Kemény, I. (2000). The Structure of Hungarian Roma groups in light of linguistic changes. *Regio - Minorities, Politics, Society*, 1, 105-116.
- Kemény, I. (2002). Linguistic Groups and Usage among the Hungarian Gypsies/Roma. En E. Kállai (coord.), *The Gypsies / The Roma in Hungarian Society* (pp. 28-34). Budapest: Regio.
- Kligman, G. (1988). *The Wedding of the Dead*. Berkely and Los Angeles, California: University of California Press.
- Klímová, I. (2004). The current academic debate on political aspects of Romani migrations and asylum seeking. En W. Guy, Z. Uherek y R. Weinerova (coords.), *Roma Migration in Europe: Case studies* (pp. 7-11). Prague: Lit Verlag Münster.
- Köpeczi, B., Makkai, L., Mócsy, A., y Szász, Z. (2001). *History of Transylvania* (Trad. B. Kovrig). Boulder, Colorado: Social Science Monographs.
- Kupiszewski, M., Berinde, D., Teodorescu, V., Durham, H., y Rees, P. (1997). *International population and regional population dynamics in Europe: Romanian case study*. United Kingdom: Council of Europe.
- Kupiszewski, M., Berinde, D., Teodorescu, V., Durham, H., y Rees, P. (1997). *International population and regional population dynamics in Europe: Romanian case study*.
- Lagunas, D. (2005). *Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada: COMARES.
- Langlois, S. (1977). Les Reseaux Personnels et la Diffusion des Informations sur les Emplois. *Recherches Sociographiques*, 2, 213-245.
- Law, R., y Shaw, W. (coords.). (1993). *Travellers: Voices of the New Age Nomads*. London: Fourth Estate.
- Lazaroiu, S. (2003). Romania: More “Out” than “In” at the crossroads between Europe and the Balkans. *Migration Trends in Selected Applicant Countries* (Vol. IV, pp. 1-120): IOM (International

- Organization for Migration).
- Lee, R. (1973). *Goddam Gypsy: an Autobiographical Novel*. Montreal: Tundra Books.
- Lee, R. (2000). Post-communist Romani Migration to Canada. *Cambridge Review of International Affairs*, 13(2), 51-70.
- Lee, R. (2001). The Rom - Vlach Gypsies and the Kris-Romani En W. O. Weyrauch (coord.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*. (pp. 188-230). Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Levi Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship (1949)*. Londres: Eyre y Spottiswoode (1949)
- Lewis, W. A. (1954). Economic Development with Unlimited Supplies of Labour. *Manchester School of Economic and Social Studies*, 22, 132-191.
- Liégeois, J.-P. (1999). *Minoranza e scuola: il percorso zingaro* (Trad. L. Piasere). Roma: Anicia. (Original en francés, 1997)
- Lin, N., Ensel, W. M., y Vaughn, J. C. (1981). Social Resources, Strength of Ties and Occupational Status Attainment. *American Sociological review*, 46(4), 393-405.
- López, Ó. (2008). *Aproximación a la población rrom rumana inmigrada en el Área Metropolitana de Barcelona: estrategias de subsistencia, usos de los espacios públicos y movilidad*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- López, Ó. (2012). The genesis of a 'Romanian Roma Issue' in the Metropolitan Area of Barcelona. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 2(1), 95-117.
- Loteanu, E. (Director) & N. Vasilyeva (Productor). (1975). Табор уходит в небо (Tabor Uhodit V Nebo) [Película]. USSR: Kino Video.
- Magyary-Vincze, E. (2006). Roma Women's Reproductive Health as a Human Rights Issue in Romania. Budapest: Center for Policy Studies - CEU y Open Society Intitute.
- Makris, G. (2003). La transition dans les pays balkaniques: les obstacles à la stabilisation macroéconomique. Le cas de l'Albanie, de la Bulgarie et de la Roumanie. *Balkanologie*, VII(1), 189-206.
- Martí Font, J. M. (1992a, 14 noviembre). La violencia neonazi se extiende a varias ciudades de la antigua Alemania comunista, *El País*.
- Martí Font, J. M. (1992b, 26 agosto). Mil neonazi alemanes incendian un albergue con cien refugiados dentro, *El País*.
- Martin, E., y Gamella, J. F. (2005). Marriage practices and ethnic differentiation: The case of Spanish Gypsies (1870-2000). *The History of the Family*, 10, 45-63.
- Martinez, U. (2000). Teorías sobre las migraciones. *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos*, 1, 11-26.
- Marushiakova, E., y Popov, V. (2005). The Gypsy Court as a Concept of Consensus among Service Nomads in the Northern Black Sea Area. En S. Leder y B. Sreck (coords.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations* (pp. 123-147). Wiesbaden: Reichert Verlag.

- Marušiaková, E., y Popov, V. (2001a). *Gypsies in the Ottoman Empire. A Contribution to the History of Balkans*. Hatfield, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Marušiaková, E., y Popov, V. (2001b). New ethnic Identity in the Balkans: the Case of the Egyptians. *Facta Universitatis. Philosophy and Sociology*, 2(8), 465-477.
- Marušiaková, E., y Popov, V. (2004). Segmentation VS Consolidation. The Example of Four Gypsy Groups in CIS. *Romani Studies, Ser. 5, 14(2)*, 145-191.
- Marušiaková, E., y Popov, V. (2005a). The Gypsy Court as a Concept of Consensus among Service Nomads in the Northern Black Sea Area. En S. Leder y B. Sreck (coords.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations* (pp. 123-147). Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Marušiaková, E., y Popov, V. (2005b). The Roma - a Nation Without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies. En T. Kamusella y S. Wojciechowski (coords.), *Nationalisms Across the Globe: An overview of the nationalisms of state-endowed and stateless nations*. Poznan: Wyzsza Szkola Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.
- Marušiaková, E., y Popov, V. (2012). A contemporary picture of Romani communities in Eastern Europ. Recuperado de http://www.romistika.eu/docs/Marushiaková-Popov_A-contemporary-picture-of-Romani-communities-in-Eastern-Europe.pdf el 12 de noviembre de 2012
- Massey, D. S. (1986). The Social Organization of Mexican Migration to the United States. *Annals of the American Accademy of Political and Social Science*, 487, 102.
- Massey, D. S., Arango, J., Graeme, H., Kouaouci, A., Pellegrino, A., y Taylor, J. E. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 19 (3), 431-466.
- Massey, D. S., Goldring, L., y Durand, J. (1994). Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities. *American Journal of Sociology*, 99(6), 1492-1533.
- Mato, D. (1998). On the Making of Transnational Identities in the Age of Globalization: the US Latina/o-'Latin' American Case. *Cultural Studies*, 12(4), 598-620.
- Matras, Y. (1999). Writing Romani: the pragmatics of codifications in a stateless language. *Applied Linguistics*, 20(4), 481-502. doi: doi:10.1093/applin/20.4.481
- Matras, Y. (2000a). Romani Migrations in the Post-Communist Era. *Cambridge Review of International Affairs*, 13(2), 32-50.
- Matras, Y. (2000b). Romani Migrations in the post-Communist Era: Their Historical and Political Significance. *Cambridge Review of International Affairs*, 13(2), 32-50.
- Matras, Y. (2002). *Romani: a linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matras, Y., Beluschi Fabeni, G., Leggio, D. V., y Vránová, E. k. (2009). The

- Romani Community in Gorton South, Manchester. Manchester: Romani Project. School of Languages, Linguistics & Cultures, The University of Manchester.
- Matras, Y., Elšik, V., Hietam, K., Schubert, C., Schrammel, B., y Sechidou, I. (2001). *Romani Dialectological Questionnaire*. Manchester: Romani Morpho-Syntactic (RMS) Database Project, University of Manchester.
- McLaughlin, J. C. (1980). *Gypsy Lifestyles*. Lexington, MA: Lexington Books.
- Mederos, A. (1990, 17 de diciembre de 1990). 8000 extranjeros han pedido refugio y asilo político durante 1990, *El País*.
- Mérida Rodríguez, M. (2003). Movimientos migratorios recientes en Europa Central y Oriental y su incidencia en España y la Comunidad Autónoma de Andalucía. *Cuadernos Geográficos. Universidad de Granada*, 033, 27-42.
- Michalon, B. (2005). Crossborder movements and new international migration trends in Romania. *Revue De Etudes Comparatives Est-Ouest*, 36(3), 43-70.
- Miller, C. (1997). Luck: How Machvaia Make it and Keep It. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 7(1), 1-26.
- Miller, C. (1998). American Roma and the Ideology of Defilement. En D. Tong (coord.), *Gypsies. An Interdisciplinary Reader* (pp. 201-218). New York and London: Garland Publishing. Inc.
- Monnet, N. (2001). “Moros”, “sudacas” y “guiris”, una forma de contemplar la diversidad humana en Barcelona. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona*, 48(94).
- MUGAK. (2008). *Inmigración, racismo y xenofobia. Análisis de prensa 2008*. San Sebastian: Mugak. Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia. SOS Arrazakeria/SOS Racismo.
- Navas, M., y Cuadrado, I. (2003). Actitudes hacia gitanos e inmigrantes africanos: un estudio comparativo. *Apuntes de Psicología*, 21(1), 29-49.
- Nicolae, V. (2002). Romanian Gypsies. *Peace Review*, 14(4), 385-393.
- Okely, J. (1983). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely, J. (1995). Donne zingare. Modelli in conflitto. En L. Piasere (coord.), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli: Liguori.
- Okely, J., y Wallman, S. (1979). Trading stereotypes. The case of English Gypsies. En S. Wallman (coord.), *Ethnicity at Work* (pp. 17-34). London: Macmillan.
- Olivera, M. (2012). The Gypsies as indigenous groups: The Gabori Roma case in Romania. *Romani Studies* 5, 22(1), 19-33.
- Otetea, A. (1980). La segunda servidumbre en los principados danubianos (C. Taibo, Trans.). En S. D. Skazkin, J. Topolski, J. Nichtweiss, A. Otetea, K. Mejdricka, M. V. Netchkina y Z. P. Pach (coords.), *La segunda servidumbre en Europa central y oriental* (pp. 119-142). Madrid: Akal. (Original en francés, 1970)

- Ovidiu Laurian, S. (2002). *Romania - Source Country and Transit Country for International Migration*. University of the West, Timisoara.
- Pajares, M. A. (2007). *Inmigrantes del Este. Procesos migratorios de los rumanos*. Barcelona: Icaria Antrazyt.
- Pajares, M. A. (2008a). Inmigración y mercado de trabajo. Informe 2008 *Documentos del Observatorio Permanente de la inmigración* (Vol. 17). Madrid: Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Ministerio de Trabajo e Inmigración, Gobierno de España.
- Pajares, M. A. (2008b). Migraciones y Redes Transnacionales: Comunidades Inmigradas de Europa Central y del Este en España. El caso del colectivo rumano en España. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 84, 65-79.
- Pamfile, T. (2002). *Povestea lumii de demult*. Bucarest: Paideia.
- Pérez, A. (1993). El Gitano, el Arte y la Sociedad. *Cuadernos Internacionales de Historia Psicosocial del Arte*, 3(71-90).
- Pérez Yeruela, M., y Rincken, S. (2005). *La Integración de los inmigrantes en la sociedad andaluza*. Madrid: CSIC.
- Pew Research Center. (2009). Two Decades After the Wall's Fall. End of Communism Cheered, but Now with More Reservations. *Pew Global Attitudes Project*. (pp. 1-157). Washington, D.C.: Pew Research Center.
- Piasere, L. (1985). *Mare roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris: Études et Documents Balkaniques et Méditerranées.
- Piasere, L. (1991). *I popoli delle discariche*. Roma: CISU.
- Piasere, L. (1995a). Introduzione. En L. Piasere (coord.), *Comunità girovaghe, comunità zingare* (pp. 3-38). Napoli: Liguori.
- Piasere, L. (1995b). L'organizzazione produttiva di un gruppo di Xoraxané Romá. En L. Piasere (coord.), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. (pp. 345-366). Napoli: Liguori.
- Piasere, L. (1999). *Un mondo di mondi*. Napoli: L'Ancora.
- Piasere, L. (2004). *I Rom d'Europa. Una storia moderna*. Roma-Bari: Gius, Laterza & Figli.
- Piasere, L. (2005). La schiavitù dei rom in Moldavia. En S. P. Giorgio (coord.), *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*. (pp. 289-331). Lecce: Argo.
- Piasere, L. (2012). *Scenari dell'antiziganismo*. Firenze: SEID Editori.
- Piemontese, S. (2011). *The Access to Housing of Romanian Roma in the Area of Granada*. Masterarbeit im Master-Studiengang, Universität Osnabrück, Osnabrück.
- Plainer, Z. (2009). Three Roma Groups from Iris - A Fragmented Ethnography. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Studia Europaea*, LIV(4). Recuperado de <http://www.cceol.com/asp/author/details.aspx?authorid=22e80699-b265-465e-bc2b-edc0c91f629b> el 10 de octubre de 2010.
- Raboca, N., y Raboca, H. (2009). Aspecte privind îmbătrânirea demografică a populației Judetul Cluj. *Studia Universitatis "Vasile Goldiș" -*

- Arad Seria Științe Economice*(1-3), 171-176.
- Ranis, G., y Fei, J. C. H. (1961). A Theory of Economic Development. *The American Economic Review*, 51(4), 533-565.
- Redini, V. (2011). L'intreccio perverso. Conflitto e strategie di mediazione tra delocalizzazioni produttive e migrazioni. En D. Sacchetto (coord.), *Ai margini dell'Unione Europea. Spostamenti e insediamenti a Oriente*. Roma: Carrocci.
- Ries, J. (2010). Romany/Gypsy Church or People of God? The Dynamics of Pentecostal Mission and Romani/Gypsy Ethnicity Management. En M. Stewart y M. Rövid (coords.), *Multidisciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest: CEU Summer University Central European University.
- Rizzin, E. (2002). *I sinti gačkane e eftawagaria. La comunità, la cultura sinta nelle su molteplici espressioni*. Tesi di Laurea, Università di Trieste, Trieste.
- Sabates, R. (2005). *Cooperation in the Romanian Countryside: An Insight into Post-Soviet Agriculture*. New York: Lexington Books.
- Salo, M. T., y Salo, S. (1982). Romnichel Economic and Social Organization in Urban New England, 1850-1930. *Urban Anthropology*, 11, 273-313.
- San Román, T. (1976). *Vecinos Gitanos*. Madrid: Akal.
- San Román, T. (1997). *La diferencia Inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- Sandu, D. (2000). Circulatory Migration as Life Strategy. *Sociologie Românească / Romanian Sociology, Annual English Electronic Edition*(2), 65-92.
- Schrammel, B. (2006, 14-16 de septiembre 2006). *From valency to aktionsart. The markers -av- and -ker- in East Slovak Romani*. Paper presented at the 7th International Conference on Romani Linguistics, Praga.
- Șerban, M., y Grigoraș, V. (2000). Dogenii din Teleorman în țară și în străinătate. *Sociologie Românească*, 2, 31-55.
- Silverman, C. (1988). Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context. *The Journal of American Folklore*, 101(401), 261-275.
- Sinatti, G. (2008). Migraciones, transnacionalismo y locus de investigación: multi-localidad y la transición de «sitios» a «campos». En C. Solé, S. Parella y L. Cavalcanti (coords.), *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones. Ministerio de Trabajo e Inmigración. Gobierno de España. .
- Slávkova, M. (2010). Estrategias migratorias de la población gitana búlgara en España *Revista de recerca i formació en antropologia*, 12. Recuperado de <http://revista-redes.rediris.es/Periferia/catala/numero12/articles.html> - art2 <http://www.periferia.name> el 19 de marzo de 2011
- Sobotka, E. (2003). Romani Migrations in the 1990's Perspectives on Dynamic, Interpretation and Policies. *Romani Studies*, 13(2), 79-121.
- Stahl, P. H. (1991). Tre insediamenti Rudari in Romania. *La ricerca*

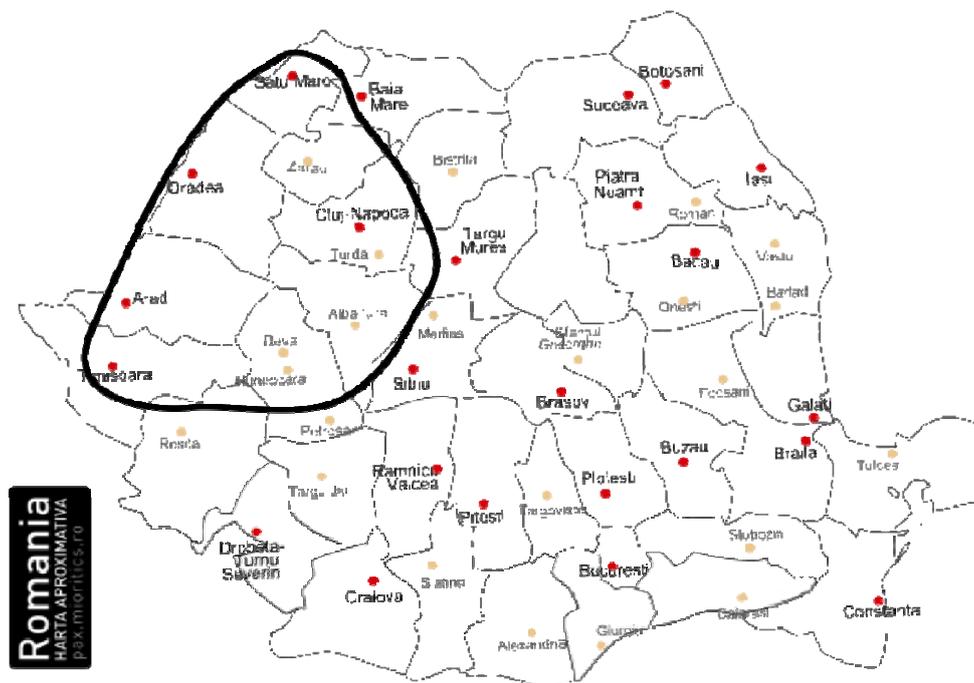
- Folklorica*, 22, 55-66.
- Stewart, M. S. (1989). 'True Speech' Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community. *Man*, 24(1), 79-102.
- Stewart, M. S. (1997). *The time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Stewart, M. S. (1999). "Identità sostanziale e identità relazionale": gli Zingari ungheresi sono un gruppo "etnico"? En L. Piasere (coord.), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. (pp. 149-170). Napoli: Liguori.
- Stoiescu, I. P., Bogdan, M., Corlan, E., Didilescu, C., Mihaescu, T., y Mihaltan, F. (2002). *Tuberculosis in Europe and Romania*. Paper presented at the Second Congress of the International Union Against Tuberculosis and Long Disease, Bucharest.
- Sutherland, A. (1975). *Gypsies. The hidden Americans*. London: Tavistock.
- Sway, M. (1988). *Familiar Strangers: Gypsy Life in America*. Urbana & Chicago: Illinois University Press.
- Szuhay, P. (2002). Ethnographical and Cultural Anthropological Research. En E. Kállai (coord.), *The Gypsies / The Roma in Hungarian Society*. Budapest: Regio.
- Szuhay, P., y Koszegi, E. (2005). Eternal home: A Vlach Roma funeral in Kétegyháza, Hungary. *Romani Studies*, 15(2), 91-124.
- Tervonen, M. (2007). 'Peasants', 'Gypsies' and 'travellers': ethnic boundary-drawing and social capital in Finland and Sweden, c.1860-1910. Paper presented at the International Congress on Social Capital and Networks of Trust, Jyväskylä, Finland.
- Tervonen, M. (2010). 'Gypsies', Travellers' and 'peasants'. *A study on ethnic boundary drawing in Finland and Sweden, c.1860-1925*. European University Institute, Florence.
- Tesar, C. (2012). Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender. *Romani Studies*, 22(2), 113-140.
- Tesfay, S. (2009). Wearing Gypsy identity in a Gábor Gypsy community in Tîrgu Mures. *Romani Studies, Ser. 5*, 19(1), 1-17.
- Thompson, T. W. (1922). The Uncleaness of Woman Among English Gypsies *Journal of the Gypsy Lore Society Series III, I*, 15-23.
- Tilly, C. (1986). *Transplanted networks*. Paper presented at the Myth, Reality and History: An Interdisciplinary Conference in Immigration, New York Public Library.
- Todaro, M. P. (1969). A Model of Labor Migration and Urban Unemployment in Less Developed Countries. *The American Economic Review*, 59(1), 138-148.
- UNICEF. (1999). *Après la chute. L'impact humain de dix ans de transition*. Florence: Fons de Nations UNies pour l'Enfance, Centre International pour le Développement de l'Enfant.
- United Nations Economic Commission for Europe. (1997). *International migration and integration policies in the UN ECE region*. Geneva: Switzerland: Population Activities Unit.
- Urech, E., y Van Den Heuvel, W. (2011). A sociolinguistic perspective on

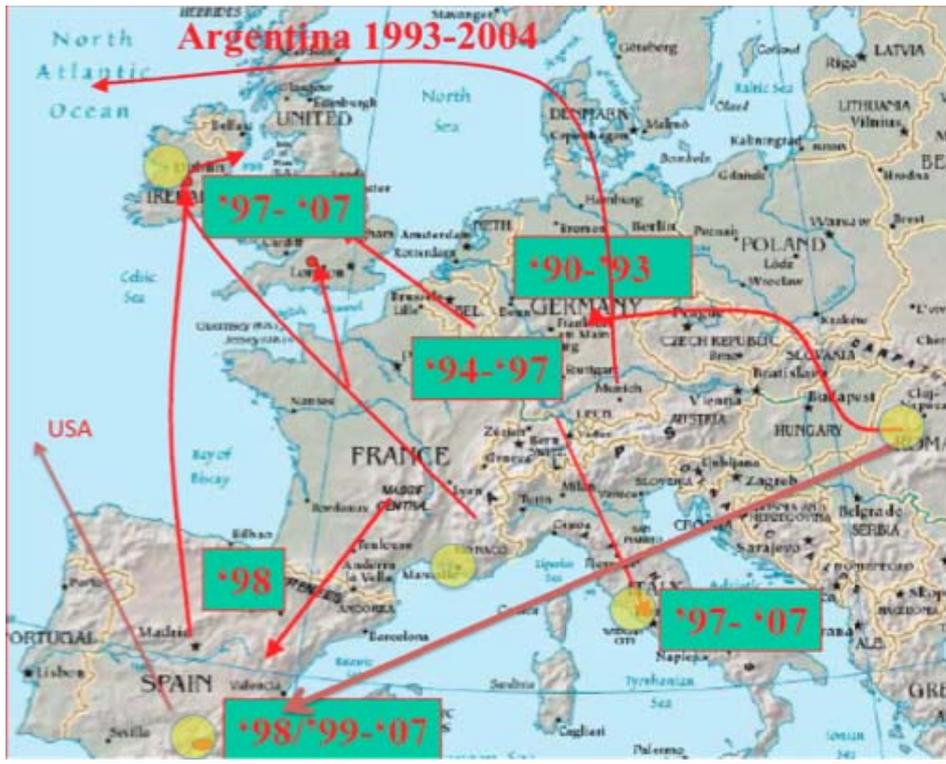
- Roma group names in Transylvania. *Romani Studies*, 21(2), 145-160.
- Vašečka, I., y Vašečka, M. (2003). Recent Romani Migration from Slovakia to EU Member States: Romani Reaction to Discrimination or Romani Ethno-tourism? *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 31(1), 27-45.
- Verdery, K. (1994). Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: Past and future. En H. Vermeulen y C. Govers (coords.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries* (pp. 33-58). Amsterdam Het Spinnuis.
- Vertovec, S., y Cohen, R. (coords.). (1999). *Migration, Diasporas and Transnationalism*. London: Edward Elgar.
- Viruela, R. (2002). La nueva corriente inmigratoria de Europa del Este. *Cuadernos de Geografía*, 72, 231-258.
- Viruela, R. (2004). El recurso de la emigración. Balance durante la transición en Rumania. *Papeles del Este: transiciones poscomunistas*, 9, 1-28.
- Viruela, R. (2008a). Europeos del Este en el mercado de trabajo español- un enfoque geográfico. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 84, 81-103.
- Viruela, R. (2008b). Población rumana y búlgara en España: evolución, distribución geográfica y flujos migratorios. *Cuadernos de Geografía*, 84, 169-194.
- Voiculescu, C. (2002). Construcții identitare la rromii din Sângeoiu de Mures. *Sociologie Românească*, 1-2, 100-125.
- Weyrauch, W. O., y Bell, M. A. (2001). Autonomous Lawmaking: The case of the "Gypsies". En W. O. Weyrauch (coord.), *Gypsy Law. Romani Legal Tradition and Culture*. Berkely: university of California Press.
- White, H. C., Scott, B. A., y Breiger, R. L. (1976). Social Structure from Multiple Networks. I. Block-models of Roles and Positions *American Journal of Sociology*, 81(4), 730-780.
- Williams, P. (1993). *Nous, on n'en parle pas. Le vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Ministère de la Culture et de la Francophonie/Maison des sciences de l'homme
- Williams, P. (1995). Parigi-New York: l'organizzazione di due comunità zingare. En L. Piasere (coord.), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. (pp. 295-314). Napoli: Liguori.
- Williams, P. (1997). *Noi, non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Maanuš*. Roma: CISU.
- Wislocki, H. v. (1890). *Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus dem Leben der Siebenbürger Zigeuner. Geschichtliches, Ethnologisches, Sprache und Poesie*. Hamburg: Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft.
- Wrong, D. H. (1961). The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology. *American Sociological review*, 26(2), 183-193.
- Yoors, J. (2009). *Los Gitanos*. Barcelona: Edicions Bellaterra. (1987)

Anexo I - Mapas

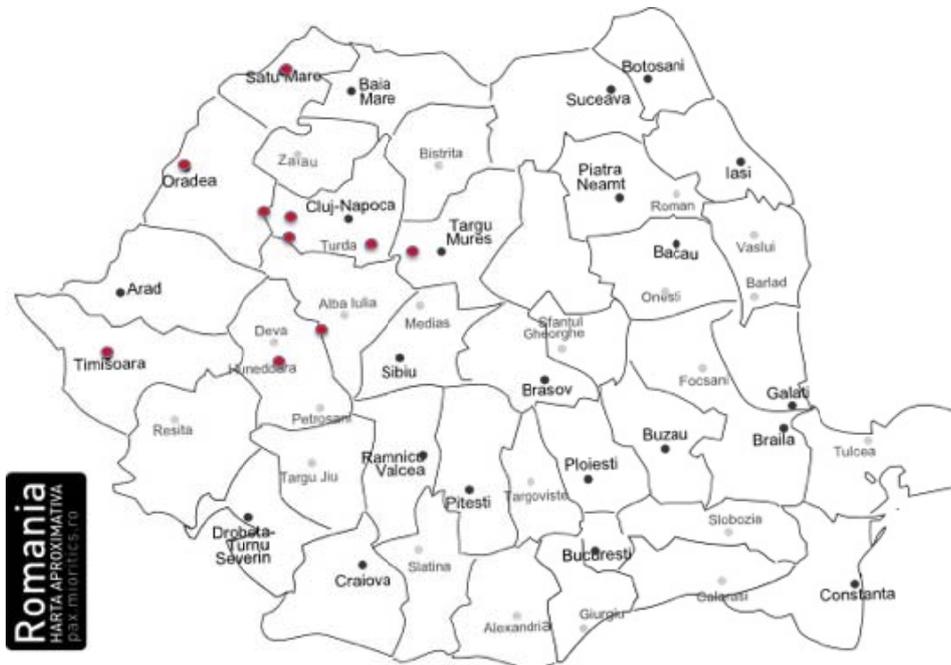


Mapa 1: Distribución geográfica de las comunidades romaníes históricas en Rodžino. En rojo, la comunidad de *o plaj*, en amarillo, los *Roma hungariske* y, en naranja, el barrio de los ‘gitanos’ rumanófonos. La distribución territorial depende de los momentos históricos en los que las tres comunidades se han asentados en el pueblo. Los Roma de *o plaj* fueron probablemente los últimos en asentarse, en torno a las primeras décadas del siglo XIX.

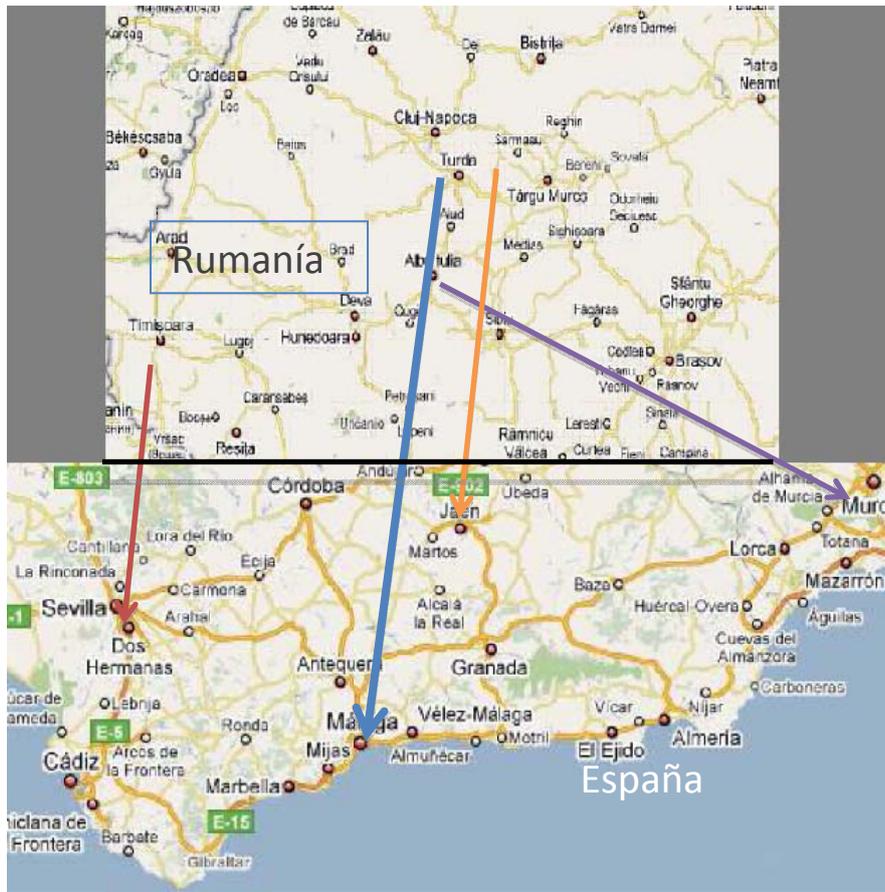




Mapa 3 Rutas de los Roma de *o plaj* de otras familias que formaron la colonia de Granada tal y como se presentaba entre 2003 y 2007. En amarillo, las ‘colonias’ estables de los ‘Roma de o plaj’ en el periodo considerado.



Mapa 4 localidades de residencia de las race Körturare que formaban la red social de los Jonesči (Calaș no se indica).



Mapa 5 Dispersión migratorias de algunas de las race conocidas por mis informantes.

Anexo II - Gráficos.

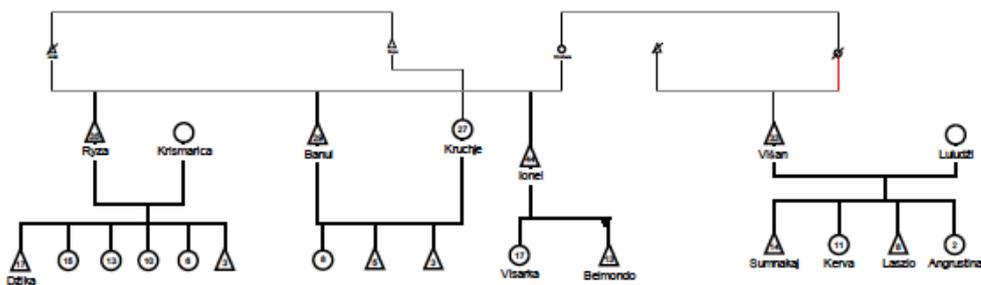


Gráfico1 *Trupa* (1) de Ionel en 1998. Se muestran, en tamaño reducido, algunas de las relaciones de parentesco con personas no presentes en la *trupa*.

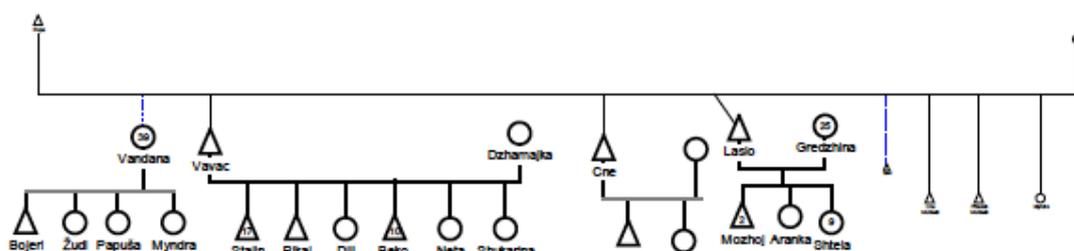


Gráfico 2 *Trupa* (2) de Vandana, Vavac, Lazlo y Cne, primos de Ionel y de sus hermanos. Más hermanos de éstos (que no se dibujan en las familias aunque todos tuvieran pareja e hijos) estaban en Francia (dos) y Argentina (Bakri). Kručje formaba parte de la *trupa* de Ionel y hermanos siendo esposa de Banulo. También el padre Rupa se repite en ambos gráficos.

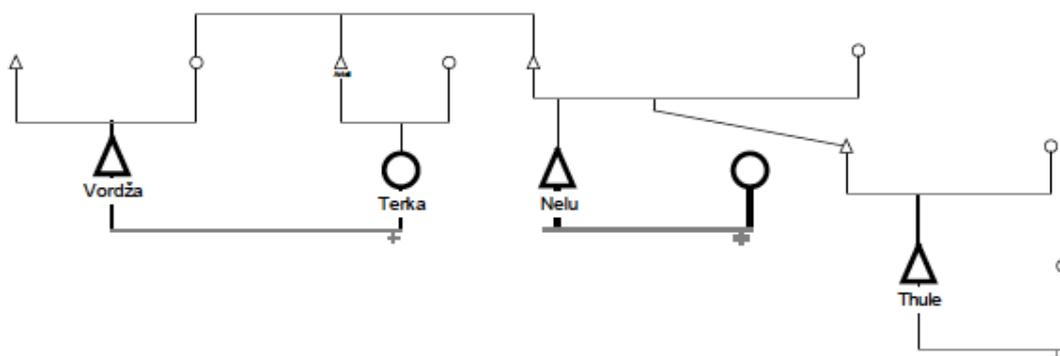


Gráfico 3 *Trupa*(3) de Nelu, Thule y Vordža (sólo se indican los individuos que mis informantes nombraban para referirse a las *familje*). Nótese el parentesco interno a la *trupa* y que relaciona a estos individuos con los de las *trupe* anteriormente mencionadas.

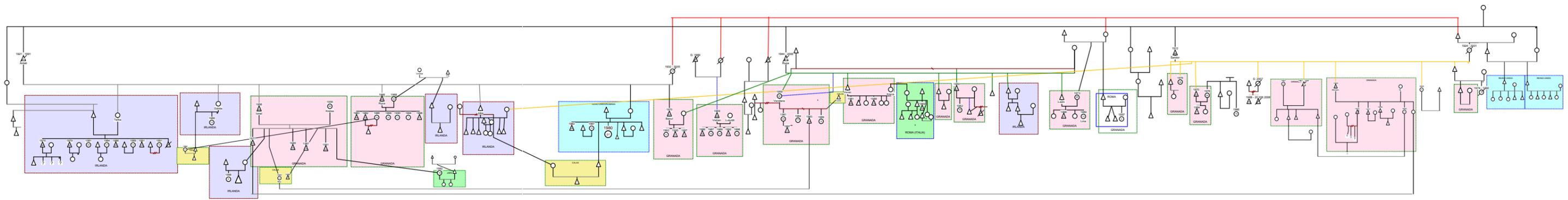


Gráfico 4: el grupo pionero de *o plaj* emigrado a Granada (y otras localidades, sobre las que los datos deben completarse).

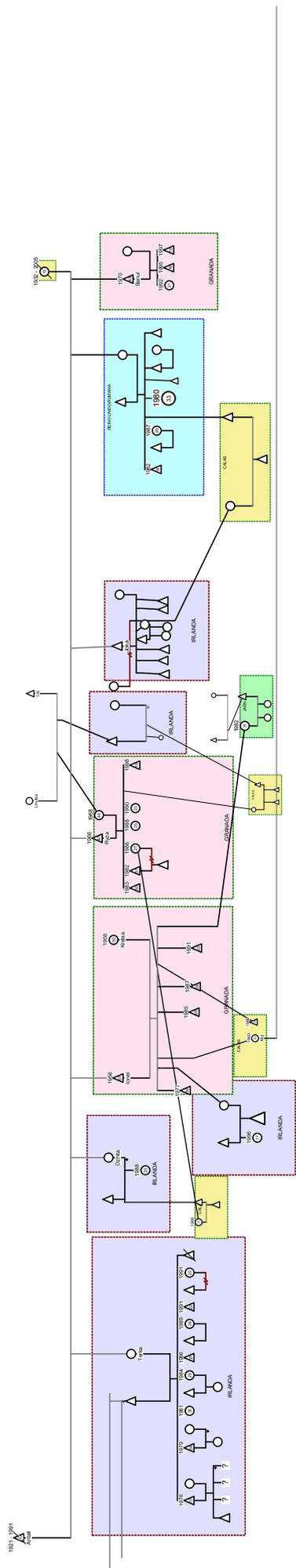


Gráfico 5: Dispersión territorial de los hermanos y hermanas de Ionel en 2002.

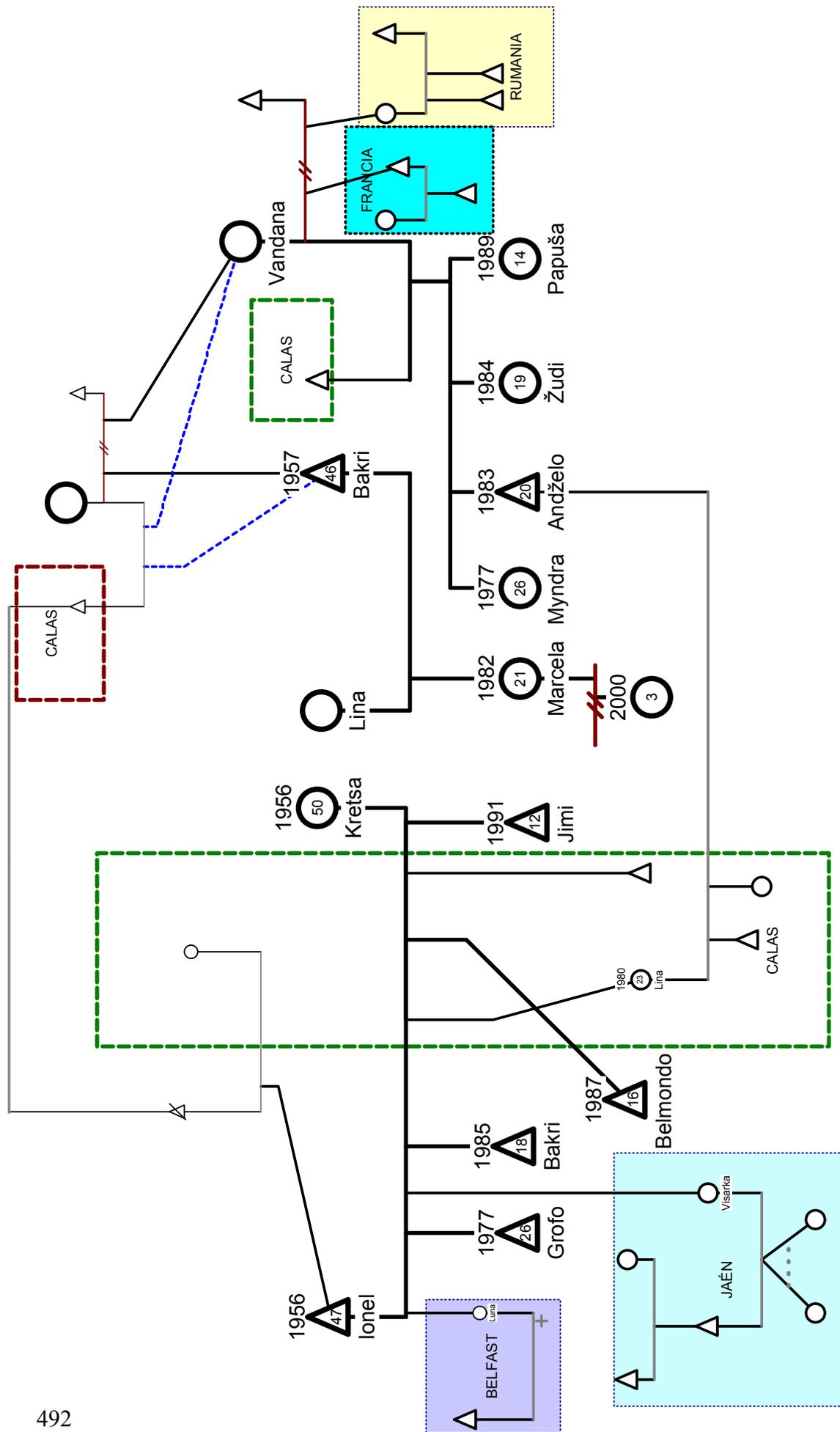


Gráfico 6: grupo cohabitante en el piso del barrio de la Cartuja, 2003.

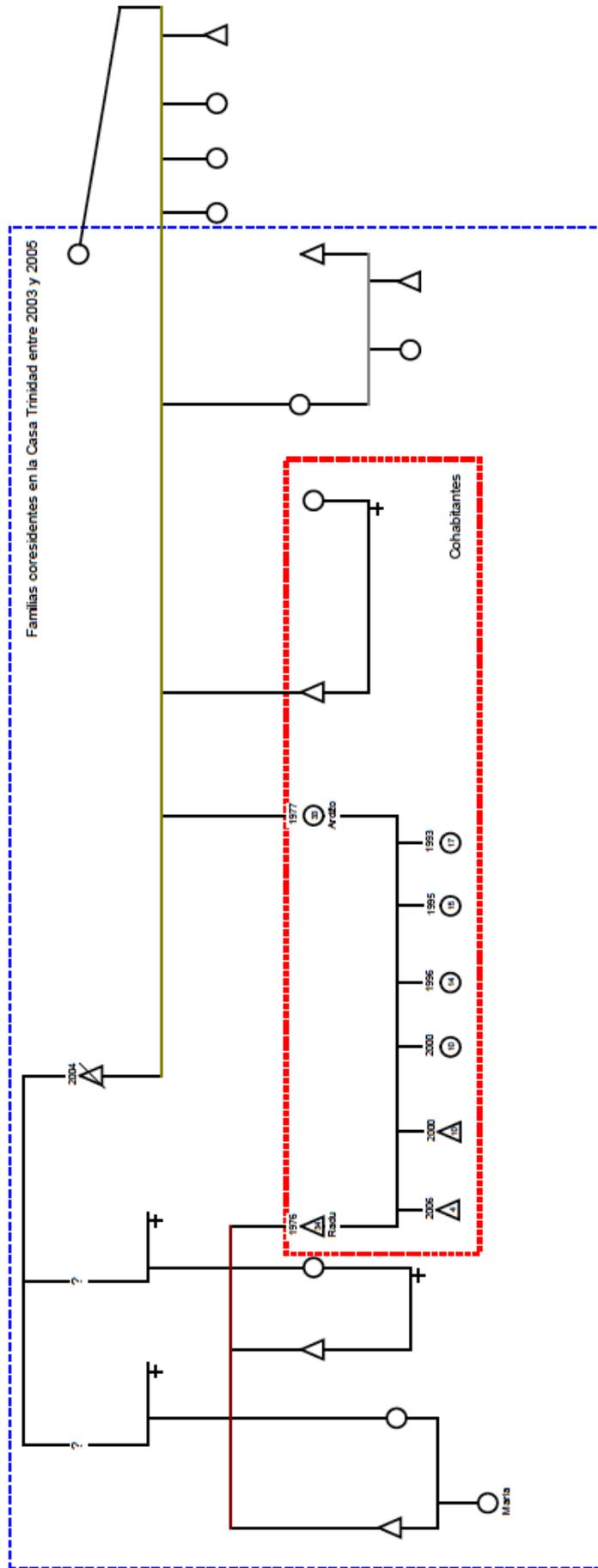


Gráfico 7: Grupo inicial de coresidentes estables en la Casa de la Trinidad procedentes de Salaveni, 2004. El símbolo '+' significa que la pareja tiene más hijos de los que se indican.

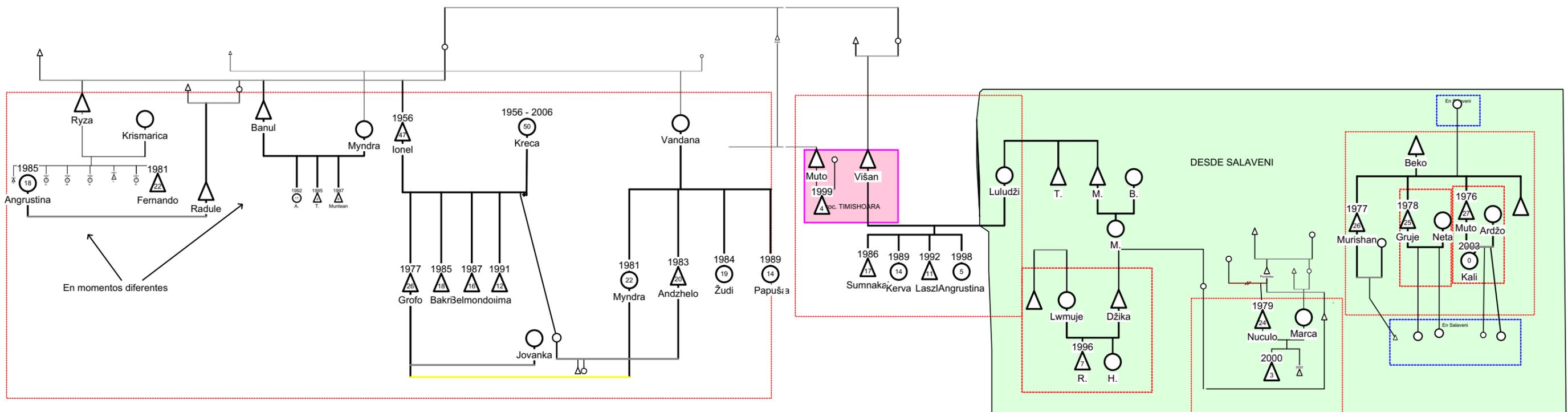


Gráfico 8: grupo de corresidentes en el Cortijo de Cañaverál, 2004.

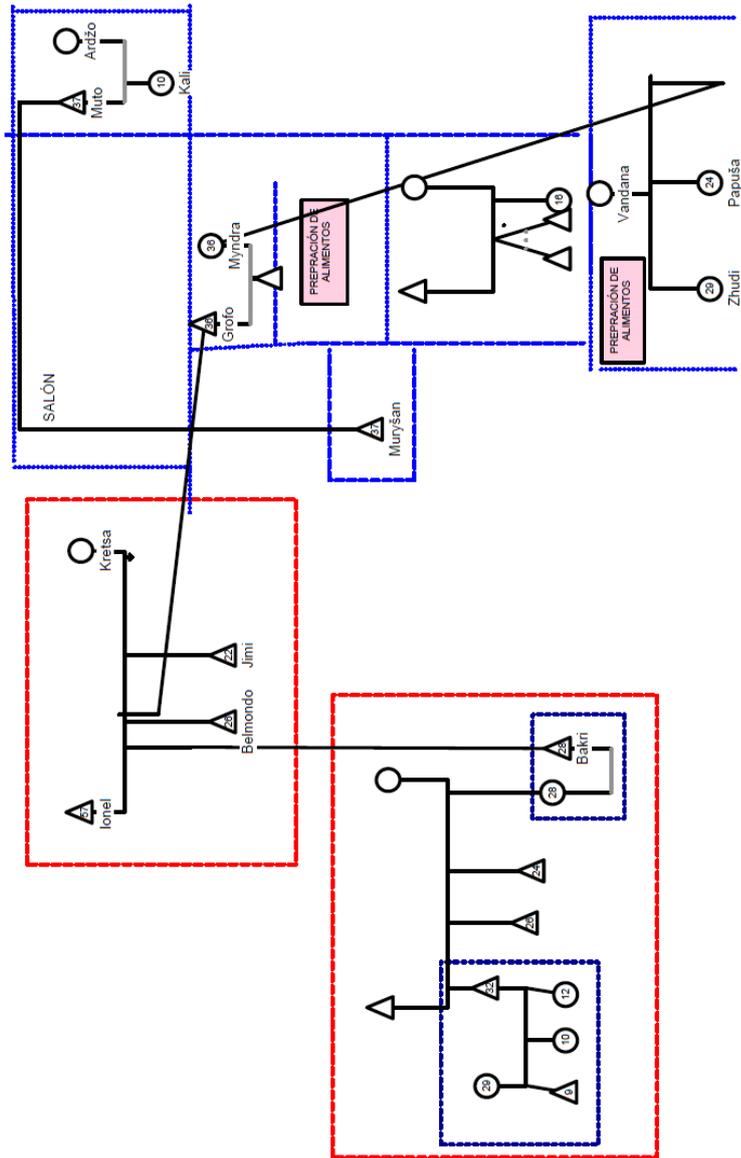


Gráfico 9: dispersión residencial de los miembros de familia de Ionel y Krecsa en Granada. En azul, el piso de Gruje, en rojo el piso de Ionel y Krecsa y el grupo doméstico de Lenci e Ika 2005.

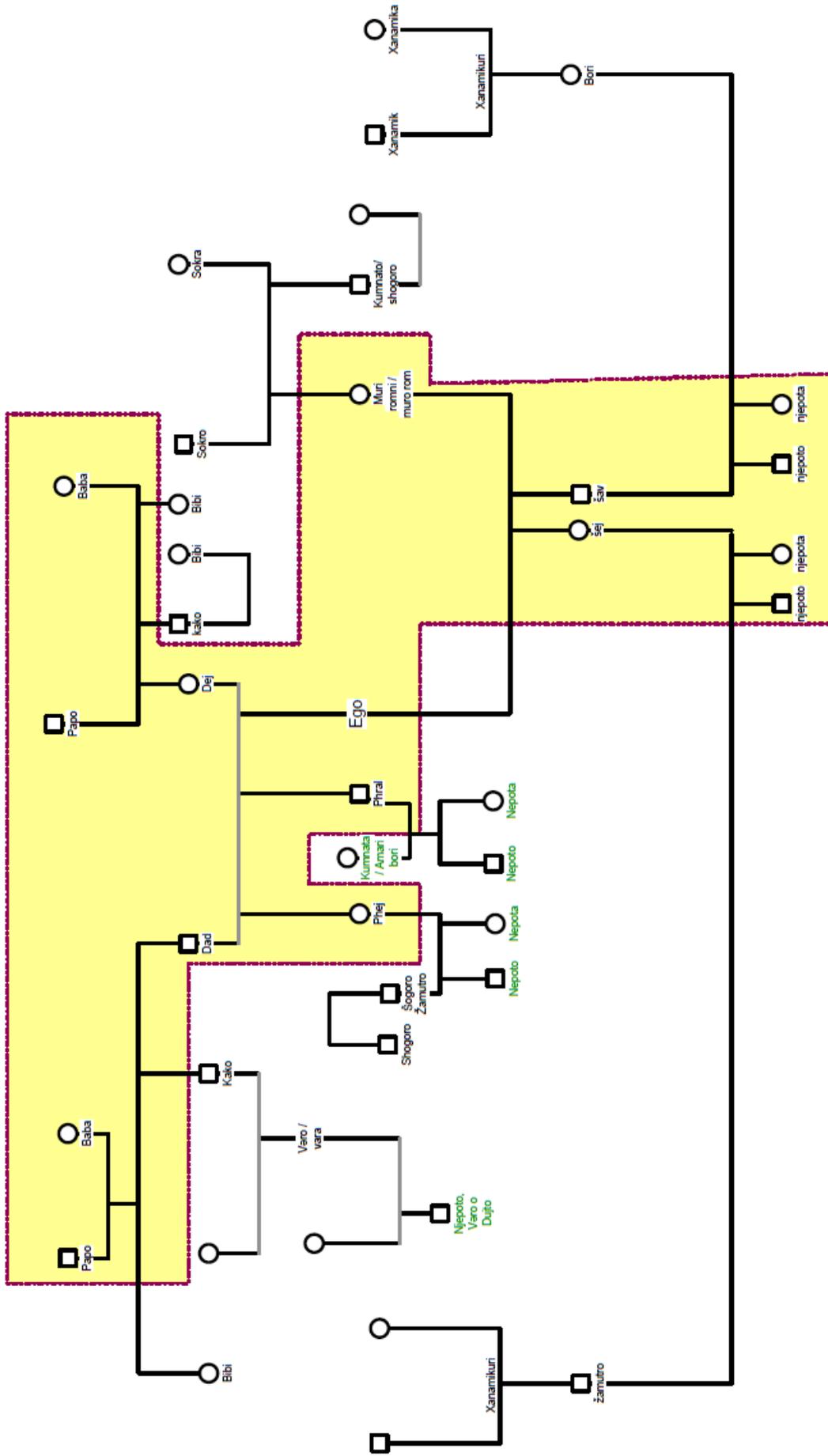


Gráfico 10: La familia 'teórica' (en amarillo)

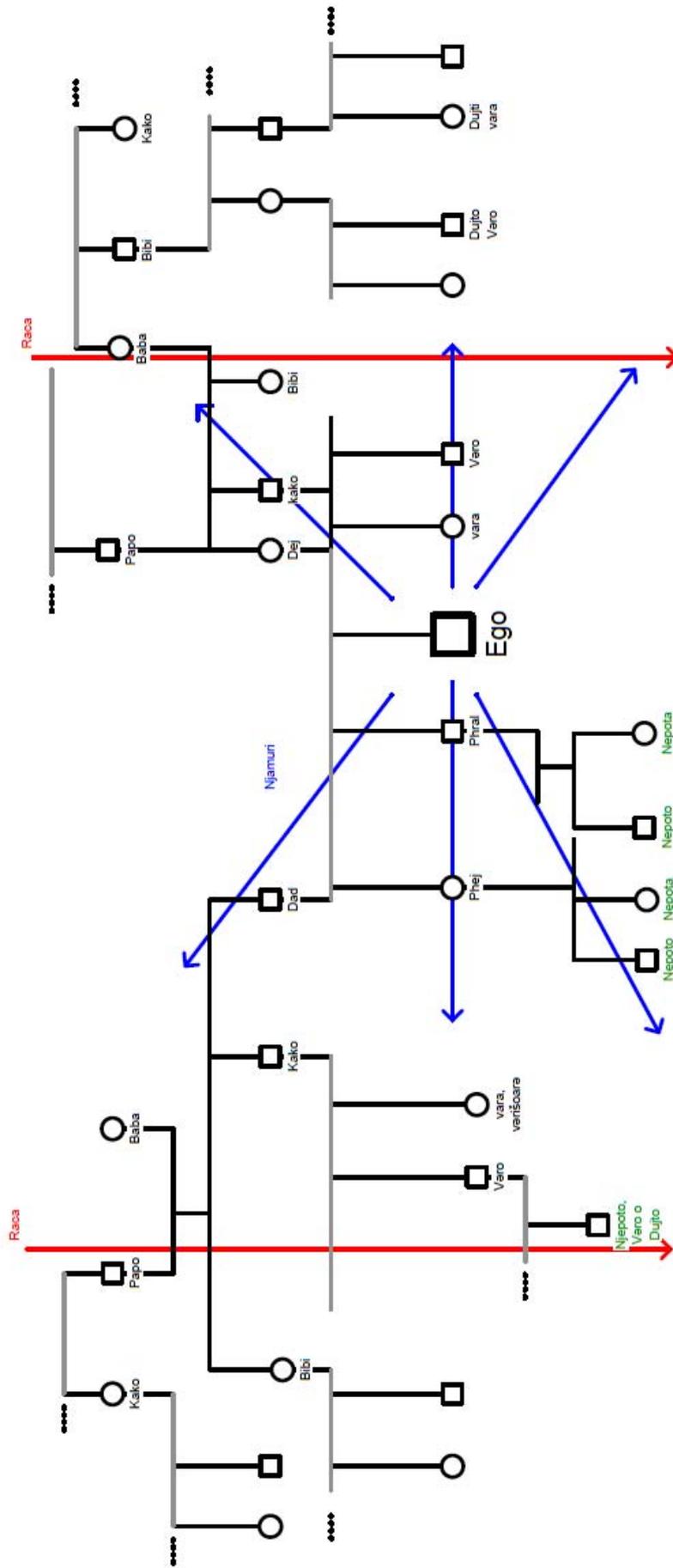


Gráfico 11: njamuri e raca

Anexo III - Fotografías



Fotografía 1: julio 2006 vista de *o plaj*, Calas



Fotografía 2: julio 2006, '*po plaj*', Calas , Rumanía



Fotografia 3: julio 2006, '*po plaj*', Calaş , Rumanía



Fotografia 4: julio 2006, '*po plaj*', Calaş , Rumanía



Fotografía 5 y 6: las casas abandonadas de ‘o plaj’, Calas, tras la emigración.



Fotografía 7: julio 2006, el camino desde 'o *plaj*' a Calas.



Fotografía 8: julio 2006, vista desde 'o *plaj*' sobre las 'vile' construidas por los *Roma* en el centro urbano de Calaş



Fotografía 9: Mujeres de diferente edades durante una boda. Rodžino, junio 2006



Fotografía 10: jóvenes en Granada, 2005.



Fotografía 11: Vestidos de cada día en una familia *po plaj* (con la excepción de la niña en primer plano que se había puesto elegante para en ocasión de mis fotografías).



Fotografía 12: saliendo para una boda. Agosto 2006, Calas.



Fotografía 13: recaudación tras una mañana de recogida de descartos. Marzo, 2006.



Fotografía 14, 15: Diferentes habitaciones del féretro de privedži celebrados en 2003 y 2006. En las imágenes también son visibles las botellas que se preparaban para el difunto y que los Roma iban dejando como ofrenda a su llegada. Fotogramas de grabaciones vídeo, Calaş 2005 y 2007.



Fotografía 16, 17, 18, 19, 20, 21: En las imágenes pueden apreciarse algunos objetos ofrendados a los difuntos, a lo largo del privedži y luego en la tumba. También se puede observar cómo la habitación del privedži y la ‘habitación’ de la tumba eran adornadas según los mismos criterios. Fotogramas de grabaciones vídeo, Calaş 2005 y 2007.



Fotografías 22, 23, 24, 25: Mujeres mientras ‘rovarøn’ en la habitación del féretro. Fotogramas de grabaciones vídeo de distintos privedži celebrados en Salaveni y Calaș en 2005.



Fotografía 26, 27, 28, 29, 30: momentos de privedži, los hombres cogen el micrófono para pronunciar sus dadikacije, o las sugieren a los músicos entregándoles el dinero (fotogramas de vídeos de privedži, celebrados en Calaș, 2005 y 2007).



Fotografía 31: celebración de una *pomana*, en Granada, 2007. A la derecha, la ‘mesa central’ de los hombres, a la izquierda, el grupo de mujeres, cerca del televisor en el que se estaba reproduciendo el vídeo del entierro.



Fotografía 32: símbolos del éxito migratorio, 2005, Calas, Rumanía.