



Mangajmo, Našavel y Čačimo. Consenso y conflicto en los procesos matrimoniales entre 'roma korturare' rumanos en España. Un ejemplo de autonomía jurídica

Mangajmo, Našavel and Čačimo. Marriage agreements and conflict resolution processes among Romanian 'korturare roma' immigrants in Spain. A case of autonomous law-making.

Giuseppe Beluschi-Fabeni

Universidad de Granada y Taller ACSA. Granada (España)

beluschi@ugr.es

RESUMEN

Este artículo describe procesos de reproducción institucional entre familias romaníes rumanas emigradas a España. Se analizan prácticas matrimoniales culturalmente diferenciadas basadas en transferencias de bienes, derechos y símbolos y orientadas al alcance de acuerdos interfamiliares, cuya vulneración es resuelta mediante un sistema de derecho autónomo, que prevé procedimientos públicos de resolución de conflictos, los 'kris'. Los datos proceden del trabajo de campo etnográfico realizado entre 2003 y 2007 en Andalucía y Transilvania. Se demuestra cómo la ritualidad, las elecciones matrimoniales y las negociaciones del contrato matrimonial derivan del encuentro entre la agencia de los futuros cónyuges y la de los padres, así como de la orquestación entre los roles políticos de los varones adultos dentro de sus propias familias, en la esfera interfamiliar y como mediadores en el 'kris'. Se demuestra también que el kris es un instrumento del derecho civil, sin competencias de tipo penal.

ABSTRACT

This paper describes processes of institutional reproduction among Romanian Roma families that emigrated to Spain. We analyse marriage practices culturally differentiated on the basis of transfers of property, rights, and symbols oriented to reaching agreements between families, infringement of which is resolved by an autonomous legal system that can also foresee public procedures of conflict resolution, the 'kris'. The data come from an ethnographic fieldwork conducted between 2003 and 2007 in Andalusia and Transylvania. We show how the rituals, marriage choices, and matrimonial contract negotiations result from the encounter between the agency of the future spouses and that of their parents, as well as from the orchestration between the political roles of adult males within their own families, in the interfamily relations and as mediators in the 'kris'. It is also demonstrated that the kris is a civil-law instrument, with no authority in the sphere of a criminal law.

PALABRAS CLAVE

matrimonio | derecho autónomo | estudios romaníes | solución de conflictos | inmigración

KEYWORDS

marriage | autonomous law-making | Romani studies | conflict resolution | migrations

Introducción

El *kris* es una institución que se ha documentado en varios grupos romaníes de Europa y América (Cahn 2009, Marushiakova y Popov 2005, Acton, Caffrey y Mundy 2001, Weyrauch y Bell 2001, Miller 1998, Williams 1995, Sutherland 1975). Se trata de una forma de adjudicación de conflictos y demandas intraétnicas que dirime un jurado formado por hombres respetables de la comunidad romaní de referencia.

Según la literatura antropológica, el *kris* se convoca generalmente para dirimir cuatro tipos de conflictos: la vulneración de tabúes morales, sobre todo de carácter sexual, por un individuo infractor; la resolución de reyertas o enfrentamientos violentos que exigen reducir y terminar el conflicto limitando la cadena de venganzas; la ruptura de contratos matrimoniales; y las deudas o vulneraciones de acuerdos o contratos

económicos.

Mientras las tres últimas competencias han sido descritas por todos los autores que han estudiado el tema, la primera sólo aparece en la literatura sobre grupos romaníes en América del Norte (Acton, Caffrey y Mundy 2001, Miller 1998, Sutherland 1975, Weyrauch y Bell 2001). Según estos estudios, la ruptura de tabúes sexuales y la consecuente condición de *marime* o “impureza” del trasgresor es una materia legítima de debate en el *kris*, que puede derivar el destierro del infractor (a) o en otros castigos. El material etnográfico sobre el que estos estudios se basan resulta, en realidad, algo escaso y su validez externa quizá sobredimensionada. De hecho, hay trabajos en poblaciones romaníes de Europa que apuntan a una esfera civil muy concreta como la jurisdicción central del *krisy*; por tanto, indirectamente muestran que esta institución no es la más adecuada para castigar la infracción de tabúes morales (Cahn 2009, Marushiakova y Popov 2005, Williams 1995, Piasere 1991).

Parece muy probable que las fuentes legales del *kris* deban buscarse en el viejo ordenamiento jurídico-político de los principados Moldavia y Valaquia. Allí se estableció que los grupos romaníes esclavos de la corona debían organizarse en comunidades familiares dedicadas al ejercicio de profesiones itinerantes, y que tales comunidades estarían encabezadas por los jefes que el príncipe nombrase entre los hombres de cada grupo, quienes eran responsable de la recaudación de los tributos y de administrar justicia entre los suyos (Piasere 2005). El *kris* sería, por tanto, una adaptación o transformación de instituciones administrativas originalmente impuestas desde el Estado y que se consolidaron en algunos grupos romaníes.

Los roma korturare

Los *roma korturare*, “roma de las tiendas”, son un subgrupo originario de las regiones rumanas de Banato y Transilvania, que ha emigrado en las últimas décadas a diversos países de Europa Occidental y de América. Más precisamente, procedente una zona que se extiende entre la frontera húngara y las provincias de Timiș, Hunedoara, Cluj-Napoca y Satu Mare (ver mapa 1). Representan una minoría sociocultural y lingüística, así como un entramado de redes parentales que se distribuyen en las localidades de procedencia según cierta tendencia patrilocal. *Korturare* es un término de autoidentificación que responde sobre todo al dialecto romaní que habla este grupo, que se incluye en la variante del romaní identificada como *Northern Vlax* y, dentro de ella, en la categoría transilvana meridional (Urech 2011, Boretzky 2004: 250, Matras 2002: 224). Sin embargo, esta comunidad lingüística asume también un origen común más o menos remoto, pues la filiación y la descendencia son criterios fundamentales de pertenencia a la comunidad *korturare* de referencia. Además del autónimo *korturare*, 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.

Sobre la base del criterio lingüístico, los *korturare* se distinguen de otros grupos romaníes o “gitanos” en la región de procedencia, a los que engloban en dos macrocategorías sociales: los *aver roma* (los “otros roma”) como los *kalderaša*, que hablan un romaní cercano al de los *korturare*, y los que llaman *bəjaša* (literalmente “mineros”), quienes, aún siendo considerados “gitanos” por la población mayoritaria, no son *roma* según los *korturare*, por hablar rumano como primera lengua. Este criterio se asocia con un más amplio sistema de valores y prácticas compartidos entre los *korturare* y los demás *roma* que coincide con una estética del vestir, que llaman *porto*, y con el conocimiento y uso de la institución jurídica del *kris*, el procedimiento público de solución de conflictos. En el *porto* se representa, mediante la vestimenta principalmente femenina, el sistema moral relacionado con expectativas de género y de comportamiento sexual. Es, a la vez, un elemento visual de diferenciación étnica con los *bəjaša*, considerados alejados del orden moral que los *korturare* consideran propio. El *kris* es otro elemento que los *korturare* usan como criterio de cercanía con los demás *oma*, por el que la violencia física es sustituida por la “palabra”, la negociación y la mediación, a la hora de solucionar conflictos.

Migraciones Korturare a Europa y España

Tras la caída del régimen comunista de Rumania, en 1990 un amplio sector de *roma korturare* empieza a desplazarse dirigiéndose primariamente a Alemania, el estado que más garantías de asilo político ofrece (Matras 2000: 328, Sobotka 2003: 341). A partir de 1992-93, el cambio en la política europea de asilo impulsa los *roma* a emigrar hacia el Benelux, Francia y sucesivamente Italia e Inglaterra.

Los primeros grupos de familias *korturare* llegan a Madrid en 1998-99, en coincidencia con el aumento en España de la inmigración rumana y, dentro de ésta, de más grupos romaníes (Gamella 2007). En el periodo 2003-2006, varias redes de familia residen principalmente en Andalucía y Murcia, mientras otras ya se han establecido en Italia, Irlanda del Norte, República de Irlanda, Francia, Argentina y Brasil. 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, siguiendo una inflexión, blanda, patrilocal. Hoy, el entramado de redes parentales que ligaba entre sí a los *roma korturare* en las localidades rumanas se proyecta a nivel internacional. Dentro de esta red, se mantiene una alta tasa de circulación, originada por cambios internos como, por ejemplo los matrimonios o externos como las variaciones de recursos en las sociedades de destino.

Parentesco y jurisdicción

Entre los *roma korturare* los procesos de reconocimiento de las uniones matrimoniales, de ruptura mediante divorcios y la asignación de la custodia de la prole, así como el reparto de la herencia cuando existe, se rigen por normas internas a la comunidad que, a veces, coinciden con las de la sociedad mayoritaria, pero, otras, divergen y crean contradicciones entre los dos sistemas legales. Es la comunidad de los *roma* la única autoridad que valida un contrato, matrimonial o de otro tipo, y que representa la jurisdicción que lo regula, de forma independiente y autónoma respecto a las administraciones y autoridades *gažikane* (la sociedad mayoritaria). Ante éstas, las uniones pueden ser declaradas o no, en función de necesidades o ventajas meramente administrativas. Más allá, lo que dicen los *lila*, los “papeles” -por antonomasia el instrumento confirmatorio de los *gaže*- no tiene valor. Tampoco actores religiosos tienen cabida en la formalización de los contratos matrimoniales y en la celebración de las bodas. No solamente mis informantes se extrañaron cuando pregunté si había intervención de un cura en ellas, sino que ya sólo imaginarlo les ponía algo incómodos. La presencia del sacerdote se asocia, más que nada, a los funerales y resulta algo nefasta para un acontecimiento festivo. Por lo tanto, los *roma* se casan por el derecho romaní y dentro de él por lo “civil”.

La “comunidad” de los *roma korturare* sujetos de este estudio abarca una amplia red de parientes dispersa en varios países de Europa. La pertenencia de una persona a la comunidad de parientes deriva primariamente de su ascendencia y de haberse criado en una de esas familias. Paralelamente, la “jurisdicción” que regula el orden social de la comunidad recae sólo sobre sus miembros. Los *outsiders* están excluidos: pueden romper normas sin demasiadas consecuencias -a lo largo de mi presencia en el campo he inocentemente roto reglas que, de haber sido ser *rom*, habrían ofendido, escandalizado o provocado -y no tienen los mismos derechos de defensa -sólo los *roma* pueden apelar y verse defendidos, por ejemplo, en un *kris*. La endogamia interna a la red *korturare* refuerza tal exclusión. Impidiendo, especialmente a sus mujeres, el matrimonio con los *gaže* y con otros no-*roma*, niega a éstos cualquier posición de parentesco dentro de la red lo que, en consecuencia, comporta una exclusión jurídica. Dado que, como veremos, la política y la administración de la justicia romaní están reservadas a la esfera masculina, la relativa aceptabilidad de un matrimonio con mujeres no-romaní no supone una

amenaza igual a la que supondría una permeabilidad de los varones.

La importancia de las relaciones de parentesco en la construcción de la pertenencia social y jurídica a la comunidad se refleja en la forma de identificar a las personas en función de sus lazos familiares. Entre los *korturare* las personas son identificadas principalmente a través del entramado de parentesco al que pertenecen (también en Williams 1995: 299). Muchas veces se privilegia la pertenencia, según lazos de consanguineidad o afinidad, a líneas de filiación que reúnen a todos los descendientes de un antepasado. Dentro de éstas, hombre y mujeres son principalmente “hijos/as de...”, pero cuando una mujer se casa, pasa a ser conocida, sobre todo, como “mujer de...” o “nuera de...”. La ubicación social primaria de una mujer, por tanto, se realiza sobre la base de su ascendencia (sobre todo paterna), cuando está soltera, o de su parentesco político (su suegro principalmente), si está casada.

Esto se corresponde a dos principios que los *korturare* llaman el *drepto pe šej*, el “derecho sobre las hijas”, y el *drepto pe bori*, el “derecho sobre la nuera”. El matrimonio *korturare* no es cosa de dos, pues involucra formalmente no sólo a los cónyuges sino también a sus padres, entre los que los varones tienen un rol de “representantes legales” y se imbrican en una serie de derechos y deberes recíprocos. Las fases anteriores de ciclo matrimonial y las que siguen a la formalización de la unión, como observaremos, consisten en un proceso de cesión de la potestad paterna, detentada sobre las hijas a favor de sus futuros suegros, *sokruri*, sobre sus *borja*, “nueras”. Según el *drepto pe šej*, “sobre la hija”, por un lado, los padres tienen legitimidad para intervenir en sus elecciones matrimoniales, con un poder muy variable de decisión y gestión; por el otro, nadie puede “llevarse” a su hija sin su consentimiento y sin compensarles de alguna forma. Tal derecho funciona, en palabras llanas, como una barrera frente a los potenciales pretendientes: todos saben que si quieren casarse, o casar a su hijo con una muchacha, es a sus padres a quienes deben “pedirla” y, al menos ritualmente -pero frecuentemente de forma efectiva e incluso con cantidades elevadas- pagarles el valor que, supuestamente, le substraen. Por otro lado, si la chica “se fuga” con un chico, éste y su familia deberán responder con un acto de compensación parecido. Más aún, el mero descubrimiento de una relación sexual fuera del contexto matrimonial que, por otro lado, es el elemento central del significado de la “fuga”, es suficiente para que la familia exija ser indemnizada o, según prefiera, imponga el matrimonio al hombre. El *drepto pe bori*, “el derecho sobre la nuera”, es la consecuencia de la transferencia del derecho sobre la mujer hacia sus suegros: en cierto modo, la potestad pasa desde su familia nativa a su nueva familia política. Desde el momento en que una muchacha está prometida en matrimonio, cualquiera que se interponga entre la *bori* y sus *sokruri*, “suegros”, entra en conflicto con ellos. Esto vale también para los padres de la novia, caso de no cumplir sus compromisos.

Viripatrilocalidad y jefes de familia

Ambos *drepturi*, “derechos”, se articulan con, por lo menos, dos elementos de la organización social de los *Roma* muy entrelazados entre sí: la estructura de los núcleos domésticos y el rol de los padres de familia.

La familia compleja patriarcal, es decir una pareja de cónyuges con hijos solteros, hijos casados con sus parejas y nietos, encarna la realización del proyecto familiar de los padres y el ideal del grupo doméstico. El modelo de matrimonio se construye en torno a la patri-virilocalidad, por la que la esposa se queda a vivir con el marido en casa de los padres de éste (Gamella 2000, Gamella y Martín 2008, Gay y Blasco 1999, Piasere 1991: 18) hasta, por lo menos, que nazcan los primeros hijos. Es una práctica generalizada defendida desde una ideología de la filiación, del éxito familiar y de la afirmación social de sus miembros. Los *roma* viven constantemente en núcleos domésticos de tipo patriarcal, que conocen variaciones a lo largo de su existencia, sin dejar nunca de reunir, por lo menos, tres generaciones bajo un mismo techo. Generalmente, además, el hijo más joven se queda con sus padres para siempre y hereda su vivienda cuando éstos fallecen.

En realidad, en las localidades de procedencia, los hijos varones, con sus mujeres e hijos, llegan a fundar

hogares propios, pero la interdependencia con el hogar de los padres es tan intensa que hasta cierto punto se puede hablar de escisión del grupo originario y resulta más apropiado ver subunidades domésticas corresidentes, que mantienen entre sí altos grados de interdependencia en las actividades de producción y distribución de los recursos (Wilk y McC. Netting 1984). La dispersión migratoria ha supuesto una reorganización familiar que no siempre refleja directamente esta estructura. No obstante, la distancia territorial no es suficiente para hablar de fundaciones de nuevos núcleos y en muchas ocasiones se da más bien lo contrario: al dividirse territorialmente la unidad doméstica en subunidades compuestas por miembros “útiles para emigrar” (por ejemplo, la pareja de padres con parte de la prole) y miembros “útiles para quedarse” (en el mismo ejemplo, los abuelos, nietos/as en grado de contribuir al trabajo doméstico, y otros más pequeños) se refuerza aún más la interactividad intergeneracional, dentro de la red familiar transnacional y en las actividades de producción y distribución. En tal organización, la distribución por género de las tareas derivadas de la producción y la reproducción hace de las mujeres una presencia indispensable y hasta fundacional. Su contribución en la adquisición de recursos económicos puede variar, dependiendo de lo que consigan los varones, pero el trabajo de transformación alimentaria, cuidado de hijos y hermanos menores y, por lo general, cualquier tipo de trabajo doméstico, es de responsabilidad primariamente femenina. Tal configuración de la economía familiar, sumada a una alta precariedad de ingresos en las sociedades de destino, determina que la emigración romaní sea una emigración de núcleos domésticos que se recomponen y se adaptan a las nuevas circunstancias.

La edad matrimonial temprana y la relativa dependencia socio-económica de la pareja influyen para que ésta se quede en casa de los padres del marido. A partir de los dieciséis años hombres y mujeres entran en la edad en la que pueden contraer matrimonio. Sin embargo, incluso con veinticinco o más años, es esperado y valorado que se mantengan pautas de viri-patrilocalidad. El tiempo de permanencia en la unidad doméstica del marido puede variar en función de la dimensión del mismo núcleo, el número de hermanos, casados y no presentes en la casa, la situación económica y la edad de las nuevas parejas.

La riqueza de la familia incide en la evolución del núcleo, pero no reduce la viri-patrilocalidad, que es generalizada también en familias con más poder adquisitivo. Se dan, por lo tanto, estructuras domésticas amplias que son unidades de producción, transformación y redistribución de recursos, cuyos miembros mantienen altos niveles de colaboración, solidaridad e interdependencia. En esas unidades domésticas, la contribución de las jóvenes nueras es una expectativa explicitada y generalizada.

Entre los *roma korturare*, la fundación de un hogar propio para los recién casados no es un objetivo, logro o necesidad directamente consecuentes al matrimonio. Si una joven pareja, tras casarse, prefiriera irse por su cuenta, se viviría como una mutilación al hogar de los padres, considerado el lugar natural donde la *bori* debe incorporarse, aportando ayuda a las tareas domésticas y, sobre todo, hijos. En ningún momento he asistido a discusiones entre unos padres e hijos sobre esto; no existe tal conflicto intergeneracional. Llevar a la propia esposa a casa de los padres es un derecho del marido frente a ella, y de sus padres frente a la familia de ella. Por otro lado, la uxori-localidad duradera es generalmente poco deseable y hasta un deshonor para el esposo y su familia. La fundación de nuevos hogares suele ser anterior al alcance máximo de número de hijos de la pareja y coincide con la entrada en la treintena de los padres. En la situación migratoria, esto se refleja en una diversificación de los itinerarios migratorios de las parejas de los hijos, aunque los padres se mantienen unidos a uno o más núcleos domésticos de sus hijos.

La inclusión de la *bori* en el entorno doméstico marital se refleja lingüísticamente: tanto sus suegros, como el resto cuñados y cuñadas, y a veces también las con cuñadas mayores, se refieren a ella como *amari bori*, “nuestra bori”. Lo mismo no ocurre con el término *žamutro*, “yerno”, que usan sólo los padres de la mujer, mientras que los hermanos y hermanas de ella se refieren a él como *muro/amaro šogoro*, “mi/nuestro cuñado”. En cuanto a los términos de apelación, tras el matrimonio, para dirigirse al marido, se pasa a utilizar el vocativo *¡roma!*, “hombre, gitano”, en su contraposición con el de *šoorre*, “¡hijo!, ¡chaval!”, que denota juventud y/o soltería. También se utilizan *phrala*, “¡hermano!”, o *čirve*, “compadre”. Todos denotan igualdad generacional. Por lo contrario, una mujer es *¡šej*, “¡hija!” tanto antes de casarse como después en los contextos íntimos, mientras que las demás personas pasan a dirigirse a ella con *¡borio!*, “nuera”, o *¡romnioborio!*, literalmente “esposa-nuera”. En ambos casos, tales apelativos

mantiene a la mujer, simbólicamente, en una generación inferior respecto a su interlocutor/a. Además, mientras que a un hombre se le reconoce la relación de afinidad con su esposa (*rom*, marido), a una mujer se le llama a través del término que se refiere a la afinidad generalizada con la familia del marido, especialmente con sus suegros (*bori*, nuera). En la terminología de referencia su colocación social “principal” pasa 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”, aunque otras relaciones de parentesco pueden seguir siendo relevantes según el contexto de que se trate. *Bori* señala connotaciones de juventud, dependencia y aprendizaje, y también deuda y servicio hacia su nueva familia. Con el matrimonio -pero, incluso en los pasos previo -los *sokruri* se apropian del *drepto pe bori*, del “derecho sobre la nuera”, que como consecuencia última y objetivo consagra el derecho de filiación de su prole.

En los núcleos domésticos, el padre es la principal autoridad y, a la vez, la cara pública de la familia ante la comunidad. Más allá del entorno doméstico no existen jerarquías de poder formal. Tal y como se ha observado en entornos romaníes culturalmente parecidos, los *korturare* tienden a presentarse como una comunidad de “hermanos” -todos varones miembros de una misma generación imaginada; véase Stewart 1997- y la autonomía política de cada familia es defendida desde la imposición ideológica de tal igualdad. También los *korturare* pueden ser considerados una sociedad acéfala (Piasere 1991: 38-39). Esto no impide la existencia de liderazgos informales, legitimados sobre la base del estatus, consideración social y respetabilidad pública. Hay *roma* que, más que otros, tienen influencia social y *auctoritas*: su opinión goza de alta consideración, sin tener vinculación legal para imponer decisiones. Uno de los principales criterios en la construcción de un *rom pačivalo*, un “hombre respetable”, es su capacidad de cuidar de su propio grupo doméstico, enseñar a sus hijos la integridad moral, el respeto y la dignidad en las relaciones con los demás *roma* (el *pačiv*) y, a la vez, administrar los recursos familiares o domésticos para mantener a sus miembros, por lo menos, alejados de la pobreza. El *anav* (el “nombre”) de un jefe de familia, su imagen social y moral, se construye en función de la armonía psicológica, moral y económica que su familia desprende.

Por esto, los criterios sobre los que unos padres valoran e intentan guiar las elecciones matrimoniales a veces divergen de los de sus hijas. Para ellos, no siempre priman los deseos amorosos, sino también la “calidad” de sus potenciales *xanamikuri*, “consuegros” y de su familia. Unos buenos *xanamikuri* aseguran que serán capaces de cuidar a su *bori*, o sea, la hija que les “dan” y, a la inversa, de mantenerse cercanos a las familias de sus yernos, tanto uterinas como políticas (los mismos *xanamikuri*). En segundo término, como dicen los *roma*, un *xanamik pačivalo*, “consuegro respetable”, *lel le xanamikasko anav baro*, “alza el nombre de su consuegro”, o sea, le da respetabilidad entre los demás *roma*, tanto con su comportamiento diario, “hablando bien” de él y siendo honrado con su familia, como por el mero parentesco que les liga. Si se considera que, al día de hoy, los *korturare* suelen tener un mínimo de cuatro o cinco hijos, y en muchos casos llegan a superar los siete, se entiende que la red de parientes políticos de una pareja de padres puede ser amplia. Además de representar un capital familiar de colaboración, defensa mutua, elecciones matrimoniales para otros hijos, etc., la calidad y cantidad de relaciones políticas (de parentesco) que un “jefe de familia” ha sabido instaurar y mantener, sustentan su perfil público, su honorabilidad y estatus, “alzan su nombre”. En un contexto sociocultural en el que los hombres son los representantes públicos y legales de su familia y, a la vez, como veremos, participan como mediadores-jueces en los conflictos intracomunitarios, el respaldo social que deriva de la calidad y amplitud de su red de parentesco -político y no- aumenta el crédito que se da a su opinión y el grado en que su arbitraje en los conflictos es acatado y cumplido.

Breviario mínimo

Entre los *korturare* los procesos para establecer la unión y legitimarla pueden basarse en ciclos rituales muy simples o muy elaborados como ocurre también en los gitanos españoles (Gamella 2003 y 2000, Martín y Gamella 2005); una flexibilidad que responde a una vida social en la que, por un lado, el matrimonio es crucial y, por otro, los divorcios y segundos matrimonios se aceptan con relativa facilidad. Independientemente del grado de elaboración, el sistema de transacciones simbólicas y materiales del

ciclo matrimonial se configura en torno al proceso de apropiación, por parte de la familia del marido, de la *bori* y de la correspondiente compensación a su familia nativa. En la propuesta de análisis que presentamos aquí, el ciclo matrimonial *korturare* se desarrolla en tres fases principales: el noviazgo secreto, el periodo prematrimonial y el matrimonio, que pueden concentrarse en un tiempo muy breve o desplegarse en un periodo de hasta un año.

Los *roma* describen dos procesos alternativos de casarse: el pedimiento formal de parte del padre del novio al padre de la novia o la fuga matrimonial de la pareja. Ambos encierran en sí una gramática sobre significados y usos de los elementos simbólicos para que dos personas lleguen a obtener la formalización de su unión por parte de la comunidad. De hecho, en muchas ocasiones, las evoluciones reales de formalización del matrimonio reúnen elementos de ambos procesos.

A esta gramática sobre “cómo hacerlo” corresponde un diccionario del “cómo decirlo”. Entre los *roma*, para casarse no es necesario celebrar una boda y, de hecho, son más los matrimonios sin boda. “Casarse” es *ynsuril pes* o *maraçil pes*, según el sujeto sea masculino o femenino. Igual de común es decir que un hombre simplemente “toma mujer”, *lel peske romni*, pero a tal formula masculina no corresponde otra simétrica: una mujer no “toma un hombre”, porque, dicho así, asume una connotación negativa, expresando un rol demasiado activo frente a las expectativas correspondientes al comportamiento erótico femenino. La forma adecuada de decirlo es la complementaria a la masculina, *lel la o Radu*, “la toma Radu” (donde Radu es el hombre). De hecho, para decir que una mujer tiene marido, una de las fórmulas es *line ‘i la*, literalmente “está tomada”, mientras que, para un hombre, *line ‘i lo*, resultaría poco varonil y sexualmente pasivo. También es frecuente usar las expresiones, imparciales respecto al género, *sy la rom*, *sy les romni*, “tiene marido/mujer”. Hay una terminología específica para el rol de los padres. El padre del novio, que llamamos Kalo, para expresar su intención de casar a su hijo con, digamos, Maria, hija de Fardi, diría *lav la Maria bori kata o Fardi*, “tomo de Fardi a Maria como nuera”. Por último, cuando dos jóvenes, de propia iniciativa, se casan mediante la fuga matrimonial, se dice que él *našavel la*, “se la lleva”. Toda 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 responde frente a la familia de ella; la complicidad de la mujer es considerada inferior y hasta negada, al punto que, en ocasiones, la fuga llega 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 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 quien “toman la *bori*”, no es la familia de la chica que “toma *žamutro*” (yerno); también son ellos quienes “piden”, *mangaven*, a la *bori*; “pedir un yerno” resultaría algo inapropiado, hasta ridículo.

Inocencia y experiencia: género y sexualidad

En lo que concierne a las expectativas de género en torno al comportamiento erótico, las jóvenes son valoradas si son *lažanja*, “tímidas, recatadas, discretas”, un ideal de encanto y honradez que coincide con la falta de conocimiento, iniciativa y experiencia erótica. Hablar de sexualidad en presencia de mujeres, especialmente si son jóvenes, es faltarles el respeto, porque desvela secretos de los que deberían estar “protegidas”. La expresión *či žanel*, ‘no sabe’, si referida a una mujer, expresa una valoración moral positiva, mientras que un hombre es apreciado si *žanelbut*, “sabe mucho”. Iniciativa, experiencia y comportamientos masculinos de dominación son explícitamente valorados por parte de ambos contextos de género y se reflejan en una clara jerarquía por la que los hermanos varones, incluso si son algunos años más jóvenes, ejercen control sobre el comportamiento de sus hermanas quienes, a su vez, les deben obediencia. Igualmente, los hombres tienen una libertad sexual mucho mayor. El refuerzo para que vivan experiencias sexuales previas al matrimonio, que muchas veces ocurren con *raklja* (las chicas no-romaníes) es en cierto modo indirecto, pues pasa por el grupo de pares. Aunque sea infrecuente, la idea de matrimonio con ellas no está totalmente excluida. Lo mismo no ocurre en el mundo femenino. Que una mujer tenga ya sólo relaciones sexuales con un *raklo* es uno de los horrores más temidos por la comunidad.

La virginidad de la esposa es valorada por los *roma* aunque no sea objeto de demostración ritual y pública en ningún momento a lo largo de la vida de una mujer ni, por tanto, durante la boda o en los días siguientes como es el caso, por ejemplo, de los gitanos españoles (Gamella 2000 y Gay, Blasco 1999). La “historia” de una mujer es conocida por su grupo de pares y sus familiares y la virginidad se da por descontada mientras una muchacha no haya protagonizado alguna fuga matrimonial. Son los novios, en ese caso, quienes saben si se da o no esa condición y lo comunican, u ocultan, a los padres. La atención a la virginidad aumenta, sin embargo, en el momento en el que la familia de la novia pide transacciones monetarias altas para darla como esposa. En estos casos, descubrir tras la boda que la chica no es virgen no suele invalidar el matrimonio, pero sí desencadena un conflicto en el que la familia del marido, según la situación, puede pedir una restitución de los pagos y regalos que ha realizado a sus consuegros en las transacciones prematrimoniales o pedir una indemnización por el deshonor sufrido a la familia del chico con quien la muchacha tuvo la relación. La virginidad femenina está, de todas maneras, ideológicamente asociada con el matrimonio, siendo éste el único contexto dentro del que la unión sexual se legitima moralmente. Esto se refleja también en el significado del *dikhlo*, un pañuelo que cubre el pelo de las mujeres casadas. Desde el momento en el que, por primera vez, una mujer “tiene marido”, e incluso si luego se separa, el *dikhlo* es de uso obligatorio fuera de la intimidad familiar. Son los futuros suegros, o el marido, quienes al alcanzar el acuerdo matrimonial, *phangen la de lako šoro*, le “cubren la cabeza”, con el *dikhlo*. Quien “cubre la cabeza” de la mujer adquiere derecho matrimonial sobre ella frente a sus padres como frente al resto de la comunidad. Sin embargo, idealmente, si una mujer tiene relaciones sexuales antes de casarse también debería empezar a llevar el *dikhlo*. El pelo suelto es propio de jóvenes que supuestamente no han tenido relaciones sexuales, y está cargado de un atractivo erótico que deja de estar acorde con la mayor discreción exigida a una esposa.

El noviazgo secreto

En romaní el concepto de “noviazgo” se expresa diciendo que un chico “habla con una chica”, *del duma lasa*, y viceversa. Es una primera fase en la que la relación se mantiene secreta a los padres y a los adultos en general. El noviazgo suele contar con la complicidad de personas entre el grupo de pares, como hermanos, primos o amigos. En el contexto de los pares, cuando un chico “habla” con una chica establece un “derecho” sobre ella que los demás están llamados a respetar. En caso de que alguien intentara seducirla o lograra hacerlo, tendría un conflicto con el primero. Lo mismo, según lo que he podido observar, no ocurre entre las jóvenes. Si un chico tiene dos pretendientes, éstas no interpretan la situación en términos de derecho sobre él, ni de conflicto directo entre ellas. Cada una expresa la esperanza, o la ilusoria certeza, de que éste, finalmente, se decante por ella.

Las evoluciones de los noviazgos pueden ser muy diferentes, tanto en duración como en el grado de intimidad entre los novios. Los dos pueden conocerse desde la infancia, ser primos hermanos o primos segundos e incluso convivir en la misma casa. Su intimidad puede llegar a ser muy alta y hasta acabar, como en casos observados, en embarazos antes de la “declaración pública” a los padres. Otras veces, los novios proceden de grupos residenciales que, tanto en origen como en las localidades de emigración, se han mantenido territorialmente lejanos. En estas situaciones las parejas se conocen en ocasión de alguna fiesta, vuelven a verse una o dos veces en algún otro acontecimiento y, mientras, hablan por teléfono. Sin embargo, incluso cuando los dos chicos pertenecen a familias territorial y socialmente cercanas, durante el noviazgo el control de hermanos mayores y de las familias impone cierta distancia entre los novios. Uno de los hermanos varones de la chica puede tener un rol importante en esto, sobre todo cuando tiene una edad cercana a la del novio. Por un lado, “vigila” para que la relación se mantenga casta, por el otro, ayuda para que los dos puedan verse y hablar. En la mayoría de los casos observados, los noviazgos consisten en eternas llamadas telefónicas y besos robados. El noviazgo, según el esquema de análisis, termina con las que podríamos definir “declaraciones públicas”, procesos pautados culturalmente que involucran a los padres y que abren el ciclo prematrimonial: la fuga conyugal o el pedimento formal por parte de la familia del pretendiente. Ninguno de los dos procesos es un mero “trámite ritual” y puede haber factores que impiden el matrimonio, incluso, por ejemplo, con un embarazo por medio.

El mangajmo

Mangajmo describe la acción del verbo *mangavav*, de la raíz *mang'*, “pedir” y el marcador *-av*, que aporta al verbo un significado específico y único: “pedir una *bori*”. El *mangajmo* es un pedimento formal de la novia por parte de la familia del pretendiente, que tiene como protagonistas principales las dos parejas de padres y unos *mærturi*, “testigos”, hombres que, en caso de necesidad, dan fe del acuerdo alcanzado y de sus condiciones. El *mangajmo* consiste en una negociación que termina en la estipulación de un contrato e incluye la aceptación de las *kondicje*, las “condiciones” exigidas por los padres de la pretendida, que las dos familias se empeñan en respetar, una especie de “capitulaciones prematrimoniales”.

Para celebrar el *mangajmo* los padres del novio invitan a los de la pretendida, con quienes anteriormente ya han hablado en privado en torno al posible matrimonio, y a más gente a un *kefo*, un ofrecimiento de comida y bebidas. Llevan una botella de *palinka*, el destilado de ciruela típico de Rumanía, envuelta en un *dikhlo*, el pañuelo femenino para la cabeza, con otros regalos, entre ellos el anillo matrimonial.

El *kefo* puede durar horas antes de que empiece el verdadero *mangajmo*. La botella de *palinka* se queda encima de la mesa todo el tiempo hasta que, tras haber comido y bebido a gusto, la conversación entre los dos potenciales consuegros se ciñe sobre la cuestión que les reúne. El padre de la mujer declara entonces sus *kondicje*, sus requerimientos para aceptar la propuesta, que suelen ser objeto de negociación con el padre del pretendiente. En el mismo *mangajmo* puede ocurrir que el acuerdo se aborte por no haber entendimiento en torno a tales capitulaciones.

Las *kondicje* prevén, en primer lugar, que la familia del novio celebre la boda, dentro un plazo, que suele variar entre unas pocas semanas y hasta un año. Pasado ese periodo, el padre del novio pierde su *drepto pe bori*, “derecho sobre la nuera” y el contrato se anula. La boda, en algunos casos, puede ser un acontecimiento restringido a las familias cercanas, o un *abjav baro*, una “gran boda”, con la máxima resonancia, muchos invitados, en el que la novia luce un vestido elegante y mucho oro, y los músicos contratados son apreciados dentro del consumo musical romaní.

Secundariamente, las *kondicje* suelen incluir transacción es monetarias. Una es en concepto de *garancja*, un pago en beneficio de los padres de la esposa que, en uno o dos años, éstos devolverán; otra puede ser un simple precio de la novia sin devolución prevista. El coste total de tales pagos varía según poder adquisitivo y la cercanía social de las dos familias.

La *garancja* es efectivamente una “garantía”, con una función a corto y otra a largo plazo. A largo plazo, es una fianza que obliga a la familia del marido a ofrecer a su nuera un buen ambiente doméstico-familiar. Tras uno o dos años desde el matrimonio, cuando la pareja va consolidándose, con el nacimiento de hijos, y cuando los suegros demuestran tratar bien a su nuera, los padres de ella deberían ir devolviendo el dinero, o invertirlo en ayudas a la pareja. En caso de maltrato o separación, la familia de ella tiene derecho a llevarse su hija de vuelta a casa y a quedarse con el dinero. El proceso de entrega y devolución de la *garancja* se extiende desde el *mangajmo*, la apertura del periodo prematrimonial, hasta mucho después de la celebración de la boda. En realidad, la devolución no siempre está asegurada y es más una cuestión de honradez o de capacidad económica de la familia de la esposa, que un derecho defendible mediante instrumentos legales más contundentes, que sí pueden aplicarse en la función “a corto plazo” de la *garancja*, que veremos en breve.

Cuando las *kondicjes* son aceptadas y el acuerdo alcanzado, el padre del novio abre la botella de *palinka*, llena cuatro vasos y, delante de los *roma* presentes, sanciona el compromiso: los cuatro progenitores brindan besándose en los labios; a partir de entonces son *xanamikuri*, “consuegros”. Luego, los padres del novio cubren la cabeza de la chica con el *dikhlo* y entregan los regalos y el anillo; desde ahí está *mangadi*, “prometida” y el *drepto pe bori* consagrado para los *xanamikuri*. Nadie puede ya pedirla de *bori* y, en caso de intromisión de otro “pretendiente”, éste tiene que responder frente al padre del novio, el

suegro de la chica. Como resumía un informante, tras la estipulación del acuerdo:

“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 deshonor a sus padres. Y el hombre éste que se la lleva tiene que pagar el deshonor al que la había pedido, le tiene que pagar todos los gastos, las bebidas, la comida que puso en el *mangajmo* (...) puede pedir, 2000, 3000 hasta 5000 euros” (varón, 28 años, junio de 2006).

La *garancja* se sumaría a los gastos para compensar al futuro suegro. He aquí la función a “corto plazo” de la *garancja*: es una protección, una forma de “atar” aún más el acuerdo prematrimonial tanto frente a terceras personas como entre *xanamikuri*: si la familia de la esposa rompe el acuerdo, tiene que devolver el pago a la del esposo, compensarle los gastos del *mangajmo* y, además, pagarle el deshonor causado; si es la del esposo la que rompe el acuerdo, pierde el dinero. Si es una tercera persona o familia, tiene que pagar *garancja*, gastos y deshonor. En realidad, aunque a veces ocurra, es poco probable que una tercera persona o familia se interponga “llevándose” a la prometida sin más, enfrentándose a un conflicto con ambas familias. Las rupturas suelen derivar de acontecimientos más complejos, que implican cierta agencia por parte de las dos o tres familias involucradas. Se origina, así, una triangulación de acusaciones y pretensiones de pagos que acaba frecuentemente por necesitar un arbitraje externo que dictamine soluciones punto por punto.

A la vez, la posibilidad de exigir una *garancja* representa para el padre de la chica 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, dar a saber la intención, es una forma de “seleccionar pretendientes”, para establecer matrimonios y relaciones con *xanamikuri*, “consuegros”, con un estatus social y/o nivel económico parecido. Una familia más pobre, o paga la suma exigida (con lo que... no es pobre) o renuncia a la idea de casar a sus hijos con jóvenes de familias más ricas. O el chico se la “lleva” con una fuga matrimonial. Tal alternativa es una forma culturalmente pautada para romper la norma establecida por el proceso del *mangajmo*. Es, efectivamente, una posibilidad, pero tiene que estar bien calibrada, considerando el enfrentamiento que puede originar y las altas indemnizaciones monetarias que la familia de la chica puede exigirle.

La diferencia de estatus socioeconómico entre las dos familias no es el único criterio utilizado para exigir o no una *garancja*. La virginidad prematrimonial, belleza, juventud y reputación de la futura *bori* influyen en el valor que puede pedirse y permiten que una familia menos adinerada exija una *garancja* alta. Por último, la coresidencia y la cercanía parental reducen a menudo esta exigencia. Tras la salida migratoria de 1990 y la progresiva diferenciación económica dentro de la red de los *korturare*, la frecuencia con la que ha venido pidiéndose la *garancja*, así como los importes exigidos, han aumentado por parte de las familias más adineradas, reforzando nuevas barreras homogámicas. El hecho de que, por lo general, tal pago no sea requerido entre familiares cercanos o sea muy inferior que entre familias socialmente más lejanas, permite a familias con menos poder adquisitivo salvar el propio estatus social, contrayendo matrimonio dentro de su mismo entorno parental, sin tener que recurrir a “pedir” mujeres a otros *Roma* considerados menos prestigiosos.

En todas las uniones matrimoniales de las que he tenido información en Granada, las *garancje* no superaron el máximo de unos diez mil euros. También, en muchos casos, aun estableciéndose su cantidad, la *garancja* se entregó mucho más tarde de lo acordado, con nuevas acomodaciones sobre el precio. A veces, ni siquiera se pagó. Mientras tanto, desde Irlanda, Reino Unido o Rumanía llegaban noticias de nuevos enlaces matrimoniales y cifras estratosféricas de decenas de millares de euros. Nunca comprobé si se pagaron, pero el eco de aquellas transacciones dejaba en claro que la *garancja* no representa sólo un instrumento legal, basado en la transacción monetaria efectiva, sino que es también un símbolo del estatus social. Poder pagar una gran suma, por un lado, y llegar a pedirla, por el otro, son también transacciones simbólicas de las que desprenden el prestigio de dos familias y a veces los pagos reales son inferiores a los declarados.

La fuga

La fuga, en romaní, se expresa con el verbo *našavel*, de la raíz verbal *naš-*, “correr, fugarse”, de por sí intransitiva, y la partícula *-av*, que otorga valor transitivo y un significado exclusivo para esta acción. Es el hombre quien *našavel* a una chica y, aunque pueda haber complicidad entre los dos novios, el mayor protagonismo es siempre masculino, y puede presentarse en el discurso hasta como un “rapto”. La fuga consiste en que los dos novios pasen una o dos noches juntos y escondidos de la comunidad. La ocultación de los dos declara públicamente que han tenido una relación sexual y que la mujer ha perdido su virginidad, lo que degrada su inocencia sexual, deshonra su familia y conlleva una “perdida” de la potestad paterna sobre ella. La sexualidad femenina es el foco de atención. La formalización de la pareja es, al menos idealmente, la única forma para salvar la integridad moral de ella y el honor familiar. Por esta razón, y por la ‘irreversibilidad’ de las consecuencias del acto sexual, cuando el pretendiente se lleva la chica, se dice que le ‘cubre la cabeza’, una alusión al *dikhlo* que los suegros meten a su *mangadi*. El hombre adquiere un derecho sobre la mujer frente a los demás y frente a la familia de ella. De todos modos, aunque mediante la fuga se reclame el reconocimiento de la unión, no lo impone: una familia, por la razón que sea, puede oponerse y pedir igualmente que su deshonor sea indemnizado monetariamente. A la vez, haya o no fuga, si una familia descubre una relación entre su hija y un chico, puede obligar a éste a casarse con ella y pedir también ser indemnizada.

La fuga y el pago que impone tienen tres importantes diferencias con el *magajmo* y la *garancja*. Mientras que en el *mangajmo* el acuerdo entre los futuros consuegros es anterior y abre la fase prematrimonial, en la fuga el alcance del acuerdo es posterior y la cierra. En cuanto al pago, mientras que la *garancja* del *mangajmo* se entrega para sancionar el contrato prematrimonial, en el caso de la fuga este pago formaliza la unión. Por último, mientras que la *garancja* tiene que ser devuelta, en la fuga el pago es una compensación del *lažav* y de la pérdida de un miembro del núcleo doméstico.

El *kris* y el matrimonio

La asunción por parte de los varones de la autoridad dentro de su familia conlleva la posibilidad de tener que recurrir a litigios públicos autóctonos (los *kris*) para la solución de conflictos; también el tener que intervenir en ellos como mediadores y jueces. Un hombre de veinte y pocos años tiene poca o nula autoridad para demandar compensaciones de alguien con quien haya tenido una querrela y, mucho menos, para pedir que se celebre un *kris* para resolver su demanda. Tal capacidad de representación está reservada a los hombres que ya cubren un rol de primer plano en la economía y política de su propia familia, lo que coincide con una edad cercana a los treinta años, cuando ya tengan hijos algo crecidos y hayan fundado un núcleo doméstico propio.

El término *rom* cubre tres campos semánticos: el de género, opuesto a *romni*, “mujer”, el de estatus matrimonial, opuesto a *šav*, ‘hijo, chaval’, y el de identificación “étnica”, opuesta a *gažo*. En cuanto a la edad, *rom* no solamente se opone a “šav”, sino también a *phuro*, que indica hombres que ya tienen una familia extensa, con hijos casados y nietos, cuya generación está en el auge de autoridad intrafamiliar y peso político en la comunidad. El estatus de hombre adulto, por lo tanto, empieza con el matrimonio, pero es sólo un primer paso hacia su definición completa, que se realiza cuando sus hijos empiezan a casarse y tener prole (también en Marushiakova y Popov 2005). La autoridad que los miembros de esta generación adquieren les otorga la legitimidad para poder arbitrar, si necesario, situaciones de conflicto, apoyando “informalmente” el acercamiento entre las dos partes o asumiendo el rol de *krisjonere* en un *kris* y dictando, formalmente una solución considerada justa. El mayor o menor reconocimiento de su valor ético-moral y, además, su red de parientes políticos y consanguíneos determinan el grado de acatamiento de los veredictos que están llamados a establecer en las soluciones de conflictos.

Cuando en un pleito no se llega a un acuerdo, la persona que se considera perjudicada invita a la otra a buscarse sus propios *krisjonere*. En el *kris* los *krisjonere* realizan una función que podría describirse como la de “jueces parciales”. El poder vinculante del *verdžito*, además de depender del peso político

de los *krisjonere*, se basa también en que son las mismas personas enfrentadas quienes espontáneamente recurren al juicio y, consecuentemente, se comprometen a aceptar su fallo. El *kris* es un proceso llamado a restablecer el orden tras unas acciones que alguien considera injustas. La ejecución de la acción correctora de tales acciones está sujeta al control de la comunidad y negarse a ella conlleva una fuerte desaprobación por parte de todos. El enjuiciamiento y sentencia que ofrece este proceso implica también, en cierta medida, que, si alguien se niega a pagar las compensaciones establecidas en el *kris* a su contendiente, el uso de la violencia por parte de éste puede justificarse y considerarse legítimo.

Los *krisjonere* son elegidos por cada demandante de forma libre, de acuerdo con la consideración pública de la que gozan y de su experiencia personal cubriendo este rol. Su peso político y su número puede aumentar con la gravedad del asunto. Normalmente son tres para cada querellante y pueden ser reducidos a dos. Se dice que cada uno puede llamar “tantos *krisjonere* como le apetezca”. No he asistido nunca a un *kris* con más de tres, pero tal vez porque nunca se verificó, durante mi presencia en el campo, un evento cuya gravedad requiriera un tribunal mayor. El coste de cada *krisjonero* también supone una limitación a su número. Los querellantes asumen todas sus dietas (en la emigración, más a menudo los *krisjonere* vienen de otras ciudades) y, además, pagan su servicio con hasta más de 200 euros por persona. Ningún *krisjonero* recibe, o debería recibir, más dinero dependiendo del acuerdo alcanzado. Además, la entrega del pago se hace antes del juicio. Sin embargo, el *verdžito* puede establecer, junto con las compensaciones económicas entre los dos querellantes, quién de ellos deba hacerse cargo del pago de todos los *krisjonere*, o sea, algo semejante a las costas en el derecho mayoritario.

Un *kris* puede durar unas pocas horas, extenderse durante más de un día o necesitar más sesiones. Es un evento público, al que asisten muchos familiares de ambos contendientes y que despierta gran interés en toda la comunidad. Es también una ocasión de encuentro entre personas que, acompañando, por ejemplo, a los *krisjonere* desde Murcia, aprovechan para encontrarse con sus parientes en Granada. Reúne a decenas de personas y a menudo necesita desarrollarse en espacios abiertos, como parques públicos. La disposición espacial de los participantes al *kris* refleja la jerarquía por edad y sexo, así como las competencias y roles en el proceso. Los dos bandos de *krisjonere* y los dos querellantes ocupan el centro; les rodean otros adultos testigos de los hechos (presentes, por ejemplo en el *mangajmo*, si el litigio concierne un acuerdo matrimonial). Estos testigos pueden ser interrogados por los *krisjonere*. Fuera de este círculo se sitúan los hombres adultos y jóvenes, que prestan gran atención al desarrollo de la disputa. Las mujeres suelen situarse algo más lejos y parecen mostrar menos interés (y guardar menos silencio) que el grupo de hombres. A ambos grupos está generalmente vedada cualquier intervención en la disputa y de los jóvenes se exige que atiendan, guarden silencio y aprendan. Durante la primera parte del juicio los *krisjonere* oyen a los querellantes y los testigos, buscan atenuantes o derechos que pudieran reclamarse hasta que consideraran saber lo suficiente para deliberar. Entonces mantienen una negociación de forma privada y al alcanzar un acuerdo reaparecen, y públicamente pronuncian el *verdžito*.

Aunque aquí estemos considerando la esfera matrimonial, un *kris* puede ser convocado para resolver otro tipo de litigios. En el extremo de las querellas de menor importancia, por ejemplo, alguien puede demandar a un socio en alguna empresa o trabajo, si percibe no haber recibido la parte merecida. En el otro extremo, el de las reyertas sangrientas, nos relataron un *kris* que, a principio de los ochenta en Rumania, consiguió restablecer la paz entre familias en un enfrentamiento que causó dos víctimas mortales. En aquel *kris* participaron *krisjonere* de ambos bandos y se consiguió evitar la escalada de la violencia y el consiguiente ciclo de venganzas sangrientas.

Entre los *romá*, el *kris* no es el único procedimiento que la colectividad ha establecido para la resolución de conflictos. Existe un amplio espectro de procesos de conciliación, culturalmente pautados, cuyo objetivo es facilitar el acuerdo entre las partes que evite tener que recurrir al *kris*, que supone más costes económicos y sociales y un agravamiento de la disputa. El *kris*, por lo tanto, no es solamente un instrumento para resolver conflicto privado poniéndolo en manos de la comunidad encarnada en los *krisjonere*, sino también una institución que garantiza y refuerza los principios reguladores de la vida

política intraétnica.

Con todo, la mayor parte de los *krisja* a los que asistí o de los que recogí información se originaban por cuestiones matrimoniales. Más aún, aunque los divorcios podían ser motivo de *kris*, la mayoría de los casos judiciales se originaron en un momento concreto del proceso de unión: la fase “prematrimonial” que se instancia mediante pedimiento (*mangajmo*) o fuga. En los contratos prematrimoniales establecidos por *mangajmo*, y hasta la boda, se va estableciendo un “crédito” a favor del padre del novio, que se resuelve con la formalización definitiva de la unión. Este crédito se crea a través de transacciones monetarias realizadas a favor de su suegro (la fiesta, los regalos, la *garancja*), una especie de “pago por adelantado”, que el padre de la novia satisface cuando “entrega” a su hija en matrimonio de forma definitiva. Mientras tanto, el padre del novio detenta el *drepto pe bori*. Si alguien le quitase a la prometida de su hijo, debería compensarle por todo el gasto “material” realizado, pero también por el daño moral recibido, la ofensa a su reputación y honor, que se hace más que tangible en el momento en el que los *krisjonere* lo cuantifican en euros.

En el caso de la fuga, o cuando una relación sexual sale a luz pública, la fase prematrimonial consiste en la búsqueda de un compromiso o compensación por parte de la familia del novio por su vulneración del *drepto pe šej* detentado por los padres de la novia, que ha sido deshonrada. El deshonor inferido a la chica, si atendemos a la propia expresión romaní, “recae sobre” sus padres, que tienen derecho a una compensación y a exigir un *kris* si no se ven atendidas sus demandas.

Tanto el *drepto pe šej* como el *drepto pe bori* se ejercen, pues, a través del control sobre la sexualidad femenina, cuyo “mecanismo”, diría Foucault (1976), reside en el *lažav*, la “vergüenza”, el “deshonor”. La expectativa de inocencia en torno al comportamiento sexual femenino refuerza tanto la no culpabilidad de las mujeres en estos acontecimientos como la detención de derechos por parte de los adultos (padres o suegros). Sin embargo, el reconocimiento de la complicidad y libre albedrío femenino en las elecciones matrimoniales aumenta con la edad de las mujeres, lo que tiene mucho peso cuando la familia de ella presenta sus propias *kondicje*, es decir, las condiciones que reclaman por la pérdida de su hija. Cuanto mayor sea la novia, dentro de ciertos límites, menores serán esas demandas. “No es lo mismo que un adulterio sea protagonizado por una mujer de veinticinco años que por una de diecisiete” me contaba un informante, que había sido *krisjonero* en diferentes casos, para explicarme cómo se mide la culpabilidad del hombre con quien el adulterio se cumple. Y no es lo mismo que una chica “se la lleven” con dieciséis años a que escape ella misma de casa, con veintidós años y tome un autobús para Sevilla, donde le espera su amado, como ocurrió en un caso observado. Entonces, los padres de la novia pidieron una compensación para otorgar su consentimiento. La otra familia aceptó pagar, pero menos de lo exigido por los padres de la novia, que se la llevaron de regreso a su hogar. Unos días después ella volvió a tomar el autobús e impuso, por su cuenta, su matrimonio.

Observaciones finales: la justicia del kris

El concepto de *čačimo*, en romaní, expresa a la vez la idea de “justicia” como de “verdad”. Lo que el *kris* persigue es sólo la faceta de “justicia” del *čačimo*, entendida como imparcialidad en la defensa de los derechos de cada bando. Menos tiene que ver con el aspecto de “verdad”, contrapuesta a la mentira, *xoxajmo*, entendida también como ocultamiento intencional de la información. El *kris* es un proceso orientado a la búsqueda de un acuerdo, es una mediación entre dos partes que no contempla prácticas comparables a la investigación judicial o de accertamiento de fenómenos ocultados o falseados por alguien. Es principalmente el encuentro de dos retóricas que defienden las verdades de cada uno, que los *krisjonere* intentan hacer conciliables. En caso de que uno de los dos contendientes acuse al otro de mentir, los *krisjonere* pueden preguntar a otras personas presentes en el *kris* como testigos de los hechos.

El *čačimo*, la “justicia”, del *kris* es tal si satisface, en cierta medida, los derechos reclamados por los contendientes, ateniéndose a las normas aceptadas por la comunidad. Por ejemplo, cuando una mujer

está prometida, si se rompe *de facto* el lazo con su futuro marido, el contrato entre *xanamikuri* se mantiene durante el tiempo máximo establecido para celebrar la boda. Teóricamente, ni el padre de ella tiene libertad para contraer otra promesa matrimonial en ese tiempo, ni otro hombre puede presentarse para pedir la chica sin responder frente al antiguo suegro. A la contra, el padre del novio, si se sabe que su hijo se ha portado inadecuadamente y ha dado motivos, al menos en parte, para que el padre de su prometida retire la promesa, tampoco puede reclamar demasiado, aún sin perder completamente su *drepto pe bori*. El *kris* se limita a sopesar daños y derechos de compensación en casos similares, pero es incompetente frente a un daño cometido por un autor desconocido. Si culpables y culpas no están claras, por ejemplo, en torno a una esposa prometida virgen, y que luego no ha resultado tal, pueden ponerse en acto mecanismos de indagación y comprobación de la verdad basados en juramentos, llamados *armaje*, frente a símbolos sacros, que expondrían la familia de quien perjure a desgracias. Si los juramentos consiguen que los responsables se delaten, las partes damnificadas pueden entonces reclamarle a un *kris*. *Kris* y *armaje* son dos mecanismos independientes de protección del orden social. Mediante el juramento puede aclararse lo que ha ocurrido, la “verdad” del *čačimo*; un *kris* puede establecer como remediarlo, la “justicia” del *čačimo*. Mientras que el *kris* se basa sobre poderes seculares -la *auctoritas*, la reprobación pública, el deseo de acuerdo y el temor a la violencia- el *armaje* llama a colación equilibrios y peligros sobrenaturales.

Entre los *roma korturare* el peligro del *marime*, aunque tenga una posición simbólica importante en su concepción moral, y hasta espiritual, tiene a que ver con actos sexuales muy específicos considerados inmundos. La idea de que unos *krisjonere*, hombres apreciados y considerados ejemplos de dignidad, indaguen, frente al resto de la comunidad, los actos sexuales de una tercera persona, resultaría 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* prevé la presencia de dos partes enfrentadas, cada una representada por unos *krisjonere* que buscan un acuerdo con los del otro bando. Si el grupo de los *krisjonere* representa la comunidad, es 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 prevé.

Bibliografía

Acton, Thomas (Susan Caffrey y Gary Mundy)

2001 “Theorizing Gypsy Law”, en Weyrauc y Walter (coord.), *Gypsy Law*. Ewing, NJ, USA, University of California Press: 88-101.

Boretzky, Norbert (e Iglá Birgit)

2004 *Kommentierter Dialektatlas des Romani*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Cahn, Claude

2009 “Romani law in the Timiș County Giambaș community”, *Romani Studies*, nº 19 (2): 87-101.

Foucault, Michel

1976 *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1977.

Gamella, Juan Francisco

2000 *Mujeres gitanas: matrimonio y género en la cultura gitana de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Asuntos Sociales.

2007 “La emigración ignorada: Romá/gitanos de Europa oriental en España, 1991-2006”, *Gazeta de*

Antropología, nº 23, art. 8.

http://www.ugr.es/~pwlac/G23_08JuanF_Gamella.html

2003 "Marriage patterns of Gitanos or Calé, the Spanish Gypsies" en Salo Sheila (y Csaba Pronai) (coords.), *Ethnic Identities in Dynamic Perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*. Budapest, Gondolat, Hungarian Academy of Sciences: 39-51.

Gamella, Juan Francisco (y Elisa Martín Carrasco-Muñoz)

2008 "Vente conmigo primita. El matrimonio entre primos hermanos en los gitanos andaluces", *Gazeta de Antropología*, nº 24 (2), art. 33.

http://www.ugr.es/~pwlac/G24_33JuanGamella_ElisaMartin.html

Goody, Jack

1976 *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain*. Cambridge, Cambridge University Press.

1990 *The oriental, the ancient and the primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Goody, Jack (y S. J. Tambiah)

1973 *Bridewealth and Dowry*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gay y Blasco, Paloma

1999 *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford, Berg, 1999.

Guy, Will (coord.)

2001 *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield Hertfordshire, University of Hertsfordhire Press.

Guy, Will (Zdenek Uherek y Renata Winerova) (coords.)

2004 *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Praga, Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic.

Lagunas Arias, David

2005 *Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada, Comares.

Martín Carrasco-Muñoz, Elisa (y Juan Francisco Gamella)

2005 "Marriage practices and ethnic differentiation: The case of Spanish Gypsies (1870–2000)", *The History of the Family*, nº 10: 45-63.

Marushiakova, Elena (y Vesselin Popov)

2005 "The Gypsy Court as a Concept of Consensus among Service Nomads in the Northern Black Sea Area", en Stefan Leder y Sreck Bernhard (coords.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Wiesbaden, Reichert Verlag: 123-147.

Matras, Yaron

2000 "Romani Migrations in the postCommunist Era: Their Historical and Political Significance", *Cambridge Review of International Affairs*, nº 13 (2): 32-50.

2002 *Romani: a Linguistic Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

Miller, Carol

1998 "American Roma and the Ideology of Defilement", en Diane Tong (coord.), *Gypsies. An Interdisciplinary Reader*. New York y London, Garland Publishing Inc.: 201-218.

Piasere, Leonardo

1991 *I popoli delle discariche*. Roma, CISU.

2005 "La schiavitù dei rom in Moldavia", en Pier Giorgio Solinas (coord.), *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*. Lecce, Argo: 289-331.

Sobotka, E.

2003 "Romani Migrations in the 1990's Perspectives on Dynamic, Intepretation and Policies", *Romani Studies*, 13 (2): 79-121.

Stewart, Michael S.

1997 *The time of the Gypsies*. Boulder, Colorado, Westview Pres.

Sutherland, Anne

1975 *Gypsies. The hidden Americans*. London, Tavistock.

Urech, Evelyn (y Wilco van den Heuvel)

2011 "A sociolinguistic perspective on Roma group names in Transylvania". *Romani Studies*, 21 (2): 145-16.

Weyrauch, Walter O. (y Mauren Bell)

2001 "Autonomous Lawmaking: The case of the "Gypsies"", en Walter O. Weyrauch (coord.), *Gypsy Law. Romani Legal Tradition and Culture*. Berkely, University of California Press.

Weyrauch, W. O. (coord.)

2001 *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley, University of California Press.

Wilk, Richard (y Robert McC. Netting)

1984 "Households: changing Forms and Functions", en Richard R. Wilk, Robert McC. Netting y Erik J. Arnould (coords.), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. London, England, University of California Press: 1-28.

Williams, Patrick

1995 "Parigi-New York: l'organizzazione di due comunità zingare", en Leonardo Piasere (coord.), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli, Liguori: 295-314.