

Multiplicidad de voces e identidad étnica en los procesos de cambio en la cultura gitana¹

Multivoicedness and ethnic identity in change processes in Roma culture

Isabel Crespo; José Luis Lalueza; Sònia Sánchez Busqués; Marta Padrós

Universitat Autònoma de Barcelona, isabel.crespo@uab.cat

Historia editorial

Recibido: 19/10/2012
Aceptado: 16/09/2013

Palabras clave

Minoría
Identidad
Multiplicidad de voces
Cambio cultural

Resumen

Este trabajo presenta una metodología, basada en la aproximación de Mikhail M. Bakhtin al estudio de las narraciones, como herramienta para el estudio de los procesos de cambio cultural en una minoría. En concreto, se analizan las múltiples voces presentes en los enunciados de los miembros de comunidades gitanas cuando dan cuenta de su cultura, mostrando las comunidades gitanas en proceso de profundo cambio cultural en el que dialogan distintas voces: procedentes unas de la tradición cultural; otras, de los modelos del grupo social dominante; y otras, de los intentos de compromiso entre ambas. Esta multiplicidad de voces es campo de juego entre minoría y mayoría, en el que se dan movimientos de diálogo, asimilación, resistencia, creación de nuevas diferencias culturales e hibridación. Un escenario en constante proceso de cambio en el que las prácticas cotidianas deben responder a metas distintas e incluso contradictorias, y en el que diferentes voces se entrelazan en el proceso de construcción de nuevas identidades.

Abstract

Keywords

Minority group
Identity
Multivoicedness
Cultural change

This paper presents a methodology, based on Mikhail M. Bakhtin's approach to the study of narrative, as a tool to analyze the processes of cultural change in minority groups. In particular, we analyze the multiple voices that are present in the statements of members of Roma communities when they talk about and express their culture. Roma communities are displayed in a process of profound cultural shift and where different voices have a dialog, some voices come from cultural tradition, other voices come from models of the dominant social group, and other voices come from the attempt to compromise between them. This multivoicedness is the playing field between minority and majority groups, movements of dialogue happen, assimilations, resistances, creating new cultural differences and hybridization. So, a scene is developed in a constant process of change in which daily practices often must respond to different and even contradictory goals, and in which different voices are intertwined in the process of constructing new identities.

Contexto: Las prácticas culturales de los gitanos españoles

La antropología ha establecido un sólido campo de conocimiento acerca de la cultura gitana, mostrando a ésta como fruto a la vez de una tradición de base oral ampliamente compartida, y de las contingencias de su carácter de minoría (Botey 1970; Calvo, 1980; 1990; Ramírez-Heredia, 1972; San Román, 1976; 1986; 1994).

Las grandes variaciones entre grupos, áreas geográficas y estatus, no impiden que los gitanos tengan un consenso básico sobre los rasgos que los distinguen como grupo étnico. Los elementos que configuran esta imagen homogénea según un conocido sociólogo gitano, son:

Crespo, Isabel; Lalueza, José Luis; Sánchez Busqués, Sònia y Padrós, Marta (2013). Multiplicidad de voces e identidad étnica en los procesos de cambio en la cultura gitana. *Athenea Digital*, 13(3), 159-177.
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1134>

¹ Este artículo se ha escrito en el marco de los trabajos desarrollados con la financiación del Ministerio de Educación a través del proyecto EDU2010 19370.

La creencia en un origen común, un tradicional estado social de nomadismo, el dictamen legislativo endógeno, la lengua como medio de comunicación entre los miembros del grupo étnico, la existencia y su valoración de los grupos de sexo y de edad, la experiencia como factor que produce poder y mejora el estatus, la organización familiar en clanes y linajes, las relaciones laborales que pueden implicar a la parentela, el gran respeto a los difuntos y la idea de una posible intervención de cualquiera de ellos en la vida del clan, linaje o núcleo familiar al que perteneció, la cohesión endógena y la diferenciación exógena (Torres, 1991, p.15).

La característica más relevante de la vida social tradicional de los gitanos es la *comunidad* (su estructura de relaciones, sus normas y sus formas de división del trabajo). La comunidad no sólo define las relaciones entre sus miembros sino que crea expectativas sobre cómo éstos han de comportarse correctamente, cómo *han de ser*. La comunidad gitana no es una agrupación de individuos, sino que está organizada con relación al parentesco. En este sistema de *parentesco patrilineal*, el núcleo familiar, que comprende también la familia extensa, es el centro de la vida social, alrededor del cual giran todos los actos que realizan los gitanos (Botey 1970; Ramírez-Heredía, 1972; 1985; San Román, 1994).

La segunda característica fundamental es la existencia de una *ley propia*. La cultura gitana tiene una serie de disposiciones estructurales para resolver los conflictos de interés de un modo ordenado impidiendo que éstos desemboquen en confrontaciones perturbadoras. La ley gitana se convierte así en una norma propia que ordena los actos de la vida práctica. Esta ley es sintetizada por José Antonio Ferrer-Benimeli (1965) como: "Fidelidad a la raza (no te separes nunca del gitano); fidelidad al varón (permanece siempre fiel al gitano); fidelidad a la palabra (paga religiosamente las deudas del gitano)" (pág. 39). De esta manera podemos situar el código de la ley gitana en el ámbito de las relaciones entre los propios gitanos, como preeminente a las leyes de la sociedad civil y el Estado, y con un sistema aceptado por todos que incluye autoridades reconocidas y sanciones previstas.

Un tercer pilar del sistema de organización social gitana son *los grupos de edad*. La pertenencia a un grupo de edad define la posición social de un individuo dentro de su clan y fuera de él. A cada uno de estos grupos le corresponde unos derechos y obligaciones diferentes. Existen ciertas normas de obligatoria observancia que afectan, principalmente, a los miembros del mismo grupo de edad, pero también a las relaciones entre unos grupos y otros (respeto a los grupos superiores en sus decisiones, frenar el empuje de los grupos inferiores que puedan causar deterioro a las normas o costumbres).

Todo ello queda mediatizado por el *género*, el cuarto pilar básico. En el sistema cultural gitano es muy clara la línea divisoria entre el mundo de los hombres y el de las mujeres, quienes ejercen roles diferentes. Así, los hombres son las figuras públicas, y sobre todo los encargados de velar por el honor de su familia. Por el contrario, se espera que las mujeres se circunscriban al espacio privado de la familia. La estructura patrilineal del parentesco conlleva que el matrimonio es un arreglo entre familias, aunque ello se debe conllevar con el deseo o la pasión de los jóvenes que son comprometidos a muy temprana edad. Desde el momento en que el compromiso del noviazgo se hace público, la mujer pasa a formar parte de la familia del marido y su suegra será la encargada de socializarla. La mujer gitana ha de entrar en la familia de su marido libre de influencias extrañas, abierta a una nueva socialización familiar, lo que se simboliza a través de la virginidad. Por ello, la boda gitana gira en torno al denominado "rito del pañuelo" que permite comprobar la virginidad de la novia. La educación de las niñas se orienta a ello y a la maternidad.

Los rasgos culturales que se desprenden de estos *pilares* llevarían a un investigador *transcultural* a definir la sociedad gitana como *colectivista*, pero una aproximación así simplificaría en exceso una

realidad mucho más compleja. La aproximación *colectivismo vs. individualismo*, que sirvió a Ruth Benedict (1946, citado por Geertz, 1973/1994) para explicar a los norteamericanos la cultura japonesa como un todo coherente, es una vía que ha sido útil para explicar las prácticas educativas ajenas al modelo occidental (Greenfield y Cocking, 1994; Greenfield y Suzuki, 1998), que sustentan distintos proyectos evolutivos implícitos. Sin embargo, en la definición de la cultura gitana como *colectivista* se oculta algo esencial para entender este grupo étnico: su carácter de *minoría en constante interacción con otros grupos*. Las culturas no son monólogos ininterrumpidos por elementos de otras culturas, sino un diálogo abierto, necesariamente conflictivo, potencialmente creativo, entre grupos y subculturas, entre miembros y no miembros, o entre diversas facciones de la propia sociedad. En un mundo en el que los contactos culturales, la movilidad e intercambio entre comunidades, son la regla y no la excepción, de modo que los límites culturales no son en absoluto impermeables (Bhabha, 1994). Y los gitanos viven esta situación desde lo más remoto de su memoria. En tanto que han debido negociar identidades en contextos de dominación, su historia no ha seguido una evolución ni lineal, ni organicista. Su cultura está sujeta a cambios que responden al contexto particular en que deben sobrevivir: negocian estratégicamente sus elementos críticos de identidad con aquellos otros grupos con los que conviven y se relacionan. Ello supone reconocer a la cultura un carácter relacional, político y cambiante según el contexto ideológico circundante (Clifford, 1998). Sólo analizando las diferencias culturales como fruto de las relaciones de poder a las que los gitanos han estado sometidos podremos entender su dinámica histórica y sus transformaciones.

Objeto de estudio: Multiplicidad de voces, identidad y cambio cultural

Desde una orientación constructivista, las narrativas autobiográficas juegan un papel esencial en la construcción de la identidad (Bruner, 1987/1988; 1990/1991; Freeman, 1992; Oyserman y Markus, 1993). En el desarrollo del yo narrativo, el individuo crea un sentido de continuidad en el tiempo, dando coherencia a su trayectoria vital. La estructuración de una narración requiere la utilización de un proceso de selección por medio del cual dejamos de lado, de entre el conjunto de los hechos de nuestra experiencia, aquellos que no encajan en los relatos dominantes que nosotros y los demás desarrollamos acerca de nosotros mismos.

Igualmente, las narrativas que provee la cultura actúan como patrones para narrar la identidad. La aproximación clásica a las diferencias entre la cultura gitana y las culturas hegemónicas en Occidente parecería encajar bien con la dicotomía entre un yo fuertemente cohesionado por la moral (*yo romántico*) o por la razón (*yo moderno*). Cada una de estas identidades contextualizadas histórica y culturalmente, respondería a narrativas diferentes, las primeras atravesadas por *temas o tópicos constitutivos* como *emoción, pasión, honor...* y las segundas por otros como *derechos, lógica, moderación...* Esta aproximación nos ofrecería una imagen de la cultura gitana enclavada en un tiempo histórico equivalente al occidente del siglo XIX, frente a unas culturas hegemónicas más propias del XX, con narraciones que darían cuenta del mundo y las personas de manera netamente diferenciada.

Ahora bien, esta dicotomía es cuestionada por (entre otros) Kenneth Gergen (1991/1992) en su definición de un *yo posmoderno*, producto de las nuevas formas de relación posibilitadas e intensificadas por los cambios tecnológicos que llevan a una deslocalización del yo. Este *yo saturado* recibe las demandas de diferentes relaciones frente a las que emergen *múltiples yoes* cuyas voces no son necesariamente armónicas entre ellas. Así, en una sociedad multicultural y posmoderna nos hallamos con multitud de narrativas en conflicto que se entremezclan y toman prestados sus respectivos *tópicos*

constitutivos. Darles coherencia para narrar nuestro yo es en sí la tarea evolutiva de construcción de la identidad, desbordada en el *yo posmoderno* por una *cacofonía* de voces propias y ajenas que se entremezclan. De este modo, en lugar de una cultura tradicional (la gitana) frente a una cultura moderna (la hegemónica), nos hallaríamos ante un escenario intercultural que genera nuevos significados e identidades. Ello no quiere decir que no haya un predominio de tópicos románticos en las narrativas gitanas y de tópicos modernos en las hegemónicas, pero no como compartimentos estancos, sino definidas precisamente por su mutua interacción, por el mutuo (aunque asimétrico) préstamo de tópicos culturales.

Cabe añadir que en los sujetos, al dar cuenta de sí mismos, afloran distintas definiciones construidas en diferentes contextos sociales, de modo que un mismo sujeto muestra identificaciones culturales diversas en función de múltiples situaciones que promueven diversos juegos de identificación y de alteridad. De esta manera, podemos entender que la identidad étnica es relacional y negociada a través del discurso (Hook, 2003; Nagel, 1994; Verkuyten, 2005). En la misma línea, Lütfiye Ali y Christofer C. Sonn (2010) afirman que las identidades son negociadas y adaptadas al contexto social donde hay diferentes sistemas de significado y representaciones que proveen de recursos para la construcción de la identidad.

La investigación sobre las relaciones interculturales nos ofrece varios ejemplos de esta forma de entender los procesos de construcción de la identidad. Así, Hannah Hale y Guida Abreu (2010) señalan, a propósito de los inmigrantes portugueses en Inglaterra, que las identidades culturales toman diferentes formas de expresión, alternándose diferentes posicionamientos, dependiendo de los otros con los que se está contrastando. De esta manera, entienden que las identidades culturales son fluidas y localizadas en las prácticas culturales donde participa el sujeto. Igual ocurre en el estudio de Maykel Verkuyten y Angela de Wolf (2002), al explicar las diferentes formas de identificación de holandeses de origen chino mediante la participación en distintas prácticas cotidianas, emergiendo identificaciones diversas con los referentes chinos u holandeses en los mismos sujetos. De estas aproximaciones, nos parece especialmente útil el abandono de la pretensión de estudiar constructos tales como las *actitudes* para centrarse en *posiciones contextuales* del sujeto en el marco de la actividad y la conversación. En definitiva, podemos entender la identidad como producto negociado en el complejo de posiciones contextuales que adopta el sujeto en el marco de la actividad y la conversación (Laluzza, 2012).

En este punto coincidimos con Carla A. Cunha y Miguel M. Gonçalves (2009), quienes proponen la perspectiva de la dialogicidad de Mikhail M. Bakhtin como marco de referencia para el estudio de la identidad multicultural, comprendida como un movimiento de posicionamientos y reposicionamientos que otorgan continuidad y discontinuidad. Mikhail M. Bakhtin (1986) parte del carácter socioculturalmente situado de la *acción mediada* como nexo esencial entre el escenario cultural, histórico e institucional, por un lado, y las funciones mentales del individuo, por el otro. Centra sus esfuerzos analíticos en el enunciado, que considera la verdadera unidad de comunicación verbal, inherentemente vinculada con la de voz, para él la personalidad hablante, la conciencia hablante. El enunciado sólo puede existir si se expresa desde un punto de vista (una voz) y se dirige siempre a otro que puede no estar físicamente presente en aquel momento, pero cuya voz entra en diálogo. La voz de un hablante se *interanima* en contacto con otras voces. De este modo, la identidad no se entiende como el monólogo de una única voz, sino como una multiplicidad de voces que emergen de una conciencia entendida como diálogo con los otros (Bertau, 2008; Joerchel, 2007; Sullivan, 2007 y Wertsch, 1991; 2002).

Asimismo Mikhail M. Bakhtin utiliza el concepto de *lenguaje social*, entendido éste como “un discurso propio de un estrato específico de la sociedad en un sistema social dado y en un momento” (Holquist y Emerson, 1981, p. 430). En los lenguajes sociales se destaca la *posición social* de los hablantes, ya que

no sólo incluyen las expresiones verbales sino también definen lo canónico. Los seres humanos tenemos acceso a más de un lenguaje social. Estos lenguajes están organizados jerárquicamente mediante procesos de *privilegiación*: un lenguaje social es considerado más o menos apropiado o eficaz que otro en un determinado escenario sociocultural.

La *relación entre el hablante y el texto* puede ser de varios tipos. El texto (entendido como herramienta cultural) puede ser interpretado autoritariamente, como algo sagrado, y el hablante se limita a reproducirlo fielmente. Por el contrario, el hablante puede tomar una relación creativa con el texto, matizando, contextualizando, interpretando, dándole diferentes sentidos. Para este tipo de relación, la voz del hablante se apropia al tiempo de la voz del texto y de otras voces que le permiten expresar una voz personal.

En este trabajo pretendemos analizar *la emergencia de estas voces personales en los hablantes gitanos en tanto que desarrollan identidades y promueven el cambio cultural*. Para ello nos será útil el sentido que da Michael Cole a la noción de *multivoicedness*, reinterpretando a Mikhail M. Bakhtin: “cada forma de interacción humana contiene en sí muchas diferentes identidades, organizadas de maneras múltiples, imbricadas y a menudo contradictorias” (Cole, 1998, p. 292). La idea de la presencia de distintas identidades que se expresan en la voz personal es especialmente útil para entender los procesos de cambio en el interior de las comunidades minoritarias, en las que podemos hallar la tensión entre voces que provienen de la propia tradición cultural y de la influencia mayoritaria.

Método: conversaciones para un texto

Este trabajo consiste en el análisis de un texto cuya producción se inscribe en una investigación entendida como práctica social, en la que los investigadores toman parte respecto a cuestiones como la exclusión de grupos minoritarios en la vida social, las contradicciones que surgen en su relación con las instituciones del grupo dominante, los conflictos entre comunidades o las resistencias de la escuela ante el cambio (Crespo, Lalueza, Portell y Sánchez-Busqués, 2005). En este caso se trata de la construcción de un texto en el marco de colaboración entre un equipo de investigadores de la universidad y miembros de una asociación gitana que trabaja en su propio barrio, un enclave del área metropolitana de Barcelona donde viven doce mil habitantes, la mitad de los cuales son gitanos.

La obtención del texto que vamos a analizar no corresponde a la clásica división de tareas entre el investigador que pregunta y registra, y el sujeto de la comunidad estudiada que narra. En este caso, las narrativas son el material de preparación de un libro sobre cultura gitana en coautoría entre miembros de nuestro equipo de investigación —en adelante *nosotros*—, y los miembros de la asociación gitana, elaborado a petición de estos últimos, que fueron sujetos activos en la preparación y edición de los materiales, y reconocidos como autores.

Podemos entender este proceso seguido como una *actividad fronteriza* (Nilsson, 2003), donde distintos colectivos colaboran para satisfacer metas diferentes. Supone, por tanto, una negociación. De un lado, para *nosotros* la meta era acceder a las prácticas y discursos que orientan el desarrollo en una comunidad gitana. Del otro, para *ellos* se trataba de reivindicar una voz propia en referencia a la cultura gitana. En consecuencia, desde el primer momento nuestra investigación se planteó como un trabajo que debía ser negociado y que debía arrojar frutos concretos para la comunidad.

El proceso, cuya negociación es analizada en detalle en otras publicaciones (Crespo, Lalueza y Pallí, 2002; Lalueza y Crespo, 2009), consistió en un total de 19 conversaciones mantenidas a lo largo de

medio año con una periodicidad semanal. En todas ellas había al menos dos de *nosotros* y dos interlocutores gitanos. Estos fueron: el anciano de mayor prestigio de la comunidad, denominado por todos como *Tío* Emilio, de unos 70 años; el miembro más activo de la asociación gitana local, Raimundo, de algo más de 40 años; y otro hombre de unos 50 años, Ramón. Ocasionalmente se añadían otros miembros de la comunidad, ya que las conversaciones se desarrollaban en los locales de la asociación gitana. Todas las sesiones fueron grabadas y transcritas, y los textos se retornaron y discutieron con nuestros interlocutores, asimismo la selección y ordenación por capítulos fue también negociada.

El resultado fue un libro en coautoría (Cerreruela et al., 2001), en el que se presentan rasgos característicos de la cultura gitana a través de conversaciones y narraciones sobre la familia, la ley, el luto y la vida cotidiana de los gitanos, sobre sus valores, normas y las sanciones correspondientes, sobre sus ideales de hombre y mujer, sobre sus concepciones acerca de las distintas edades del ciclo vital. El contenido de las largas conversaciones mantenidas con nuestros interlocutores gitanos es una presentación en forma narrativa de su mundo cultural a unos extraños. La conversación da así acceso a su universo simbólico de modo comprensible para los extraños.

Algunos autores han planteado objeciones sobre la falta de representatividad de este tipo de narrativas acerca de las prácticas culturales *reales* (por ejemplo, Cornejo, 2006 y Matsumoto, 2006), pero esta posición supone ignorar la narración en sí como una práctica social, que tiene sus propias reglas en el orden de una cultura. Como sostiene Mikhail M. Bakhtin (1986), cualquier práctica discursiva está enraizada históricamente, y contiene la ideología y los recursos formales de los hablantes de la comunidad. El discurso, en tanto que práctica social, es lo que aquí nos interesa analizar, pues conecta los recursos propios de la tradición oral gitana con la representación de una audiencia, en este caso lectores *payos*, a la que está dirigido el texto.

Otro aspecto a considerar respecto al peculiar contexto en que se produjeron las conversaciones tiene que ver con la necesidad de establecer cuál es la perspectiva del investigador —*etic*— y la de los sujetos —*emic*— (Geertz, 1973/1994; 1984). Aunque parezca paradójico, la presentación que nos hicieron de ellos mismos, en la que se exageraban las diferencias entre su grupo y el nuestro, tiene el valor de la búsqueda de un consenso, de mostrar los aspectos que pueden ser compartidos desde las dos culturas, ya que nos muestra hasta qué punto los miembros de ese grupo cultural —o más concretamente, algunos miembros masculinos adultos de una comunidad gitana— estaban dispuestos a compartir interpretaciones de la realidad con el grupo dominante representado tanto por nosotros mismos como por los potenciales lectores del libro, a los que se pretendía dar a conocer (y legitimar) la cultura gitana. Las perspectivas *emic* y *etic*, pues, afloraron explícitamente al emerger la audiencia como objeto: *nosotros*, que debíamos *entender* lo que se nos decía, para lo que debíamos despojarnos de los prejuicios que *ellos* nos atribuían, y los lectores del libro, a los que se debía narrar los *hechos gitanos* de manera que pudieran entender su coherencia a pesar de ser extraños. Nuestros interlocutores, al plantearse un diálogo intercultural, atendieron no sólo a su propia perspectiva, sino también a la de los *payos*, se esforzaron en entender “cómo iban a ser escuchadas sus voces” lo que supone una forma de adopción de la perspectiva de la audiencia.

El estudio que presentamos a continuación se realiza años después de haber publicado el libro a partir de las transcripciones originales, incluyendo el material descartado para la edición. La primera fase del análisis del texto, constituido por el conjunto de entrevistas, consistió en identificar los tipos de voces presentes en el mismo. Para ello, cada uno de los investigadores estudió el material intentando responder a la pregunta: “¿Quién habla?”. Tras el trabajo individual, se discutieron conjuntamente las

categorías elaboradas por separado, llegando al consenso de identificar tres tipos de voces, presentes en cada uno de los hablantes.

El primer tipo corresponde a las voces comunitarias, que expresan el consenso en torno a la tradición gitana, las concepciones sobre la naturaleza humana y la ley.

El segundo tipo corresponde a las voces personales que emergen también del discurso comunitario, pero que expresan adhesión personal, particularización o disidencia.

Por último, el tercer tipo corresponde a las voces *payas* (ajenas a la tradición gitana, y que expresan valores propios de la cultura dominante) explícitas o implícitas en la narrativa de los gitanos y que se expresan en forma de ventrilocución, hibridación, contrapalabra, traducción o diferenciación.

Una vez identificadas las voces, hicimos una relectura del texto, adoptando la postura del “etnógrafo inocente”, preguntándonos e intentando dar respuesta a los numerosos implícitos de los enunciados: “¿A qué audiencia se están dirigiendo?”, “¿Qué intentan justificar?”, “¿Por qué creen que hay que justificarlo?”, “¿Qué referencias legitiman el enunciado?”, “¿Qué acuerdos y disidencias se expresan?”.

Aunque las respuestas a estas cuestiones emergieron a partir de nuestra lectura del texto, nos servimos de algunos conceptos de la aproximación bakhtiniana al análisis narrativo, tales como *lenguaje social*, *voz*, *ventrilocución*, *hibridación*, *contrapalabra*, *diálogo* o *traducción*. No damos aquí su definición, ya que están muy bien descritos en obras especializadas como la de James V. Wertsch (1991), y su función en el texto se explica en cada caso a través del análisis que se describe en la siguiente sección. En otros casos, hemos acuñado términos que podríamos considerar “metafóricos”, como *discurso coral* o *voces corales*, inspirados directamente en el texto analizado.

Análisis del texto: voces gitanas y voces payas

Voces de un discurso coral

Tratándose de un *texto* orientado a dar cuenta de la cultura gitana, no es sorprendente que predominen las voces que expresan lo canónico en dicha cultura (en el sentido que le da a este término Jerome S. Bruner, 1990/1991). Lo primero que llama la atención al leer el texto, es que cuando se expresa ese contenido canónico (lo que *debe ser* en la cultura gitana) se utiliza siempre un particular género discursivo. Al hablar de su universo social, nuestros interlocutores utilizan un estilo narrativo propio de los ancianos que dan “una lección sobre el mundo”. De hecho, en todas las conversaciones hay una referencia, explícita o implícita, a una sabiduría acumulada a lo largo del tiempo, a unos conocimientos profundamente dependientes de la experiencia. Así, estas narraciones operan como la base de un saber hacer que se aplica cotidianamente. Nuestros interlocutores nos advierten de la ductilidad e imprevisibilidad de la *naturaleza humana* y de las relaciones, y nos dejan entrever el uso diestro de sus herramientas psicológicas, como la persuasión. Su razonamiento no se fundamenta en principios abstractos, sino en hechos concretos, en metáforas y en certezas a cuya probatura tan sólo se puede acceder tras décadas de participación en la vida social de la comunidad. Se trata de narraciones que interpretan la conducta de las personas y que encierran “buenos consejos” para la acción en el medio social. Historias de enfrentamientos, mediaciones, pactos, ceremonias, fugas, bodas, conflictos y fiestas, *hechos gitanos* como ellos dicen, que explican el porqué de conductas cotidianas².

² Todas las citas incluidas en este artículo están publicadas y contextualizadas en Emilio Cerruela; Isabel Crespo; Raimundo Jiménez; José Luis Lalueza; Cristina Pallí y Ramón Santiago (2001). El número que aparece antes de cada entrada, se ha añadido

1. Tío Emilio: ...Porque cuando una niña quiere a un niño y un niño quiere a una niña no hay manera para ellos. Ya puedes poner una montaña en el medio que dice la chica que se marcha. Y que se va con su novio y que lo quiere y que lo quiere. A ver quién pone esa... ¿La puedo poner yo?... O de lo contrario, cogermé a mi hija, dejar la vivienda, dejar todo y desaparecer del mapa. Y no vayas a Andalucía porque va a Andalucía por ella... En cuanto se entera va por ella. O ella se viene para acá. O se escapa. Cuando una mujer quiere a un hombre, no hay solución: es una enfermedad. Un querer, un querer... está enamorada... (Cerreruela et al., 2001, p. 46).

La mayoría de los enunciados, como el anterior, están formados por afirmaciones con un vocabulario y unas formas de expresión que remiten a un lenguaje social³ compartido por los miembros de muchas comunidades gitanas, al tiempo que se apela a un consenso, a un conocimiento de las cosas que también es compartido.

Este lenguaje social se manifiesta a menudo en un *discurso coral*. A lo largo de las conversaciones, los enunciados se encadenan de manera que los distintos interlocutores gitanos se interrumpen, no para disentir, sino para afirmar su acuerdo, para glosar el último comentario de su compañero, para ejemplificar o realzar lo dicho. En estos discursos corales emerge con fuerza la voz de la tradición, de la ley gitana, del consenso comunitario. Aunque los turnos, a menudo interrumpidos, toman la forma de varias voces individuales, las intervenciones expresan la voz de la comunidad. Las voces individuales se comportan así como las voces de un coro, y las variaciones que introducen no se oponen a la armonía del conjunto, sino que la subrayan. Pugnan por expresar la voz de la comunidad, mostrando hasta qué punto se han apropiado de ella. En el siguiente ejemplo, dos de nuestros interlocutores explican algunas implicaciones del luto en una comunidad gitana.

2. Tío Emilio: ...lo primero que le dicen: "Mira fulano, el día 4 o el día 5 —supongamos— voy a hacer una boda, de una hija mía. Si te parece bien la vamos a hacer aquí en el barrio, si a ti te parece bien. Si lo ves bien, si te parece bien... Si no... cogemos el camino y nos marchamos a hacer a otro *lao* la boda". Lo primero que como son gitanos y comprenden las razones: "Antes de marcharte tú a otro lado, me marchó yo que es el derecho mío". Y esa familia desaparece, ¿me entiendes? Hasta que terminen la boda. Y una vez que han terminado de la boda, vuelven a su casa. Total, hay un respeto. Algo positivo, y algo *ordenao* de toda la vida, no me entiendes, que esto ya viene ya de raíces,

3. Raimundo: ¡Son costumbres muy antiguas!

4. Tío Emilio: De siglos, de años. Aunque ya esto va desapareciendo un poco, por la juventud que llevan otra... Esas son las leyes nuestras y eso es así (*golpea con los nudillos en la mesa*) Y hay que respetar estas... cómo digo yo... eh.. (*a Raimundo*) ¿cómo se dice esto?

5. Raimundo: Tradición

6. Tío Emilio: Un luto, es un luto. Aunque el luto es para el respeto, el luto se lleva en el corazón. Como ha dicho Raimundo hay criaturas que en ese momento de la muerte de

para facilitar su referencia en el análisis desarrollado en este artículo.

³ Uso del lenguaje propio de un grupo cultural o de una clase social, que expresa valores de la ideología que se deriva de sus prácticas

un pariente están emocionados, pero luego hacen cualquier tontería, por muy pequeña que sea la tontería...

7. Raimundo: Entonces el tío, el hermano de su padre... o alguien de la familia...

8. Tío Emilio: O cualquiera de la familia allegada, lo primero que le dicen: "Mira hijo, tú eres joven y no eres para llevar el luto". Entonces le quitan el luto...

9. Raimundo: Esto es. (Cerreruela et al., 2001, pp. 91-92).

Esta voz *coral* reproduce fielmente el *texto* oral de la voz de la tradición gitana en ámbitos que requieren el consenso, en los que no se admite disidencia. Siguiendo con el luto, aquí tenemos un ejemplo de la definición de la conducta adecuada en relación al género y la edad.

10. Tío Emilio: Esto es. Te voy a poner el ejemplo de una mujer cuarentona, por no decir cuarentona, cincuentona, que es una mujer que tiene ya hijos de 18, 20 o 22 años. Eso es una mujer estable, que no le pasan los pensamientos ya por nada, aunque hoy hay en la vida ya de todo. Pero por derecho real, los mismos gitanos, catalogamos esto: que una mujer cuarentona es una mujer ya estable para toda la vida llevar el luto. Ahora, nos vamos a meter en otro tema, el mismo pero otro tema: imagínate una mujer joven, que en vez de ser de 40 años llega a ser de... qué digo yo, de 25 años, y que tiene un hijo, o dos... Esta mujer es joven, se ha *quedao* viuda, tiene 2 hijos pequeños... Tiene derecho a vivir la vida también, a ver si me entiendes. Mientras que ella lleve el luto, esa mujer es la reina de la casa. Es esmerada. Si antes ya era admirada, ahora es, ¿cómo te digo yo?, ahora el respeto es multiplicado 14 veces más, y esa mujer es mirada con todo el respeto del mundo. Yo conozco una niña que lleva los mantos hasta los pies, y se quedó viuda a los diecisiete o dieciocho años. Lleva ya siete o ocho años de luto. De verdad, cada vez que la veo, la miro y la respeto, y digo, "Dios te bendiga". Me dan ganas de saludarla y agachar la cabeza (*dice esto y se inclina*). Hago así porque se lo merece todo.

11. Raimundo: Claro, pero tienes que tener en cuenta una cosa, que esa mujer con el luto, la familia no saben dónde ponerla: si antes la querían, ahora la quieren treinta mil veces más.

12. Tío Emilio: Si antes la respetaban, ahora, mientras que ella es viuda, es una mujer venerada, en todos los sentidos. La llevan en la palma de la mano, y todo lo que le haga falta, se lo dan, de todo. Y la tratan con un cariño atroz. Esto es nuestras costumbres. (Cerreruela et al., 2001, pp. 94-95).

En este caso, como en muchos otros, no hay atisbo de una voz personal del hablante, siendo explícita la *ventrilocución* de voces compartidas por la comunidad. Ello queda reforzado por el uso de la persona, por lo general la tercera persona del plural, siendo el sujeto *los gitanos*. Este sujeto genérico se combina con abundantes ejemplos de acciones protagonizadas por un gitano o una gitana —ejemplos reales o invenciones ad hoc— que ilustran el comportamiento canónico o las malas consecuencias del comportamiento no adecuado a las leyes. Es importante hacer notar que los protagonistas de estas historias nunca son sujetos aislados, siempre son *miembros de una familia*. La transcripción anterior es un ejemplo de ello.

Las voces personales

Dentro de este panorama coral, hay varias formas en las que emerge el yo. En la primera, la voz individual se incorpora a la voz de la comunidad aportando la vivencia, llevando la ley general a situaciones particulares. El yo emerge, no para oponerse al discurso coral, ni siquiera para diferenciarse, sino para expresar su adhesión, ejemplificando a través de lo personal lo que se reconoce como saber, tradición o ley de la comunidad. Aquí, el diálogo entre las voces de la comunidad y la voz personal comprime el discurso coral en un mismo enunciado. Por ejemplo, en el siguiente comentario de Tío Emilio ilustrando la boda gitana en el momento en que se muestra el pañuelo ensangrentado al perforar el himen de la novia:

13. Tío Emilio: Hombre, claro, ¡por favor! Tú sabes, ¡que te coronen una hermana!, una hermana que ha salido virtuosa, y que te la levanten en el aire; pues te llega al amor propio. Ese amor propio te llega, ¡mi hermana! Pues igual que una hija. Tienes que llorarla, ¡yo he *llorao!*, allí con mi hija que se ha *casao* y yo he *llorao*, porque es así, porque te llega. (Cerreruela et al., 2001, p. 59).

Una segunda manifestación del yo se da a través de una voz que se singulariza, que expresa la primera persona del singular para diferenciarse del conjunto de la comunidad. No se trata de una expresión de disidencia, al contrario, se subraya la particular posición dentro del orden del discurso de la comunidad. Por lo general se usa para reclamar una posición de poder. Singularizarse *dentro de la ley* supone un rango, hasta cierto punto un privilegio. En los dos ejemplos siguientes, el Tío Emilio explica cómo se imparte justicia, a partir de la narración de sus propias acciones en la mediación de conflictos como líder de la comunidad.

14. Tío Emilio: Vamos a ver. Yo, lo que hago a quien tenga la razón es quitársela, le quito la razón, porque si le doy la razón, se supera lo que hay aquí. Lo que no hay que buscar son razones, lo que hay que buscar son hechos paralelos, que están ahí y evitar el compromiso, para que no haya una ruina. Aquí la razón no se puede buscar. Aunque tengas toda la razón del mundo, yo no te la puedo dar a ti, ni a él, ni a ti, sino buscar un arreglo para que no pase. Porque lo primero que digo “Vamos a ver, Fulanito, ¿cuántos hijos tienes? —Pues mira, tengo cuatro o cinco. —¿Y hermanos? —Pues tengo tres o cuatro hermanos y una familia aquí mismo. —¿Qué quieres, buscar la ruina a los demás porque tú quieres? ¿Por no querer evitar este compromiso? Mira hacia atrás, no mires por ti solo” Nunca, nunca, nunca, nunca hay que darle la razón a nadie. (Cerreruela et al., 2001, p. 109).

Una tercera modalidad más explícita de emergencia de la voz personal es cuando se expresa cierta disidencia. Es necesario, entonces, recurrir al razonamiento o a los gustos personales, ya que no se puede acudir a la ley que en cierto modo se cuestiona o se matiza. El siguiente ejemplo es el más nítido episodio de disidencia abierta entre dos interlocutores en nuestras 19 entrevistas. Raimundo se esfuerza en justificar su postura acerca de la edad de matrimonio, contraria a las costumbres, pero que en ese momento es una postura emergente en la comunidad.

17. Tío Emilio: ... Y una niña con 16 años no sabe lo que la que tiene 22. Se prepara a esa niña y la llevan, la cogen los suegros y la suegra y la hacen a su forma. ¿Me entiendes? Tienen otra convivencia. Y la de 22 no, porque enreda la cosa. ¿Cómo que enreda la cosa? Que quiere vivir aparte, que quiere un piso, que aquí no se puede vivir... Y en esta jovencita, como no sabe tanto, la cogen al nivel de ellos. Por eso los

gitanos queremos a las niñas jóvenes. ¿Me entiendes? Porque cuando una niña tiene 22 años, yo, por mi, la veo ya vieja, anticuada.

18. Raimundo: Perdona. Esa es su opinión.

19. Tío Emilio: (*Asintiendo*) Es mi opinión.

20. Raimundo: Y yo la respeto. Yo difiero... Yo también pongo la mía. Yo no consiento, yo no consentiría eso. Yo tengo una niña con 13 años, mi *Bizqueta*, por ejemplo, mi María... Yo difiero de esto por eso. Me tiene 13 ó 14 *añicos*, es como una mujer, es tan grandota como yo. Pero es una niña. Y yo para mí veo que es una salvajada porque la mentalidad mía ya no es la de atrás, Tío Emilio, y no estaría muy conforme que me la pidieran.

21. Tío Emilio: Sí, estamos de acuerdo. Pero tú sabes que en el pueblo gitano...

22. Raimundo: Sí pero, entiéndamelo, que el pueblo gitano va evolucionando...

23. Tío Emilio: (*Un tanto impaciente*) Bien, bien...

24. Raimundo: Va evolucionando. Los jóvenes vamos cambiando...

25. Tío Emilio: (*Sentencioso*) Lo bueno es bueno.

26. Raimundo: Si. Pero los jóvenes vamos cambiando en ese tema...

27: Tío Emilio: No vamos a sacar lo bueno y vamos a echar a estropearlo...

28: Raimundo: No, pero vamos cambiando en este tema, los jóvenes.

29: Tío Emilio: (*Dirigiéndose a la entrevistadora*) Por eso, yo te diré una cosa... No cambia, eso no cambia. Porque son cosas nuestras, y son bonitas. Raimundo lo ve de una manera y yo lo veo de otra. Yo no tengo hijos porque están todos casaos. Pero si yo tuviera hijos *pa* casarlos, yo buscaría de ellos una hija; que en vez de traer una mujer de 23 años me traigan una mujer de 16.

30: Raimundo: Pero si yo en eso estoy de acuerdo con Vd., porque Vd. tiene una mentalidad... Yo soy más joven que Vd., Vd. es de tres generaciones o cuatro anteriores a mí... Escúcheme, escúcheme. Vamos a ver... Estoy con Vd. en eso. Pero es que ahora el tiempo evoluciona. Las gentes jóvenes, como nosotros, pensamos que una niña con 13 años, imagínese, cuando tienen 18, 20 ó 22 tienen ya dos o tres críos, ya la dejan aparte. Es como si fuera una mujer mayor. (*Dirigiéndose a la entrevistadora*) ¿Entiendes? Entonces vemos... bueno, yo, por ejemplo. Me pongo yo por no ponerte otro. Yo para mí veo que es una salvajada... Con todos los respetos.

31: Tío Emilio: (*Protestando*) ¡Bueno, Eh, Eh ...Oye!...

32: Raimundo: (*Insiste*) Con todos los respetos, con todos los respetos hacia mi pueblo... Porque es así. (Cerruela et al., 2001, pp. 48-49).

Como puede verse en este ejemplo, hay un enfrentamiento entre una voz personal de adhesión y una voz personal disidente. La voz disidente, que se expresa como subjetividad individual, incluye otras voces, y por lo tanto otras subjetividades. De manera evidente, el calificativo de *salvajada* refiriéndose al

matrimonio de un jovencita de 13 o 14 años, corresponde a una *subjetividad paya*, a una concepción de la adolescencia —etapa que, por otro lado, no existía en la sociedad gitana tradicional (Crespo, 1998)— que considera inadecuadas las responsabilidades adultas en esa etapa del ciclo vital.

La voz de la audiencia en la contrapalabra

Pero hay otras presencias más sutiles de esas voces payas. Así, la referencia a un cambio cultural a través de las generaciones, asociado implícitamente a una idea de *progreso*, no corresponde, en absoluto, a la voz del discurso tradicional gitano, que se podría expresar en la siguiente afirmación, en oposición a la perspectiva *paya*:

33. Tío Emilio: No, es pureza todo. Y nunca hemos cambiado la ley en lo que viene de atrás, camino de seiscientos años, y en cambio el gobierno cambia la ley cada cinco años. (Cerreruela et al., 2001, p. 123).

La aparición de nuevas voces viene de la mano de la irrupción del punto de vista de la audiencia, en este caso una audiencia *paya*. En los enunciados pares de la cita anterior entre el 17 y el 32 la voz de Raimundo es en realidad una *ventrilocución* de las voces *payas*. Eso sí, en tanto que enmarcadas en el discurso tradicional gitano, en Raimundo se expresan como una *hibridación*.

Pero también están presentes en Tío Emilio (enunciados impares), pues su argumentación toma las voces payas como *contrapalabra*. No discute sólo con Raimundo, sino que discute con las voces *payas*. Como así ocurre en el enunciado 33.

Ahora bien, si esto último resulta bastante explícito en los anteriores enunciados, se da de manera implícita en muchos otros. A menudo, la voz de la audiencia está presente en las réplicas a enunciados no explícitos. La voz de la audiencia toma la forma de una argumentación potencial —no explicitada— que debe ser contra-argumentada.

Dos son las formas que toma esta contra-argumentación a las voces *payas*. La primera, muy sutil, consiste en que un interlocutor se ve obligado a introducir justificaciones o matices sobre lo que se está diciendo, o a expresar lo mismo en un código diferente al lenguaje social dominante en las conversaciones. La voz de la audiencia —los *payos*— es reconocida por los hablantes, que son muy competentes en las relaciones interculturales y, por lo tanto, capaces de anticiparse a los reparos, objeciones o desacuerdos de los miembros del grupo mayoritario —la entrevistadora o los potenciales lectores del libro—, una audiencia a la que se conoce bien⁴. Estas voces no se explicitan nunca, pero son contestadas, son tenidas en cuenta en la construcción del enunciado. Por lo tanto están presentes. En la siguiente transcripción el discurso ortodoxo —en el uso del lenguaje social— de Tío Emilio, contrasta con el lenguaje matizado, didáctico, de Raimundo, que mantiene un diálogo con una implícita audiencia *paya traduciendo* los enunciados de tío Emilio a otro código:

34. Tío Emilio: ...Está criado más bien a lo *payo*, a ver si me entiendes, que no tiene nada de gitano. Y él viene de padre y madre, pero sin embargo para él eso no quiere decir nada; si no entiende la cosa gitana, para mí no me dice nada. Es que es tan difícil saber ser gitano: saber las condiciones, las leyes, nuestras reglas, nuestras raíces. Es decir, es muy difícil de entender el pueblo gitano. No te creas que el noventa por ciento lo entiende. Hay un diez por ciento o un veinte por ciento que lo entiende. Por eso

⁴ Los miembros de las asociaciones gitanas desarrollan gran parte de su actividad en la intermediación entre miembros de su comunidad y las instituciones del Estado (escuelas, servicios sociales, policía, justicia, sanidad...).

estamos los ancianos: cuando hay cualquier problema, cualquier hecho, cualquier cosa, lo primero que hacen es llamar a esas personas.

35. Raimundo: Yo quiero rectificar algo aquí. No quiere decir esto que no entendamos nuestras leyes, alto, lo que pasa es que no todo el mundo es capaz de negociar.

36. Tío Emilio: Negociar, exacto, ésta es la palabra.

37. Raimundo: Estar en medio de los dos bandos para que estos bandos lleguen a un término y decir “hasta aquí se llega”.

38. Tío Emilio: Para poderles dominar.

39. Raimundo: Para decirles “ustedes tienen que hacer esto y ustedes tienen que hacer lo otro”. Y esto es muy complicado. Imagínate que para ser abogado o juez se necesitan un montón de años. Pues bueno, para ser Tío es toda la vida, es toda la vida.... Es esto, no todo el mundo tiene ese don, esa gracia de decir “yo soy Tío, puedo intervenir para poner yo las paces aquí”. No, alto, todo el mundo no sirve para esto. Será anciano, será respetado, pero no sirve para esto, para esta causa. Esta es la base esencial del gitano como por ejemplo el Tío Emilio y otros ancianos.

40. Tío Emilio: Es que nunca podemos nosotros dar la razón a nadie. Porque si este hombre viene aquí y tiene toda la razón del mundo, si yo le doy la razón, pues se pone en la cumbre. Entonces, ¿qué pasa? que no se puede arreglar nada. No hay que darle la razón a ninguno, en un jaleo, en un deslengüe, en cualquier movimiento, sino evitar el compromiso.

41. Raimundo: Además, el Tío Emilio, de una manera u otra, le va a insinuar que tiene razón. No abiertamente, pero de una manera u otra.

42. Tío Emilio: “El que tiene culo tiene miedo”. Esto quiere decir que estos familiares, aunque tengan la razón, ¿qué te crees? Ellos también quieren arreglarlo, quitar el compromiso. Ganando la guerra es perder. Aunque ganes, vas a perder, porque va a ser una desgracia, un desastre. (Cerreruela et al., 2001, pp. 109-112).

43. Tío Emilio: De lo que se trata siempre en la comunidad gitana es la buena convivencia. Y los entendimientos. La ley gitana tiene dos cosas. Una, buscar los puntos para evitar; y dos, que aplica la ley, y se acabó. Llevas razón, que no lleves razón, cuando haces un delito, tú lo pagas, como que dos y dos son cuatro. Igual como hace la justicia, que también condena.

44. Raimundo: Y nosotros aplicamos la ley, desde el más pequeño al más grande. Y aunque se dice que hecha la ley, hecha la trampa, entre nosotros no hay trampas. (Cerreruela et al., 2001, p. 122).

En esta larga transcripción se hacen evidentes los dos lenguajes sociales utilizados. El primero es el usado por Tío Emilio, y corresponde al lenguaje de la comunidad gitana, construido a partir de retazos de diálogos verosíblemente mantenidos en otros momentos, por él o por otros *tíos*. Con ellos dialoga con un sistema de argumentación y legitimación propio. El segundo es el usado por Raimundo quien, en lugar de mantenerse como en ejemplos anteriores en el género del discurso coral, adopta aquí otro género, que cumple dos funciones, una didáctica y otra legitimadora, y se dirige a la audiencia *paya*. Mediante el

uso de este género, pretende *explicar*, dar a entender, en la doble acepción de aclarar y justificar, manteniendo un diálogo con voces *payas* no explícitas pero fácilmente reconocibles. Los aparentes monólogos de Raimundo que salpican el discurso de tío Emilio, denotan un *diálogo implícito* entre voces de dos universos culturales.

Podemos identificar otra vía de *diálogo implícito* que consiste en una serie de enunciados que recogen las voces de la comunidad como respuesta a voces *payas*, formando parte de un proceso de construcción de una identidad diferenciada. No se trata ahora de las matizaciones, justificaciones o del mero uso de un lenguaje social diferente. La identidad gitana es aquí construida *frente a la identidad paya*. Explícitamente se construye un sujeto gitano diferenciado del payo, bien atribuyéndose a sí mismos determinadas cualidades que se niegan o cuestionan en los otros, o bien identificando en los payos características o modos de comportamiento que se quieren negar en la propia comunidad.

Los siguientes ejemplos ilustran este juego de voces. En el primero, se reivindica lo que en las distintas conversaciones se ha destacado como principal rasgo autoatribuido de la *identidad gitana*: el papel de la familia. Las referencias al individualismo *payo* son aquí explícitas:

45. Tío Emilio: Mirad, cuando un *payo* se casa, ya se va para siempre de su casa; se marcha y tiene su piso, que lo veo muy bien, tiene casa aparte, tiene su trabajo, y a luchar por la vida. Pero es que el pueblo gitano, —tengamos que no tengamos—, siempre estamos juntos. El de aquí, el de allá... todos vienen. Crear una familia, crear un techo es algo grande. Porque cada vez que entro en la casa de mi hija —y tiene 8 hijos varones y 12 o 14 nietos— y nos ponemos a comer allí, ¿sabes lo que hay para comer? Ja, ja... Pone dos kilos de habichuelas, de alubias, dos kilos de arroz y a comer todos allí. Eso entre nosotros es algo orgulloso... Y nos vemos todos los días, nos vemos a todas las horas y cuando falta un niño que está casado y tiene hijos, alguien pregunta “¿Y dónde está fulano? ... El pueblo gitano somos muy sentimentales, muy humanos, y muy unidos. Por eso es diferente a los payos. (Cerreruela et al., 2001, pp. 63-64).

46. Raimundo: Es igual que cuando, —por hache o por be— desaparece la madre o el padre o el matrimonio, desaparecen y los niños se quedan abandonados. Y para ir a vivir a una casa de estas de asilo, oye, pues se los queda la familia... O por ejemplo, en la casa nos enteramos que alguien no va bien, por las circunstancias que sean, nos afectamos de su problema... Pues entonces se junta toda la familia, cogemos el dinero y toma, échatelo y empléate, ¡Ala y búscate la vida! Otras etnias no lo hacen. Dicen: si el problema es tuyo, soluciónatelo. Esto no lo toleramos los gitanos. No toleramos que uno de la casa pase necesidades. (Cerreruela et al., 2001, p. 143).

La afirmación de las cualidades familiares de la familia gitana supone implícitamente un discurso sobre la familia *paya*, que aquí se hace explícito en la última oración. Se construye una narrativa sobre lo que es ser gitano en torno a la vinculación familiar que incluye una negación de tales rasgos o cualidades en los *otros*. Y para ello, la narrativa adopta la forma de un diálogo con esos otros, cuyos argumentos se anticipan y frente a los cuales se construyen los propios.

La voz de la racionalidad *paya* presta, pues, la *contrapalabra* que permite establecer un diálogo sobre la identidad gitana. Las voces de la comunidad se expresan a través de un diálogo con las voces del mundo payo, permitiendo la diferenciación del grupo. La identidad gitana, aunque se presente como

producto de la *tradición*, es en realidad el fruto de este *diálogo autopoiético*⁵, ya que se construye precisamente en ese juego de diferenciaciones.

Discusión y conclusiones

El análisis de este texto nos permite entender *la cultura como un diálogo*, en el que la alteridad juega un papel fundamental en la definición de la identidad. En el caso concreto de esta comunidad gitana, vemos cómo lo que en principio es diálogo intercultural se apropia como narrativa intracultural en la que se integran las voces tradicionales y otras surgidas en este diálogo conflictivo.

En principio, las voces de los miembros de la comunidad gitana son referidas, de una u otra manera, a una voz en particular: el *texto* oral que narra la canonicidad de la *tradición gitana*. Bien sea buscando su cobijo o legitimación, o por el contrario, para marcar una distancia crítica en nombre de la modernidad, la narrativa tradicional gitana está presente como un referente inevitable cuando da cuenta de la conducta propia o ajena.

Este discurso sustenta una construcción simbólica de la realidad, compartida por la comunidad de hablantes. A través del *discurso coral*, los hablantes reconstruyen un conjunto articulado de significados que sustenta las formas de vida legitimadas en su comunidad. Los enunciados sobre la familia, la ley gitana o el luto se encadenan en la conversación con una fluidez que denota la omnipresencia de las voces de la narrativa cultural gitana compartida.

Esta narrativa organiza un universo dotado de una racionalidad propia, es decir, de un sistema articulado y coherente de significados que permite emitir juicios y valorar acciones de acuerdo a leyes generales compartidas por los miembros de la comunidad. Incluye presupuestos, definiciones de lo canónico, justificaciones, valoraciones y modelos ideales más o menos implícitos de hombre y mujer, que constituyen las metas del desarrollo. Así, esta narrativa compartida explica parte de las pautas de enculturación⁶ de este grupo: escasa individualización, construcción de la identidad ligada a la pertenencia a la familia, fuerte diferenciación del rol de género, responsabilidad colectiva, asimilación de conocimiento a experiencia...

Pero el análisis del texto nos muestra una narrativa más compleja y contradictoria, que es fruto de una hibridación en la que las *voces payas* están presentes. Frente a la perspectiva de una cultura gitana simplemente *tradicional*, las conversaciones analizadas nos llevan a entender esta cultura como un diálogo entre múltiples voces⁷. Debemos subrayar que en este artículo presentamos el análisis de entrevistas destinadas precisamente a presentar la *cultura gitana*, es decir, aquello que según nuestros interlocutores (cuya legitimidad es reconocida por los miembros de su comunidad) es lo canónico. Y es en este *texto*, en el que se esperaría hallar la ortodoxia de lo tradicional (y en el que participa el máximo guardián de esa ortodoxia, el anciano o "tío" más respetado de la comunidad), donde hemos encontrado también las trazas de las *voces payas* y el mestizaje del diálogo. Diálogo *intercultural* en un principio y apropiado ahora por la comunidad como diálogo *intracultural*.

⁵ Tomamos el término *autopoiesis* de Humberto Maturana y Francisco Varela (1990), referido a los sistemas que se generan a sí mismos como resultado de su propio funcionamiento.

⁶ Enculturación o socialización, proceso por el que alguien se hace miembro de una cultura.

⁷ Si salimos del contexto en que se han construido estos enunciados, la participación de múltiples voces y el surgimiento de nuevo las voces híbridas es más evidente. Es lo que hemos hallado en otras entrevistas que hemos llevado a cabo, sobre todo con mujeres y con niños, así como en los registros sobre enunciados espontáneos anotados en nuestros diarios de campo. Estos textos serán objeto de análisis en Isabel Crespo, Reme Rubio, Cuntxi López y Marta Padrós, (2012).

Presentar la cultura gitana como tradicional y mestiza al mismo tiempo parece una contradicción. *Mestizaje* supone dinámicas de cambio, de negociación de identidades, lo que se opone al concepto de lo *tradicional*, asociado a la idea de invariancia. Sin embargo, la presencia de voces híbridas en la narrativa cultural gitana resulta inevitable en un grupo que ha sido —hasta donde llega su memoria colectiva— una minoría. La tradición gitana puede ser mejor entendida, así, como una forma de relación con la mayoría, sujeta por tanto a los cambios en esa relación.

Las voces *payas* introducen en la narrativa tradicional gitana elementos que orientan en direcciones contradictorias. Por un lado, emerge la individualidad, la consideración del sujeto en una posición central, dotado de valor más allá de su pertenencia a la comunidad. Y con ello emerge la noción de *futuro* personal, importante en la aceptación y la justificación de la escolarización de los hijos. Pero también, en la dirección opuesta, aparecen resistencias a la narrativa *payas*. Voces *gitanas* emergen como oposición a las implícitas voces *payas*, reafirmando valores tradicionales, así como la pertenencia a la familia y a la comunidad en oposición a la individualización. Como hemos visto, estas argumentaciones no se sostienen únicamente en la tradición, sino que toman mano de la contrapalabra, construyendo una identidad forjada en la oposición a un *payo* idealizado o estereotipado como continente de valores contrarios a los gitanos. A menudo enmascaradas en la tradición, son en realidad voces gitanas *modernas*, pues tratan de dar respuesta a problemas planteados por la modernidad e incorporan, necesariamente, aunque sea en forma de contrapalabra, las voces *payas* de una audiencia situada aparentemente fuera de la comunidad, pero que ya están incorporadas en la narrativa gitana.

Las comunidades gitanas atraviesan un proceso de cambio cultural que se expresa a través de las contradicciones entre las narraciones tradicionales y las de la modernidad, entre la integración y la segregación, entre la deculturación y el reforzamiento de las narrativas identitarias. No es un diálogo entre dos voces diáfanos, al estilo de “tradición versus modernidad”, sino una polifonía de palabras y contrapalabras que orientan prácticas que oscilan entre la integración y la segregación, entre la aceptación y la imposición, el acuerdo y el conflicto.

Este análisis nos permite una posición crítica frente a las concepciones bipolares que entienden que las relaciones entre la cultura dominante y la minoritaria se reducen a la dicotomía entre la asimilación de la segunda por la primera versus la resistencia de la segunda impermeabilizándose a la influencia cultural de la primera. Por el contrario, estas relaciones son más complejas, de modo que la apropiación por los grupos minoritarios de voces de la cultura hegemónica y su integración en las narrativas comunitarias y personales pueden llevar alternativamente a la aproximación cultural o a la diferenciación. La incorporación de voces ajenas supone necesariamente el cambio cultural, pero la dirección que éste adopte dependerá de los diálogos que estas voces establezcan en los terrenos inter e intracultural.

Referencias

- Ali, Lütfiye y Sonn, Christopher C. (2010). Constructing Identity as a Second-Generation Cypriot Turkish in Australia: The Multi-hyphenated Other. *Culture & Psychology*, 16(3), 416-436.
<http://dx.doi.org/10.1177/1354067X10361398>
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1986). *Speech genres and other late essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bertau, Martin C. (2008). Voice: A pathway to consciousness as social contact to oneself. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 42(1), 92-113.
<http://dx.doi.org/10.1007/s12124-007-9041-8>
- Bhabha, Homi (1994). *The location of culture*. London: Routledge.

- Botey, Francesco (1970). *Lo gitano, una cultura folk desconocida*. Barcelona: Nova Terra.
- Bruner, Jerome S. (1987/1988). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa.
- Bruner, Jerome S. (1990/1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Calvo Buezas, Tomas (1980). Las minorías étnicas y sus relaciones de clase, raza y etnia. *Documentación social, Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, 41, 15-28.
- Calvo Buezas, Tomas (1990). *¿España racista?: voces payas sobre los gitanos*. Barcelona: Anthropos.
- Cerreruela, Emilio; Crespo, Isabel; Jiménez, Raimundo; Lalueza, José Luis; Pallí, Cristina. y Santiago, Ramón. (2001). *Hechos Gitanos. Conversaciones con tres gitanos de Sant Roc*. Cerdanyola del Vallés: Publicacions UAB.
- Crespo, Isabel (1998). *La adolescencia en el contexto cultural gitano. Proyecto de Investigación*. Cerdanyola del Vallès: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Crespo, Isabel; Lalueza, José Luis y Pallí, Cristina (2002). Moving communities: a process of negotiation with a gypsy minority for empowerment. *Community, Work and Family*. 5(1), 49-66. <http://dx.doi.org/10.1080/13668800220173>
- Crespo, Isabel; Lalueza, José Luis; Portell, Meritxell y Sánchez-Busqués, Sònia (2005). Communities for intercultural education: Interweaving microcultures. En Monica Nilsson y Honorine Nocon (Eds.), *School of Tomorrow. Teaching and Technology in Local and Global Communities* (pp. 27- 62). Berna: Peter Lang.
- Crespo, Isabel; Rubio, Reme; López, Cuntxi y Padrós, Marta (2012). Lenguaje social, identidad e inclusión escolar en el discurso de los maestros. *Cultura & Educación*. 24(2), 163-175. <http://dx.doi.org/10.1174/113564012804932047>
- Clifford, James (1998). *The predicament of culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Cole, Michael (1998). Can Cultural Psychology help us think about diversity? *Mind, culture and activity*, 5(4), 291-304.
- Cornejo, Carlos (2006). To believe or not to believe in verbal reports: The denial of first-person authority and the blind spot of universalist cross-cultural studies. *Culture & Psychology*. 12(1), 63-67. <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X06061593>
- Cunha, Carla A. y Gonçalves, Miguel M. (2009). Accessing the experience of a dialogical self: Some needs and concerns. *Culture & Psychology*, 15, 120-133. <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X08099618>
- Ferrer-Benimeli, José Antonio (1965). También los gitanos. *Publicaciones de Cáritas Diocesana de Barcelona*, 13.
- Freeman, Mark (1992). Self and narrative: The place of live history in studying the life span. En Thomas M. Brinthaupth y Richard. P. Lipska (Eds.), *The self: Definitional and methodological issues* (pp. 15-43). Albany: State University of New York Press.
- Geertz, Clifford (1984). Anti-antirrelativism. *American Antropologist*, 86(2), 263–278.
- Geertz, Clifford (1973/1994). *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, Kenneth (1991/1992). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Greenfield, Patricia M. y Cocking, Rodney (1994): *Cross-cultural Roots of Minority Child Development*. Hillsdale: LEA.
- Greenfield , Patricia M. y Suzuki, Lalita K. (1998). Culture and Human Development: Parental, Educational, Paediatrics and Mental Health Implications. Irving E. Siegel y K. Ann Renninger *Handbook of Child Psychology* (5th edition. Vol I). New Cork: Wiley.

- Hale, Hannah y Abreu, Guida (2010). Drawing on the Notion of Symbolic Resources in Exploring the Development of Cultural Identities in Immigrant Transitions. *Culture & Psychology*, 16(3), 395-415. <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X10361395>
- Holquist, Michael y Emerson, Caryl (1981). Glossary. En Mikhail M. Bakhtin, (Ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays by Mikhail M. Bakhtin* (pp. 421-434). Austin: University of Texas Press.
- Hook, Dereck (2003). Frantz Fanon and racial identity in post-colonial context. En Kopano Ratele y Norman Duncan (Eds.), *Social psychology: Identities and relationship* (pp. 107-128). Lansdowne, RSA: University of Cape Town Press.
- Joerchel, Amrei C. (2007). A dance between the general and the specific: implications for the self concept. *Integrative psychological & behavioral science*, 41(3-4), 326-342. <http://dx.doi.org/10.1007/s12124-007-9031-x>
- Lalueza, José Luis (2012). Modelos psicológicos para la explicación de la diversidad cultural. *Cultura & Educación* 24(2), 149-162. <http://dx.doi.org/10.1174/113564012804932119>
- Lalueza, José Luis y Crespo, Isabel (2009). Voices in the "Gipsy Developmental Project". *Mind, Culture & Activity*. 16(3), 263-280. <http://dx.doi.org/10.1080/10749030802601304>
- Matsumoto, David (2006). Culture and Cultural Worldviews: Do verbal descriptions about culture reflect anything other than verbal descriptions of culture? *Culture & Psychology*, 12(1), 33-62. <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X06061592>
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1990). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate.
- Nagel, Jennifer (1994). Constructing ethnicity: Creating and recreating identity and culture. *Social Problems*, 41(1), 152-176. <http://dx.doi.org/10.2307/3096847>
- Nilsson, Monica (2003). *Transformation through Integration. An Activity Theoretical Analysis of School Development as Integration of Child Care Institutions and the Elementary School*. Doctoral Thesis dissertation. Blekinge Institute of Technology, Sweden.
- Oyserman, Daphna y Markus, Hazel Rose (1993). The sociocultural self. En Jerry Suls (ed). *Psychological perspectives on the self*, (Vol. 7, pp. 187-220). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Ramírez-Heredia, Juan de Dios (1972). *Nosotros los Gitanos*. Barcelona: Ediciones 92.
- Ramírez-Heredia, Juan de Dios (1985). *En defensa de los míos*. Barcelona: Ediciones 92.
- San Román, Teresa (1976). *Vecinos gitanos*. Barcelona: Akal.
- San Román, Teresa (1986). *Entre la marginación y el racismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- San Román, Teresa (1986). *Gitanos en Madrid y Barcelona*. Cerdanyola del Vallès: Publicacions UAB.
- San Román, Teresa (1994). *La diferència inquietant*. Barcelona: Alta Fulla.
- Sullivan, Paul (2007). Examining the Self-Other Dialogue through 'Spirit' and 'Soul'. *Culture & Psychology*, 13(1), 105-128. <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X07073662>
- Torres, Antonio (1991). *Vivencias gitanas*. Barcelona: Instituto Romani de Servicios Sociales y Culturales.
- Verkuyten, Maykel (2005). *The Social Psychology of Ethnic Identity*. New York: Psychology Press.
- Verkuyten, Maykel y de Wolf, Angela (2002). Being, feeling and doing: Discourses and ethnic self-definitions among minority group members. *Culture & Psychology*, 8(4), 371-399. <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X0284001>
- Wertsch, James V. (1991). *Voices of the mind: a sociocultural approach to mediated action*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Wertsch, James V. (2002). *Voices of collective remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)