

TESI DOCTORAL
FACULTAT DE FILOSOFIA
UNIVERSITAT RAMON LLULL
(2008)

ROMIPÉN, LA IDENTITAT GITANA
Aproximació filosòfica a la identitat
de les persones de cultura gitana

Autor: Llic. **Sergi Rodríguez i López-Ros**

Directors: Dr. Joan B. Martínez Porcell

Dr. Ignasi Roviró i Alemany

*A la meua dona:
sense la seva comprensió, ànims i ajuda,
aquesta tesi no hauria estat possible*

*Al meu pare i a la meua mare,
que em van educar en els valors
de l'honestedat i l'esforç, amb l'exemple*

*Al P. Francesc Botey, Sch.P., i a Miguel Mendiola
in memoriam,
per ser capaços de descriure l'ànima gitana*

*Als propis gitanos i gitanes,
fins i tot el més humil venedor ambulat,
per la seva forma de ser:
tant de bo fóssim tots més gitanos*

Índex

- Agraïments.....	013
- Resum/Resumen/Abstract.....	017
1. INTRODUCCIÓ	
1.1. Antecedents de l'estudi.....	023
1.2. Objecte de l'estudi.....	027
1.2.1. Problema.....	027
1.2.2. Hipòtesi.....	029
1.3. Metodologia de l'estudi.....	032
1.3.1. Mètode de recollida.....	033
1.3.1.1. Origen de les fonts.....	033
1.3.1.2. Criteris de selecció.....	034
1.3.2. Mètode de reflexió.....	037
1.3.2.1. El mètode analític fenomenològic.....	037
1.3.2.2. Les quatre perspectives analítiques.....	046
1.4. Rellevància de l'estudi.....	050
2. LA REALITAT GITANA	
2.1. Perspectiva biològica.....	055
2.1.1. Orígens fenotípics.....	055
2.1.2. Conservació <i>versus</i> adaptació.....	059
2.2. Perspectiva històrica.....	061

2.2.1.	Arrels indoeuropees.....	062
2.2.2.	Processos migratoris.....	062
2.2.3.	Processos d'assentament i d'assimilació.....	065
2.2.4.	Dinàmiques de persecucions i d'exclusió.....	067
2.2.5.	Dinàmiques de promoció i reconeixement.....	069
2.3.	Perspectiva cultural.....	074
2.3.1.	Configuració dels grups gitans.....	074
2.3.2.	Distribució a tot el món.....	075
2.3.3.	Estadístiques culturals.....	077
2.4.	Perspectiva social.....	079
2.4.1.	Configuració dels grups gitans.....	080
2.4.2.	Distribució a tot el món.....	081
2.4.3.	Estadístiques socials.....	082
3.	EPISTEMOLOGIA GITANA	
3.1.	Definició i classificacions de l'epistemologia.....	087
3.1.1.	De l'existència al coneixement.....	087
3.1.2.	Definició i evolució de la filosofia del coneixement....	089
3.2.	Origen i fonamentació del coneixement entre els gitans...091	
3.2.1.	Els hàbits cognitius.....	092
3.2.2.	El coneixement sensible (I)	105
3.3.	Processos epistemològics i operacions lògiques dels gitans.....	106
3.3.1.	El coneixement sensible (II)	106
3.3.2.	El coneixement intel·lectual (I)	114
3.3.3.	La intuïció comparativa.....	116
3.3.3.1.	Comparació amb formes experiencials.....	118

3.3.3.2.	Comparació amb formes culturals.....	119
3.3.4.	L'afirmació negativa.....	120
3.3.5.	El pensament nocional.....	121
3.3.6.	L'interès comunitari en els judicis.....	124
3.3.7.	Els raonaments pràctics i la lògica binària.....	126
3.4.	Resultats i dinàmiques cognitives dels gitanos.....	129
3.4.1.	El coneixement intel·lectual (II)	129
3.4.1.1.	La dimensió col·lectiva de la veritat.....	130
3.4.1.2.	La conformació de la cosmovisió gitana.....	132
3.5.	Pensament i llenguatge entre els gitanos.....	134
3.5.1.	El sentit de la filosofia del llenguatge.....	135
3.5.1.1.	Origen i evolució.....	136
3.5.1.2.	Definició i evolució de la filosofia del llenguatge.....	137
3.5.2.	Història de la llengua gitana.....	139
3.5.2.1.	Importància de la recerca socio-lingüística.	140
3.5.2.2.	Origen i evolució de la llengua gitana.....	142
3.5.2.3.	Dialectologia actual.....	143
3.5.3.	Característiques de la llengua gitana.....	145
3.5.3.1.	Consideracions lingüístiques.....	146
3.5.3.1.1.	Fonologia.....	146
3.5.3.1.2.	Morfologia.....	147
3.5.3.1.3.	Sintaxi.....	149
3.5.3.1.4.	Lèxic.....	149
3.5.3.2.	Consideracions metalingüístiques.....	150
3.5.3.2.1.	Una llengua oral.....	151
3.5.3.2.2.	Una eina d'autodefensa.....	151

3.5.3.2.3.	La recerca sociolingüística.....	153
3.5.3.2.4.	La producció literària.....	154
3.5.3.2.5.	Reconeixement legal.....	156
3.6.	Funcions del llenguatge entre els gitanos	
3.6.1.	Funció semàntica: la representació gitana	
	de la realitat.....	159
3.6.1.1.	La concreció terminològica.....	159
3.6.1.2.	El mode perifràstic.....	160
3.6.1.3.	Les formes metafòriques i hiperbòliques....	162
3.6.1.4.	Els recursos no verbals.....	165
3.6.1.5.	La subjectivitat del relat.....	166
3.6.1.6.	La capacitat evocadora del llenguatge.....	170
3.6.1.7.	Un llenguatge presentatiu.....	171
3.6.2.	Funció pragmàtica: la dimensió del llenguatge	
	entre els gitanos.....	173
3.6.2.1.	Funció socialitzadora.....	174
3.6.2.2.	El doble nivell discursiu.....	175
3.6.2.3.	La visió dicotòmica del món.....	177
3.6.2.4.	Els tres criteris de verificació.....	177
4.	ANTROPOLOGIA GITANA	
4.1.	Definició i classificacions de l'antropologia.....	183
4.2.	Els elements constitutius de la persona entre els gitanos....	185
4.2.1.	L'element constitutiu de la vida.....	189
4.2.2.	L'element constitutiu de la llibertat.....	193
4.2.3.	L'element constitutiu del treball.....	197
4.3.	La comunitat com element condicionant entre els gitanos..	204

4.4.	La història com element condicionant entre els gitanos.....	211
5. ÈTICA GITANA		
5.1.	Definició i classificacions de l'ètica.....	221
5.2.	La concepció gitana de l'acte lliure.....	225
5.3.	Valors i contravalors gitanos.....	233
	▫ Respecte.....	238
	▫ Fraternitat.....	238
	▫ Coherència.....	238
	▫ Llibertat.....	239
	▫ Eficàcia.....	239
5.4.	Les normes morals gitanes.....	242
5.5.	L'educació moral entre els gitanos.....	249
6. ESTÈTICA GITANA		
6.1.	Definició i classificacions de l'estètica.....	257
6.2.	Estatut de l'art entre els gitanos.....	262
	6.2.1. Actituds estètiques.....	262
	6.2.2. Manifestacions artístiques.....	265
	▫ Arts auditives.....	266
	▫ Arts visuals.....	266
	▫ Arts literàries.....	267
	▫ Arts mixtes.....	267
6.3.	L'obra d'art com a fenomen estètic.....	269
	6.3.1. Elements sensorials de les obres.....	269
	6.3.2. Elements formals de les obres.....	272
	6.3.3. Elements temàtics de les obres.....	275

6.3.4.	Cap a una formulació del cànon gitano.....	279
6.4.	Funcions estètiques de l'experiència artística.....	282
7. FINITUD I TRANSCENDÈNCIA GITANA		
7.1.	Definició i classificacions de la filosofia de la religió.....	289
7.1.1.	La pregunta per l'origen de l'existència.....	290
7.1.2.	La consciència de la pròpia finitud.....	291
7.1.3.	El sentit de la filosofia de la religió.....	292
7.2.	Importància de la religió en el poble gitano.....	295
7.2.1.	Evolució religiosa.....	296
7.2.2.	Obertura a la transcendència.....	297
7.3.	Estatut ontològic de la veritat revelada entre els gitanos.....	299
7.3.1.	Explicació mitològica de la realitat.....	300
7.3.2.	Caràcter experimentable de la fe.....	303
7.3.3.	La fe com a veritat consensuada.....	305
7.4.	Processos epistemològics en les creences religioses dels gitanos.....	307
7.4.1.	Els fenòmens religiosos.....	308
7.4.1.1.	La natura com a mediació.....	309
7.4.1.2.	La comunitat com a mediació.....	310
7.4.2.	Les experiències religioses.....	312
7.4.2.1.	Espais i temps sagrats.....	313
7.4.2.2.	Sentit providencialista.....	315
7.5.	La dimensió religiosa de l'existència en la comunitat gitana.....	316
7.5.1.	Categoria espaciotemporal.....	318
7.5.2.	Categoria racional.....	320

7.5.3. Categoria cultural.....	320
7.5.4. Categoria ètica.....	323
7.5.5. Categoria estètica.....	323
7.5.6. Categoria institucional.....	324

8. CONCLUSIONS

8.1. Primera tesi.....	331
8.2. Segona tesi.....	333
8.3. Tercera tesi.....	335
8.4. La identitat gitana.....	337
8.4.1. Definició de «gitanitat» o <i>romipēn</i>	338
8.4.2. Caràcter obert i dinàmic de la identitat.....	341
8.5. A tall d'epíleg.....	344

9. BIBLIOGRAFIA

9.1. Fonts orals	
9.1.1. Observacions.....	349
9.1.2. Entrevistes.....	349
9.2. Fonts escrites	
9.2.1. Articles	
9.2.1.1. Sobre temàtica gitana.....	351
9.2.1.2. Sobre temàtica filosòfica.....	357
9.2.2. Llibres	
9.2.2.1. Sobre temàtica gitana.....	358
9.2.2.2. Sobre temàtica filosòfica.....	369
9.2.2.3. Sobre altres temàtiques.....	378

9.3.	Altres fonts (audiovisuals i sonores).....	381
10.	ANNEXOS	
10.1.	El procés migratori gitano.....	385
10.2.	Salconduit del rei Alfons V d'Aragó (1425)	386
10.3.	Reial Pragmàtica de la reina Joana I de Castella (1499)	387
10.4.	Informe de la Subcomissió, creada en el sí de la Comissió de Política Social i Ocupació, per a l'estudi de la problemàtica del poble gitano.....	388
10.5.	Enquesta de Població Activa, elaborada pel Centre d'Investigacions Sociològiques (4rt trimestre de l'any 2004) .	391
10.6.	Procés de clarificació del sistema de valors gitanos.....	392
10.7.	Selecció de pintures de l'artista gitano italià Bruno Morelli...	398
10.8.	Concurs internacional de pintura gitana.....	402

Agraïments

Com diu el refrany que és de ben nascuts el ser agraiïts, no vull començar aquesta tesi sense donar gràcies abans a totes aquelles persones que l'han fet possible.

En primer lloc, l'agraïment és per als propis gitanos. Em ve ara al cap aquella magistral sentència del filòsof sevillà Miguel de MAÑARA, que en ple segle XVII deia: «Estic segur que un dia d'aquests, en les classes de teologia, us parlaran de la importància de l'amor. Però jo, en les meves de metafísica, us parlaré abans de l'ésser. Perquè poc podria jo estimar si no tingués ningú a qui estimar»¹ (Mañara, 1778: 4)². Sense els gitanos aquesta tesi no tindria objecte d'estudi i, per tant, no tindria sentit. Poc podia suposar jo mateix, quan la Unió Romaní em va contractar dues tardes a la setmana per editar textos de la seva revista *I Thatchipén*, que 15 anys més tard aquella col·laboració puntual devindria en una tesi com la que ara

¹ Aprofitem aquesta primera citació de la tesi per fer una precisió metodològica, segons la qual hem considerat convenient traduir al català tots els fragments reproduïts que no ho fossin, per tal de mantenir la coherència lingüística del text principal; l'excepció la constitueixen aquelles expressions difícilment traduïbles, la traducció de les quals podria comportar una pèrdua de matisos. Altrament, no s'hagués justificat, metodològicament parlant, el manteniment de l'idioma original pel que fa al castellà i no, per exemple, al romanès, l'anglès o el francès, la qual cosa dificultaria i alentiria la lectura. Tanmateix, a l'hora de referir a la font utilitzada, s'ha mantingut la llengua de la versió consultada. En aquest sentit, ens remetem al manual *Normes per a la redacció d'escrits de teologia i filosofia*. FTC-FEFC, Barcelona, 2000.

² Val dir alhora que es farà servir el sistema de citació nord-americà, consistent en referir el llibre d'on s'ha tret el fragment citat mitjançant la menció, entre parèntesi, del seu autor, l'any d'edició i la pàgina en qüestió; quan hi hagi un gran decalatge entre la data de la primera edició i la consultada, inclourem també la primera i la separarem per una barra. Llevat d'aquest parèntesi, els autors es distingiran sempre tipogràficament amb versals. Igualment, els autors aniran sempre en versals, per diferenciar-los dels informants o dels personatges històrics, que aniran en rodona. Només s'indicarà el nom i alguna dada contextual quan s'introdueixin. Les citacions, sempre que siguin breus, aniran entre cometes baixes, reservant les cometes volades per a les citacions dintre de les pròpies citacions; quan continguin més de dues frases constituiran paràgraf propi, destacat en una tipografia de tamany igual a les citacions. Igualment, d'ordinari, les cursives es faran servir per introduir els neologismes o, en casos excepcionals, alguna paraula o expressió que vulguem remarcar.

presentem. Són els grans desconeguts d'Europa. Com tots els grups humans, entre ells podem trobar gairebé tots els comportaments possibles. Però pocs pobles com el seu han mostrat, al llarg de la història, una voluntat tan gran de sobreviure. I poques cultures, com la seva, han sabut mantenir una densitat tan alta i alhora senzilla de valors, que els ha fet constitutivament oberts a la realitat (immanent o transcendent), els ha donat un sentit més intens de la donació als altres com a forma de realització i els ha donat una major confiança en les possibilitats del nostre món. A ells, que m'han obert els seus cors i m'han obsequiat amb la seva amistat, els dedico aquest estudi.

També vull agrair als meus directors de tesi la seva confiança en mi, especialment al Dr. Joan B. Martínez Porcell. Encara recordo la naturalitat amb la qual va rebre un dia, en una sala de la Facultat, a un llicenciat en Ciències de la Comunicació que volia doctorar-se en Filosofia amb una tesi sobre els gitanos. Certament, és gràcies a l'acollida que em va donar, a la seva constant confiança en mi i als seus sincers comentaris en la direcció, que les reflexions que en el seu dia li vaig exposar han pogut prendre forma de tesi sis anys més tard. Vull deixar constància alhora que aquest treball de recerca s'ha dut a terme sense interrompre mai el meu treball professional i de forma simultània al meu voluntariat entre els gitanos, a través de la Fundació Pere Closa, l'Arquebisbat de Barcelona i la Conferència Episcopal Espanyola. Sempre he cregut que tota reflexió ha d'anar necessàriament vinculada a l'acció, de forma prèvia o posterior, com a forma de garantir que els seus resultats són producte del maridatge entre la persona que reflexiona i allò sobre el que es reflexiona, tot i el necessari distanciament amb l'objecte d'estudi en el moment de la redacció. Al capdavall, com ja deia Josep PLA, «els badocs més importants, més absoluts, més químicament purs, són els que baden mirant a terra» (Pla, 1918/1997: 52).

Cal citar alhora totes aquelles persones que, amb les seves adients aportacions abans, durant i en la fase final, han contribuït a què aquesta tesi fos possible. Em refereixo al gitano Juan Reyes, autèntic filòsof de la quotidianitat, sense les reflexions del qual mai no hagués cregut en la possibilitat de fer una tesi sobre la realitat gitana; al P. Francesc Botey, Sch.P., i a l'enginyer gitano Miguel Mendiola, *in memoriam*, per ser capaços de colpir i posar per escrit l'ànima gitana; al Dr. Jaume Aymar, per obrir-me les portes de la Facultat; al Dr. Xavier Melloni, sj, per animar-me a fer la tesi; als gitanos Manuel Reyes i el Llic. Joan Muñoz, Pvre., per la seva disponibilitat; al Dr. Artur Juncosa, sj, pels seus positius comentaris com a president del Tribunal del DEA; al Dr. Carles Llinàs, al Dr. Ignasi Roviró, al Dr. Andreu Marquès i al Llic. Ignasi Fuster, pels seus comentaris puntuals; al Llic. Jordi Farré, Pvre., i al Llic. Maties P. Prades, O.Cist., pel suport constant de la seva pregària; i a la Comunitat Cistercenca de l'Abadia de Santa Maria de Poblet, que és el lloc on aquesta tesi ha assolit la seva forma definitiva. També a tots els gitanos i gitanes que han fet d'informants en la fase de recerca, així com a les persones que treballen amb ells i que també han respost als meus qüestionaris en aquella mateixa fase.

Finalment, el meu agraïment més profund ha de ser necessàriament per a la meva família. Sense ella res de tot això hauria estat possible. No seria avui aquí si no hagués après de l'exemple del meu avi matern Melchor, que distreia el que podia del seu escàs sou per adquirir llibres de pensament i feia alhora el mateix, per reflexionar-ne, del escàs temps que no treballava; sense l'exemple dels meus pares, José Miguel i Àngela, pel seu testimoniatge sobre la confiança en l'honestedat i l'esforç com a valors per assolir el que un vol; i de la meva dona, Olga, que m'ha ajudat, comprès i animat en tot moment —i ha hagut moments per a tot— a concloure la tesi, després d'aquest temps de llarg, laboriós i complex projecte.

Confio no decebre ningú d'ells amb aquesta tesi, especialment els propis gitanos i les persones que els aprecien, molts dels quals m'han mostrar sempre la seva il·lusió en què, d'una vegada per totes, algú pogués formular —d'una manera realista, científica i honesta— la seva forma de ser, per tal que quedés *ad perpetuam rei memoriam*. Tant de bo aquesta recerca esdevingui una aportació, senzilla i modesta però original i útil, al coneixement humà i, més en concret, al coneixement d'una realitat tant prejudjada com apassionant: la identitat gitana.

Empordà, agost de 2008.

Resum

Tot i la proliferació de recerques sobre l'ètnia gitana, cap autor ha pogut encara donar resposta a la qüestió central sobre la seva realitat: qui és gitano i, sobretot, què significa ser gitano. Aquesta tesi doctoral reflexiona sobre la realitat d'aquest grup des de cinc vessants filosòfiques: l'epistemologia (anàlisi de l'origen, els mecanismes i el sentit del coneixement entre els gitanos, per interpretar com es configuren els conceptes de veritat i mentida entre els gitanos), l'antropologia (anàlisi de la forma d'entendre, entre els gitanos, dels conceptes de persona, llibertat, treball, comunitat i història, en tant que elements que configuren la cosmovisió gitana), l'ètica (anàlisi dels conceptes d'acte lliure, normes de convivència i educació moral, per interpretar com es configuren els conceptes de bé i mal entre els gitanos), l'estètica (anàlisi de les formes de percepció, el criteri estètic, les formes d'expressió i la presència de «lo gitano» dins l'art i la literatura, per interpretar com es configuren els conceptes de bellesa i lletjor entre els gitanos) i la filosofia de la religió (anàlisi de les actituds gitanes davant l'absolut i la consciència de la pròpia finitud, interpretant sobretot com es configura la resposta transcendent). Tot això s'emmarca, de forma prèvia, dins una aproximació històrica i demogràfica que ajuda a comprendre el marc dins el qual es desplega l'existència gitana. L'ús d'aquesta metodologia permet superar els paradigmes de l'etnologia i la sociologia que han dominat la reflexió de temàtica gitana des de mitjans del segle XX fins a l'actualitat. A través d'observacions personals, dels testimonis de persones d'ètnia gitana i de persones que han treballat amb elles i de l'anàlisi crítica dels llibres i articles produïts al respecte, així com de la producció artística i literària de la cultura gitana, s'interpretaran les actituds profundes que —de forma més o menys conscient— rauen sota la mentalitat gitana, fins a singularitzar una definició de la «gitanitat» o «essència gitana» que pugui ser extensible a tots els gitanos i gitanes del món, tot i la seva diversitat. Aquesta comuna matriu identitària és el que anomenem romipèn, una forma de pensar que impregna totes les dimensions de l'existència gitana.

Resumen

Pese a la proliferación de investigaciones sobre la etnia gitana, ningún autor ha podido aún dar respuesta a la cuestión central sobre su realidad: quién es gitano y, sobre todo, qué significa ser gitano. Esta tesis doctoral reflexiona sobre esa realidad desde cinco vertientes: la epistemología (análisis del origen, los mecanismos y el sentido del conocimiento entre los gitanos, para interpretar cómo se configuran los conceptos de verdad y de mentira entre los gitanos), la antropología (análisis de la forma de concebir, entre los gitanos, los conceptos de persona, libertad, trabajo, comunidad e historia, en tanto que elementos que configuran la cosmovisión gitana), la ética (análisis de los conceptos de acto libre, normas de convivencia y educación moral, para interpretar cómo se configuran los conceptos de bien y de mal entre los gitanos), la estética (análisis de las formas de percepción, el criterio estético y las formas de expresión, para interpretar cómo se configuran los conceptos de belleza y de fealdad entre los gitanos) y la filosofía de la religión (análisis de las actitudes gitanas ante lo absoluto y la conciencia de la propia finitud, interpretando sobre todo cómo se configura la respuesta trascendente). Todo ello se enmarca, de forma previa, en una aproximación histórica y demográfica que ayuda a comprender el marco en el que se despliega la existencia gitana. El uso de esta metodología permite superar los paradigmas de la etnología y la sociología que han dominado la reflexión de temática gitana desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. A través de observaciones personales, de los testimonios de personas de etnia gitana y de aquellas que han trabajado con ellas, así como del análisis crítico de los libros y artículos producidos al respecto y de la producción artística y literaria de la cultura gitana, se interpretaran las actitudes profundas que —de forma más o menos consciente— laten bajo la mentalidad gitana, hasta singularizar una definición de la «gitanidad» o «esencia gitana» que pueda ser extrapolable a todos los gitanos y gitanas del mundo, pese a su diversidad. Esta común matriz identitaria es lo que denominamos romipĕn, una forma de pensar que impregna todas las dimensiones de la existencia gitana.

Abstract

Despite the proliferation of researches on the Gypsy ethnic group, no author has still been able to answer the central question on their reality: who is a Gypsy and, mainly, what means to be a Gypsy. This doctoral thesis reflects on that reality from five slopes: epistemology (analysis of the origin, the mechanisms and the sense of the knowledge among Gypsies, to interpret how the concepts of true and lie are understood by them), anthropology (analysis of the form to conceive, among Gypsies, the concepts of person, freedom, work, community and history, whereas elements who form the Gypsy cosmovision), ethics (analysis of the concepts of free act, norms of coexistence and moral and political education, to interpret how the concepts of good and evil are understood by Gypsies themselves), aesthetic (the analysis of the perception forms, the aesthetic criterion and the forms of expression, to interpret how the concepts of beauty and ugliness are understood within the Gypsy culture) and the philosophy of the religion (analysis of the Gypsy attitudes before the Absolute and brings back to consciousness mainly of the own finitude, interpreting how the important answer are formed). All this is preceded, in a previous way, by a historical and a demographic approach that helps to understand the frame in which the Gypsy existence unfolds. The use of this methodology allows to surpass the paradigms of ethnology and sociology that have dominated the reflection on Gypsy thematic from mid century XX until the present time. Through personal observations, the testimonies of Gypsy people and of whom they have worked with them, as well as of the critical analysis of books and articles on this matter and of the artistic and literary production of the Gypsies themselves, we will interpret the deep attitudes that —more or less consciously— lie down the Gypsy mentality, so as to singularize a definition of the «Gypsiness» or «Gypsy essence» that can be used for all the Gypsy people in the world, despite their diversity. This common identity rood is what we call romipēn, a sort of thinking that it impregnates all the dimensions of Gypsy existence.

I. INTRODUCCIÓ

1.1. Antecedents de l'estudi

Alguns autors apunten que el primer autor en abordar la realitat gitana³ va ser l'historiador musulmà Mohamed Ibn Menzur EL-IFRIKI EL-MISRI, qui en el segle XIV va escriure una obra anomenada *Lisan el-areb*, en la qual explicava que temps enrere el sha Bahram Ghur de Pèrsia havia portat des de la Índia uns músics *zotts* per divertir el seu poble, tot i que els experts no es posen d'acord avui dia sobre el fet que aquells músics fossin realment el que avui coneixem per gitanos. No oblidem que, entre els segles XI i XIII, la població gitana s'havia establert successivament a Pèrsia, el Kurdistan i la Capadòcia, territoris tots ells musulmans.

El que sí és cert és que la fascinació per la cultura gitana resulta una constant en la història d'Europa des d'aquell mateix segle XIV, moment de la seva arribada al continent. El caràcter oriental de la seva aparença, els seus costums i la seva llengua, tant diferents a les tradicions culturals de matriu semíticogrecollatina, els han atorgat un exotisme que ha dut generacions d'europaus a sentir-se fascinats per ells, bo i situant el seu origen a Egipte —quelcom erroni, com veurem més endavant— o bo i atorgant-los una pretesa condició innata per a l'art o la màgia —fruit de la necessitat històrica, com també analitzarem—. Aquest exotisme ha fet passar els europeus, indefectiblement, de la fascinació al menyspreu, motivant així les actituds de rebuig —sovint violent— que ha caracteritzat gairebé la totalitat de les relacions entre gitanos i no gitanos⁴ fins pràcticament avui dia. L'excepció a aquesta tendència la constitueix

³ Durant aquest estudi farem servir el terme «gitanos» per referir-nos a les persones d'ètnia o de cultura gitana, evitant-nos així la perífrasi. Cal entendre'l alhora de forma inclusiva, en referir simultàniament a totes les persones d'aquesta condició, tant homes com dones. En canvi, el seu ús variarà com a adjectiu: realitat gitana, comunitat gitana, història gitana, jove gitano...

⁴ Al llarg de tota la tesi farem servir aquesta expressió per referir-nos a les persones que no són de cultura gitana, evitant així qualsevol dels apel·latius que s'utilitzen en el llenguatge oral: *païos*, *gaché*,

The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge (1542), una obra renaixentista en la qual el lingüista britànic Andrew BOORDE anota un total de 35 paraules de llengua gitana, tot i que d'una forma únicament descriptiva, mancada d'anàlisi.

No és fins el segle XVIII, amb l'arribada de Modernitat, que la reflexió sobre la realitat gitana assoleix un caràcter científic. La filologia va ser la primera disciplina acadèmica en abordar de forma sistemàtica, a partir de la constatació fortuïta que el seminarista hongarès Stefán VÁLYI va fer l'any 1760 sobre la procedència índia dels gitanos. Això va empènyer nombrosos lingüistes, sobretot de l'àmbit germànic, a interessar-se per la llengua gitana. Heinrich GRELLMANN⁵, de la Universitat de Göttingen (Alemanya), a aplicar una anàlisi lingüística comparativa entre la llengua gitana i algunes de les principals llengües de l'Índia, apuntant l'origen indi dels gitanos en la seva obra *Die Zigeuner* (1783).

Aquesta tendència va continuar al llarg del segle XIX, amb la consolidació de la lingüística com a ciència, la qual cosa provocarà l'aparició d'altres lingüistes com el també alemany August POTT, l'espanyol Ramón CAMPUZANO, el britànic *sir* Ralph TURNER, el també espanyol Francisco QUINDALÉ o l'hongarès Xavier von MIKLOSICH, amb les seves respectives obres de 1844, 1848, 1862, 1870 i 1872. Tanmateix, en alguns casos, la popularització de l'etnografia com a disciplina acadèmica farà que aquestes obres barregin la recerca purament filològica amb la descripció costumista, confont

lacré, busné, bengalé, castellans, senyors... Al marge de la càrrega semàntica —positiva o negativa— que tots ells poden tenir, àdhuc la paraula *gitano*, mentre que hi ha gent que es proclama com a gitano l'autor no ha conegut mai ningú que es proclami com a paio, perquè un no s'afirma a ell mateix en contraposició al que no és sinó, ben al contrari, dient el que és. Així, per exemple, un alemany fora del seu país es referirà sempre a ell mateix com a alemany i mai com a estranger.

⁵ En aquest apartat citarem només els principals autors de cadascun dels moments històrics o les disciplines acadèmiques. La referència a les seves obres es trobarà el novè capítol, sempre que s'hagin consultat.

així la llengua dels gitanos amb els llenguatges de «germanies», propis de les classes excloses de la societat. És el cas, a Espanya, de Timeo REBOLLEDO i Francisco M. PABANÓ, amb les seves obres de 1900 i 1914. Això va impulsar, fins i tot, un gènere de la literatura costumista, destinat a descriure la fisonomia, la indumentària, els costums, els ambients on vivien els gitanos o les feines que exercien, sovint de forma idealitzada. Sense anar més lluny, recordem el viatge del pastor britànic George BORROW per l'Espanya gitana de la dècada de 1830. Fos com fos, la popularització de l'interès per la recerca sobre la cultura gitana ja estava en marxa i seria l'origen, l'any 1888, de la creació de la primera entitat del món dedicada a promoure estudis de temàtica gitana: la Gypsy Lore Society.

Aquesta doble tendència decimonònica, filològica i etnogràfica, va continuar fins a mitjans del segle XX, quan el ventall de disciplines interessades per la realitat gitana va augmentar amb la incorporació de la medicina, la història, l'etnologia i, més recentment, la sociologia i la pedagogia. Pel que fa a la filologia, cal destacar les importants recerques de l'indi Weer R. RISHI, el britànic Peter BAKER, el francès Marcel COURTIADÉ o el britànic Yaron MATRAS. Dins l'etnografia, ja molt vinguda a menys i barrejada amb altres disciplines, hauríem de citar el macedoni Trajko PETROVSKI i el francès Bernard LEBLON. La recerca mèdica, amb el seu precedent en algunes recerques antropomètriques del segle anterior, es va iniciar a partir de les macabres investigacions dels científics nazis als camps de concentració durant la dècada de 1940, fet que va marcar el seu desenvolupament, fins el punt que posteriorment han estat comparativament pocs els metges o biòlegs que han gosat investigar mèdicament els gitanos —bàsicament estudis alimentaris, creixement, patològics, epidemiològics o immunitaris; també sociosanitaris— per les negatives connotacions d'aquest tipus d'estudis. Molt destacades, en canvi, han estat les contribucions de la historiografia a la recerca sobre la cultura gitana, que ha donat

autors de la talla del britànic Donald KENRICK, des de la dècada de 1950, o l'espanyol Antonio GÓMEZ-ALFARO, des de la de 1970. Pel que fa a l'etnologia, més coneguda com antropologia social, són molts els científics que, a partir de l'aplicació de l'estructuralisme a l'àmbit antropològic, durant la dècada de 1960, van aplicar-ne les pautes de recerca —basades en la identificació de patrons— que alguns autors havien aplicat a les poblacions primigènies, especialment africanes i americanes, així com en determinats àmbits urbans. En aquesta tendència cal destacar autors com el britànic Thomas A. ACTON, el francès Jean-Pierre LIÉGEOIS o l'espanyola Teresa SAN ROMÁN⁶. Finalment, dues disciplines s'han interessat per la realitat gitana durant la dècada de 1980, com ara la sociologia (que ha donat autors com el gitano nord-americà Ian F. HANCOCK) i la pedagogia (on destaquen, per mèrits propis, l'espanyol José A. ABAJO i el gitano búlgar Hristo KYUCHUKOV).

Val la pena citar, per concloure aquest apartat, l'important impuls a la recerca que ha tingut l'interés específic de l'Església o les Administracions pels grups gitans i el desenvolupament del moviment associatiu gitano. Fruit del seu esforç són la posada en marxa de publicacions científiques especialitzades com l'índia *Études Tsiganes* (París, 1955), *Pomezia* (Barcelona, 1965-1978), *Lacio Drom* (Roma, 1968) i *Rromā*⁷ (Chandigarh, Índia, 1970); així com la posada en marxa de centres com l'*Indian Institute of Rromani Studies* (Chandigarh, Índia), durant la dècada de 1970; el *Centre de*

⁶ Aquesta tendència ha estat explotada exponencialment, amb la proliferació de recerques de caire parcial que s'han presentat gairebé sempre com aportacions fonamentals per a la comprensió de la realitat gitana, tot i la seva fragmentació. D'aquí llibres com *Els gitanos de Badalona*, *El pueblo gitano en Murcia*, *Del «chalaneo» al peonaje*, *Gitanos de Madrid y Barcelona*, *Nosotros los gitanos*, *La prensa ante el pueblo gitano...* El paradigma teòric continua essent substancialment el mateix: continuar explicant el *com* i les seves successives actualitzacions, basant-se en la utilitat social de les seves investigacions. Molts d'aquests antropòlegs socials representarien una versió perfeccionada dels escriptors costumistes que, des d'una perspectiva romàntica, van abordar la temàtica gitana des de mitjans del segle XIX.

⁷ Durant aquest estudi, en relació a la llengua gitana, farem servir aquest sistema neoindi d'accentuació per marcar on cau la tònica; només en prescindirem quan es tracti d'expressions en caló.

Recherches Tsiganes de la Universitat René Descartes (París, França), durant la dècada de 1980; o el recent Institut Nacional de Cultura Gitana, una fundació pública del Ministeri de Cultura, ja en la dècada de 2000. A Catalunya, en l'actualitat, la Generalitat impulsa la Casa de la Cultura Gitana i l'Arquebisbat de Barcelona, el Centre «García-Díe» de Documentació i Cultura Gitana.

1.2. Objecte de l'estudi

1.2.1. Problema

Com hem vist fins ara, la realitat gitana ha estat abordada des de diferents disciplines acadèmiques al llarg de la història, especialment al llarg dels segles XIX i XX. Això ha permès superar la fase precientífica dels segles anteriors, basada en impressions no demostrades, que no havia fet sinó alimentar els estereotips sobre la mateixa cultura gitana. Aquestes recerques, tot i el rigor i la transcendència, han volgut explicar la realitat gitana en la seva totalitat; en la majoria dels casos aquest caràcter s'assumit de forma implícita, però en d'altres s'ha explicat un intent de comprensió de la realitat gitana en la seva totalitat. Tanmateix, han representat només una aportació en la comprensió del comportament social dels gitanos, la qual cosa no és poc: com s'organitzen, a partir de la descripció de padrons funcionals i estructurals, basats en el parentiu i el poder. Però al capdavall, aquestes metodologies excessivament estructuralistes han explicat només fragments d'aquesta realitat. L'ús —i l'abús— d'aquestes, destinades a descriure processos més que no a explicar el seu origen, els efectes del comportament humà però no les seves causes, ha comportat quatre problemes:

- una *fragmentació* de la realitat gitana: s'han obtingut resultats tan concrets, tan vinculats a un grup gitano, que són difícilment extrapolables a la resta de grups culturals o socials gitanos.
- una *nominalització* de la realitat gitana: s'ha aconseguit posar nom a allò que s'ha descrit, la qual cosa és molt pràctica en el sector de la intervenció social però ho és poc per comprendre globalment la realitat gitana;
- una *idealització* de la realitat gitana, derivada de la filiació dels investigadors a un grup ideològic o a un context sociopolític: s'ha aconseguit trobar funcions o problemes mai percebuts pels gitanos, transformant així la pròpia realitat gitana⁸.
- Una *determinació* de la identitat gitana, derivada de l'atribució que aquesta es basa en el manteniment d'uns determinats padrons de comportament, la qual cosa complica el debat col·lectiu i dificulta l'evolució. Si ser gitano es basa en allò particular (verificar la virginitat de la núvia o sotmetre's a la llei gitana, per exemple), es condemna els gitanos a un model estàtic d'identitat.

És aquesta la raó per la qual, després de més de dos segles de reflexió sobre la realitat gitana, cap recerca ha aconseguit singularitzar una identitat gitana més enllà dels grups estudiats, la qual cosa ha comportat un autèntic problema científic. «Si els

⁸ Basti com a exemple la pretensió de transposar els problemes i solucions fets servir en el procés d'alliberament de les dones en les societats no gitanes, pel que fa al seu paper tradicional en les societats patriarcals, a la situació i perspectives de les dones gitanes en el sí de les seves comunitats; tot i ser aquest necessari, s'haurà de produir d'una forma endògena. Passaria el mateix amb la voluntat d'exportar un model concret de democràcia, pretesament desproveït de connotacions culturals, als països musulmans.

gitanos són una mateixa cultura», ens podríem preguntar, «Perquè hi ha diferències tan destacades entre ells, fins i tot contraposades?». Aquest constitueix, precisament, l'objecte d'estudi d'aquesta tesi, que pretén definir *què* significa ser gitano i *quins* són els elements que intervenen dins la construcció de la identitat gitana, per donar així resposta a la pregunta fonamental sobre la realitat d'aquesta cultura: «*Qui* és gitano?» i, sobretot, «*Què* significa ser gitano?». Ens ha encoratjat molt constatar que no hi ha més autors que han observat aquestes mancances en l'estructuralisme com a mètode d'interpretació de la realitat gitana, perquè tot just quan aquest es començava a fer servir en el context espanyol l'escolapi Francesc BOTEY va anticipar les nostres reflexions:

Conec on es troba el *pecat* de la descripció i de la interpretació que del poble gitano donaré (...): tota esquematització és una idealització (Botey, 1970: 47)

1.2.2. Hipòtesi

Quelcom que caracteritza una tesi de recerca és que està destinada no només a fer una aportació al coneixement humà sinó a demostrar la suficiència investigadora de l'autor. És aquesta la raó per la qual una tesi ha de fer alhora una doble proposta inicial, com ara reconèixer un problema i plantejar una solució, apuntant una idea que rau sota l'argumentació de tots els enunciats (Ferrater, 1994: 165). És el que anomenaríem «tesi de la tesi», «tesi sota la tesi» o, de forma més breu, hipòtesi.

En el nostre cas, abans de formular-la, cal fer un petit parèntesi i explicar la relació de l'autor amb la realitat gitana. Amb poc més de 22 anys, qui això signa va començar a col·laborar professionalment a la federació Unió Romaní, amb seu a Barcelona, presidida per un conegut polític d'aquell moment. La condició de l'autor com Adjunt a la Presidència li va permetre fer una autèntica immersió en la cultura gitana,

viatjant per tot Europa, coneixent molts gitanos i aprenent la seva llengua i costums, fins a ser molt ben acceptat per ells mateixos. Entre d'altres fites, destaquen l'organització del primer Congrés Europeu de Joves Gitanos (1997) o la constitució de la Xarxa Europea de Joves Gitanos (1998), al marge de la realització de nombroses recerques lingüístiques, l'organització de campanyes de sensibilització o l'edició de tot tipus de publicacions. Després de gairebé quatre anys, va voler assumir altres reptes professionals, però el contacte amb la realitat gitana l'havia frapat tant que va continuar vinculat amb ella des del voluntariat. És així com va col·laborar amb el desenvolupament de la Fundació Pere Closa per als Infants i Joves Gitanos a Catalunya (1998-2000), la instal·lació a Catalunya de la Fundación Secretariado Gitano (2001-2004), el renaixement del Secretariat de Pastoral Gitana de l'Arquebisbat de Barcelona (2001-2005), la constitució de la Coordinadora de Joves Gitanos de Catalunya (2003) o el funcionament de l'Equip de Pastoral Gitana de la Conferència Episcopal Espanyola (des de 2003). També va col·laborar amb el Bufet Neuborne de Nova York en la compensació del Consell de la Banca Suïssa als gitanos que havien estat forçats a treballar en empreses alemanyes durant el règim nacionalsocialista (2000), essent alhora autor de dos llibres: *El poble gitano* (1998) i *Apuntes de pastoral gitana* (2007). Cal dir que ha elaborat alhora recerques per al Consell de la Unió Europea (1996), la Diputació de Barcelona (2002), el Consell de l'Audiovisual de Catalunya (1999), el Parlament Europeu (1998) i la Comissió de la Unió Europea (1997). Avui dia és director del Secretariat de Pastoral Gitana de l'Arquebisbat de Barcelona i consultor de la mateixa matèria a la Conferència Episcopal Espanyola.

Afirma José Ángel GARCÍA CUADRADO que, «per remuntar-se a les causes, cal partir primer de l'experiència» (García, 2003: 34), tot aproximant-se a una pregunta amb una certa idea del que podria ser la seva resposta. El jesuïta colombià Jaime VÉLEZ

CORREA ho concreta encara més, en dir que «per fer-se un interrogant, el que pregunta ha de tenir abans una idea de sí mateix, encara que sigui confusa» (Vélez, 1995: 18). Durant aquests 15 anys, a través de llegir gairebé tot el que s'ha escrit sobre temàtica gitana però també de conèixer amb els gitanos de tot Europa, va anar madurant dues intuïcions:

- Els gitanos constitueixen un poble perquè, tot i el seu caràcter heterogeni, comparteixen una mateixa cultura.
- Aquesta cultura, sovint negada, té un origen oriental que rau sota la majoria de comportaments dels gitanos i les expressions de la seva cultura.

Aquesta és, precisament, la hipòtesi que volen verificar a través d'aquesta tesi, tot sostenint tres tesis fonamentals:

- que ser gitano va més enllà de seguir certs costums, en comportar-se segons uns patrons socials i culturals determinats, i depèn, d'alguna manera, de veure la realitat d'una forma concreta, perquè es tracta de quelcom que va més enllà dels lligams purament biològics;
- que aquesta visió gitana de la realitat està constituïda per una forma pròpia de aprehendre-la sistemàticament, de concebre's a un mateix, de comportar-se amb els altres i la natura, d'expressar-ho tot plegat i de situar-se davant l'absolut;
- que aquesta visió gitana de la realitat està molt més influenciada per les seves arrels índies del que els científics —i àdhuc els propis gitanos— consideren,

fins a esdevenir —tot i la lògica adaptació al context sociotemporal— una porció de l'Orient al bell mig de l'Occident.

1.3. Metodologia de l'estudi

L'aplicació de la filosofia a la reflexió sobre la identitat dels pobles és força innovadora, tot i que no inèdita. Des de mitjans del segle XX, són diverses les obres de metodologia filosòfica que han intentat tant demostrar la importància que les cosmovisions col·lectives tenen en els processos de formació de la identitat personal —el que s'ha anomenat *etnofilosofia*— com la seva aplicació en l'estudi de determinades cultures, especialment a l'Àfrica.

Els resultats d'aquestes investigacions han servit després per ampliar el contingut de la història de la filosofia, sovint acusada d'etnocentrisme, incloent-hi així la producció dels principals autors i corrents filosòfics d'altres continents —especialment Àfrica, Àsia i Amèrica—, tot i la prevenció amb la qual cal aplicar el terme *filosofia* als seus esforços en la recerca de la veritat i la producció de coneixement.

Com a consideració prèvia, val a dir que considerem la identitat gitana un fet de caire cultural, mai genètic. La transmissió del coneixement col·lectiu, en aquest i altres grups humans, ha d'estar entès com un procés de caire cultural que no té res a veure amb el capital humà que sens dubte es transmet a través dels gens. Aquest perpetua, a través de les generacions, elements físics però no de caràcter. És per això, amb tota la raó, que les propostes destinades a aplicar l'*etnofilosofia* a la identitat de gènere —considerant, per exemple, que la cosmovisió de les dones és diferents a la dels homes— s'han vist certament abocades al fracàs.

1.3.1. Mètode de recollida

1.3.1.1. Origen de les fonts

Una tesi, com no pot ser d'una altra manera, ha d'intentar verificar una hipòtesi amb materials extrets de la pròpia realitat. Altrament, parlaríem d'un assaig, en el qual s'exposen una sèrie d'idees sense verificar, tot i la seva possible o aparent veracitat. Per demostrar la nostra hipòtesi, partirem dels materials acumulats per l'autor al llarg dels seus 15 anys de coneixement de la realitat gitana, que estan constituïts per fonts molt diverses, en bona mesura obtingudes de forma prèvia a la realització de la pròpia tesi.

La producció escrita sobre la realitat gitana, com hem apuntat abans, és molt nombrosa. Independentment de la seva qualitat, són moltes les obres que s'han publicat sobre els gitanos a tot el món. D'entre totes les possibles, la tria de les quals analitzarem a continuació, els materials que fa servir aquesta tesi estan formats per tres tipus de fonts:

- *Observacions*: parlem aquí de les anotacions que l'autor ha pres, al llarg de 15 anys, durant els moments compartits amb els gitanos de tot Europa.
- *Escrites*: es tracta dels llibres i articles relacionats de forma multidisciplinària amb la realitat gitana, bona part d'elles escrites pels propis gitanos.
- *Orals*: ens referim a entrevistes amb un qüestionari homogeni realitzades a un grup delimitat i heterogeni de gitanos i no gitanos.

A tots ells cal afegir la bibliografia filosòfica necessària per a la correcta interpretació de les fonts, en un procés de contextualització, sistematització i representativitat que s'ha dut a terme sota el criteri dels directors de tesi.

1.3.1.2. *Criteris de selecció*

Les *observacions* constitueixen la veritable riquesa d'aquest estudi. L'autor les va anar anotant curiosament en llibretes, producte de moments de tot tipus (alegres, tristos, etc.), la majoria d'ells informals (sense llibreta en la mà, amb transcripció posterior, la qual cosa en descarta la manca de sinceritat), viscudes amb gitanos de molts tipus al llarg de 15 anys. S'han aprofitat gairebé totes, degut al caràcter intencional de l'autor de la tesi en anotar-les, que intentava així privilegiar aquells elements que poguessin confirmar o debatre les dues intuïcions descrites anteriorment. Succeeix quelcom de similar amb l'expressió que el pintor rus Vasili KANDINSKI va formular en el món de l'art, en el seu llibre *De lo espiritual en el arte* (1912), dient que «l'espectador és qui fa el quadre [amb la seva mirada]». Posteriorment van ser transcrites informàticament i ordenades segons l'índex d'aquesta tesi⁹.

Aquestes observacions s'han complementat amb les *fonts orals*, obtenint així un treball de camp complet. L'autor va elaborar un qüestionari homogeni format per dues preguntes, tot atenent al nostre objecte d'estudi, que van ser les següents: «Què significa, per a tu, ser gitano?» (destinat a gitanos d'edats entre els 25 i els 75 anys, de diferent origen geogràfic i de diversos grups socials i culturals) i « Com creus que són els gitanos, a partir de la teva experiència?» (destinats a no gitanos amb una

⁹ Els informants són citats amb tipografia rodona, anomenats pel seu nom i cognom (també el 2n, si pot existir confusió), amb la textualitat de les seves declaracions entre cometes; únicament comparteixen amb les fonts escrites la seva citació, amb el cognom de l'informant i l'any d'anotació entre parèntesi, tot i que són introduïdes de forma contextualitzada per tal de facilitar la valoració de la seva rellevància.

trajectòria de relació amb gitanos superior a 25 anys). Un cop obtingudes, van ser transcrites en dues diferents graelles (gitanos i no gitanos), tabulades segons el criteri de concreció semàntica en la resposta; és aquesta la raó per la qual es van eliminar aquelles que no aportaven cap element definitori¹⁰.

Finalment, el treball de camp s'ha complementat de nou amb les *fonts escrites*. S'ha fet un buidat sistemàtic de gairebé 500 llibres i articles, a partir de les perspectives analítiques, que constitueixen gairebé tota la producció acadèmica o científica sobre la realitat gitana. Val a dir que, entre aquesta producció escrita, hem prioritzat aquelles escrites pels gitanos mateixos, conformant la seva producció simbòlica col·lectiva (científica, artística i literària, especialment els relats orals). Després ha calgut un treball de selecció a partir de la seva pertinència i rellevància amb l'objecte d'estudi, perquè bona part d'ells o bé no ens podia aportar res en la recerca o bé allò que ens aportava era redundant. Un posterior i darrer procés va consistir en el buidat sistemàtic de les obres seleccionades, tot transcrivint en un document informàtic els principals paràgrafs derivats de la seva lectura, que van ser després ordenats segons els capítols d'aquesta tesi.

El mètode seguit en el procés de selecció de les fonts ha estat el del contrast. Efectivament, s'han contrastat les observacions de l'autor amb les fonts orals, i aquestes dues amb els materials escrits, per assegurar-se que el treball de camp corresponia alhora a fenòmens ja observats per altres autors, podent extrapolar-se així a altres segments de la població gitana, per tal d'inferir o no una tendència concreta que pogués confirmar o no les nostres intuïcions. En la mesura que aquestes tendències s'anaven consolidant, les citacions eren processades informàticament i

¹⁰ El seu tractament tipogràfic ha estat igual al de les observacions, tot i que l'any és el de resposta.

assignades a cadascun dels capítols de l'estudi. Un cop superat aquest contrast, unes i altres fonts s'han complementat i ordenat per capítols, formant així les idees que es contenen en cadascun dels apartats.

Paral·lelament, en la configuració del nostre *corpus* bibliogràfic, hem incorporat tots aquells manuals i autors de referència sobre mètodes filosòfics (especialment el fenomenològic) i les principals especialitats filosòfiques (especialment l'antropologia, l'epistemologia, l'ètica i l'estètica, així com la filosofia del llenguatge i la filosofia de la religió). A tots ells hem incorporats alguns dels principals títols sobre filosofia a la Índia. Cal agrair, en aquest sentit, la importància de les eines de recerca i els criteris de selecció obtinguts a través del curs metodològic de doctorat impartit pel Dr. Ignasi ROVIÓ, així com els suggeriments sobre fonts escrites a l'entorn del pensament indi fets pel Dr. Joshtrom I. KUREETHADAM, sdb, professor de la Universitat Pontifícia Salesiana de Roma.

Aquestes noves fonts escrites han servit per articular la nostra reflexió, situant-les així en el pla de la filosofia com a disciplina acadèmica. Gràcies a totes elles hem obtingut aquells materials que no només ens permetrien tenir altres vies de coneixement sobre la realitat gitana, diferents de les obtingudes pel propi autor, sinó també sobre els elements que integren les cosmovisions, les maneres d'aprehendre la realitat, la filosofia com a eina de construcció de la identitat i la identitat com a fonament de l'etnicitat. Les reflexions sobre pensament indi han contribuït a validar en quina mesura una tendència podia tenir o no el seu origen a l'Índia. En el pla metodològic, val a dir que les citacions extretes, producte de la lectura, s'ha ordenat també per capítols, per facilitar la complementarietat amb les observacions i les fonts orals i escrites.

Només ara, que hem dit tot això, podem justificar que en la nostra bibliografia no siguin presents tots els habituals llibres de referència sobre temàtica gitana (que, personalment, hem emprat a d'altres treballs) sinó únicament aquells que podien fer alguna aportació rellevant o original a la nostra recerca. Com resulta fàcil d'imaginar, en un camp del coneixement tan marginal, sobre una realitat tan desconeguda com prejutjada, són moltes les publicacions que s'han dedicat únicament a transmetre —sense cap filtre— idees ja plasmades —i mai contrastades— en obres precedents¹¹. També hem descartat tots aquells llibres que reiteraven dades ja conegudes o massa particulars, que no aportaven res de nou, per deixar només aquells que fan referència a trets universals a partir dels quals singularitzar aquells altres sobre els quals es basaria la identitat gitana.

1.3.2. Mètode de reflexió

1.3.2.1. El mètode analític fenomenològic

Encara més important que el mètode de recollida de la informació ho és el mètode emprat per processar-la i, encara més, analitzar-la. De fet, sense mètode d'anàlisi, una tesi no podria esdevenir-ho mai, perquè estaria mancada d'allò que li és genuí: un aparell crític que permeti a l'autor verificar una hipòtesi a partir dels materials de la pròpia realitat. En el nostre cas aquest fet esdevenia, si és possible, més necessari, en no ser el nostre un objecte d'estudi filosòfic *strictu sensu*. Certament, no fem una recerca sobre un autor o un tema dels que conformen algun dels corrents filosòfics o els conceptes fonamentals de totes les èpoques. Allò que atorga a aquesta tesi el seu caràcter original és l'aplicació de la filosofia a la reflexió sobre la identitat cultural,

¹¹ Un bon exemple d'això és la filologia, on bona part dels tractats sobre llengua gitana han preferit afirmar basant-se en el llenguatge escrit (especialment els diccionaris produïts durant el segle XIX, donant-los com a anàlisi veraç de la llengua parlada en aquella època) a fer-ho a partir del llenguatge parlat pels gitans.

especialment la d'una cultura minoritària i poc coneguda. I això es podia dur a terme només si es feia servir com a instrument d'anàlisi un mètode estrictament filosòfic. És per això que es va dedicar un especial esforç en la tria d'un mètode que facilités l'aproximació sistemàtica a un àmbit com el cultural, tasca en la qual cal agrair el seu parer al Dr. Ignasi ROVIRÓ i al Dr. Carles LLINÀS.

Descartat el mètode hermenèutic, per tractar-se d'una realitat no només escrita, i el mètode semiològic, pel seu caràcter estructuralista (que era, precisament, el que es volia evitar) i perquè es circumscriu a símbols (obviant, així, la dimensió significativa de l'existència), la tria va donar com a resultat el mètode fenomenològic¹², tan per la manca de càrrega ideològica com pels seus bons resultats en el món de la cultura o la religió. La seva capacitat analítica comporta alhora un potencial qualitatiu, la carència del qual hem assenyalat com a mancança en el mètode estructuralista. No en va, ja en 1890, Wilhem DILTHEY establia diverses vies d'aproximació a les ciències naturals, algunes de les quals pretenien «explicar» (*erklèren*) i d'altres volien «comprendre» (*verstehen*), proposant per a les «ciències culturals» (socials o espirituals) un mètode més descriptiu (psicologisme) i interpretatiu (hermenèutica). Més contemporàniament, en la seva crítica a l'estructuralisme o «etnografia neomarxista», Evelio F. MACHADO, contraposa «l'anomenat paradigma quantitatiu, a partir de les seves concepcions d'"explicació", "predicció" i "control", comença a perdre la seva hegemonia i és reemplaçat pels termes [qualitatius] de "comprensió", "significat" i "acció"» (Machado: a internet).

Aquesta és la raó per la qual el fenomenòleg espanyol Juan de Dios MARTÍN VELASCO defineix la fenomenologia com a «una forma particular d'hermenèutica» aplicada a «l'estudi d'un fet humà, present en la història de la humanitat a través d'una sèrie de

manifestacions» (Martín Velasco, 1978: 57). De fet, el mètode fenomenològic no és més que la aplicació pràctica del corrent filosòfic de la fenomenologia, nascuda en el segle XVIII a França de la mà de Johann H. LAMBERT en investigar el tema del coneixement sensible, contraposant la «doctrina de l'aparença» (fenomenologia) a la «doctrina de la veritat» (ideologia)¹³. En aquell mateix segle, el filòsof alemany Emmanuel KANT distingeix entre els objectes com a noumens i com a fenòmens. En el segle XIX, a Alemanys, el filòsof Georg F. HEGEL, en la seva obra *Fenomenologia de l'esperit* (1807), la qualifica com a «devenir de la ciència o del saber», en situar-la com a via per anar des de la vivència a la ciència. Tanmateix, és en el segle XX quan assoleix la seva formulació, mitjançant el filòsof alemany Edmund HUSSERL, qui en la seva obra *Idees relatives a una fenomenologia pura i una filosofia fenomenològica* (1913) hi afegeix els conceptes d'intencionalitat, reducció (eidètica i fenomènica) i descripció. En aquest mateix segle, el filòsof francès Henri BERGSON va potenciar-ne el paper de la intuïció i el també filòsof francès Maurice MERLEAU-PONTY va aplicar el mètode al camp de la cultura, en la seva obra *Fenomenologia de la percepció* (1945), com a contraposició al mètode estructuralista tant de Jean-Paul SARTRE¹⁴ —que l'antropòleg també francès Claude LÉVY-STRAUSS i el nord-americà Marvin HARRIS van popularitzar en aplicar-lo a l'estudi de les societats¹⁵— com de Jacques DERRIDA¹⁶

¹² Del grec φαίνομαι (*fainomai*, «mostrar-se») i λογος (*logos*, «explicació»).

¹³ No en va, FERRATER I MORA defineix *fenomen* com «allò que apareix», equivalent així a «aparença» (Ferrater, 1994: 146).

¹⁴ Es contraposarien així l'essencialisme de DESCARTES, que assegura que l'existència és empírica i no permet conèixer l'ésser, perquè resulta el domini d'allò que és accidental i contingent, i l'existencialisme de SARTRE, que situa l'essència com el fruit no contingent de l'existència de la persona.

¹⁵ Sistematitzada posteriorment pel seu deixeble, el també francès Roger BASTIDE, com «antropologia social aplicada», que quedaria configurada a partir etnològics, psicològics i sociològics.

¹⁶ Impulsat pel filòsof francès Jacques DERRIDA, que al seu renovat interès pel mètode fenomenològic va afegir-hi les aportacions de l'estructuralisme lingüístic del suís Ferdinand de SAUSSURE i l'estructuralisme psicològic del francès Jacques LACAN, configurant-se així com a ciència que estudia la vida dels signes en el sí de la vida social.

—que el sociòleg també francès Roland BARTHES va aplicar al món de la cultura¹⁷—. També va defensar la independència del filòsof, va introduir el procés perceptiu (estímul, percepció, sensació, vivència i significació)¹⁸ i va destacar el paper del cos com a element de relació entre la persona i el món, fins el punt que contraposava el «jo percebo» al «jo penso» de Descartes. El filòsof alemany Martin HEIDEGGER la va fer servir per desenvolupar la seva idea del *dasein*, mentre que el també alemany Alfred SCHÜTZ va aplicar el mètode a l'experiència diària. Potser la millor fórmula de la reducció és la que va donar Eugen FINK, l'adjunt del propi Husserl, en parlar d'ella com d'un «emmirallament davant el món» (Merleau-Ponty, 1985: 13).

Més en concret, el mètode fenomenològic sorgeix com a reacció tant a l'idealisme com al psicologisme, als quals critica tant l'anàlisi de la realitat sense partir de la pròpia realitat (a partir, la primera, d'uns pressupòsits ideològics; a partir, la segona, d'uns altres intencionals). Té com objectiu explicar els fets humans en la seva extensió, i intenció, a través de conceptes com explicació (*Erklären*), comprensió (*Verstehen*) i empatia (*Nacherlebnis*), tot tenint en compte la intenció del subjecte. Així, doncs, planteja una actitud radical, entesa com a forma d'anar a l'arrel del fenomen mateix, suspenent tota actitud de judici i interpretant tot allò que apareix davant la consciència. D'aquí que, com apunta Miguel GARCÍA BARÓ, allò fonamental per a la pràctica de la fenomenologia sigui «aprendre a veure» (García Baró, 1999: 21). Com que tota consciència és consciència en relació a alguna cosa, superant així la idea de consciència de DESCARTES, és analitzant aquesta relació que podem interpretar la

¹⁷ En concebre el pensament com a reflex categoritzar de la realitat, de forma explícita o no, va introduir el concepte de missatge denotat i connotat, per la qual cosa tot el que podia ser interpretat era un símbol.

¹⁸ Basti, com a exemple de descripció fenomenològica, la diferenciació entre percepció (dades sensorials: «baixa la temperatura») i sensació (acte subjectiu: «tinc fred»). Igualment, com apunta GARCÍA BARÓ, «no hi ha vivència de l'alegria o el dolor sinó de situacions alegres o doloroses» (García Baró, 1999; p. 135).

pròpia consciència. Vet aquí el concepte d'intencionalitat, fonamental en la fenomenologia. El mètode fenomenològic, com apunta Julián MARÍAS, «és un mètode descriptiu, però no de realitats sinó de vivències de la consciència pura» (Marías, 1999: a internet), la qual cosa permet conjuminar subjectivisme i objectivisme (Merleau-Ponty, 1985: 19). En aquest sentit, no pressuposa res: el sentit comú, el món natural, les proposicions científiques o les experiències psicològiques. Suposa així tant una reacció contra l'idealisme del filòsof francès René DESCARTES com un pas més enllà del positivisme del filòsof alemany Franz BRENTANO, el seu mestre, en atorgar a les simples dades una capacitat hermenèutica. És doncs, una filosofia de la cultura, contraposada a la filosofia de la natura. La fenomenologia esdevé un mètode per accedir a les coses mateixes des de la pròpia subjectivitat, des de les experiències dels fets humans, a través d'una sèrie d'etapes:

- *Reducció fenomenològica*: consisteix en una actitud de suspensió del judici, anomenada *epokhé*, per assolir una actitud natural davant la realitat, sense qüestionar si allò percebut és real o si s'ajusta a les lleis de la ciència o a alguna idea prèvia, desproveït alhora de qualsevol càrrega emocional. En prescindir de tot el que no és fenomen s'obté el fenomen en sí mateix o *nóema* (p.e.: allò estimat), que el subjecte pren consciència a través d'un procés de *nóesis* (p.e.: estimar).¹⁹
- *Reducció eidètica*: consisteix en una actitud de supressió d'allò que és accidental o particular, per assolir una actitud de reducció a la realitat invariable i persistent que s'anomena essència o *eidos*. En prescindir de tot allò que no

¹⁹ Al igual que, en el mètode semiològic, la interpretació de la realitat de forma textual la reduiria a uns elements d'anàlisi anomenats *semes*, que construeixen processos de significació o *semiosis*.

constitueix l'essència del fenomen s'obté l'universal, amb les seves propietats invariables, que el subjecte fa seu a través d'un procés d'intuïció.

- *Reducció transcendental*: consisteix en una actitud de relació entre les diferents essències, per tal de singularitzar un tipus ideal o subjecte transcendental, contribuint així a una *filosofia perennis* (Husserl, 1954: 73). Com apunta GARCÍA BARÓ, «els sentits parcials de les experiències (...), tot i discontinus en el temps, són parts reals de la mateixa cosa» (García Baró, 1999: 118).

Val a dir que la formulació originària de HUSSERL d'aquesta tercera etapa distava una mica de la que hem indicat, en la qual proposava la suspensió sobre l'existència del propi jo i del món natural, però el propi autor va haver de reformular-la davant l'acusació de psicologisme²⁰ que va rebre en considerar com a objectes de coneixement tant els materials (món exterior) com psíquics (món interior), la qual cosa era precisament el que ell volia evitar. L'èmfasi no es troba així en les relacions funcionals dins el sistema social, com fa l'antropologia social, sinó en la interpretació dels significats del món (*Lebenswelt*). No es pot partir de l'existència per quedar-se en ella mateixa sinó per anar la seva essencialitat; no tots els fenòmens culturals responen a causes materials sinó ideals. Cal analitzar els costums com a reflex del pensament, no com a pensament en sí mateix, perquè això redueix la identitat a un fet particular, no universal. Igualment, com faria la semiologia aplicada, no tot el que pot ser interpretat de les manifestacions humanes és un símbol (reflex del pensament inconscient), sinó que cal prestar atenció precisament a allò que no ho és i sí, en canvi, és un signe. El comportament humà, com apunta MERLEAU-PONTY, és la construcció significativa del món en el que viu. GARCÍA CUADRADO es fa ressò

²⁰ Resulta especialment brillant la que formula el filòsof espanyol José GAOS, deixeble de José ORTEGA y GASSET, en la seva obra *La crítica al psicologismo en Husserl* (1933).

d'aquesta idea, en dir que «per accedir a l'essencial de la persona es precis partir del seu obrar, que és el més manifest per a nosaltres» (García, 2003: 28). Com a mètode descriptiu, no normatiu, la fenomenologia pretén descobrir els elements comuns als fenòmens, així com les relacions entre ells, per tal de formular una estructura hipotètica del fenomen que tracta de copsar el seu significat real. De nou, la intuïció de BOTEY ens va precedir:

Em resulta, doncs, obligat demanar que es confiï en l'extensió i profunditat de la meua experiència personal: a partir d'ella tota la meua intenció ha estat aprehendre directament el sentit pel qual el gitano es rebel·la a sí mateix en el seu comportament (...) que RIEKERT anomena *significacions intencionals essencials* a l'activitat històrica i concreta del gitano (Botey, 1970: 14-15).

En la nostra interpretació de la cultura gitana no tindrem en compte només la materialitat dels fenòmens constatats —mitjançant la tria d'aquells comuns a les diferents manifestacions de l'esperit gitano, tot i destriant-ne alhora les relacions que hi ha entre ells— sinó la intencionalitat que rau darrera seu, la qual cosa els confereix un significat complet. A partir d'aquí farem un procés de purificació eidètica, destinat a analitzar els elements que configuren la cosmovisió gitana, fins a destriar l'essència de la seva forma de ser: la «gitanitat» (o *romipēn*), formulant així el tipus ideal de l'ésser gitano. Mitjançant els particulars de cada grup gitano, sense absolutitzar-los, podrem inferir l'universal dels gitanos. De nou ens va precedir BOTEY, en afirmar: «L'ànima del gitano i la seva tragèdia actual és el meu objectiu» (Botey, 1970: 15)²¹.

²¹ En aquest sentit, a casa nostra, ens precedeix l'exemple del *Calaix de sastre* de Rafael d'AMAT, baró de Maldà, que en ple segle XVIII (molt abans, per tant de la fenomenologia) va saber disseccionar desapassionadament la realitat cultural de la seva època.

No interpretarem un sentit universal a partir d'un sentit particular, com si aquest darrer fos un símbol, sinó que atribuirem aquesta capacitat a la suma de signes particulars que superin la seva contraposició entre ells. Gràcies a aquest procés de depuració, les manifestacions gitanes apareixeran com a significatives, és a dir, com a manifestacions de la cultura gitana encarnada. En definitiva, només si un particular es transcendeix a ell mateix pot ser acceptat com a universal. És el que BOTEY anomena «l'experiència concreta de lo gitano com a valor universal» (Botey, 1970: 17-18). Dit d'una altra forma, mitjançant una anàlisi intuïtiva de les manifestacions de la cultura gitana, desproveïda de qualsevol consideració prèvia, inferirem els trets essencials d'aquestes experiències. Com ja avançava DILTHEY, és «mitjançant una transposició des de la riquesa de les pròpies experiències vitals que el nostre enteniment penetra en les manifestacions de la vida» (Dilthey, 1997: 30).

Val a dir que aquest mètode s'escau perfectament amb l'objecte d'estudi de la nostra tesi per cinc raons:

- la suspensió del judici és la millor forma d'evitar el prejudici, quelcom tan usual en una cultura tan estigmatitzada com la gitana;
- la manca de càrrega ideològica és una garantia per superar la càrrega ideològica implícita, mai reconeguda, que retrèiem a l'antropologia social;
- el pragmatisme de l'anàlisi resulta molt útil per interpretar una cultura que, precisament, es caracteritza pel seu pragmatisme;
- la potenciació de la intuïció com a mecanisme de comprensió és també coherent amb l'epistemologia d'un poble que es basa en la intuïció, adoptant

així una metodologia gitana per analitzar la realitat gitana, la qual cosa l'allibera d'una mirada exògena;

- només suspent l'espai i el temps podrem abstraure la «gitanitat» o *romipēn* del context sociocultural en el qual es desplega, recomponent així els fragments d'una identitat disseminada per tot Europa i formulant així el tipus ideal de gitano²².

És per això que, en la nostra argumentació, partirem de l'estudi del comportament dels gitanos, entès com a manifestació de la seva cultura, per fer-ne primer una descripció acurada, desproveïda de qualsevol consideració; analitzarem el perquè s'ha produït, de forma independent al seu context; i relacionarem la intencionalitat existent amb les observades a d'altres fenòmens de la realitat gitana. D'aquesta forma, anirem reduint la pluralitat de fets culturals al seu fonament, inferint les tendències essencials, que conformaran l'esperit encarnat de la «gitanitat» o *romipēn*, al qual posarem finalment en relació amb el seu possible origen oriental. Gràcies a aquest mètode descriptivoexperiencial, intuïtiu i deductiu, es pot singularitzar l'existència d'una identitat gitana compartida per sobre dels diferents grups gitanos que l'antropologia social i cultural ha diferenciat tradicionalment (*kalē* i *kalderāsh*), la qual cosa esdevenia alhora la seva tradicional barrera epistemològica: «quins gitanos són els autèntics?». Allò que pretenem és, paradoxalment, el mateix que reclamaven els propis estructuralistes:

²² Una *debla* andalusa i el *bairav* indi esdevindrien, així, una mostra igual del gitano que tria la música per expressar el seu *pathos*, més enllà de la possibilitat de fer un anàlisi musicològic comparatiu entre les dues peces musicals. Igualment, parlariem de gitanos perquè algunes persones es proclamen com a tals, sense qüestionar-nos si els gitanos existeixen o no (especialment des del punt de vista biològic). Com a exemple final, parlariem de persones morenes o rosses, no de presència gradual d'un pigment en la pell humana. Aquest concepte és clau en MERLEAU-PONTY, que pretén humanitzar la visió científica de la realitat, que la redueix a fenòmens fisicoquímics.

Allò que es presenta és més una manera de ser que formes de fer (...) l'esperit d'un conjunt cultural (Liégeois, 1987: 22).

És per això que les persones habituades a les lectures de temàtica gitana no trobaran aquí un catàleg de la fenomenologia gitana, entesa com l'enumeració de tots i cadascun dels comportaments possibles entre els gitanos, sinó només d'aquells trets essencials que configuren el comportament gitano. El primer, com a catàleg tancat, esdevindria limitat tant en l'aplicació com en el temps; el segon, en canvi, com a identitat essencial, permetrà analitzar noves formes de comportament futures. De nou, fem nostres les paraules de BOTEY:

En reduir a les línies essencials la meua descripció del poble gitano, han quedat al marge molts aspectes de tradicions i costums que haguessin fet la felicitat d'un col·leccionista de curiositats (Botey, 1970: 66).

1.3.2.2. Les quatre perspectives analítiques

Un cop establerts els límits i la metodologia de la nostra tesi, cal avançar el que seran els elements fonamentals que estructuraran la nostra reflexió. Certament, com hem dit abans, l'existència de diferents maneres d'aprehendre la realitat i l'ús que d'elles se'n pot derivar en la construcció de la identitat constitueixen el nexa metodològic de la nostra tesi. Però, ¿com s'aplica això a la realitat gitana?

Anem a pams. Ja tenim el motor de la tesi, allò que la serà la seva ànima i farà circular el vehicle construït per ella. Tanmateix, com en un autèntic vehicle, això no basta. Ens cal una planxa, uns seients i altres elements que ens permetin fer el viatge. És més: en una tesi que no té un objecte d'estudi filosòfic, *strictu sensu*, no basta amb què el mètode de recerca ho sigui, sinó que cal també que les reflexions obtingudes

siguin classificables dins el desplegament categorial de la filosofia. Ens referim al que anomenarem perspectives analítiques.

Com a qualsevol altra disciplina acadèmica, la filosofia s'estructura en una sèrie de branques que suposen la seva aplicació a alguna de les dimensions del pensament filosòfic. Així, en el nostre cas, l'anàlisi d'una cultura havia de tenir necessàriament en consideració totes les dimensions que podien intervenir en l'anàlisi de la cultura gitana i la configuració de la seva identitat, per articular filosòficament les nostres reflexions i donar alhora suport filosòfic a la nostra anàlisi. Aquestes perspectives des de les quals analitzarem la realitat gitana són cinc: la filosofia de la persona (o *antropologia*), la filosofia del coneixement (o *epistemologia*, incloent-hi la filosofia del llenguatge), la filosofia de la conducta (o *ètica*), la filosofia de l'art (o *estètica*) i la filosofia de la religió²³.

De forma prèvia a totes elles, i com a continuació a aquest capítol metodològic, hi haurà un previ a aquestes àrees —en el capítol segon, anomenat «la realitat gitana»— que estarà destinat a donar a conèixer la realitat gitana des de quatre grans perspectives: biològica, històrica, social i cultural. Tot i que aquesta realitat gitana serà analitzada al llarg de la resta de l'estudi, mitjançant les perspectives ja indicades, hem considerat necessari dedicar un espai per contextualitzar —amb dades objectives— els elements que constitueixen el paisatge existencial dels gitans i, per tant, conformen la realitat que estudiem.

²³ Es va preferir aquesta a la metafísica, en partir del pressupòsit que existeix un sol ésser, com apuntàvem abans, i que la identitat gitana el que fa és només privilegiar certs aspectes davant d'altres. Així que, com que havíem d'abordar necessàriament el tema de la pròpia finitud i la transcendència, es va elegir la filosofia de la religió per ser la religió quelcom fonamental en la identitat gitana.

El tercer capítol està dedicat al que constituïria una «epistemologia gitana», un comprendre a la manera gitana, entesa com l'anàlisi de l'origen, els mecanismes i el sentit del coneixement entre els gitans, per destriar com es configuren els conceptes de veritat i mentida entre ells. Constitueix l'eix central d'aquesta tesi, per la qual cosa serà alhora el més extens. En ell es verificarà com els gitans fan servir unes categories diferents en la seva aprehensió sistemàtica de la realitat, que comporta uns processos epistemològics, unes operacions lògiques i unes dinàmiques cognitives pròpies. A partir d'elles estructuren una manera de pensar que té clares conseqüències en el pla del llenguatge, que interpretarem des de la capacitat d'anàlisi de les funcions lingüístiques que ens aporta la filosofia del llenguatge.

Certament, si alguna cosa resulta evident és que els gitans semblen diferents en moltes coses a la resta de persones. Els sociòlegs consideren que aquesta diferència és deriva, de comportar-se segons unes pautes socialment adquirides. En canvi, nosaltres considerem que el comportament no és causa sinó conseqüència. En la forma com d'entendre el món, la persona s'entén a ella mateixa, com avançàvem en el capítol anterior. És per això que el quart capítol de la nostra tesi estarà destinat a analitzar la forma com els gitans conceben la persona (amb els seus condicions de vida, llibertat i treball) i les seves relacions dins l'espai (la comunitat) i el temps (la història), elements que configuren la cosmovisió gitana. És el que hem anomenat «antropologia gitana».

Si bé ser gitano és concebre la persona i percebre el món d'una forma concreta, com ja hem avançat, no ho és menys comportar-se de forma conseqüent amb aquesta cosmovisió. En la forma com la persona s'entén a ella mateixa, entén com ha de ser la seva relació amb els altres, així com «allò altre» immanent: la natura. És el que analitzarem en el capítol anomenat «ètica gitana», el cinquè, en el qual interpretarem

el significat que dins la cultura gitana tenen el concepte d'acte lliure, els valors i contravalors gitanos, les seves normes de convivència i els mecanismes d'educació moral, per destriar com es configuren els conceptes de bé i mal entre els gitanos. També analitzarem la importància de la justícia gitana com a mecanisme de judici moral, més enllà de l'educació (i, sobretot, dels prejudicis que hi ha al seu entorn).

En el sisè capítol, anomenat «estètica gitana», l'autor analitzarà els elements que configuren les formes de percepció, el criteri estètic, els mitjans estètics i el valor de les obres, així com les formes d'expressió dins la cultura gitana, per destriar com es configuren els conceptes de bellesa i lletjor entre els gitanos. En bona mesura, en la forma com la persona comprèn la realitat, es comprèn a sí mateixa i es comporta amb l'alteritat, sent també la necessitat d'expressar-ho i formular-se cap a fora, significativa i, sobretot, simbòlicament, mitjançant l'art i la literatura... També es dedicarà un espai a interpretar la presència de la temàtica gitana dins la cultura no gitana, des de la vessant de l'art i la literatura.

Sota l'epígraf de «finitud i transcendència gitana», en el setè capítol, aquest estudi analitzarà les actituds gitanes davant l'absolut, a partir de la formulació de la pregunta per l'origen de l'existència, la consciència de la pròpia finitud, l'obertura a la transcendència, l'estatut ontològic de la veritat revelada, els processos epistemològics en les creences religioses i la dimensió religiosa de l'existència en la comunitat gitana. Els gitanos i les gitanes, com a persones, estan constitutivament obertes a la transcendència i se situen davant «allò altre» que els transcendeix: l'absolut. Es tracta d'una vessant molt important dins la identitat gitana.

El vuitè capítol, darrer de contingut, tot just abans de la bibliografia i els annexos, estarà destinat a sistematitzar els resultats finals d'aquesta tesi, en forma d'unes

conclusions que giraran a l'entorn dels criteris i limitacions que permeten formular una definició de la identitat gitana, així com les seves tres dimensions fonamentals (personal, social i cultural), per concloure analitzant la dinàmica actual d'aquesta identitat.

1.4. Rellevància de l'estudi

Aquesta tesi suposa un trencament amb bona part de la producció acadèmica existent a l'entorn de la realitat gitana, la qual presenta tres principals avantatges, tot i que també algun risc, que constitueixen la nostra aportació original al coneixement científic sobre aquest camp:

- Incorpora la filosofia com a disciplina acadèmica en la recerca sobre la realitat gitana, que s'enriqueix així amb les seves aportacions. També ajuda a consolidar la filosofia de la cultura com a àmbit de reflexió i suposa alhora un pas més en l'exploració de les possibilitats de l'*etnofilosofia*. Tanmateix, com ja hem apuntat abans, ha calgut fer un esforç en la tria del mètode i les perspectives analítiques per superar el fet que l'objecte d'estudi no fos inicialment filosòfic.
- Interpreta acadèmicament, per primer cop, l'esperit de la cultura gitana i formula, també de forma original, una definició d'identitat gitana, responent així per primera vegada a la pregunta fonamental: «Què significa ser gitano?». Això representa una aportació no només innovadora, perquè supera tant la perspectiva biològica com estructuralista, sinó també important, en tant que els gitanos constitueixen la minoria cultural més antiga, nombrosa i discriminada d'Europa. Tanmateix, pel trencament que suposa amb

l'antropologia social dominant, aquesta tesi corre el risc de ser discutida i àdhuc marginada pel fet de desmarcar-se de les tendències dominants.

- Aporta uns elements inèdits i innovadors a l'hora de dissenyar polítiques globals sobre la cultura gitana, d'optimitzar les accions educatives destinades tant als infants i joves com als adults gitanos i de millorar els mecanismes d'inclusió social amb la població gitana, així com les possibilitats d'intervenció socioeconòmiques sobre les comunitats gitanes, oferint alhora nous elements de reflexió a l'hora de dur a terme campanyes de sensibilització destinades a millorar la convivència entre la minoria gitana i la societat majoritària.

II. LA REALITAT GITANA

2.1. Perspectiva biològica

2.1.1. Orígens fenotípics

El primer tret que singularitza els gitanos i els distingeix dels altres, sens dubte, és el biològic. Per als qui no estan molt avesats en el tema, la pregunta per la identitat dels gitanos remet sens dubte a una resposta evident, perquè es veu (evident, de *videre*: «veure», en llatí) amb facilitat: l'aparença física. Certament, la majoria de gitanos i gitanes són de pell fosca («color de bronze», com els agrada dir a ells mateixos); cabell fosc (com l'atzabeja, diuen també ells mateixos); còrnies, dents i ungles blanques; palmes i plantes clares; mans, peus i orelles grans²⁴; i barbamecs. Alguns en destaquen sovint la veu trancada de les dones gitanes i la suposada manca d'equilibri entre els homes, que es faria caminar amb un suau balanceig.

Hi ha qui va encara més lluny i, a partir d'aquestes observacions, els atribueix una suposada capacitat innata per a les arts, especialment escèniques. Això els capacitaria especialment per al cant i el ball, motiu pel qual aquests tipus d'arts no només tindrien una gran importància en el sí de la pròpia comunitat sinó entre les seves dedicacions laborals. Els estudis han demostrat, però, que aquesta afirmació no té fonament, perquè la importància del cant i el ball en la cultura gitana no es diferencia gaire de la d'altres grups humans on l'existència s'ha desenvolupat en un estret contacte amb la natura, regulada pel devenir natural dels dies i les estacions, en un context d'oralitat i amb un contacte també molt directe amb la resta de persones que compartien la mateixa cultura. Igualment, fruit de les persecucions (com veurem més endavant), les arts escèniques han estat molt sovint —massa sovint— l'única sortida

²⁴ Aquest darrer, signe de bona sort entre els budistes. Basta amb constatar que Siddarta Gautama, «Buda», sempre és representat amb unes grans orelles, amb un lòbul prominent.

laboral que els ha quedat als gitanos per garantir el seu sosteniment, especialment en els contextos urbans.

El que sí resulta evident, però, és que existeix una base biològica sobre la qual s'ha construït tradicionalment el concepte de «gitanitat» o *romipēn*. Si es pregunta a molts gitanos i gitanes sobre la identitat gitana, intentant esbrinar no tant el què significa ser gitano sinó qui ho és, la resposta remetrà inicialment a una base biològica: és gitano el que és fill de pare i mare gitanos. Fins i tot, per als puristes, els que són fruit d'un matrimoni mixt no serien plenament gitanos; és el que s'anomenen *cruzados*, *mestissos*, *entreverados*, *gallipavos* o, sobretot a Madrid, *cuchihís*. Tanmateix, mentre el procés educatiu s'hagi produït en un context gitano —concepte de gran transcendència en el nostre estudi—, la pràctica totalitat de gitanos i gitanes els accepten com a tals.

Sigui com sigui, és un fet constatat que la població gitana comparteix amb una part dels indis, sobretot els del nord-est, determinats trets genètics i àdhuc morfològics que constaten el seu origen a la zona del Punjab, avui fronterera amb el Pakistan. A moltes de les nostres ciutats, si es possessin al costat, no es distingirien un gitano d'un immigrant pakistanès. Si bé els estudis mèdics sobre la població gitana van iniciar-se a finals del segle XIX, els biològics es van posar en marxa al llarg del segle XX, en bona mesura gràcies a dos factors: la constatació de l'origen índi dels gitanos, a partir de l'anàlisi lingüístic comparatiu, i el desenvolupament de la biologia com a ciència, especialment a partir de la consolidació de la genètica com a disciplina científica.

Aquesta línia de recerca va sorgir a partir de la popularització del mètode antropomètric, cap a la dècada de 1870, quan el matemàtic belga Adolphe QUETLET va impulsar la teoria que la mesura del diàmetre i llargada dels ossos del cos podia

ajudar a entendre la personalitat humana; és més, determinades mesures podien ser la causa de certs comportaments socials, sobretot criminals. Va anar quedant en desús amb l'avanç del segle, tot i que el 1951 el criminòleg italià Cesare LOMBROSO, impulsor del positivisme criminològic, encara afirmava que els gitanos són «la imatge viva d'una raça sencera de delinqüents que reproduïxen totes les passions i vicis». En el pla positiu, entre els estudis actuals d'antropologia física, cal citar el de Soledad MESA, professora de la Universitat Complutense, sobre creixement i desenvolupament entre els gitanos (1979).

La seva continuació va ser els estudis mèdics, iniciats en dos moments principals: la dècada de 1930, quan el comunisme va pretendre fer una catalogació de la població de l'est d'Europa en amb vistes al seu control; i la dècada de 1940, quan el nazisme va voler esbrinar fins a quin punt la població gitana tenia a veure amb la raça ària que rau a l'origen de la cultura indoeuropea. Tos i que ambdós van ser fets a la força, especialment macabres van ser aquests segons, perquè van comportar la detenció i deportació de centenars de milers gitanos als camps de concentració alemanys i polonesos. Entre ells va destacar, sinistrament, el metge alemany Joseph MENGELE. De les analítiques de sang, orina, femta i esperma inicials —que van aportar conclusions poc significatives, més enllà dels grups sanguinis, per la manca d'instruments genètics de mesura— es va passar ràpidament a l'experimentació amb infants, joves i adults, als quals es van injectar substàncies i van practicar mutilacions per observar el seu comportament; finalment, en una xifra aproximada al milió de persones²⁵, se'ls va executar.

Les millors aportacions en el camp biomèdic van venir amb la consolidació de la genètica com a disciplina, l'any 1953, a partir del descobriment de James D. WATSON i

Francis CRICK sobre la forma d'emmagatzemar i transmetre la informació genètica. La informació facilitada per les recerques lingüístiques va ser de nou fonamental a l'hora de realitzar anàlisis comparatives, sobre marcadors genètics, entre persones biològicament gitanes i persones del nord de la Índia²⁶, gràcies en bona mesura a la consanguinitat derivada dels matrimonis endogàmics entre la població gitana:

Més recent és l'estudi de Juan. *et al.*, (2000), que indaga els patrons alimentaris dels gitanos, amb l'existència de pautes diferencials atenent al sexe, l'edat, l'estatus familiar i el nivell socioeconòmic. Els polimorfismes genètics també han estat analitzats: HLA (de Pablo *et al.*, 1992; Ramal *et al.*, 2001), STRs autosòmics (Gómez-Gallego *et al.*, 2000), així com ADN mitocondrial i cromosoma Y (Gresham *et al.*, 2001; Kalaydjieva *et al.*, 2001a; Manni *et al.*, 2005). Els resultats indiquen l'existència de variacions genètiques entre els gitanos i altres poblacions europees. S'identifiquen alhora importants variacions en 3 tipus de marcadors genètics que proven l'origen dels gitanos en l'Índia: Haplogrup H-M82 per a SNPs del cromosoma Y, haplogrup M del ADN mitocondrial i la mutació deletèria 1267delG al gen CHRNE que produeix miastènia congènita (Kalaydjieva *et al.*, 2001b). Lasa *et al.*, 1998; Martínez-Frías i Bermejo (1992; 1993) demostren una major incidència de determinades patologies en la població gitana (Lermo *et al.*, 2005: 72).

Al marge d'aquests, entre els estudis més importants destaca el realitzat per un grup de metges nord-americans, publicat l'any 1987 a la prestigiosa revista mèdica britànica *The Lancet*, que va demostrar que tots dos grups compartiren tant el grup sanguini AB0 com els halogrups masculins R1A1. A Catalunya, l'any 2002, el biòleg Jaume BERTRANPETIT, de la Universitat Pompeu Fabra, va fer una anàlisi similar entre els gitanos del barri de la Mina, a Sant Adrià de Besòs (Barcelona). Tanmateix, val a

²⁵ Aproximadament una sisena part de la població gitana de l'època.

²⁶ Avui dia s'anomena també gitanos a alguns grups nòmades de l'Índia, tot i que en realitat no tenen res a veure. Va ser una assimilació lingüística que van fer les autoritats colonials britàniques per la semblança que els van atribuir als *Gypsies* del Regne Unit. Únicament existiria una relació directa amb els *Banjarasi*, amb els que coincidirien en el seu origen (tot i que l'evolució hagi estat diferent).

dir que aquesta línia de recerca ha estat poc explorada, comparativament parlant, pels tràgics records que porta i pel risc evident que eventualment podria comportar aquesta classificació²⁷. Però també, com veurem a continuació, perquè cada vegada resulta més difícil trobar poblacions homogènies en el nostre món, a causa tant de la necessitat d'adaptació als contextos espacials i temporals com del procés de mobilitat i mestissatge que vivim actualment.

2.1.2. Conservació *versus* adaptació

Els gitanos, en el seu procés migratori (que analitzarem en el següent epígraf), van haver de substituir el concepte de pàtria pel de raça, un cop abandonada l'Índia, per la qual cosa la pròpia comunitat va esdevenir el substitut del seu territori originari. En aquest procés migratori van haver de fer dues reflexions, inconscients i col·lectives, per poder sobreviure. D'una banda, en conèixer altres poblacions i contrastar-se amb ells, se'n van adonar que eren diferents, per la qual cosa van encunyar el concepte de *romā* (persones) per referir-se a ells mateixos com a grup humà i com a cultura. Com sosté BOTEY, «en tallar el cordó umbilical amb la Mare Índia, van crear una raça» (Botey, 1970: 17). Però, d'altra banda, se'n van adonar també ràpidament que les seves possibilitats de sobreviure depenien de la seva unitat i homogeneïtat com a grup; dit d'una altra forma, de la necessitat de relacionar-se només entre ells —especialment pel que fa al procés afectiu, sexual i procreador— si volien continuar existint. Quelcom de similar ha succeït, històricament, amb la població jueva.

²⁷ Basti recordar, per exemple, la polèmica que durant l'any 2008 s'està produint a Itàlia amb les mesures del Govern central de classificar la població gitana, per deportar al seus països els immigrants gitanos de l'est d'Europa.

Aquesta tendència, si bé ha estat dominant durant segles, ha contemplat excepcions al llarg de la història. Qui hagi viatjat per tot Europa i hagi conegut els diversos subgrups culturals, se'n haurà adonat ràpidament que aquella visió homogènia tan fàcilment percebuda a partir de la percepció no respon a la totalitat de la població gitana. Si bé alguns trets morfològics es mantenen, els colors fosc i blanc donen pas a una gama cromàtica plena de matisos, fins el punt de poder trobar gitanos i gitanes de pell i cabell roig i, fins i tot, ros. Tot això és producte de determinats matrimonis mixtos, de persones que —un cop celebrat l'enllaç— han estat acceptades com a part de la comunitat, així com els seus descendents, anteposant així la filiació cultural a la biològica, com bé posarem de relleu en aquest estudi²⁸.

De fet, al llarg del seu tarannà històric, els gitanos s'han vist abocats a viure amb una doble tensió: la tendència a l'endogàmia per mantenir la identitat comunitària, amb els riscos que això ha comportat, i la tendència d'adaptar-se al context geogràfic en el què vivien, ni que fos pel veïnatge amb les altres poblacions. Aquesta situació ha estat viscuda sovint de forma traumàtica, amb persones que han estat acusades de deslleials amb la comunitat, d'altres que han hagut d'abandonar-la i d'altres que han hagut de fer un esforç per mantenir el seu prestigi grupal tot i haver-se casat amb una persona no gitana. Avui dia, sortosament, la incorporació al sistema educatiu, els models de vida difosos pels mitjans de comunicació o els referents dins la pròpia comunitat i àdhuc la societat majoritària han produït una relaxació en aquesta tendència.

²⁸ Curiosament aquest sentiment fratern, derivat de la consanguinitat o l'adopció, ha impregnat també el llenguatge. Els gitanos espanyols s'anomenen «cosí» entre ells (també «oncle» o «nebot», si són de diferent edat), mentre que els de la resta del món fan servir *phral* (lit. germà).

Basti com exemple les nombroses persones que han estat acceptades com a gitanos, sense ser-ho biològicament, pel fet d'haver conviscut llargament amb els gitanos, haver adoptat les pautes de comportament —i àdhuc la llengua— i haver demostrat el seu arrelament a alguna comunitat concreta. Entre els casos veritables ens venen al cap ara religiosos com el jesuïta Pere Closa o l'escolapi Francesc Botey, però també el d'altres joves que han assimilat la cultura gitana. Un reconeixement, però, que sempre ha vingut donat pels propis gitanos i mai per un mateix; res a veure amb els no gitanos que, malauradament, han volgut esdevenir «més gitanos que els propis gitanos», com afirma el gitano andalús Juan Reyes (Reyes: 2001).

Cal recordar aquí, per concloure aquest epígraf, un dels dogmes de la genètica: el capital hereditari només predisposa l'individu, perquè allò que realment el configura com a tal és la seva adaptació a l'ambient. Des de la seva formulació pels biòlegs britànics Charles R. DARWIN i Alfred R. WALLACE i el francès Jean B. LAMARCK, en el segle XIX, la comunitat científica accepta aquesta «teoria evolutiva», reformulada cap a la dècada de 1940 com a «teoria sintètica». És per això que ens centrarem en com aquest capital genètic dels gitanos s'ha adaptat als diferents ambients al llarg de la seva història, per analitzar després com això ha configurat la seva cultura.

2.2. Perspectiva històrica

No és aquest un estudi sobre la història gitana, per la qual cosa aportarem a continuació només les dades històriques i les interpretacions historiogràfiques que siguin imprescindibles per entendre com s'ha configurat realitat gitana. Aquest passat històric està condicionat pel nomadisme i l'exclusió, la qual cosa ha atorgat a la natura i la comunitat una importància cabdal dins la seva cultura, configurant —com veurem en el tercer i quart capítols— el seu *inconscient cognitiu*. Volem deixar

palès alhora que, tot i mantenir sempre la visió de conjunt, aprofundirem en tot allò relacionat amb el context espanyol.

2.2.1. Arrels indoeuropees

Avui dia resulta un fet indiscutible l'afirmació que els gitanos procedeixen de la Índia, concretament de la zona nord-oest del Punjab. Hem assenyalat abans que aquesta afirmació es basa tant en l'anàlisi comparatiu lingüístic o biològic. Alguns autors arriben, fins i tot, a concretar la ciutat de Kannauj (a l'actual estat d'Uttar-Pradesh) como a possible lloc d'origen. Per l'anàlisi de la seva llengua i d'alguns dels seus costums, sembla que allà formaven part de la casta dels guerrers, els *Rajput*, una de les que ocupaven la cúspide del sistema social indi. Com que després s'han vist obligat a malviure, no resulta estrany que el gitano Juan REYES (1995) afirmi: «el gitano és una barreja de príncep i de pidolaire».

2.2.2. Processos migratoris

Els gitanos van haver d'abandonar el seu territori cap el segle X, a causa de la invasió musulmana del país a mans del sultà Mahmud de Ghazni, des de l'actual Afganistan, entre els anys 998 i 1030, per difondre'n l'Islam. Així ho testimonia un passatge del *Llibre de Jamin* (*Kitab al-Yamini*, publicat a Occident l'any 1999), del cronista àrab Abu Nasr AL-'UTBI (961-1040). La seva arribada a Kannauj hauria estat el 20 de desembre de 1018, segons apunta l'historiador i lingüista gitano Vania de GILA-KOCHANOWSKI. La pressió demogràfica i el nou ordre socio-cultural els va empènyer a encetar el camí migratori cap a Occident, donat que cap a l'Orient tenien la serralada de l'Himalàlia, impossible de travessar.

El procés migratori es va produir en diferents onades i va durar gairebé dos segles. De fet, a aquests primers fluxos migratoris se'n van afegir d'altres, a causa de la invasió dels exèrcits mongols cap el segle XIII. Segons l'historiador britànic Donald KENRICK, aquelles caravanes —agrupades per clans i famílies— es van assentar primer a Jorassà (Pèrsia, l'actual Iran), on aquells grups es van barrejar fins a formar un de més gran i homogeni: los *Dom* o *Rom*²⁹. Els oficis que exercien anaven des de soldats i agricultors fins a artesans i artistes. La gana i les invasions selúcides, l'any 1035, els van empènyer a continuar el seu desplaçament, a través d'Armènia i el Kurdistan, per la ribera del mar Caspi, fins la Capadòcia. Aquest llarg procés migratori —reconstruït gràcies als préstecs lingüístics— explicaria les diferències que avui podem trobar en els subgrups de la cultura gitana, com després analitzarem.

En aquella zona d'influència hel·lènica, actualment dins Turquia, s'hi van establir durant gairebé dos segles. Autors com Marcel COURTHIADE afirmen que es van establir a Modó (avui Μεθώνη o Methone), en la península més sud-oest del Peloponesi. De fet, la primera constància de la seva presència a Occident la va fer el monjo ortodox Simon SIMEONIS, que el 1322 va constatar l'assentament d'un grup d'*Atsigani*³⁰ fora del seu monestir. Tan llarga va ser l'estada en aquesta regió que a la seva arribada a Europa se'ls va identificar com a «egipcians», és a dir, como els habitants d'Egipte Menor, com també era coneguda la Capadòcia. D'aquí la confusió que va perdurar fins fa poques dècades, en pensar que els gitanos procedien d'Egipte. Molts, fins i tot, hi veien un rerefons bíblic: «Dispersaré els egipcis entre les altres nacions» (Ez 30, 23- 26). Fins i tot, cap el 1360, es va establir a Corfú un feu gitano independent anomenat *Feudum Acinganorum*. No es d'estranyar, doncs, que la

²⁹ A la *Crònica Persa*, d'Hazma d'ISPAHAM (segle X), es diu que milers d'ells haurien partir de l'actual Sind per entretenir el rei de Pèrsia amb els seus espectacles. Avui dia existeix a l'Iran un grup (els Luris) amb una gran afinitat amb els gitanos.

³⁰ Terme derivat probablement del grec Ατσιγγανος (lit. «intocable»).

seva llengua adoptés el sistema de declinacions grec i un terç del seu vocabulari actual tingui una arrel grega.

A partir de la segona meitat del segle XIV accedeixen a Europa, on sembla que van arribar en diferents onades al llarg de gairebé 100 anys. A partir d'aquell moment es dispersaran. Uns aniran cap el nord-est, tot travessant els Balcans, per Rila (Bulgària) —on els monjos d'un altre monestir donen fe del seu pas l'any 1378—, Brasov (Romania, 1416), Polònia (1428) i, finalment, Lituània (1501). Uns altres es desplacen cap el centre³¹, per la via de l'Adriàtic, a través de Dubrovnic (Croàcia, 1362), des d'on alguns van cap el nord-oest per Alemanya (1407), Suïssa (1418), Holanda (1420), Escòcia (1505), Dinamarca (1505), Suècia (1512), Anglaterra (1514), Finlàndia (1515) i Noruega (1544); els altres van cap el sur-oest per Paris (França, 1416) i Bolònia (Itàlia, 1422)³².

Uns 3.000 d'ells arriben l'any 1425 al que actualment és Espanya, tot presentant-se com a peregrins cristians que viatgen a Santiago de Compostela, sota la protecció d'un salconduit del papa Sixte V. El rei Alfons V d'Aragó³³ expedeix un salconduit propi per travessar el seu regne al «comte Joan d'Egipte Menor i el seu seguici». A partir d'aquí la dispersió és ja total, assentant-se a les diferents vil·les que els acollien i passant d'un regne a un altre. De fet, completen el seu recorregut per la Península l'any 1462, amb la seva arribada a Jaén, abans fins i tot de la caiguda de Granada i la formació d'Espanya com a Estat.

³¹ Algunes fonts asseguren que formaven part de l'exèrcit otomà, en el seu intent de conquerir Europa.

³² Al seu pas pels diferents països se'ls va anomenant «egipcians» (origen de *Gypsies*, Anglaterra; *Gitanos*, Espanya...), «atsigans» (origen de *Çingene*, Turquia; *Tigan*, Romania; *Zigeuner*, Alemanya, fins el 1949; *Tsiganes*, França; *Zingari*, Itàlia...) o «bohemis» (*bohémien* o *boumians*, França) per haver-hi accedit mitjançant un salconduit del rei Segismond I de Bohèmia, l'actual Txèquia.

³³ A tall de curiositat, en accedir a la Península, els gitanos encunyen la paraula «paio» per referir-se als no gitanos, en ser els pagesos catalans els primers no gitanos que van conèixer.

En l'actualitat, quan les migracions formen part de l'agenda social, cal recordar que els gitanos van ser probablement els primers refugiats arribats a Europa com a tal, que es van veure obligats a abandonar una Índia desolada per la guerra per buscar una vida millor a Europa. Avui dia, quan la mobilitat constitueix un dret *de facto*, relativitzem amb facilitat països i fronteres. Però cal fer un esforç comprendre el que podia significar, en aquella època, passar d'Orient a Occident en poc més de dos segles. Tota una transposició mental que recorrerem, a la inversa, en aquest estudi.

2.2.3. Processos d'assentament i d'assimilació

Al començament, la seva relació amb els pobles i persones que van coneixent es basa en l'intercanvi profitós i la fascinació per la novetat: alguns es converteixen en pròspers artesans, gràcies al seu coneixement dels animals i al treball amb la ferreria i la forja; altres, en petits grups, participen com a mercenaris en les tropes dels diferents sobirans europeus; molts van optar per servir la noblesa, atenant els seus cavalls i divertint-los amb el seu cant o el ball³⁴; finalment hi ha qui ofereix els seus coneixements de medicina natural, aprofitant el substrat de superstició i fascinació per l'exòtic.

Alguns autors afirmen que la pràctica d'aquesta medicina oriental va acabar per molestar l'Església, que en aquella època reprimia l'heretgia mitjançant la Inquisició. D'altres, però, afirmen que els gitanos van ser l'instrument amb el qual la Corona va voler castigar la noblesa en el procés d'absolutització i centralització del poder reial

³⁴ Els espectacles gitanos assoliran un gran èxit a les festes religioses i civils. Aviat sorgirà a Espanya la moda gitana, que impregnarà la literatura. Fins l'any 1840, amb la popularització del flamenc, la cultura gitana no tornarà a fer-se present en la societat majoritària.

de forma posterior a la reconquesta³⁵. Alguns autors apuntes també a un augment de la demografia gitana, producte de noves migracions arrel de la caiguda de Constantinoble, l'any 1453. El fet és que, passada la etapa idíl·lica inicial, entre els segles XV i XVIII els gitanos se veuran afectats per un procés repressiu destinat a afavorir el seu assentament i la seva assimilació en el nou context espanyol. Tamateix, en la mateixa època, el procés va ser similar a tot Europa.

Pel que fa a Espanya, tot just concloure la seva unitat, els Reis Catòlics van tendir a uniformitzar els seus regnes, procés que va afectar també jueus, musulmans i gitanos. La llei o «pragmàtica» de 1499 exigeix que els gitanos abandonin la vida itinerant, s'assentin en les terres del senyor que serveixin i assumeixin un ofici conegut. El càstig pel seu incompliment va ser gradual: cent assotaments, desterraments (alguns van acabar a Amèrica), 60 dies de reclusió, amputació de les orelles i, finalment, esclavatge a galeres. Aquest últim va ser un destí habitual dels gitanos a Europa entre els segles XIV (Moldàvia i Valàquia) i XIX (Romania).

A partir de aquí els gitanos començarien un doble procés d'assentament: un de rural, treballant com a jornalers en les terres de la noblesa i adoptant els seus cognoms³⁶ (que va continuar als pobles amb la caiguda de l'antic règim); i un d'urbà, exercint oficis artesans a les portes d'accés dels principals municipis, amb poques —però bones— relacions amb la resta de veïns. Aquest darrer és l'origen de barris com

³⁵ Resulta curiosa la comparació entre el vestuari de molts gitanos actuals i l'antiga *regalia* i costums nobiliaris: segell en el dit anular, cadenes al coll, camises amb volants, vara a la mà, anomenar-se «cosins» i verificar la virginitat de la núvia abans del matrimoni, habitual en les capitulacions matrimonials de la noblesa espanyola (tot i que també podria assimilar-se al sacrifici de la primícia en l'hinduisme).

³⁶ És per això que resulta fàcil trobar, entre els gitanos, cognoms com Vargas, Heredia, Pantoja, Silva, Montoya... en canvi, aquells que van fer-ho en propietats reials o eclesiàstiques van adoptar els de Reyes i Cruz, respectivament. Entre els pocs originaris que han perviscut estan Maya (Espanya) o Mirga (Hongria).

Triana (Sevilla), El Rastro (Madrid) o La Cera (Barcelona), entre d'altres. El nomadisme, como a tal, desapareix; els pocs que continuen itinerants ho fan per vendre els seus productes artesans a les fires locals, esdevenint-ne la venda ambulants actual una reminiscència. Els seus germans ja assentats els anomenaran, despectivament, com a *canasteros* o *andarríos*.

2.2.4. Dinàmiques de persecució i d'exclusió

La sort dels gitanos no seria molt diferent després amb la dinastia dels Àustries. En aquest cas, tot i continuar amb els assentaments, la intenció principal va ser la seva assimilació cultural, tot suprimint-ne la seva identitat. L'emperador Carles I va promulgar pragmàtiques contra ells els anys 1534, 1539, 1544, 1548, 1551 i 1559. El seu fill, l'emperador Felip II, els va catalogar oficialment com a rodamóns l'any 1566. Caldrà esperar fins el rei Felip IV, l'any 1633, perquè quedi abolida l'amenaça d'expulsió que pesava sobre ells, tot i que a costa de forçar encara més el seu assentament³⁷.

L'accés al tro de la dinastia dels Borbons va intensificar la seva assimilació per la societat majoritària. El rei Felip V, entre d'altres, ordena l'any 1717 la realització d'un cens de famílies, insistint en l'abandonament de la llengua i la indumentària. Aquell procés va tenir el seu punt àlgid l'any 1749, quan el rei Ferran VI va dictar una ordre de recerca i captura de tots els gitanos d'Espanya, que va dur els homes a treballar als arsenals i les dones i els infants, a la presó. En aquella operació, anomenada «la gran batuda de gitanos» per l'historiador espanyol Antonio GÓMEZ ALFARO, van ser confinats uns 12.000 d'ells. No van ser indultats fins l'any 1783, quan el rei Carles III els va reconèixer la llibertat d'ofici i de domicili, tot i que ordenant-los que no

³⁷ En aquest procés els gitanos van substituir els musulmans (*moriscos*, a l'època) a molts barris i

tornessin a exercir la vida nòmada, que vestissin³⁸ d'igual forma que la regió on visquessin i que no fessin servir la seva llengua. S'inicia així el decliu de la llengua gitana, el *romanō* (o *rromānes*, en la pròpia llengua gitana), que serà substituïda progressivament —tot i que en l'àmbit privat— pel dialecte gitano: el *caló* (o *kalō*, en la pròpia llengua gitana). Als que no la va seguir se'ls va marcar l'esquena amb ferro roent i als reincidents se'ls va castigar amb la mort. Les 459 lleis promulgades entre 1499 i 1812 contra els gitanos van portar George BORROW a afirmar: «potser no hi hagi un país en el que s'hagin promulgat més mesures per suprimir el nom, la raça i la forma de viure dels gitanos com Espanya».

La coexistència dels gitanos en la societat espanyola va continuar en un clima de desconfiança recíproca entre gitanos i no gitanos, amb episodis sovintejats de discriminació manifesta fins al darrer terç del segle XX, amb la restauració de la democràcia. La Guerra Civil espanyola no afectaria específicament els gitanos, a diferència del que va succeir a la resta d'Europa, on la segona Guerra Mundial va comportar l'extermini d'un milió d'ells. Tot i els posteriors actes de racisme patits posteriorment, aquest terrible procés va marcar la consciència col·lectiva de la població gitana, com a nació única dins diversos estats, fins el punt de ser el fonament sobre el que s'ha construït després el moviment associatiu gitano i les seves dinàmiques de promoció i reconeixement. Basti com a resum de tot allò exposat en aquest epígraf la manifestació que fa la Unió Romaní espanyola en el seu document de principis:

pobles, després de la seva expulsió l'any 1610.

³⁸ Mantes a l'esquena i argolles en les orelles, per als homes; i faldilles llargues i turbant al cap (després mocador), per a les dones.

El nostre poble ha sabut resistir, al llarg de la seva història, tot tipus d'agressions que perseguen la seva desaparició, bé per la via de la integració forçosa, bé per la desaparició física de la nostra gent (URE, 1996: 20).

2.2.5. Dinàmiques de promoció i reconeixement

Tot i el panorama ombrívol que hem dibuixat, al llarg de la Història hi ha hagut iniciatives per ajudar la població gitana, que s'han anat intensificant conforme s'aproximava la Modernitat.

Tot i la tendència inquisitorial de l'Església, va ser en el seu sí on es van generar veus en contra de la repressió eclesial i civil contra les comunitats gitanes, essent també en el seu interior on van produir-se les primeres experiències sistemàtiques d'ajuda als seus integrants. Ja en el segle XVI, sant Felip NERI (1515-1595), en el seu oratori de Roma, es va dedicar específicament als gitanos. Els sínodes diocesans de Trani i Siena, els anys 1589 i 1599, van instar a atendre els gitanos «perquè, davant Déu, no hi ha distinció de persones». En el segle XVIII, el rector de Plegamans (Barcelona) va demanar el rei Carles III, l'any 1780, que els donés els mitjans necessaris perquè es poguessin integrar i «deixar, així, de delinquir». A finals del segle XIX, el sacerdot Andrés MANJÓN va crear l'any 1889 les seves «escoles de l'Ave Maria», a Sevilla, Córdoba i Granada, per atendre específicament els infants gitanos.

Però hauríem d'esperar fins el segle XX perquè la millora de les condicions de vida de la població gitana fos un fet, gràcies al compromís estable de les administracions i l'Església i al desenvolupament d'un moviment associatiu autòcton. L'any 1925, sota l'empar del comunisme, es va fundar la primera entitat gitana, la Unió de Gitanos de la Unió Soviètica, per a «l'elevació cultural de les masses gitanes». Poc més tard impulsava el diari gitano *Nevo Drom* (Nou camí), va fer classes radiofòniques de

llengua gitana i va fundar, l'any 1931, el Teatre Romen de Moscou. El drama de la segona Guerra Mundial va aturar aquest procés.

L'any 1958, el papa Pius XII va crear l'Obra Assistencial i Moral del Nòmada, que a nivell diocesà —gràcies al Concili Vaticà II—³⁹ va impulsar la creació dels «secretariats gitanos» dins les estructures de les Càrites diocesanes. L'experiència pionera del de Barcelona, creat l'any 1965, va tenir la seva continuïtat a una quinzena de diòcesis espanyoles. Amb ells es va inaugurar una línia de treball original, basada en el respecte a la cultura gitana, que unia activitat pastoral, sensibilització pública i intervenció social, amb la participació directa dels propis gitanos. També van posar en marxa revistes específiques i van consolidar l'assistència social com a professió, gràcies en bona mesura a la tasca de centres formatius com l'Institut Catòlic de Estudis Socials de Barcelona (1951-1983), amb seu a l'edifici del Seminari Conciliar de Barcelona. Aquelles entitats eclesials, segons Teresa SAN ROMÁN, «van crear progressivament una nova consciència comunitària, un nou sentit ètic comú, que seria la base sobre la que es construirien les associacions gitanes actuals» (San Román, 1994: 126).

En aquest context internacional de promoció gitana va tenir lloc a Londres (Regne Unit), l'any 1971, el primer Congrés Gitano Internacional. En ell, al marge d'establir l'himne gitano (el *Djelem, djelem*, de Jarco JOVANOVIĆ) i la bandera gitana (verd i blava, amb una roda vermella al mig⁴⁰), es va crear la Unió Romaní Internacional (URI), que va tenir com a primer president l'actor gitano Yul BRYNNER. L'any 1976,

³⁹ Existeix un magnífic comentari a aquest document, en clau de pastoral gitana, localitzat en la pròpia Biblioteca Episcopal de Barcelona: *Mater et Magistra. Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*, de Jordi M. GARCÍA-DÍE. ICESB, Barcelona, 1962.

⁴⁰ Alguns autors sostenen que aquesta roda seria una reminiscència de la roda dels *shakres*, present a la bandera de l'Índia.

durant el primer Festival Gitano Internacional, celebrat a Chandigarh (Índia), la primera ministra Indira GRANDHI es va referir a ells com «els nostres germans perduts». La URI va ser admesa, l'any 1979, com a membre del Consell Consultiu de Nacions Unides, al temps que a París (França) es creava el Centre d'Investigacions Gitanes en el sí de la Universitat René Descartes. En el seu quart Congrés Gitano Internacional, l'any 1990, es va aprovar la variant dialectal estàndard de la llengua gitana, impulsat per COURTHIADE, professor d'aquesta matèria a l'*Institut National des Langues et Civilisations Orientales* de París, que l'any 1992 va ser inclosa pel Consell d'Europa en la *Carta Europea de les Llengües Regionals o Minoritàries*.

Tornant al realitat espanyola, la Constitució de 1978 no només va eliminar les barreres legals que encara institucionalitzaven el racisme contra els gitanos⁴¹, sinó que va emprendre els canvis estructurals que van permetre la creació d'un moviment associatiu gitano. Efectivament, gràcies a llibertat d'associació, molts dels secretariats van traspassar la seva tasca social a les noves associacions de «promoció gitana», com el Secretariado General Gitano (1978); també van aparèixer associacions civils liderades per no gitanos, com Presencia Gitana i Enseñantes con Gitanos (1980). El més important, però, va ser la creació d'entitats impulsades i liderades pels propis gitanos, com Integración Gitana, Opinión Gitana o Unión Romaní (1986), que els van permetre liderar la seva promoció i el seu reconeixement; fins i tot, gràcies a la promoció eclesial, alguns dels seus líders van poder accedir a la política.

L'any 1985 el Govern central va crear el Programa de Desenvolupament Gitano, que va suposar una línia estable i específica de subvencions. Allò va ser el detonant del creixement exponencial d'aquelles associacions, que a començaments de la dècada de

⁴¹ Fins el 1978 no es va suprimir el Reglament de la Guàrdia Civil de 1943, que indicava mesures específiques per vigilar els gitanos.

1990 van donar lloc a una desena de federacions autonòmiques i, ja a finals d'aquest mateix període, va especialitzar-se temàticament: infants i joves, dones, grans... fins i tot a nivell internacional. Allò també generaria, progressivament, una generació una *intelligentsia* gitana. Paral·lelament, ja en la dècada de 2000, algunes comunitats autònomes van seguir aquest exemple, creant els seus propis programes específics, entre els quals destaca el Pla Integral del Poble Gitano a Catalunya (2005) elaborat per la Generalitat. Avui les entitats existents són gairebé unes 200. Dins aquesta mateixa dècada diverses entitats gitanes van anar impulsant els seus «dies del poble gitano» a nivell local, amb suport autonòmic o no.

Si deixem de banda algunes recomanacions d'organitzacions internacionals, sobre drets fonamentals dels gitanos⁴², així com el puntual però brillant *Discurs de la pèrdua* (1992) de l'escriptor alemany Günter GRASS⁴³, la dècada de 2000 ha estat la dels reconeixements institucionals efectius a la cultura gitana. Concretament, l'any 2000, l'Església va tornar a donar exemple quan el papa Joan Pau II va demanar perdó «per la voluntat de domini (...) contra altres cultures», entre elles la gitana. A Catalunya, l'any 2001, el Parlament va aprovar una resolució en la qual reconeixia «la identitat del poble gitano i el valor de la seva cultura com a salvaguarda de la realitat històrica d'aquest poble» i instava el Govern «a fer les gestions pertinents per a contribuir a difondre el reconeixement de la cultura gitana i del valor d'aquesta per a la societat catalana». Aquest exemple va ser seguit per altres parlaments, perquè l'any 2005 el Congrés va aprovar una proposició no de llei en la qual instava el Govern central a «difondre la llengua, la cultura, la història i la identitat gitana». L'any 2007 Vladimir

⁴² La darrera d'elles l'any 2008, concretament una resolució en la qual Parlament Europeu demanava al Consell i la Comissió «una estratègia europea relativa a la població gitana».

⁴³ Que els va anomenar «els autèntics europeus (...) perquè ignoren les fronteres i mai han armat un exèrcit per envair un territori», extrem aquest segon no cert del tot, perquè sí van participar en nombroses accions armades com a mercenaris de sobirans europeus.

SPIDLA, comissari d'Ocupació i Afers Socials de la Comissió Europea, va qualificar la situació dels gitanos «d'inacceptable des del punt de vista ètic, social i humà» (El Mundo, 08/04/08)

L'any 2008, el Ministeri de Cultura ha creat l'Institut Espanyol de Cultura Gitana amb la finalitat d'articular aquest reconeixement. Simultàniament, en aquesta mateixa dècada, s'han creat organismes sobre aquesta matèria a nivell estatal, autonòmic i local, sempre però consultius. Val a dir que l'any 2000 la Unió Romaní Internacional va establir la celebració del Dia Internacional del Poble Gitano cada 8 d'abril, per commemorar els gitanos morts en l'holocaust, que s'ha anat implantant progressivament a nivell local. Cal recordar alhora que l'any 2004 el Banc Mundial va establir els anys 2005-2015 com a Dècada per a la Inclusió dels Gitanos. Aquell mateix any, gràcies a l'impuls del Consell d'Europa, es va crear el *l'European Roma and Travellers Forum*.

No tot està resolt. Encara resten a l'inconscient col·lectiu dels espanyols actituds de discriminació que impregnen la seva existència quotidiana, combatibles sobretot des del sistema educatiu i els mitjans de comunicació. Igualment, en l'àmbit institucional, alguns diccionaris se'n fan ressò en els nostres dies de moltes d'aquestes actituds. Vegem sinó alguna de les accepcions que la Reial Acadèmia de la Llengua [Espanyola] fa en definir la paraula *gitano*:

3. adj. *Que tiene gracia y arte para ganarse las voluntades de otros.* (...) 4. adj. coloq. *Que estafa u obra con engaño.*

Emil SCUKA, president de la Unió Romaní Internacional fins l'any 2002, considera que si bé els primers 25 anys del moviment associatiu gitano han comportat un canvi de percepció, entenent-lo com a poble més que com a suma de comunitats

diferenciades, en els pròxims 25 s'ha de donar un pas més i considerar-lo com a una minoria nacional, és a dir, com una nació de base pluriestatal. Això, òbviament, sense caure en el parany de creure que el fet de ser una nació comportaria l'eventual creació d'un estat gitano, el *Rromathan*, com creuen alguns extremistes.

2.3. Perspectiva cultural

Com ja hem avançat, els gitanos constitueixen un grup humà amb cultura pròpia, basada en una història comú, una consciència col·lectiva, una sèrie de costums i una llengua pròpia. Tanmateix, com succeeix amb altres cultures, no constitueixen un grup homogeni, perquè en el seu sí existeixen diferències notables des del punt de vista lingüístic, religiós i de costums. Si això ja passa amb altres cultures —comparem, per exemple, els catalans del nord amb els del sud—, aquest fenomen no pot deixar de succeir amb la cultura gitana.

2.3.1. Configuració dels grups gitanos

Atenent a aquestes diferències, es van configurant els grans grups gitanos que han sobreviscut fins avui dia: *kalē* i *kalderāsh*. Segons aquesta classificació, compilada per Jean-Pierre LIÉGEOIS, els *kalderāsh* serien el grup més nombrós, assentat a tot Europa excepte la Península Ibèrica i el sud de França, on estarien els *kalē* (lit. els «negres»); els *kalderāsh* serien alhora coneguts com a *manūsh* a l'oest i com *sīnti* al centre europeus. Dintre de cadascuna d'aquestes divisions es podrien fer altres addicionals, en clau de subdialectes, que no aporten gaire per a la comprensió global de cada grup. Així, dins els *kalderāsh*, estarien els *xoraxāi*, els *lovāri* o els *ursāri*. D'igual forma, els *kalderāsh* serien bàsicament ortodoxes, els *manūsh-sīnti* catòlics i pentecostals, els *xoraxāi* musulmans... Ho analitzarem en profunditat en el tercer capítol.

L'origen d'aquests grups cal buscar-lo en diversos fenòmens. D'una banda, el caràcter progressiu d'arribada a Europa de les diferents onades migratòries gitanes va crear algunes diferències entre els gitanos, segons la major o menor proximitat temporal a l'Índia originària. D'altra banda, el procés d'assentament dels diferents grups va provocar en ells diversos ritmes i nivells d'adaptació a la cultura de referència dominant. Finalment, la manca de comunicació entre els diferents grups, del segle XIV al XX, va afeblir la seva consciència nacional i, per tant, la modificació d'algunes pautes de comportament. Tanmateix, com apunta una de les nostres hipòtesis, la matriu cultural continua essent la mateixa.

Val a dir que, durant el segle XIX i XX, aquestes diferències grupals van servir a molts científics per defensar la inexistència de la cultura gitana, prenent que aquestes eren tan grans que impedièren parlar d'una identitat singular i diferenciada, la qual cosa va donar peu a una dinàmica assimilacionista. Aquest estudi demostrarà que es tracta de tot el contrari. Igualment, les dinàmiques de repressió i persecució van fer que la cultura gitana s'hagués de transmetre d'una forma críptica, en el sí familiar, situació que va contribuir a defensar la seva inexistència. A Espanya això va durar fins el segle XIX, quan durant la dècada del 1840 el flamenc es va popularitzar, va esdevenir una ocupació professional i va cridar l'atenció de la literatura costumista. Avui dia els diferents nivells formatius fan que la intensitat de pertànyer a una mateixa comunitat sigui diversa.

2.3.2. Distribució a tot el món

Dels gairebé 15 milions de gitanos que viuen a tot el món, uns 12 milions d'ells formen part d'Europa, constituint-ne la major part de la seva població; la resta cal

trobar-la en la diàspora d'Amèrica, conformada per les persecucions espanyoles dels segles XV-XIX i la nazi del segle XX.

La principal dificultat per conèixer en detall la seva distribució geogràfica a tot el món es troba en la manca de censos fiables. Les legislacions europees no permeten afirmar-se com a gitano o jueu en els seus instruments censals; tanmateix, vista la experiència de segles passats, difícilment els gitanos voldrien fer-ho. D'igual forma, la majoria d'estadístiques facilitades per les organitzacions estatals, autonòmiques i locals solen estar magnificades, per tal d'obtenir més representativitat o subvencions. A tot això cal afegir el caràcter residualment nòmada, inferior al 5% de la població, que encara existeix a certs països.

És per això que les dades que oferirem a continuació tenen només un caràcter estimatiu. Val a dir alhora que la caiguda dels règims comunistes, a partir de 1988, va provocar un important procés migratori que ha portar més de 150.000 gitanos a l'oest d'Europa (els coneguts popularment com a «romanesos»). Tot partint de les dades aportades pels propis països, però contrastades per l'informe de Jean-Pierre LIÉGEOIS i Nicolae GHEORGHE⁴⁴ i el criteri del propi autor d'aquesta tesi, hem construït una taula que podria il·lustrar la distribució geogràfica dels grups descrits anteriorment, tot considerant els països que inclouen cada grup.

Població gitana al món	
Albània	1.300-120.000
Alemanya	85.000-120.000
Argentina	300.000
Àustria	15.000-20.000
Bielorrússia (1999)	15.000
Bèlgica	10.000-15.000

⁴⁴ Minority Rights Group: *Report Roma/Gypsies: A European Minority* (MRG, London, 1995).

Bòsnia-Herzegovina	17.000
Brasil	1.000.000
Bulgària (2001)	370.908
Colòmbia (2005)	8.000
Mèxic (2000)	15.850
Croàcia (2001)	14.000
Dinamarca	2.500-4.500
Equador	1.000
Eslovàquia	92.500
Espanya ⁴⁵	500.000-600.000
França	200.000-300.000
Finlàndia	5.500-8.000
Grècia	140.000-200.000
Holanda	30.000-40.000
Hongria (2001)	190.046-500.000
Irlanda	20.000-27.000
Itàlia	85.000-120.000
Letònia (2000)	8.205
Lituània (2001)	2.571
Luxemburg	200-500
Macedònia (2002)	53.879
Polònia	15.000-50.000
Portugal	40.000
Regne Unit	80.000-100.000
Romania (2002)	535.140
Rússia (2002)	183.000
Sèrbia (2002)	108.193
Suècia	15.000-20.000
Turquia	2.000-5.000
Txèquia	12.000- 300.000
Ucraïna (2001)	48.000
Uruguai	400
Xile	15.000-20.000

2.3.3. Estadístiques culturals

Hi ha dos vessants per analitzar la situació cultural dels gitans. La primera —i més habitual— és en referència al seu accés a les eines que conformen la cultura de referència; la segona —gairebé mai tinguda en compte— estaria en relació a la pròpia

⁴⁵ Uns 80.000 d'ells viurien a Catalunya.

cultura gitana. Així mentre els gitanos podrien ser uns analbafets en relació a la primera, la seva competència respecte a la segona podria ser la necessària.

Així les coses, el coneixement que els gitanos tenen de la seva pròpia cultura és adequat entre les persones més grans de 40 anys. Segons les dades aportades l'any 2002 per DJURIC i COURTHIADE, el 80% de la població gitana parla la seva llengua, amb millor o pitjor nivell de competència lingüística (Djuric/Courthiade, 2002: 1). Els que no tenen aquesta edat, a causa de la influència dels mitjans de comunicació i la convivència amb no gitanos en ambients de marginalitat, han perdut les seves competències culturals bàsiques, pel que fa al coneixement de la llengua, els valors i els costums. Molts dels joves gitanos no coneixen avui dia més enllà de 30 paraules. «De gitanos», afirma Juan REYES, que ho és i de debò, «només els queda allò biològic».

Però no ens enganyem. El coneixement de la cultura de referència aporta l'estructuració personal necessària per viure en una cultura global de tipus predominantment escrita i cognitiva (tot i que cada dia més visual i emotiva), al marge de les competències que aporta per poder accedir a tots els àmbits de la societat majoritària. És en aquest context que hem de dir que, en els darrers 40 anys, gràcies a les dinàmiques de promoció i reconeixement, és indubtable que la situació de la població gitana ha millorat molt a Espanya. Sense anar més lluny, no hem d'oblidar que l'any 1969⁴⁶ (Botey, 1970: 214) la taxa de analfabetisme global dels gitanos adults era del 95%, l'any 1978⁴⁷ (Abajo/Carrasco, 2002: 100) encara era del 68% (percentatge encara més gran entre les dones) i l'any 1998 aquesta dada es

⁴⁶ Segons dades del Secretariat Nacional de l'Apostolat Gitano.

⁴⁷ Segons dades de l'Institut de Sociologia Aplicada de Madrid.

situava en el 25,7%⁴⁸ (Cortes Generales, 1999: 15-16). Igualment, segons aquestes mateixes dades, el volum d'escolarització obligatòria era del 55 %, mentre que l'any 2002 era del 95% (Salinas, 2002: 7).

Tanmateix, aquests percentatges encara situen la població gitana lluny de l'equiparació amb la resta de la població. De fet, encara hi ha un absentisme escolar del 31% (Abajo/Carrasco, 2002: 58), regular o esporàdic, al temps que es registra gairebé un 70% de fracàs escolar (Salinas, 2002: 7). Dit d'una altra forma, tot i iniciar els estudis a Infantil i continuar-los a Primària, una gran part de l'alumnat els abandona a Secundària. Són pocs els que accedeixen a Cicles Formatius, i encara menys a Batxillerat; pocs joves gitanos accedeixen als seus estudis universitaris. L'explicació a aquest fenomen cal buscar-lo en la percepció de l'escola com a instrument assimilador de la societat majoritària⁴⁹.

2.4. Perspectiva social

Hem vist abans, en el punt 2.3, que la cultura gitana se subdivideix en diferents subgrups culturals. De la mateixa forma, la població gitana pot dividir-se en diferents grups segons els indicadors que fan referència a la seva situació social. Hi ha diferents nivells de promoció que condicionen la seva resposta als estímuls de la vida quotidiana. Dit d'una altra forma, una bona part de l'existència gitana transcorre al marge de la realitat majoritària a causa de factors d'exclusió social. No és que els gitanos necessitin gaire per viure, perquè en la seva escala de valors han

⁴⁸ Segons dades de la Fundació FOESSA.

⁴⁹ Durant anys l'atenció a l'alumnat ha evolucionat de la voluntat assimilacionista (negant el valor de seva cultura), segregacionista (creant escoles especials) i la integracionista (promovent tant la presència de la seva cultura en el currículum escolar com la implicació de les famílies en l'acció educativa, mitjançant mediadors gitanos). A molts països de l'est d'Europa, fins i tot, els infants gitanos eren destinats a escoles *especials*, per a discapacitats; en assolir la joventut, se'ls vedava l'accés

prioritzat altres elements que els materials, però hi ha unes condicions bàsiques sense les quals resulta difícil viure amb dignitat. Ja se sap que *prima manducare, postea philosophare...*

2.4.1. Configuració dels grups gitans

L'origen d'aquestes situacions d'exclusió cal buscar-lo en les dinàmiques d'assimilació i persecució iniciats al segle XV a Espanya, que van apartar la població gitana de les seves ocupacions laborals tradicionals, sense permetre'ls incorporar-se a les professions emergents, pròpies de l'Europa precapitalista del Renaixement. També se'ls va privar de la possibilitat de tenir accés a la propietat de la terra, que haguessin pogut explotar de forma assembleària, aprofitant la seva estructura familiar. En el millor dels casos els gitans es van veure obligats a treballar el camp o fer d'artesans del ferro, mentre que la majoria van haver de viure del que podien, practicant la venda en els mercats setmanals locals o recorrent els carrers pidolant... àdhuc robant, degradant així la seva imatge col·lectiva davant la resta de la població i construint un estereotip que encara perdura.

Cap l'any 1955, amb la mecanització del camp, moltes famílies es van veure obligades a emigrar a les grans ciutats, on van conformar grans assentaments d'infrahabitats, desapareixent alhora els pocs grups nòmades que restaven⁵⁰. Els gitans queden, de nou, fora del sistema productiu. La realitat gitana es fa predominantment urbana, en un procés que ha estat assimilat amb molta dificultat pels propis gitans. Durant la dècada de 1960 sorgiran barris com, entre d'altres, El Pozo del Tío Raimundo (Madrid), Las Tres Mil Viviendas (Sevilla) i, ja a Catalunya,

a l'ensenyament universitari.

⁵⁰ Anomenats despectivament, per la resta de gitans, com a *canasteros* o *andarríos*, per dedicar-se originàriament a fabricar canastres con el vímet que recollen en les riberes fluvials.

El Somorrostro i El Campo de la Bota —avui la Mina—, a Barcelona. Serà en aquest clima de desconcert, de trànsit del món rural al de la marginació suburbial⁵¹, primer en assentaments d'infrahabitatsges i després en barris amb manca d'infraestructures, on durant les dècades de 1970 i 1980 apareixeran, successivament, dos fenòmens que han alterat de forma important els valors tradicionals de la cultura gitana: el pentecostalisme i la droga.

2.4.2. Distribució a tot el món

Ultrapassaria l'objecte d'estudi d'aquesta tesi analitzar la distribució de la població gitana a tot el món segons els indicadors socials d'esperança d'edat, discriminació patida o renda disposada. En farem cinc cèntims en el proper epígraf. Tanmateix, cal no perdre de referència dues dades generals facilitades pel Banc Mundial en el seu informe de 2005: els gitanos viuen entre 10 i 15 anys menys que la resta de la població i el 50% de la població gitana té menys de 30 anys (Ringold/Orenstein/Wilkens, 2005: 25). Igualment, en l'informe de l'any 2008 sobre la discriminació a la Unió Europea, la Comissió Europea afirma que el 24% de la població dels estats membres no vol tenir per veïna a una família gitana (Comissió UE, 2008: 44). Finalment, segons COURTHIADE, només un 4% de la població gitana practica el nomadisme avui dia, essent sobretot els grups *sinti* i *lovari* dels països de l'est d'Europa.

Com més anem cap a l'est d'Europa els nivells de renda baixen i les actituds de discriminació van en augment; a països com Txèquia, per exemple, aquest percentatge assoleix el 47%. No és d'estranyar, doncs, que amb la guerra de l'antiga Iugoslàvia i el col·lapse dels règims comunistes, uns 280.000 gitanos hagin optat per emigrar cap al centre i l'oest del continent, especialment a Alemanya, França, Itàlia i

⁵¹ Aquest procés es recull en l'estudi *Gitanos al encuentro de la ciudad: del chalaneo al peonaje*, de l'Equip

Espanya. Simultàniament, la manca de separació física entre aquests grups culturals i els gitanos dels països d'acollida ha provocat un conflicte intracultural que s'ha afegit a la discriminació patida per part de la societat majoritària. La situació dels gitanos a Espanya, com veurem en el següent epígraf, n'és un bon exemple.

2.4.3. Estadístiques socials

Certament, com ja apuntàvem en el pla cultural, també les condicions socials de la població gitana han canviat en gran mesura en el decurs des darrers 40 anys, gràcies a les dinàmiques de promoció i reconeixement. Però aquest canvi no ha estat tan gran com era d'esperar, en relació amb els esforços i recursos emprats. De fet, moltes de les minories immigrades recentment han vist, en menys temps i recursos, millorar més la seva situació social.

Segons dades de la Fundació FOESSA, corresponents a 1998, un 51,6% de la població gitana viu encara en la pobresa (greu o extrema), dada que afecta només al 16,7% de la societat espanyola en general. Segons indica el Centre d'Investigacions Sociològiques (CIS), l'any 2004, l'índex d'atur entre la població gitana era del 13,8%. Pel que fa a la qualitat de l'ocupació, el 70,9% de les seves feines eren temporals, treballant el 42% a temps parcial; per sectors, un 75,9% es dedicava als serveis i un 4,7% ho feia a la indústria. En aquest mateix pla laboral, de nou segons la Fundació FOESSA, entre el 50 i el 80% es dedicava a la venda ambulants i la recollida de ferralla, mentre que entre un 5 i un 15% treballaven en el sector artístic, el de les antiguitats i el del camp, apareixent alhora un grup del 10 al 15% que ho feia en la construcció i l'administració. Segons estimacions del sociòleg gitano Nicolás JIMÉNEZ, en 2002, un 30% de les famílies gitanes viuen encara en infrahabitatges, essent

l'esperança de vida de 56 anys per als homes i de 60 per a les dones. Igualment, segons ell mateix, gairebé un 40% de la seva població té menys de 16 anys, gràcies a un creixement vegetatiu del 6,5% anual, que duplica la seva població cada 15 anys.

A la vista dels fets, sembla necessari fer una valoració de la feina feta durant aquests 40 anys de promoció i reconeixement. D'una banda, alguns autor apunten que les administracions no han posat en marxa els mecanismes de control que els haguessin permès conèixer la veritable utilitat social de les subvencions. En el fons, hi ha un cert desinterès, sempre que la convivència no creï problemes mediàtics. Com afirma BOTEY:

Si es viuen com a primers valors els de utilitat (...) producció i consum és natural que la societat es pregunti: de què serveix el gitano? Què aporta a la productivitat? (...) No s'accepta al gitano com a persona sinó com a productor (Botey, 1970: 91).

De l'altra, dins el moviment associatiu gitano, no hi ha hagut una renovació generacional de les seves elits ni s'ha fet cap esforç per buscar recursos més enllà de l'esfera pública o desenvolupar un concepte propi de voluntariat, generant un clientelisme polític, tampoc s'ha produït la necessària reflexió sobre l'adaptació de la cultura tradicional a la modernitat occidental. Finalment, els gitanos que han assolit millors nivells de qualitat de vida han oblidat sovint la resta de gitanos, en un fenomen ja diagnosticat pel sociòleg brasiler Paulo FREIRE per a d'altres situacions.

En el pla positiu, al marge del increment dels índexs de benestar i la disminució dels de discriminació, tal com exposàvem abans, cal destacar l'enfortiment de la consciència col·lectiva dels gitanos com a cultura i la progressiva generació del concepte d'adolescència i joventut gitana, que fins fa pocs anys passava directament

de la infància a la maduresa a través del matrimoni. La intervenció millorada en el camp educatiu, la incidència efectiva en els mitjans de comunicació i la renovació a fons del moviment associatiu gitano seran les claus de progrés per a la població gitana en aquest segle XXI, amb la construcció d'una classe mitjana que sigui capaç de fer la necessària síntesi entre tradició i modernitat pel que fa a la cultura gitana. Com afirma el psicòleg gitano Domingo JIMÉNEZ:

S'han de formar mediadors, d'elaborar materials pedagògics, de crear mitjans de comunicació propis, de fomentar la presència de gitanos a les institucions, sota el paraigües d'un òrgan comú de coordinació dins el qual siguem presents les organitzacions gitanes⁵².

Malauradament, aquestes mateixes accions ja eren reclamades per BOTEY, de forma gairebé profètica:

És absolutament necessari que es doni una educació explícitament gitana, en la qual es desenvolupi l'estimació per la pròpia tradició i els seus valors; les actituds de llibertat davant la realitat gitana; la projecció social per la qual l'educand assoleix paulatinament un compromís de servei i d'alliberament del poble gitano (Botey, 1970: 207).

⁵² Monogràfic «Acció socioeducativa i poble gitano» de la revista *Educació Social*. Fundació Pere Tarrés, Barcelona, 2003.

III. EPISTEMOLOGIA GITANA

3.1. Definició i classificacions de l'epistemologia

La qüestió del coneixement apareix com eix central de la reflexió filosòfica al llarg de la Història, fins al punt d'esdevenir una de les preguntes centrals de la pròpia filosofia. Molts són els autors i els corrents de tots els temps que han intentat donar resposta a qüestions com «Què i com podem conèixer?», «Quins són els límits del coneixement?» o «Quina funció té aquest en el desenvolupament de la personalitat i la configuració de les cultures?». En aquest sentit, l'epistemologia constitueix un dels fonaments de la identitat de les persones i la construcció de les cosmovisions dels pobles, entre ells el gitano.

3.1.1. De l'existència al coneixement

Afirma el papa JOAN PAU II, en la seva carta encíclica *Fides et ratio*, que l'home és un ésser *cognoscent*, una persona que viu en el món i s'interroga per aquest món, intentant donar sentit a la seva existència dins d'ell: «Com més coneix la realitat i el món, més es coneix a sí mateix en la seva unitat, resultant-li més urgent l'interrogant sobre el sentit de les coses i sobre la seva pròpia existència» (Joan Pau II, 1998: 3-4).

D'aquesta afirmació es dedueix que la reflexió de la persona sobre sí mateixa està indissolublement lligada a la realitat en la qual es desenvolupa la seva existència, fins el punt que la recerca de sentit sobre la pròpia existència («Qui sóc?») apareix vinculada a l'explicació sobre la capacitat de coneixement («És veritable la realitat que m'envolta?»). En aquest sentit, el filòsof alemany Walter BERNE afirma també que «pensar és fer-ho sempre sobre alguna cosa», per la qual cosa només pot haver

coneixement en la mesura que hagi una persona que coneix i una realitat que és coneguda.

En aquesta relació epistemològica, la persona no reflexiona pel simple fet de fer-ho, sense cap intencionalitat, sinó que ho fa per donar un sentit veritable a la seva existència. El propi JOAN PAU II concreta la seva definició sobre l'home afirmant que és «un ésser que cerca la veritat», en el sentit que «ningú pot restar indiferent sobre la veritat del seu saber: si descobreix que és fals, el rebutja; en canvi, si pot confirmar la seva veritat, se sent satisfet» (Joan Pau II, 1998: 42). El propi sant AGUSTÍ D'HIPONA, en les seves *Confessions*, assegura: «He trobat a molts que volien enganyar, però cap que volgués ser enganyat» (X, 23, 33: CCL, 27, 173). La persona, doncs, necessita conèixer la veritat i viure conforme a ella, perquè «si es té en compte que tot el que existeix pot ser conegut, cal concloure que la veritat i l'ésser són la mateixa cosa» (Corazón, 2002a: 22).

Dit això, caldria interrogar-nos sobre el que significa el *coneixement*. La definició clàssica d'ARISTÒTIL, que fonamenta el pensament realista, diu que es tracta d'una «adequació de l'intel·lecte a la realitat». FERRATER I MORA afirma que «conèixer és l'acte pel qual un subjecte aprehèn un objecte» (Ferrater, 1994: 67). VERNEAUX va una mica més enllà en dir que «és un acte, espontani pel que fa al seu origen i immanent pel que fa al seu terme, mitjançant el qual un home es fa intencionalment present alguna regió de l'ésser (Verneaux, 1994: 103-104). Per a GARCÍA CUADRADO, en canvi, «és una relació entre un subjecte que coneix i una realitat que és coneguda» (García, 2003: 51). En termes semblants s'expressa CORAZÓN, en assegurar que «és aquell acte que posseeix intencionalment l'objecte conegut» (Corazón, 2002a: 47). Retinguem, doncs, la necessitat que existeixi un subjecte, un objecte i una relació per tal que hi hagi coneixement.

3.1.2. Definició i evolució de la filosofia del coneixement

Aquest seria l'objecte de la *filosofia del coneixement*, que seria aquella disciplina filosòfica destinada a «establir quin és el valor del coneixement humà» (Verneaux, 1994: 14) o a «estudiar la veritat que s'experimenta en l'interior del món cognoscitiu» (Alessi, 2003: 39). La gnoseologia o epistemologia (del grec, ἐπιστήμη o *episteme*, lit. «coneixement»; λόγος o *logos*, lit. «teoria») és l'estudi de la producció i validació del coneixement. Es coneguda com «La branca major de les Ciències». S'ocupa de problemes com las circumstàncies històriques, psicològiques i sociològiques que porten a l'obtenció del coneixement, així com els criteris pels quals se'l justifica o se l'invalida. Alguns autors afirmen que hi ha diferents noms per designar aquesta branca de la filosofia, com ara crítica del coneixement, estudi del coneixement o teoria del coneixement (Corazón, 2002: 21-22). Altres, en canvi, rebutgen la primera (*crítica*) pel seu caràcter limitat al pensament kantian i la segona per la seva vinculació amb la filosofia de la ciència (*epistemologia*) i recomanen l'adopció de la tercera, a la qual anomenen *gnoseologia* o «estudi de les qüestions relatives a la possessió de l'ésser pel coneixement, és a dir, a la metafísica de la veritat» (Llano, 2000: 20). Sovint, en l'àmbit filosòfic espanyol, es prefereix el terme gnoseologia o «teoria del coneixement» per referir-se a la branca de la filosofia que s'ocupa del coneixement en general, reservant el terme «epistemologia» per al «coneixement científic»; tanmateix, en l'àmbit filosòfic anglès i francès fan servir només aquest segon terme per englobar-ho tot.

Independentment de la seva denominació, hi ha cert consens sobre el fet que la filosofia del coneixement resulta una constant al llarg de la història del pensament filosòfic, tot i que de forma implícita. La seva formulació explícita té el seu origen en l'època moderna, especialment en la mesura en què s'estableix una diferenciació

crítica entre el subjecte cognoscent i l'objecte conegut, sintetitzada en la distinció cartesiana entre *res cogita* i *res extensa*. Però una cosa és l'origen i una altra, la definició. Així, FERRATER I MORA, vincula la seva condició de disciplina a la seva formulació explícita en el pensament kantian: «Només en l'època moderna el problema del coneixement es converteix en el problema central del pensament filosòfic (...) Però encara no es concebia l'estudi del coneixement com capaç d'impulsar una disciplina filosòfica especial. Des d'Immanuel KANT, en canvi, el problema del coneixement va esdevenir objecte d'una teoria del coneixement» (Ferrater, 1976: 67).

Però el drama de la filosofia moderna, com afirma Joan Pau II, recuperant una teoria de Martin HEIDEGGER, seria *l'oblit de l'ésser*: la reflexió filosòfica, «deixant d'orientar la seva investigació sobre l'ésser, ha concentrat la pròpia recerca sobre el coneixement humà. En comptes de recolzar sobre la capacitat que té l'home per conèixer la veritat, ha preferit destacar les seves limitacions i condicionaments» (Joan Pau II, 1998: 10). És per això que, en la nostra metodologia de recerca, partirem d'una distinció crítica entre el subjecte cognoscent i objecte conegut, per centrar la nostra atenció sobre la persona que coneix i en les actituds sensitives i intel·lectuals. L'objecte de recerca, com apunta ALESSI, serà «el polièdric món del pensament, en totes les seves manifestacions» (Alessi, 2003: 39).

Per concloure aquest epígraf metodològic, hem de recordar que aquesta epistemologia no es transmet de forma genètica sinó cultural. És per això que nosaltres analitzarem de l'origen, els mecanismes i el sentit del coneixement entre els gitanos, per destriar com es configuren els conceptes de veritat i mentida entre ells. També volem dir que l'afirmació que *els gitanos coneixen d'una forma diferent* no s'ha d'entendre com una forma aliena al pensament convencional, distanciant-nos també

de les *perspectives etnocèntriques* que estableixien unes cultures superiors i unes altres inferiors. El que és propi dels gitanos és primar la importància de la realitat, privilegiar certes operacions lògiques o atorgar un sentit diferent a la veritat. Totes les persones fan servir uns procediments per conèixer: el que fan certes cultures és privilegiar determinats aspectes per sobre dels altres, mai desconèixer-los o prescindir d'ells.

3.2. Origen i fonamentació del coneixement entre els gitanos

Tal com hem vist anteriorment, els gitanos han viscut sempre en el món. La seva no ha estat una existència reclosa entre quatre parets, en un món ideal sense rerefons real, sinó que ha transcorregut en un estret contacte amb la natura i les persones, amb les quals han establert una relació pràctica destinada a garantir la seva supervivència. Afirmar l'enginyer gitano Miguel MENDIOLA, afincat des de fa 30 anys als Estats Units, on ha treballat en un dels programes aeroespacials de la NASA:

Crec que l'efectivitat gitana està més que demostrada. Pocs grups sobreviuen amb tants pocs recursos i amb tants obstacles (Mendiola, 1997: 16).

En el pla cognitiu, això té dues conseqüències pràctiques. D'una banda, l'obligació de viure en una caravana els va acostumar a privilegiar els sentits com a mitjà de relació entre l'home i la natura; de l'altra, el fet de tancar-se en la pròpia comunitat va atorgar a aquesta un paper referencial en la supervivència: viure seria, encara més, viure en comunitat. És per això que els gitanos han desenvolupat —com veurem— una forma de pensar fortament realista i pragmàtica, que s'ha afegit als trets d'origen oriental (voluntat de coneixement, fixació en els particulars, lògica de caire

inductiu...) que també han perdurat en el seu *inconscient cognitiu*, tal com veurem a continuació.

Aquesta eficàcia ha estat també constatada per la majoria de mestres i professors que han treballat amb els infants i joves gitans, els quals coincideixen en dir que la dificultat d'aquests alumnes en el raonament abstracte és paral·lela a la seva facilitat per les qüestions concretes. Com afirma la mestra Elisa Soler, actual superiora general de les Xaverianes, que ha treballat amb ells durant gairebé 40 anys: «Els costa entendre els conceptes que no tenen una aplicació pràctica per a ells i, sobretot, per al seu món» (Soler: 2004). L'escolapi Francesc BOTEY també constata «l'aversion a la rigidesa lògica i les idees abstractes» (Botey, 1970: 180).

3.2.1. Els hàbits cognitius

Com a punt de partença, doncs, tenim dues constatacions: els gitans s'hi mouen amb facilitat dins el món real, en la mesura que aquest món és el context immediat en el qual es desenvolupa la seva existència. L'escriptor Miguel de CERVANTES, en la seva obra *La gitanyilla*, no dubta en afirmar:

No hay gitano necio ni gitana lerda, que como el sustentar su vida consiste en ser agudos, astutos y embusteros, despabilan el ingenio a cada paso y no dejan que críe moho de ninguna manera (Cervantes, 1613/1969: 24).

Els gitans tenen així una intencionalitat de conèixer que és el punt de partença del procés cognitiu, com assenyala CORAZÓN:

En primer lloc, conèixer és sempre i necessàriament conèixer quelcom: és a dir, el coneixement no es refereix a sí mateix sinó a allò conegut (...) [que] no és mai, directament, el propi acte de conèixer ni l'objecte conegut, perquè aquest no és més que el mateix acte de conèixer en quan

a exercit (...) Quan coneixem, coneixem realitats, no idees (...) Una altra nota de la intencionalitat és que entre l'acte de conèixer i allò conegut no hi ha res intermedi (...) Per això, conèixer és quelcom que passa sempre en el present: en realitat, conèixer és tenir quelcom en presència (Corazón, 2002a: 49-51).

Aquesta voluntat de conèixer és la que els escriptors romàntics del segle XIX van anomenar de forma imprecisa *passió gitana*, en el sentit de restar sempre oberts a la realitat amb una clara intencionalitat de copsar al màxim la seva densitat semàntica, tota aquella informació que ella pot donar, encara que sigui per garantir la pròpia subsistència. Com reconeix el polític gitano Juan de Dios RAMÍREZ HEREDIA: «Per al gitano, el tresor és l'humà i la felicitat és viure» (Ramírez Heredia, 1973: 14). La pròpia Soler aprofundeix en aquest concepte, des d'una altra perspectiva, en dir que l'alumnat gitano «pot pecar de falta de concentració, però mai de falta d'atenció» (perceben molt però retenen poc) (Soler: 2004.). GARCÍA CUADRADO situa aquesta intencionalitat com a perfecció vital: «Viure coneixent és viure molt més (no en el sentit temporal sinó intensiu), perquè es viu allò que s'és i es viu (d'una altra manera) allò que no s'és» (García, 2003: 51-52).

Els propis gitanos reconeixen en ells mateixos la voluntat de copsar el present, que tant sovint se'ls ha retret. Afirmar Albert GARRIDO: «el romanó, antiga llengua derivada del sànscrit, ens posa al corrent d'un valor essencial dels gitanos: la seva predisposició a viure al dia» (Garrido, 1999: 54). El poeta gitano Pohopol diu del seu poble: «Eren com les ones, el fum i el vent: no podien, no sabien, no volien estar-se quietes» (VV.AA., 2003: 13). El propi MENDIOLA afirma: «El gitano oblida aviat el passat, si és trist; i rarament pensa en el futur, a menys que sigui molt immediat. Això sí: viu intensament el present, sempre disposat a treure d'ell el millor profit possible» (Mendiola, 1997: 17). Aquesta obertura a la realitat immediata, com és el

present, és la que el propi CORAZÓN valora dins l'acte de conèixer: «Aquesta immediatesa del coneixement significa que l'home és un ésser obert a la realitat» (Corazón, 2002a: 57).

Alguns autors es mostren crítics a l'hora de considerar coneixement aquell de tipus pràctic, que està condicionat pel resultat: «Si el coneixement se sotmet a la voluntat, resta per complert a la seva disposició», per la qual cosa «quan es concep com un mitjà al servei de qualsevol finalitat (...), se'l limita i amb ell al propi home» (Polo, 1987: 92). Però ja Georg F. HEGEL va intentar reunir contemplació i acció en la seva dialèctica, quelcom que atrau als propis orientals (Nakagawa, 2006: 84). Tanmateix, en el cas dels gitans, cal no confondre aquest coneixement destinat a justificar una acció amb la voluntat de conèixer per necessitat, destinada a tenir una utilitat pràctica, màxim quan aquesta és la supervivència de la pròpia persona. En aquest sentit, sant Tomàs d'AQUINO considera que «el coneixement pràctic seria el superior, perquè aleshores la felicitat de l'home seria la pròpia consideració i ordenació dels seus actes i passions» (S.Th., II-II, q. 180, a.2). Ja en l'època contemporània, com constata Alessi, altres autors han avalat també el caràcter pràctic del coneixement. William JAMES, en la seva obra *El pragmatisme* (1907), considera que «la veritat consisteix en el valor pràctic de les idees. És veritat allò que afavoreix l'acció (...) El coneixement humà té valor només en la mesura que és favorable a l'individu i la societat» (Alessi, 2003: 144). També John DEWEY, en el seu llibre *La recerca de la veritat* (1927), es manifesta en aquest mateix sentit: «Només en l'eficàcia de l'acció l'home aconsegueix la certesa i, amb ella, la veritat» (Dewey, 1960: 3). Ells mateixos reconeixen aquest utilitarisme, destinat a garantir la pròpia supervivència i la del grup, com afirma RAMÍREZ HEREDIA:

En una jerarquia de valors, els gitanos donem la major importància a l'home, després a la natura i finalment a la vida (...); En aquest sentit, el gitano es egoïsta. Explota tot el que està al seu abast per aconseguir el benestar dels seus, perquè sap que només així compleix amb la seva obligació de bon pare, fill o marit (Ramírez Heredia, 1974: 77 i 33)..

3.2.2. El coneixement sensible (I)

Hem vist fins ara que els gitanos estan constitutivament oberts a la realitat amb una clara voluntat cognitiva, encara que sigui de tipus pràctic. No en va, els gitanos s'han dedicat tradicionalment a activitats d'aquest tipus, especialment el comerç (de bestiar, de roba o de ferralla), l'artesania (amb el ferro o el vímet), el conreu (del camp o el bestiar) o l'art (el cant o la música). Què tenen en comú totes elles? En un primer nivell podríem dir que la necessitat d'un suport real i el resultat pràctic de l'activitat; però, en un segon i més profund, podríem dir que tots ells atorguen un alt valor als sentits, en tant que permeten la persona restar en un contacte directe amb el medi natural. Ho reconeixia el gitano Manuel Reyes, en recordar en una conferència a la Casa d'Àsia els seus inicis com a ferrer:

Como aprendiz de herrero, pude comprobar cómo el elemento aire, canalizado con el fuelle, avivaba al elemento fuego, donde se depositaban los metales para darles forma con el martillo sobre el yunque (Reyes: 2005).

D'aquesta forma, els sentits son l'origen del procés cognitiu dels gitanos i la percepció sensible és el mitjà inicial pel qual es posen en contacte els subjectes cognoscents i els objectes coneguts dins el món gitano. De fet, el binomi *sentiment i coneixement* és un dels trets fonamentals de la identitat gitana, com reconeix el document de principis de la Unió Romaní espanyola, en afirmar que «ser gitano és sentir-se gitano, ser partícip d'un sistema de valors (...) que tamisa la percepció

exterior en base a una cultura mil·lenària» (URE, 1996: 13). Ser gitano no comporta acumular conceptes sobre la pròpia cultura sinó arribar a sentir com ells.

Aquesta afirmació és molt similar a la que donen els gitanos en definir el que significa per a ells la seva identitat, com ara el sacerdot gitano Antonio J. HEREDIA, de la diòcesi de Granada: «Sóc gitano perquè sento com senten els gitanos» (Heredia Cortés, 2005: 15); també l'antiquari gitano Joan Ximénez: «Gitano és el que ho sent, encara que no hagi nascut com a tal» (Ximénez: 2008); la religiosa gitana Belén Carreras: «Allò que realment ens identifica són els nostres valors (...) i una sensibilitat especial» (Carreras: 2008); l'advocada gitana Carmen Santiago: «un sentiment (...) allò important és sentir-ho» (VV.AA., 2003: 12); la psicopedagoga gitana Antonia de la Flor: «una cosa abstracta (...) però que sento» (VV.AA., 2003: 93); la metgessa gitana Gracia Jiménez: «Ho associo al terreny afectiu. Sento la meva identitat en la meva forma de ser (...) Un sentiment que portes dintre i intentes ser-hi fidel» (VV.AA., 2003: 8); Lolita: «ser gitano no és un lunar, ni una forma de pensar, ni una forma de viure: és una forma de sentir» (El Mundo, 28/01/1996); o ALBAICÍN: «el gitano és diferent als altres (...) per la qualitat del seu sentir (...) al torero gitano no el preocupa la bellesa d'un *lance*: simplement, la sent» (Albaicín, 1993: 135 i 169). El director gitano-argelí Tony Gatlif, de França, no dubta en afirmar que «el cinema no ha de ser local, sinó presentar sentiments universals» (Gatlif: 2002), mentre que el jesuïta Jesús Andrade sosté que «els gitanos són persones, amb gens orientals, en les quals prima el sensitiu i l'immediat» (Andrade: 2008) i BOTEY assegura que «els gitanos se serveixen millor de la seva sensibilitat que de la seva intel·ligència» (Botey, 1970: 188). En la via negativa, ho confirma el mestre gitano Antonio CARMONA:

La nostra identitat no ha estat mai guiada per la preeminència del pensament, la reflexió ni la racionalitat (...) La cultura gitana s'ha mantingut desproveïda de l'esfera intel·lectual per centrar-se en l'emotivitat com a mitjà de coneixement (Carmona Fernández, 2001: 3).

Per què els gitanos situen l'origen del coneixement en els sentiments? Ho apuntava abans Soler, que és fundadora de l'Associació d'Ensenyants amb Gitanos, en constatar «la facilitat de l'alumnat gitano per entendre les coses concretes» (Soler: 2004). Aquestes coses concretes, oposades a les abstractes, són certament els particulars. En la seva obertura sistemàtica a la realitat, els gitanos copsen els particulars a través dels sentits, que són aquella part del sistema cognitiu que garanteix la immediatesa del coneixement que també constàvem abans. Molt sovint, quan se'ls demana raonar una afirmació, els gitanos responen «jo sento que és així», afirmació que es contraposaria a la pròpia dels occidentals: «Jo sento que és així». Bart MCDOWELL, a l'hora d'escriure un llibre sobre els gitanos per al National Geographic, recorda el consell que li va fer un gitano:

Pari compte amb les coses desfavorables que pugui trobar escrites o que li diguin. Només porti a la ploma allò que percebi per sí mateix (McDowell, 1965: 5).

Curiosament, Hajime NAKAMURA atribueix com a fet característic de les epistemologies orientals l'atenció en els particulars. Així, per exemple, diu dels japonesos que «accepten el món fenomènic com a absolut a causa de la seva disposició a privilegiar la intuïció sensible sobre les coses concretes, més que no sobre els universals (...) La seva és una forma de pensar que busca l'absolut en el fenomènic» (Nakamura, 1991: 350-351). No resulta gens avesat dir que la necessitat d'un coneixement immediat, a través dels sentits, podria ser no només fruit de la necessitat de disposar d'un coneixement pràctic, que garanteixi la supervivència, sinó

també un dels elements d'origen oriental que els gitanos han conservat en el seu *inconscient cognitiu* com a herència del seu passat a l'Índia.

Nakamura s'atreveix a avançar una possible explicació a aquesta forma de pensar: «sembla estar culturalment associada al tradicional amor dels japonesos cap a la natura». Aquesta constatació tindria un rerefons religiós, com apunta el mateix autor, en dir que «era característic de les cosmovisions religioses dels antics japonesos considerar que els esperits residien en tot tipus de coses» (Nakamura, 1991: 350 i 355), com veurem en el capítol setè. També els indis parteixen d'una concepció d'unitat i ordre de la realitat, a la qual consideren gairebé un ésser conscient. GARCÍA CUADRADO accepta en bona mesura aquesta idea, en dir que «la realitat es mostra a la mirada humana com una articulació ordenada, en nivells naturals, de menor a major complexitat» (García, 2003: 42). Aquest caràcter oriental en la forma de pensar dels gitanos el va constatar el jesuïta català Pere Closa, que va dedicar la seva vida a l'evangelització dels gitanos d'Andalusia. En una entrevista que se li va fer el 1967 a la revista *Hechos y Dichos*, de la Companyia de Jesús, va dir:

Els gitanos pensen normalment. Per a mi allò interessant és com ho fan. (...) El gitano és oriental. Pensa en imatges, sensiblement, i s'expressa amb metàfores precioses. (...) Veuen la vida des d'un altre aspecte, més artísticament (Closa, 1967: 335-342).

L'afirmació de Closa no és casual ni fruit d'un prejudici. Treballava amb els gitanos des de feia anys, pels quals havia estat acceptat com un gitano més, en arribar a pensar com ells. Però també coneixia les cultures orientals perquè inicialment els seus superiors havien pensat en enviar-lo de missioner al Japó, donant-li una formació específica. Com bé reconeix el gitano argentí Jorge E. Nedich, catedràtic de la Universidad Tres de Febrero de Buenos Aires: «La nostra cosmovisió es fonamenta

en una racionalitat molt diferent a la de la societat no gitana» (Actualidad Étnica, 11/08/2006). Val a dir, alhora, que el caràcter silenciós que s'atribueixen sovint els propis gitanos (com, molt sovint, els orientals) es deriva d'aquest hàbit de restar oberts a la realitat: només des del silenci es pot estar atent al que passa. Com diu una copla gitana cantada per *fandangos* de Huelva:

Soy amigo del silencio / me gusta la soledad / Soy amigo del silencio / Adoro la libertad / Y le tengo envidia al viento / Que nadie le pué parar (Diezhandino, 1985: 69).

Què és, però, el *coneixement sensible*? GARCÍA CUADRADO el defineix com aquell tipus de coneixement que «té per objecte l'aspecte particular de les coses materials, que anomenarem imatge» (García, 2003: 53). L'autor el contraposa alhora al *coneixement intel·lectual*, tot i que no li atribueix una importància inferior; ben al contrari, «es tracta de dos nivells de coneixement, però el segon necessita del primer» (García, 2003: 53). CORAZÓN li atribueixen també una alta consideració dins el procés cognitiu, en considerar que «sentir és conèixer, perquè consisteix en posseir una forma sense la matèria» (Corazón, 2002a: 63). En alguns períodes de la història de la filosofia, el coneixement sensible ha estat infravalorat, pel seu caràcter imprecís o fals, com ha succeït amb l'escepticisme o l'idealisme: el coneixement sensible, que permet conèixer el particular, es contraposava a l'intel·lectual, que permet copsar l'universal. En altres períodes, en canvi, el realisme o l'empirisme no han dubtat en afirmar que només és veritable aquell coneixement fonamentat en la realitat sensible (Ferrater, 1994: 69), perquè el sensible va més enllà del purament sensitiu (Merleau-Ponty, 1985: 28).

Dit això, tot tornant al procés cognitiu, caldria preguntar-se com s'estableix la relació entre la persona i la realitat a través del coneixement sensible. Com que el

coneixement és l'obertura i aprehensió de la realitat per part del subjecte, cal que hi hagi un punt de trobada entre la realitat i el subjecte que coneix. Els sentits esdevindrien aquest punt, que «coneixen el singular i concret (...) la forma sense la matèria, perquè és la forma de l'òrgan físic el que rep l'estímul» (Corazón, 2002a: 64-64), és a dir, «posseeixen la forma però sense les seves condicions materials» (García, 2003: 52). Els sentits serien així els encarregats de captar aquelles qualitats sensibles dels cossos, a partir dels estímuls que els òrgans físics reben de forma immediata i, molt sovint, involuntària. Constituirien així el conjunt d'òrgans i funcions que possibiliten la sensibilitat, entesa com a capacitat humana de conèixer a través dels sentits. El coneixement és sensible perquè utilitza els sentits.

Els autors estableixen una divisió entre els sentits externs i els interns. Els primers serien aquells òrgans corporals especialitzats (gust, olfacte, oïda, vista i tacte) mitjançant els quals l'ésser capta la realitat material que l'envolta. Com apunta CORAZÓN, la percepció és «la relació entre una forma i una altra forma: la de l'òrgan i la percebuda» (Corazón, 2002a: 64). Els sentits tenen les seves limitacions, perquè estan subjectes a les limitacions pròpies de cada espècie (franja sonora, espectre lluminós, etc.). El resultat de les seves operacions serien les percepcions, que FERRATER I MORA defineix com «l'aprehensió directa d'una situació objectiva» (Ferrater, 1994: 280). Els segons, en canvi, serien el sentit comú, la memòria, la imaginació i l'estimació, essent tots ells propis dels éssers més desenvolupats. Com que suposen ja un primer nivell d'operació intel·lectual, els abordarem amb més detall en el següent capítol.

En el cas dels gitans, com vèiem abans, existeix una disposició especial a fer servir aquests sentits externs, reconeguda pels propis gitans, perquè són aquests òrgans els que permeten conèixer la realitat immediata, permetent així la supervivència.

Afirma CORAZÓN: «Els sentits externs coneixen la realitat sense necessitat d'espècie expressa: en rebre l'estímul físic, el sentit sent, s'actualitza i aquesta actualització es manté només mentre dura la immutació de l'òrgan» (Corazón, 2002: 64). Com que existeix una proporcionalitat entre la persistència de l'estímul i la percepció generada, la cultura gitana tendeix a privilegiar la percepció d'aquells estímuls més intensos, així com a generar una estètica basada precisament en aquesta intensitat, que serà la millor garantia de la seva eficàcia comunicativa. Com apuntava Henri BERGSON, en *L'evolució creadora* (1907), «la percepció i la imatge mental en sí mateixa no difereixen en naturalesa, sinó només en el seu grau d'intensitat» (Gubern, 1992: 28). En el sisè capítol d'aquesta tesi analitzarem les conseqüències que això té en el pla estètic.

Tanmateix, com en altres parts del procés cognitiu, els gitanos privilegien alguns elements per sobre d'altres, i això els diferencia de moltes de les cultures que els envolten. Aquests sentits externs serien la vista i, en menor mesura, la oïda. La cultura gitana és molt visual i sonora. Els alumnes gitanos, per exemple, destaquen sovint dels seus companys per la seva capacitat per al dibuix o per la seva capacitat per a la música, tant en la seva recepció com producció. Com reconeix Elisa Soler, tenen allò que es diu «oïda musical i memòria visual» (Soler: 2004). No en va, tot i la dificultat en la seva alfabetització convencional, la introducció de les noves tecnologies de la informació ha estat un èxit entre els gitanos (Rodríguez, 2002: 6). Es tractaria del concepte oriental d'*homo-sentiens*, contraposat a l'occidental d'*homo-sapiens*, que el psicòleg nord-americà Daniel GOLEMAN tant propugna com a competència cognitiva en les societats actuals en el seu llibre *Inteligència emocional* (1995). És per això que MENDIOLA vaticina que «el segle XXI serà el dels gitanos» (Mendiola, 1998: 29-32).

Per què? Alguns genetistes han intentat constatar una base genètica a aquesta disposició, dient que l'agudesa visual dels gitanos es deu a la seva còrnia blanca i la seva capacitat auditiva es deu a l'amplitud dels seus pavellons auditius. Sense entrar a valorar la veracitat d'aquestes afirmacions, nosaltres optarem per una anàlisi cultural d'aquest fenomen. No hi ha dubte que aquesta disposició per al coneixement sensible, entre els gitanos, té un clar rerefons oriental, producte de la pervivència de certs elements procedents de l'Índia dins la seva cosmovisió o *Weltanschauung*. Aquest fet ja l'havia intuït el jesuïta Pere Closa, en dir que els gitanos «pensen en imatges, sensiblement». L'exploració visual de l'espai, per exemple, resulta fonamental per garantir la supervivència en els entorns naturals. Segons el torero gitano Rafael de Paula, «a través de la mirada és com un desxifra emocions i sentiments» (El Mundo, 16/05/2004). Però aquesta importància no es deriva de causes culturals com de l'eficàcia que reivindicava abans MENDIOLA: la vista conté més informació que cap altre sentit. La *cantaora* gitana Ginesa Ortega ho reconeix, en dir que «les imatges ajuden molt, és veritat» (Ortega: 2003), mentre que l'escriptor gitano argentí Jorge E. NEDICH ho confirma en concebre l'analfabetisme entre els gitanos com «una forma de rebutjar categories alienes a la pròpia cultura» (Nedich, 2007: internet). Alguns especialistes, fins i tot, diuen que «l'ésser humà és primordialment *un animal visual* (...) el noranta per cent de la seva informació procedeix dels seus canals òptics» (Gubern, 1992: 1). Resulta il·lustrativa, sense dubte, aquesta experiència amb un infant gitano de França, en la dècada de 1970:

En otro Estado en el que muchos gitanos trabajan con caballos, se presenta a un niño pequeño, durante un test, el dibujo de un caballo. Se le pregunta qué es lo que ve y el niño contesta que no sabe. Antes de pasar a otro dibujo, se le vuelve a preguntar y se le pide que, si no lo sabe exactamente, adivine de qué se trata. El niño vuelve a responder que no sabe, porque tal o cual parte del dibujo resulta un poco rara. Y concluye diciendo que se trata, sin duda, de un tipo de caballo que jamás ha visto. Lo que en realidad

ocurría es que, buen conocedor de los caballos, el niño creía que se le pedía su opinión de experto. Hasta tal punto le parecía simplista el dibujo del caballo presentado (Liégeois, 1987: 179).

Sigui com sigui, aquesta facilitat per al pensament visual és l'origen del tradicional caràcter oral de la cultura gitana. No cal buscar-la en la incapacitat de transportar llibres, que ha descrit tradicionalment l'etnologia, perquè en tal cas els gitans podrien haver buscat suports alternatius per a l'escriptura, especialment naturals (els arbres, les roques, etc.); igualment, podrien haver escrit alguns llibres, però no cap llibre, com és el cas (no hi ha cap testimoni escrit per un gitano abans del segle XX). L'explicació es troba en el desenvolupament d'una llengua presentativa, que no necessita del suport escrit sinó de l'oral per transmetre els seus continguts a través d'un llenguatge simbòlic, ple de metàfores i reiteracions així com dels elements afectius i connotadors que solament pot aportar el llenguatge no verbal. No en va, les històries i contes gitans tenen la major part de la seva eficàcia comunicativa en la seva explicació, en la manera com els reviu el que els explica, que en bona mesura es perd quan són transcrits. Com afirma la periodista nord-americana Isabel FONSECA, «el conte no és mai tan important com la manera d'explicar-lo» (Fonseca, 1997: 81). Igualment, com afirma NEDICH, això és coherent amb la idea de present que cospa el llenguatge oral: «l'escriptura (...) retè, empresona (...) la presència del passat» (Nedich, 2007: internet).

Les percepcions visuals, doncs, són privilegiades pels gitans en el seu coneixement sensible per la seva eficàcia cognitiva, perquè permeten copsar així la realitat amb rapidesa. Molt sovint, en el llenguatge oral, diem que una cosa l'hem comprès «amb un cop de vista». Això suposa ja un primer nivell d'abstracció no formal, perquè les imatges són en sí mateixes un compendi simplificat d'informació: cada imatge està formada per una gran xifra de vectors. Els programadors informàtics saben que, per

plasmar una imatge simple, cal introduir nombroses coordenades de situació, d'orientació, de mida, de color i d'intensitat. Tanmateix, això és percebut per la persona amb un simple cop d'ull. Aquest mecanisme ha estat prou estudiat per la psicologia de la forma (*Gestalttheorie*). Per a alguns autors, un objecte és un organisme de colors, olors, sons i tacte (Merleau-Ponty, 1985: 60). Els gitanos, en la seva tendència a l'eficàcia, han transmès en el seu *inconscient cognitiu* la importància de privilegiar la vista en el procés cognitiu. La llengua gitana, com veurem en aquest mateix capítol, és metafòrica i hiperbòlica, recursos narratius de construcció d'imatges visuals que caracteritzen els relats i contes gitanos.

Com a conclusió d'aquest apartat, podríem dir que els gitanos privilegien el coneixement sensible perquè garanteix captar amb rapidesa i autenticitat l'amplia densitat semàntica de la realitat. Per exemple, poques coses més gitanes que «el contacte amb l'aigua, la degustació d'un fluït, el perfum d'una flor» (Alessi, 2003: 164), que permeten gaudir personalment del tacte, el sabor o l'olor. Aquesta autenticitat és un dels components que el gitano Manuel Reyes, membre del Secretariat de Pastoral Gitana de l'Arquebisbat de Barcelona, associa al concepte de veritat: «A mi m'agrada la veritat, m'agrada allò que és autèntic» (Reyes: 2005). Sense saber-ho, Reyes se solidaritza amb una de les principals tesis de l'empirisme, en el sentit que no hi ha res en l'intel·lecte que no hagi estat abans en els sentits (*Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*), formulat per John LOCKE en el seu *Assaig sobre l'enteniment humà* (1690). Ja en la modernitat, Edmund HUSSERL afirmava que la certesa es revela com «experiència viscuda de l'evidència» (Alessi, 2003: 155). Ho constatava BOTEY, en afirmar: «El gitano no s'interroga mai pel paisatge com objecte (...): el viu implícit en les seves accions (...) El gitano, en el seu món, és sempre protagonista» (Botey, 1970: 67 i 172). Però també l'escriptor gitano Joaquín ALBAICÍN: «El pensamiento hindú (...) identifica l'emoció estètica amb el sentiment que

experimentem quan el jo percep el Sí-Mateix» (Albaicín, 1997: 254). Els processos cognitius dels gitanos estan, així, fonamentalment associats a l'experiència viscuda, pel seu caràcter directe, immediat i autèntic.

LLANO valida aquest punt de vista, tot dient: «Per poder contemplar l'essència de les coses (...) la intel·ligència necessita abans comptar amb una experiència adequadament preparada» (Llano, 2000: 132). Parafraçant a Ludwig WITTGENSTEIN, en la seva etapa del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), el límits del coneixement entre els gitanos serien allò que la persona pugui arribar a experimentar. La pròpia existència esdevé així una font de coneixement, fins el punt que l'arquetip de persona gitana per excel·lència és el savi (el que ha acumulat experiència), més que l'intel·lectual (el que ha acumulat coneixement), perquè el seu és un coneixement sapiencial, que ha copsat el sentit últim de l'existència; no ha assolit molts coneixements però fragmentats, sinó els necessaris però hol·lístics. D'aquí la importància dels gitanos grans, que transmeten «aquelles experiències (...) que recorda la persona més vella que viu entre ells» (Fonseca, 1997: 314).

3.3. Processos epistemològics i operacions lògiques dels gitanos

Hem analitzat fins ara la fonamentació dels processos epistemològics entre els gitanos. No ha estat casual que ho haguem fet amb tanta extensió: no en va, per a ells, el coneixement serà veritable en la mesura que parteixi de percepcions directes, experimentades pels propis gitanos.

3.3.1. El coneixement sensible (II)

Tanmateix, com resulta lògic, no totes les percepcions de l'existència humana poden ser experimentades personalment. L'home no pot abastar, per sí mateix, totes les dimensions de la realitat. Existeix, doncs, un coneixement sensible indirecte (no directe), mediat (no immediat) o referencial, facilitat per altres persones. Per exemple, algú ens pot explicar les belleses d'un lloc en el qual no hem estat o la bondat d'una persona que no coneixem. Com apunta ALESSI, el coneixement noètic es complementa amb el lògic (Alessi, 2003: 103). Afirmar GARCÍA CUADRADO que «la vida dels ésser més desenvolupats requereix no només que es rebi la realitat present, sinó també la captació de realitats absents» (García, 2002: 55). Segons l'òptica gitana, ¿aquesta manca de percepció directa eliminaria l'autenticitat de la percepció i l'exclouria automàticament del procés cognitiu? Certament no, perquè en fer-ho els gitanos se situarien en un àmbit pre-humà, basat només en l'utilitarisme de les seves percepcions, sense possibilitat de transcendir allò que és del tot immanent.

I això no és així. Com veurem en el setè capítol d'aquesta tesi, la religió és un dels elements fonamentals de la identitat gitana, fins el punt que no es pot comprendre plenament la cosmovisió o *Weltanschauung* gitana sense incloure la seva dimensió religiosa. Els gitanos són persones de fe. Ho reconeixen ells mateixos:

La nostra vida no seria possible sense la fe. La necessitem (...) tant com l'aire que respirem» (Ramírez Heredia, 1973: 173). La fe presuposa aquesta mediació, perquè és revelada per Déu a l'home, sense ser així producte del seu esforç intel·lectual en la recerca de la veritat: «tota la veritat assolida és només una etapa cap aquella veritat total que es manifesta en la revelació última de Déu (Joan Pau II, 1998: 5).

Però la fe, rebuda pels homes com a do, es transmet en el sí d'una comunitat, formant part del procés educatiu intergeneracional. En una cultura en la qual les relacions de fraternitat dins la comunitat són fonamentals i l'experiència té un paper tan important en l'aprehensió de la realitat, no és difícil entendre com el contacte amb les altres persones pot esdevenir una font de coneixement. Allò que elles ens expliquen pot ser percebut, encara que indirectament, com a veritat. És el que la filosofia del coneixement ha anomenat tradicionalment *coneixement per concomitància*, que CORAZÓN considera *coneixement per confiança* i GARCÍA CUADRADO estableix com *coneixement testimonial*: «mitjançant el testimoni, cadascú coneix entrant en una relació personal amb un altre subjecte. El testimoni és veritable coneixement (...) suposa un acte de llibertat (...) constitueix la base antropològica que serveix per comprendre en profunditat la natura de l'acte de fe sobrenatural. (...) Es tracta d'una experiència quotidiana sense la qual no podríem viure: de fet, en la vida d'un home, les veritats simplement cregudes són més nombroses que les adquirides mitjançant la constatació personal. (...) Pensi's, per exemple en la tasca educativa» (García, 2003: 72). Per això CORAZÓN no dubta en dir que aquest coneixement «és fonamental en la convivència» (Corazón, 2002: 93).

Si hem inclòs aquest tipus de coneixement en aquest capítol, i no en l'anterior, és perquè pressuposa alhora una primera operació intel·lectual. No serien operacions sensorials sinó intel·lectuals, basades en l'atorgament d'autenticitat al testimoni d'una altra persona, entès com a percepció indirecta. Ara bé, ¿qualsevol persona? Afirmar això seria caure en el fideisme i atorgar als gitanos una condició d'ingenus que no tenen: no podrien haver sobreviscut amb aquesta ingenuïtat. Ho constata BOTEY: «Pascual, un destacat gitano de Saragossa, deia en una ocasió: «Als gitanos Déu ens ha donat una clarividència especial per conèixer les intencions de la gent. Quan ens venen de cor, obrim totalment les portes i brindem la nostra amistat; però,

si no, aquestes portes no s'obren» (Botey, 1970: 184). Ho reconeix també RAMÍREZ HEREDIA: «El gitano sap distingir perfectament quan hi ha veritable amistat i quan hi ha una simple relació de compasió, de beneficència i, fins i tot, de fingida caritat» (Ramírez Heredia, 1973: 13).

Els gitanos fan, doncs, una distinció entre el testimoni atorgat per una persona de la seva confiança i el facilitat per una altra que no ho és. Es tracta d'una atribució selectiva, basada en un criteri de pertinença o no a la comunitat, que no necessàriament té a veure amb els lligams de sang. De fet, la primera pregunta que es fa, quan algú li explica alguna cosa, és: «I això, ¿qui t'ho ha dit». Un gitano confia sempre en un altre gitano i desconfia, inicialment, dels no gitanos. Però aquesta desconfiança no és irreversible, perquè pot assolir-se a través de la convivència. Ho constata el PONTIFICI CONSELL PER A LA PASTORAL DELS MIGRANTS I GITANOS, en el seu document *Orientacions per a una pastoral dels gitanos* (2005):

La llarga història d'aïllament i de contrastos amb la cultura que els envolta, les persecucions sotmeses i la incomprensió per part dels no gitanos han deixat, en la identitat gitana, una empremta que es tradueix en una actitud de desconfiança cap al altres, amb tendència a tancar-se en sí mateixos (...) per sobreviure en mig d'una societat hostil. (...) El fet de presentar-se amb amor, i amb el desig de proclamar la Bona Nova, no és suficient per crear una relació de confiança entre els gitanos i l'agent de pastoral (...). Només serà possible superar aquesta actitud inicial amb demostracions concretes de solidaritat, fins i tot prenent part en la seva vida (PCPMG, 2006: 10 i 26).

Deixant de banda aquest coneixement afectiu, i també l'experimental que hem vist en el capítol anterior, abordem ara la qüestió dels sentits interns, que constitueixen un segon nivell dins el coneixement sensible i, per tant, el següent pas dins el procés cognitiu. Apuntàvem abans que aquests serien el sentit comú, la memòria, la

imaginació i l'estimació, essent tots ells propis dels éssers més desenvolupats. Parteixen de les percepcions aportades pels sentits externs i, com apunta CORAZÓN, «no s'anomenen interns per estar en l'interior del nostre organisme sinó perquè objectiven a partir dels objectes dels sentits externs» (Corazón, 2002a: 64). Basti, com exemple, que la sensació d'un color concret sigui la manifestació d'un color sentit (Merleau-Ponty, 1985: 11). Els resultats obtinguts amb els sentits interns serien les sensacions, els actes de sentir, entesos com a recepcions intencionals de formes sensibles i particulars. Val a dir que no hi ha discontinuïtat dins aquests dos moments del coneixement sensible, sinó que la persona fa de forma inconscient el pas dels sentits externs als interns.

De fet, tot i haver-los enumerat conjuntament, el sentit comú estaria en un nivell superior dels altres sentits interns, desenvolupant un paper similar al que l'enteniment agent té en el coneixement intel·lectual. Així, la seva tasca es unificar les percepcions aportades per cada sentit extern, «mitjançant una síntesi sensorial en la qual no es capta només les qualitats sensibles secundàries o "aspectuals" (...) sinó també les anomenades en la psicologia experimental *qualitats sensibles primàries* (...): el número, el moviment i la magnitud» (García, 2003: 56). És d'aquesta manera que les coses se senten com diferents les unes de les altres, «fent possible la distinció entre els diversos tipus de sensacions» (García, 2003: 56). Es per això que sovint s'anomena a aquest sentit *consciència sensible*, perquè ens fa «sentir que sentim» (García, 2003: 57).

Els gitanos afegeixen al sentit comú un component afectiu, al igual que feien amb el coneixement mediat o referencial. Així, com recorda el mateix PONTIFICI CONSELL:

Els gitanos (...) estan especialment disposats a l'impacte sensitiu d'un esdeveniment, sobretot si afecta a l'àmbit familiar. La seva relació amb la història és sempre fonamentalment emotiva.

I els seus punts de referència en l'espai i el temps no són establerts per la geografia o les dates del calendari, sinó més aviat per la densitat afectiva d'una trobada» (PCPMG, 2006: 22).

Les coses seran així percebudes com a més o menys pròximes, en el temps o en l'espai, segons la intensitat del moment viscut (intensitat que, recordem, també atribueix a l'estímul percebut), tot i que en aquest cas afectiva. L'espai, inclús, pot quedar supeditat al temps, i aquest a la percepció personal de l'experiència viscuda. És més important saber amb qui es viu una situació que el contingut de la situació en sí mateix. Ho constata FONSECA, pel que fa a l'espai: «la veritat és que, per a ells, la consciència del lloc depèn completament del paisatge humà» (Fonseca, 1997: 150). Però també el sacerdot gironí Joan GUILLAMET, pel que fa al temps: «Aquest *tota la vida* [, per a un gitano,] pot ésser molt relatiu» (Guillamet, 1970: 16). Però també ho reconeixen els propis gitanos:

La cultura [gitana] és circular, però l'individu és tangent o cotangent (...) Per això la roda de carro és potser el seu símbol més expressiu (...) L'individu se surt del cercle de tant en tant, però mai el perd de vista» (Mendiola, 1997: 15).

Aquesta idea la constata Rafael ARGULLOL dins el pensament oriental, que segons ell «introdueix una idea de temps experiencial [i subjectiu, oposat al temps no conceptual i objectiu dels occidentals]: es fa servir la pròpia experiència per mesurar-lo» (Argullol/Mishra, 2004: 54).

Conseqüentment, tot tornant als sentits externs, els gitanos fan servir relativament molt la memòria i la imaginació, i en canvi gairebé gens l'estimació, en el seu procés cognitiu. Anem per parts. Com que la percepció dels gitanos està vinculada a la persistència de l'estímul, i aquest a l'experiència viscuda o la densitat afectiva, la seva sensibilitat funciona en bona mesura a partir de l'arxiu d'aquelles sensacions

viscudes intensament en primera persona o en companyia d'altres gitans. L'experiència, com vèiem abans, se situa així com a font de coneixement. És per això que les sensacions que es viuen en el present són sempre susceptibles de ser completades (imaginant) o substituïdes (recordant) per altres sensacions viscudes en el passat. Difícilment, però, el que no es viu, o no s'ha viscut, pot projectar-se cap al futur (estimant); igualment, com veurem més endavant, la substitució d'universals abstractes per particulars intuïts (i la no diferenciació entre subjecte cognoscent i objecte conegut) dificulta no només el pensament científic entre els gitans sinó la seva pròpia capacitat de preveure el futur i anticipar-se a les situacions.

Així, GARCÍA CUADRADO afirma que la memòria «conserva el temps interior, és a dir, l'activitat interior viscuda» (García, 2003: 59), mentre que la imaginació «completa la percepció dels objectes presents amb percepcions passades (...) [essent] una continuació de la sensibilitat, perquè s'efectua en ella una primera integració d'espai i temps» (García, 2003: 57). L'estimativa, en canvi, es definida pel mateix autor com aquella capacitat que «posa en relació una situació exterior amb la pròpia situació interior (...) regint el comportament que es tindrà respecte de l'objecte valorat (...) captant la conveniència o el perill de posar en marxa les facultats motores, bé sigui amb un moviment d'atracció o de rebuig» (García, 2003: 57-58). Per a LLANO, aquesta darrera és «la percepció sensitiva més alta (...) que produeix l'experiència, l'acte d'aprehendre comparativament les percepcions singulars rebudes en la memòria» (Llano, 2000: 133).

Entre els gitans, la capacitat estimativa està sempre plena d'apriorismes. Les afirmacions «en principi ho faria, però m'hauria de trobar en la situació» o «jo diria que sí, però ara no ho visualitzo» (Reyes: 2005) exemplifiquen la dificultat que per als gitans té aquesta primera previsió del futur (al marge de les altres raons exposades),

perquè recolza molt poc en l'experiència viscuda. Com afirma el mateix PONTIFICI CONSELL: «Les seves reaccions són sobretot immediates, guiades més per un criteri intuïtiu que per un pensament teòric» (PCPMG, 2006: 22).

Sí en canvi hi ha un ús habitual de la *imaginació* i, sobretot, de la memòria. La primera és la base dels relats orals gitans, que mostren tant el que els gitans són com allò que voldrien ser, d'una forma idealitzada; de fet, una fórmula habitual d'iniciar aquests relats és «Pot o no haver estat; però, si pot haver estat, segurament va ser» (Reyes: 2005). També així succeeix amb els indis, que «tendeixen a no diferenciar entre l'actual i l'ideal» (Nakamura, 1991: 136), per la qual cosa «la serp que un percep com a il·lusió es també real: no aquí ni ara, sinó en qualsevol altre lloc o moment» (Mohanty, 2000: 14). Això vol dir que «un s'ha de remetre al fenomen o representació mental, tot i que aquest no sigui ni més ni menys veritable» (AA.VV., 1999: 40). Així el gitano Manuel Reyes, en cridar al seu germà Juan per l'interfon del porter automàtic, s'identificava en broma dient «Sóc Jordi Pujol», no per la seva admiració pel personatge o la identificació amb les seves idees, sinó pel desig de manar com ell (Reyes: *ibid.*).

La *memòria*, en canvi, és la matèria de la seva literatura i el seu art, perquè no parteixen de conceptes aprehesos sinó d'experiències viscudes. Els gitans, per la seva memòria i fantasia, són enormement creatius. Així, com constata el mestre valencià Jesús SALINAS, «deia orgullós el singular *cantaor* gitano Manuel Agujetas que ell mai havia anat a l'escola i que els que sabien llegir i escriure no podien cantar flamenc» (Salinas, 2002: 6), extrem confirmat per dos musicòlegs: «El *cantaor* no inventa: recorda» (Caballero Bonald) i «El flamenc és una forma d'intimitat en el temps. La memòria (...) és allò que en el cant agrupa l'ésser i el temps històric» (Grande, 1999: 67). Per això ALBAICÍN, l'escriptor gitano, afirma que «cantava flamenc

perquè vivia en el flamenc» (Albaicín, 1993: 372) i critica «l'obsessió moderna del paio per trencar qualsevol tipus de vincle amb el passat» (Albaicín, 1997: 16).

El màxim al que pot aspirar el coneixement sensible és a produir sensacions que siguin autèntiques, no enganyoses ni distorsionades. Per als gitanos, això és possible en la mesura que aquestes sensacions connectin la persona amb la comunitat a través del món, per la qual cosa necessitaran abans haver partit de percepcions que hagin estat intenses. Caldria afegir, com a curiositat, que els gitanos s'atribueixen sovint a sí mateixos un sentit extern addicional que els facilitaria la percepció extrasensorial, capaç de percebre coses d'una dimensió transcendent (Mohanty, 2000: 31). En ella, i no en el contacte amb la natura, s'originaria segons ells la seva religiositat tan arrelada. També els indis ho fan, en distingir entre la percepció sensorial i extrasensorial (*anupalabdhi*), en les seves teories del coneixement (Mohanty, 2000: 24). No abundarem sobre això, però sí constatarem que CORAZÓN deixa la porta oberta a aquesta possibilitat, en dir: «Si tinguéssim altres sentits, coneixeríem altres aspectes de la realitat» (Corazón, 2002a: 71).

Aquí finalitzaria el procés de coneixement sensible entre els gitanos. Hem analitzat la importància d'autenticitat i intensitat de les percepcions i la densitat afectiva de les sensacions, vinculades sobretot a l'experiència viscuda. De fet, podríem resumir-ho amb la constatació que fa BOTEY, segons la qual els gitanos tenen «els trets característics del tipus introvertit, tal com ho representava JUNG (...): predomini de la subjectivitat en les seves relacions amb el món exterior; endinsament; sobrevaloració de sí mateix i desvaloració del no gitano; aversió a la rigidesa lògica i les idees abstractes; lliurament als somnis i la fantasia; i fidelitat a les motivacions profundes del grup i la tradició» (Botey, 1970: 180). També la reconeix CARMONA:

La cultura gitana s'ha mantingut desproveïda del tret o l'espera intel·lectual. Només ha oposat la convicció del seu model d'organització de la vida, que se centra en la intimitat i en l'emotivitat com a mitjans de coneixement. I només dins dels estrets límits de la família (Carmona, 2002: 2).

3.3.2. El coneixement intel·lectual (I)

Però, òbviament, la *cognició gitana* no pot concloure així, sense abordar el procés de coneixement intel·lectual que també es dona entre ells. Fer-ho seria atorgar-los un nivell molt baix d'humanitat, entesa com una capacitat de pensar pre-humana. D'altra manera, conèixer seria només una activitat instintiva, destinada a satisfer necessitats concretes, sense cap capacitat anticipatòria ni dimensió comunicativa. Els sentits permeten acumular experiència sobre qüestions concretes, però no configurar una cultura que abasti una cosmovisió. Tampoc no reflexionen per sí mateixos. Per això els animals *evolucionen* però no *progressen*: no descobreixen coses noves ni adopten noves formes de viure. Tampoc tenen consciència d'aquest coneixement. Res a veure, doncs, amb els gitans ni amb qualsevol altre grup humà. També fan servir el coneixement intel·lectual, tot i que privilegiant certs mecanismes que ara analitzarem, la qual cosa els torna a diferenciar d'altres grups culturals, singularitzant de nou la seva identitat col·lectiva.

En termes generals, el coneixement intel·lectual adopta aquest nom perquè, més enllà dels sentits, fa servir la intel·ligència, entesa com a «capacitat de traspasar la capa exterior de les coses, les aparences, i arriben a allò que les coses són, que els clàssic van anomenar essència» (Corazón, 2002b: 83). Aquest moment cognitiu es diferencia del sensible perquè amb el darrer «només sabem el que les coses són per a mi, mentre que amb la intel·ligència sabem el que les coses són en sí mateixes (...) Podem aprofundir en elles» (Corazón, 2002b: 83). El coneixement intel·lectual permet

conèixer-ho tot i tornar sobre el seu propi acte. Constitueix així l'esfera més alta del coneixement humà, essent precisament el tret que distingeix l'ésser humà com espècie: no només és conscient del seu coneixement sinó, sobretot, és conscient de sí mateix. El coneixement intel·lectual, doncs, humanitza.

Aquesta modalitat de coneixement es produeix gràcies a l'intel·lecte, que es fixa de forma voluntària sobre les sensacions rebudes, a diferència del sentit comú, que actuava de forma espontània (tot i la seva intencionalitat): fruit d'aquesta voluntarietat apareix la consciència sobre el propi coneixement. Aplicada a l'experiència, la intel·ligència relaciona diverses sensacions —a través la semblança, la continuïtat espacial i la connexió temporal— per conformar les *imatges* o objectes mentals.

L'operació primera que la filosofia del coneixement clàssica li atribueix a l'intel·lecte és l'*abstracció*, mitjançant la qual actua dins les imatges separant les coses en sí mateixes de les seves propietats. Com diu CORAZÓN, «abstraure significa separar: a partir de diverses imatges (...) ens quedem amb l'essencial (...) No importa si uns homes són alts i altres baixos, uns joves i altres vells, uns blancs i altres negres. L'essencial és que tots són homes» (Corazón, 2002b: 84). S'obtenen així els abstractes o *idees*, que ARISTÒTIL i sant Tomàs d'AQUINO van anomenar *universals* (en contraposició dels *particulars* o accidents). Tanmateix, amb un sol abstracte, no és possible conèixer-ho tot. S'inicia així la segona operació que en aquest tipus d'epistemologia es considera *generalització*: a partir d'una propietat comuna s'unifiquen diverses idees fins a constituir una idea general o *concepte*. CORAZÓN ho exemplifica dient: «A partir de gos, gat i cavall podem formar la idea d'animal, de vertebrat, de mamífer, de quadríped o qualsevol altra» (Corazón, 2002b: 85).

3.3.3. La intuïció comparativa

En el cas dels gitanos, aquestes dues operacions són substituïdes per altres dues a través de la intuïció. FERRATER I MORA la defineix com «una visió directa i immediata d'una realitat» (Ferrater, 1994: 205). La intuïció es contraposa a l'abstracció, perquè no hi ha separació dels particulars fins constituir un concepte (*l'unum in multis et de multis*) sinó una assimilació d'aquests particulars fins extreure'n una conclusió, per comparar-la després amb unes vivències o nocions genèriques fruit de l'experiència o de l'ensenyament (presents, així, en l'inconscient cognitiu). La intuïció està formada, doncs, per dos parts (*l'assimilació* i la *comparació*) de les quals s'extreu o indueix després una *conclusió, vivència* o *noció*, que esdevindria així una mena de concepte pràctic, destinat a permetre un coneixement de tipus operatiu (no especulatiu, que sí permetria el concepte). Aquest sistema, en el qual es passa de particular a particular sense passar pels universals, ho havia anticipat ja Elisa Soler, en constatar la limitació (no genètica sinó d'hàbit cognitiu) pel càlcul abstracte, a diferència de la seva «facilitat (...) per entendre les coses concretes» (Soler: *ibid.*), així com Francesc BOTEY, en parlar de «l'aversion a la rigidesa lògica i les idees abstractes» (Botey, 1970: 180). També el mateix PONTIFICI CONSELL, en afirmar que les reaccions dels gitanos «són sobretot immediates, guiades més per un criteri intuïtiu que per un pensament teòric» (PCPMG, 2006: 22). Com reconeix la cantant gitana Lolita: «em ve de casta ser intuïtiva» (El Mundo, 28/01/1996).

Aquesta idea és coherent amb l'origen indi dels gitanos, perquè constitueix tota una constant en l'epistemologia oriental, que parteix —com hem vist— de la constatació que la realitat té una unitat i un ordre, dins el qual tot es troba relacionat amb tot, incloent-hi la persona amb la natura (Nakamura, 1997: 67; Argullol/Mishra, 2004: 44 i 81). Alguns autors associen aquesta *consciència cosmoteàndrica* a la capacitat d'intuir

aquesta relació, que Raimon PANIKKAR ha anomenat *intuïció cosmoteàndrica*: «les parts són parts (...) participacions reals (...) que han de ser compreses com una actitud orgànica» (Panikkar, 1993: 44). Tot passa així a ser descompost en «conglomerats d'elements, de parts, de factors constitutius» (Cruz Hernández, 1999: 155). La intuïció apareix així com «el mecanisme per excel·lència del pensament oriental» (Merlo, 2001: 45), perquè permet accedir «a la realitat, una i no dividida, (...) dividint artificialment l'unitari en fragments que després contempla additivament» (AAVV., 1999: 62), la qual cosa permet percebre la realitat «com una successió d'esdeveniments que es relacionen entre sí i creen la percepció d'un món ordenat» (Argullol/Mishra, 2004: 40). Curiosament, PANIKKAR coincideix en la idea de MENDIOLA sobre el cercle com a metàfora de les relacions entre les coses, incloent la idea de l'enginyer gitano sobre la relació entre el gitano i la seva comunitat:

No hi ha cercle sense centre ni circumferència. Els tres no són iguals i, tanmateix, no són separables (...). El cercle, només visible a partir de la circumferència, és el món o la matèria. I és així perquè l'home o la consciència ho envolta. I tots dos són el que són perquè hi ha un Déu o centre (...) que està a tot arreu (Panikkar, 1993: 98).

Però aquesta idea no és desconeguda dins la filosofia occidental. Ja es trobava present, entre d'altres, en sant Bonaventura de FIDANZA i en el beat Ramon LLULL; fins i tot, sant Tomàs d'AQUINO afirma: «La facultat de pensar és una forma imperfecta de la facultat d'intuir» (Sum. Th. I, 59, 1, ad. 1). Tanmateix, és David HUME el primer en formular-la:

Les idees es funden necessàriament en una impressió intuïtiva (...) la continuïtat de la realitat es funda en aquesta capacitat de reproduir les impressions viscudes (...) Explica la noció de substància com a resultat d'un procés associatiu (...) El jo és així una col·lecció de continguts de consciència que se succeeixen» (Marías, 1941: 257-258).

Aquesta noció és recuperada, segles més tard, per BERGSON, qui afirma que per a l'aprehensió de la realitat vivent l'intel·ligència descomposa el moviment real en una sèrie de reposos que ja no són el moviment:

Només la intuïció és capaç d'aprehendre la duració real, el moviment, la realitat en sí mateixa» (...). En canvi, «les categories del pensament conceptual no serveixen per aprehendre la vida i el temps real» (Marías, 1941: 351-352).

Aquest sistema inductiu, que és la base actual de la programació informàtica (que descomposa i recomposa en bits la informació processada)⁵³, va ser recuperada per Franz BRENTANO en el segle XIX: «Suposem que vull observar un fenomen: prenc un sol cas i observo en què consisteix, obtenint així la seva essència» (Marías, 1941: 360). També per l'escola psicològica de la GESTALT, ja en ple segle XX: «no basta la simple suma de sensacions, sinó la captació de la forma, que és quelcom més que la suma de les parts» (García, 2003: 61). Aquest sistema de aprehensió sistemàtica de la realitat podria definir-se com a *coneixement per addició* (principi de similitud: una cosa pot ser en la mesura que s'assembla a altres coses ja conegudes), de clares reminiscències orientals, que es contraposa al *coneixement per sostracció* (principi de diferenciació: una cosa no pot ser ella mateixa i allò contrari), netament occidental.

3.3.3.1. Comparació amb formes experiencials

Aquesta operació mental és fruit de les condicions existencials que els gitanos han arxivat en el seu inconscient cognitiu a partir de la seva història: l'operació cognitiva

⁵³ Curiosament, els aparells de tecnologia oriental són sempre fàcilment comprensibles, perquè es basen en un criteri intuïtiu d'utilització, basat sobretot en la cognició visual (Nakamura, 1991: 575). És per això que alguns autors atribueixen als infants i joves gitanos avantatges en la nova era digital (Rodríguez, 2002: 7).

havia de ser especialment ràpida si es volia garantir la supervivència en un entorn hostil. Però també és producte de les seves arrels a l'Índia, que també rauen dins la seva cosmovisió: «les intuïcions concretes són preferides als conceptes abstractes per la seva capacitat de connectar tangiblement la persona amb el món que ella percep» (Nakamura, 1991: 543). En resum, es tracta d'una operació relacional, en la qual s'infereix immediatament les relacions entre els particulars, extrapolant la tendència observada en *alguns* casos a *tots* els casos. Per a MOHANTY, «adduïm la relació de concomitància entre x i y en percebre que en tots els casos de presència de x hi ha un acompanyament d' y » (Mohanty, 2000: 24). La majoria d'aquestes conclusions són produïdes pel propi subjecte, mitjançant la seva experiència. Així, per exemple, «una persona veu fum en el cim d'una muntanya. En veure'l, recorda la llei *allà on vegis fum, allà hi ha foc* que ell havia après» (Mohanty, 2000: 23).

3.3.3.2. Comparació amb formes culturals

Però no totes les conclusions poden ser obtingudes personalment, perquè pot haver situacions amb les quals la persona es trobi per primera vegada. En aquests casos, el subjecte posa en marxa un sistema secundari d'intuïció, més similar a l'abstracció convencional, en la qual la comparació ja no es produeix entre particulars sinó entre un particular i una forma convencional, entesa com una conclusió transmesa generacionalment. En primer lloc, els gitans intentarien comparar la idea concreta amb alguna de les idees genèriques que conformen el seu bagatge cultural, i que els han estat transmises a través de l'aprenentatge. Serien els *símbols convencionals* que deia Erich FROMM, que tenen una validesa social atorgada a través del llenguatge, a diferència dels símbols universals (inherents a la naturalesa humana) i dels símbols accidentals (generats per l'experiència personal. Aquests símbols els assimila Ernst CASSIRER «a la idea de concepte» (Gubern, 1992: 87). GARCÍA CUADRADO els anomenaria *consells* o *preceptes* (García, 2003: 79), enquadrant-los dins la raó pràctica

pel seu valor indicatiu per a les accions humanes. CORAZÓN els accepta, *de facto*, en considerar que hi ha «altres fonts de coneixement són les tradicions i l'ensenyament» (Corazón, 2002: 92). Conèixer seria, així, reconèixer la forma de la cosa a través d'un catàleg de formes culturals.

3.3.4. L'afirmació negativa

Hi hauria també un segon mecanisme, que es posaria en marxa subsidiàriament quan una idea no pot comparar-se amb el bagatge experiencial (personal) ni cultural (col·lectiu) que hem analitzat, perquè el catàleg rebut culturalment a través de l'aprenentatge és limitat, no només pel caràcter simbòlic de la llengua gitana (com veurem en aquest mateix capítol), sinó també per la impossibilitat de transmetre conclusions fetes per a totes les situacions. L'autor d'aquest estudi ha constatat sovint la frase, entre els gitanos: «no el que és, però sí per a què em serveix». Així, per exemple, davant la presència d'un possible alienígena, un gitano (suposant, és clar, que mai n'hagi vist cap) reaccionaria intentant constatar que «no és un gitano», que «no és un paio» i que «no és tampoc un animal ni una planta», per la qual cosa acabaria per concloure que és «quelcom aliè a aquest món» (i, per tant, un alienígena). És aquest un mecanisme també típicament oriental, *d'afirmació negativa* o constatació d'una negació, donant a entendre que un particular no s'assembla a un altre ni tampoc a cap conclusió personal o símbol convencional: «els indis creuen que una forma negativa de judici no és només negativa sinó també positiva i afirmativa (...) perseguint l'infinit a través de la negació» (Nakamura, 1991: 53). Es tracta, en el fons, «d'una forma negativa de parlar de l'ésser, que està més enllà de tota definició» (AA.VV., 1999: 188). Aquest sistema el contempla també POLO (Polo, 1987: XIV).

3.3.5. El pensament nocional

El resultat, doncs, d'aquesta inferència immediata de les relacions entre els particulars i entre aquests i les conclusions o els símbols no serien els conceptes sinó les nocions o vivències. Per a FERRATER I MORA, els conceptes són «els elements últims de tots els pensaments» (Ferrater, 1994: 59), esdevenint així *coneixements perfectes*, mentre que les nocions tindrien un caràcter més elemental, per la qual cosa serien *coneixements genèrics*. Els conceptes remetent al pensament abstracte, perquè mitjançant l'abstracció (formal o total) obtenim els gèneres i les espècies (els predicables lògics) o els conceptes (els predicaments de la ciència); en canvi, els segons remetent de nou a la realitat mateixa: són coneixements en potència, que cal actualitzar amb l'experiència. Tanmateix, en certa mesura, les nocions acompleixen un paper similar al dels conceptes, com apuntàvem abans a partir de les tesis d'Ernst CASSIRER. Així, per exemple, els gitanos no pensen «les operacions quirúrgiques van bé» sinó «aquesta operació quirúrgica pot anar bé... si jo ho puc comprovar»; d'aquí que les famílies vulguin ser presents als quiròfans dels hospitals (amb el consegüent conflicte amb la direcció de l'hospital).

Aquest tipus de pensament nocional (diferent del pensament conceptual) comporta sobretot un coneixement operatiu (diferent del pensament especulatiu), destinat a satisfer necessitats de tipus pràctic. En termes generals, permet als gitanos guanyar en rapidesa, en practicitat i en consens col·lectiu, tot i perdre en precisió. Aquesta imprecisió, coherent amb el caràcter simbòlic de la seva llengua, sembla que limitaria la capacitat dels gitanos per a la ciència i, en definitiva, per al progrés. D'entrada, amb nocions i sense conceptes, es fa difícil l'existència de ciència, perquè no podem tenir una certesa que aquella actitud que ha funcionat en algunes circumstàncies funcioni en totes les circumstàncies. El propi NAKAMURA ho reconeix:

Quan diversos adjectius o adverbis es juxtaposen, és difícil dir que modifica el què. A causa d'aquests defectes, (...) els japonesos presenten dificultats per a l'expressió científica exacta i dificulta naturalment el desenvolupament del pensament científic» (Nakamura, 1991: 534).

Tanmateix, no l'eliminen la possibilitat d'un pensament científic, sobretot de tipus pragmàtic. Seria una mena d'aproximació científica a la realitat, una mena de concepte en potència, que necessita de l'experiència per a la seva actualització. Com que el coneixement gitano es basa en l'experiència acumulada per generacions, s'acompleix en part una de les condicions demostratives que VERNEAUX estableix per tal que es pugui parlar de ciència: l'observació d'alguns fenòmens (no tots) per part de molts observadors, la qual cosa no permet considerar científiques les conclusions. D'aquesta manera, la intuïció «no dóna ciència, però sí quelcom millor (...): dóna els principis de la ciència» (Verneaux, 1994: 243). El mateix ARISTÒTIL així ho reconeix en dir que «molts records de la mateixa cosa arriben a constituir una experiència i l'experiència sembla, en certa forma, similar a la ciència» (Llano, 2000: 132). Aquesta manca de pensament científic teòric, tot i que sí pràctic (que no predisposa als gitanos per a la ciència però sí per a la tècnica), la reconeix MENDIOLA:

El gitano és pragmàtic perquè reconeix que no totes les accions poden controlar-se com ell voldria (Mendiola, 1997: 15).

Un clar desavantatge d'aquest tipus de pensament és la seva incapacitat per anticipar el futur. D'una banda, en la filosofia oriental, la idea de present és sempre omniscient: «Només existeix el present, perquè cau de ple en l'esfera de la nostra percepció directa» (Argullol/Mishra, 2004: 53). La capacitat anticipatòria no importa tant perquè, per als gitanos, com per als indis, la realitat és permanent: hi ha una única substància que, tot i presentar-se de formes diverses, resta sempre igual en el seu

caràcter essencial. Per això el que és, és; i el que no és, no és. «Si s'és gitano, difícilment es pot deixar de ser-ho. S'és gitano per a sempre» (Ramírez Heredia, 1974: 34). Vet aquí el valor que, en el pla social, es dona a la paraula dada, en tancar qualsevol acord: el que és veritable, o es fa amb intenció veritable, no pot deixar de ser-ho.

Però, d'altra banda, sembla que l'obligació de viure al dia en condicions adverses, de sobreviure, no hagi generat en els gitanos una altra necessitat que el temps present. Això es constata a través del propi llenguatge: la paraula *batx* (lit. «sort»; fig. «destí»), la més emprada pels gitanos, «es refereix sobretot al present i al futur immediat» (Fonseca, 1997: 314); qualsevol que hagi treballat amb les comunitats gitanes sap que els gitanos tenen un pensament immediat: el propòsit que no es du a terme immediatament, difícilment s'acompleix. Les disputes entre els gitanos marginals es produeixen sempre «en sang calenta»; difícilment un gitano premeditarà una disputa amb un altre.

Els gitanos, doncs, no disposen d'una capacitat d'anticipar el futur més enllà de la intuïció anticipatòria que els facilita la seva capacitat estimativa que veiem abans. Aquesta limitació és la que recolza l'afirmació que els gitanos «viuen al dia»: no valoren només el present perquè estan marcats per la pròpia supervivència, sinó perquè la manca de pensament conceptual fa difícil anticipar el futur. Res més lluny, doncs, de l'estereotip segons el qual els gitanos tenen una capacitat de predicció del futur, per la qual se'ls va perseguir entre els segles XV i XIX. Com reconeix RAMÍREZ HEREDIA, es tracta d'una argúcia per poder sobreviure a base de suggestionar les persones tot dient-los, a través d'una enginyosa reflexió dialogada, allò que en el fons els agrada sentir, aprofitant-se així de la vanitat de qui paga: «el vaticini de les nostres gitanes tindrà, com a mínim, una part agradable que complaurà els desitjos

del client i que la perspicàcia de les nostres gitanes haurà endevinat més en el gest i l'actitud del sol·licitant que en la mateixa lectura de les ratlles de la seva mà» (Ramírez, 1985: 146).

3.3.6. L'interès comunitari en els judicis

Continuant amb el procés cognitiu, cal que analitzem el segon moment del coneixement intel·lectual, com és el judici. FERRATER I MORA el defineix com «un acte mental pel qual pensem un enunciat» (Ferrater, 1994: 211), és a dir, «una sentència (...) a l'entorn d'un fet» (Ferrater, 1994: 118). Pel judici, segons GARCÍA CUADRADO, «afirmem o neguem una propietat d'un subjecte (...) El judici no és una simple associació de conceptes, sinó que suposa (...) un retorn a la realitat i no una simple juxtaposició de termes abstractes» (García, 2003: 77). Segons CORAZÓN, «els conceptes ens donen a conèixer l'essència de la realitat, però és un coneixement parcial (...) Posteriorment coneixem les propietats, accidents i relacions que acompanyen l'essència (...) Com que aquesta afirmació pot coincidir o no amb la realitat, tot judici és necessàriament veritable o fals» (Corazón, 2003: 83-85). En aquest sentit, representa un retorn del concepte a la realitat, per completar-se amb aspectes concrets de la pròpia realitat. Gràcies a ell coneixem tres categories de judicis: la quantitat, la qualitat i la relació. Un exemple el constituïria les sentències «aquest gos és blanc», «l'home parla», «aquesta taula no m'agrada» o «menjar poc és saludable».

En el cas dels gitanos, els judicis estaran principalment relacionats amb l'interès comunitari. Així, la veritat, la bondat o la bellesa ho són en la mesura que ho són per al conjunt dels gitanos: una cosa o un fet no són bons *per a mi* sinó *per a nosaltres*. Com que la vida dels gitanos es produeix sempre en el marc de la família, com hem vist abans, no es concep que algú en solitari pugui quedar-se només per a ell quelcom que pugui esdevenir útil per al conjunt de la comunitat. Com assegura Julio Vargas,

col·laborador del Centre Especial de Recerca en Teories i Pràctiques Superadores de Desigualtats de la Universitat de Barcelona: «No es pot investigar algú, sinó que s'ha d'investigar amb algú» (Presència, 08-14/07/2005). El jesuïta andalús Adolfo Chércoles explica una anècdota segons la qual, durant una verema als camps de la Manxa, en la qual acompanyava a unes famílies gitanes de Granada, ell va fer notar que en mig d'aquella calor els aniria molt bé l'aigua fresca d'aquella ciutat, que contrastava amb l'aigua tèbia que estaven a punt de beure. Els gitanos, en canvi, li van respondre:

Però, Adolfo, ¿de què ens serveis aquí l'aigua de Granada? Beu-te aquesta i oblida't d'aquella (Chércoles: 2005).

El criteri del consens social sobre la veritat compta amb una certa tradició dins la filosofia moderna. Ideat per Émile DURKHEIM en el segle XIX, va tenir la seva translació en el pla teològic, quan el papa Pius IX va fonamentar en el consens social (en aquest cas basat en l'Esperit) la proclamació del dogma de la Immaculada Concepció l'any 1854. Cap el 1920, François LAMENNAIS afirmava que «l'única regla segura de veritat és la constituïda pel sentit comú o el consens entre tots els pobles» (Alessi, 2001: 145). A mitjans del segle XX, Edmond GOBLOT deia que «la veritat és una creença col·lectiva» (Alessi, 2001: 145), tesi desenvolupada més endavant per Jürgen HABERMAS, Henri PIRENNE, Karl POPPER i Moritz SCHLICK. En la mesura que la majoria de persones d'una col·lectivitat donin el seu assentiment subjectiu a un fet que algun d'ells proposi com a veritable, en virtut d'una solidaritat grupal prèvia, l'assentiment personal esdevindrà col·lectiu, objectivant-se aquest assentiment i convertint aquella veritat particular en una veritat per a tothom. La certesa (subjectiva) es converteix així en veritat (objectiva). La dinàmica del consens es deriva en darrer terme d'una noció tan oriental com la que tothom té una part de la

veritat. La veritat, com a absolut, no és conceptualitzable sinó experimentable. I, com a fet subjectiu, tothom en té una part d'aquesta definició. És el *colligate fragmenta* (Jn 6,12), aquell que es trenca però continua essent ú. Ja ho va intuir Josep ESPRIU en la seva obra *Primera història d'Esther* (1948): «Penseu que el mirall de la veritat s'esmicolà a l'origen en fragments petitíssims, i cada un dels trossos recull tanmateix una engruna d'autèntica llum». La limitació d'aquest sistema és gairebé òbvia: discrepar del corrent majoritari d'opinió, un risc reconegut per la majoria de filòsofs actuals. Tanmateix, aquesta dinàmica s'ajusta al caràcter unitari dels gitanos, col·lectivament parlant, tal com constaten alguns autors: «No hi ha gitanos que posin en dubte els punts fonamental, especialment identificatius, de la cultura gitana» (Garrido, 1999: 41) i «La identitat és una percepció basada en el temps i la història. Requereix una continua interacció entre la gent i el temps» (Acton i Mundy, 1999: 41).

3.3.7. Els raonaments pràctics i la lògica binària

La darrera etapa del procés cognitiu humà, per a tots els autors, és el raonament. Segons FERRATER I MORA, la raó és «la capacitat d'assolir el coneixement de l'universal, o de l'universal i necessari, d'ascendir fins el regne de les idees, bé sigui com essències, com valors o com tots dos» (Ferrater, 1994: 302). Ens trobem, doncs, no només amb el darrer moment del coneixement intel·lectual sinó també amb el més important: és aquell que porta a la seva plenitud la intel·ligència humana, que permet a la persona ser capaç de captar l'essència de les coses i donar sentit així a la realitat. Per a GARCÍA CUADRADO, mitjançant aquesta operació, partim de les proposicions que ens aportaven els judicis i les relacionem lògicament «de tal forma que d'unes proposicions veritables que ja coneixíem arribem a una altra proposició veritable que abans desconeixíem» (García, 2003: 78). Segons CORAZÓN, el mecanisme que es fa servir en l'enllaç de les proposicions és *el principi de conseqüència* (que altres anomenen *principi de no contradicció*), segons el qual «tal cosa és el principi o

fonament que es deriva de tal conseqüència» (Corazón, 2002b: 90). Per exemple, «el gos és un animal», «tots els animals viuen i moren», «per tant, tots els gossos viuen i moren» (García, 2003: 78). Aquesta activitat és la que ens permet, doncs, descobrir els principis que regeixen l'ordre natural (la ciència), tot i que no el seu sentit (la metafísica): «la finalitat està més enllà d'allò físic, no es coneix només per la matèria i el moviment» (Corazón, 2002b: 90-91).

En el cas dels gitanos, l'ús dels raonaments té un caràcter de tipus pràctic, de forma coherent amb la resta del procés cognitiu. Així, més que intentar descobrir l'ordre natural, els gitanos intenten concretar en quina mesura pot ser utilitzada la realitat per garantir la vida en comunitat. El gitano Manuel Cortés explica una anècdota, segons la qual uns gitanos de la Mina intentaven imaginar com seria un món sense els no gitanos. Després d'una estona de diàleg, un d'ells va dir: «no seria possible la vida. Qui inventaria els vaixells o els avions, els construiria i els pilotaria?» (Cortés: 2002). Als gitanos, doncs, els preocupa més *com* els vaixells o els avions els poden ajudar a desplaçar-se que *com* funciona el principi de sustentació aeronàutica o com es construeix una nau: s'extreu així un principi de tipus pràctic, segons el qual els mitjans de transport dels no gitanos faciliten la tendència a la mobilitat dels gitanos. Així, quan un no gitano pregunta alguna cosa a un gitano, la resposta immediata sol ser: «Per a què ho vols saber?». El coneixement té poc sentit si no té una aplicació pràctica.

En aquest sentit, els raonaments gitanos són sempre immediats o evidents, més que discursius o successius, segons la classificació que fa GARCÍA CUADRADO: són principis en els quals «l'enteniment capta immediatament la veritat de la proposició» (García, 2003: 78). El que importa és el resultat, no el procediment. Aquesta forma de raonar és habitual en el pensament oriental, com constata el filòsof Rafael ARGULLÓL:

El discurs occidental no amaga el procés argumental mitjançant el qual assoleix una conclusió (...) El discurs indi és aforístic: presenta primer les conclusions ja acabades i només posteriorment revelarà el camí que ha seguit per assolir-les» (Argullol/Mishra, 2004: 20).

El principi de no contradicció també serà seguit pels gitanos en les seves proposicions, tot i que de manera diferent a la majoria dels no gitanos: no es tracta d'evitar una contradicció entre les proposicions, sinó entre la proposició i l'experiència. Així, és famosa la frase del torero gitano Rafael Guerra: «El que no pot ser, no pot ser... i, a més, és impossible» (Alameda, 1989: 123). També això és típicament oriental, com constata MOHANTY: «una cognició es veritable si —i només— no es contradiu amb una experiència subseqüent» (Mohanty, 2000: 16). Per tant, invertint els enunciats de la frase del mateix *Guerrita*, el que no es pot experimentar («no és possible») no pot ser veritat i, per tant, no pot existir («no pot ser»).

D'igual forma, en els seus raonaments, els gitanos mostren una *lògica dual* o binària, és a dir, aquella que inclou en les seves proposicions dos conceptes contraposats (encara que un d'ells no s'expliciti). Com explica GARCÍA CUADRADO, l'expressió dels raonaments s'expressa lògicament en sil·logismes. Així, els gitanos tendeixen a ordenar sempre el món en termes duals: els gitanos i els no gitanos, el bo i el dolent, el que és possible i el que no ho és... MOLINA ho va constatar, en afirmar que «el dualisme comunitari expressa bé la situació espiritual del poble gitano en l'actualitat» (Molina, 1967: 151). Però també els propis gitanos ho reconeixen:

Viure pròpiament és ajustar-se a un conjunt de comportaments col·lectius anomenats *Rromanipēn*, *Rromipē* o *Rromannīja* (...) Tal perspectiva dualista agrupa els universals en parells: bé i maldat, gitanos i no gitanos, infans i adults, pur i impur... (Hancock, 2002: 74-75).

Aquesta forma de raonar és també típicament oriental, com apunten alguns autors: «operar de forma discursiva i comparativa, mitjançant el contrast de categories oposades» (AA.VV., 1999: 61), perquè «el món quotidià se'ns presenta sota la marca de la dualitat» (AA.VV., 1999: 41).

Aquí conclou, doncs, el procés de coneixement intel·lectual humà, que hem analitzat en la mesura que afecta els gitanos, tot demostrant que existeix una *cognició gitana*, en el sentit que privilegien certs mecanismes per sobre d'altres i atorguen els resultats un valor propi, diferenciant-se així dels no gitanos. És la constatació que fan alguns gitanos, en dir que la seva cosmovisió «es fonamenta en una racionalitat molt diferent a la de la societat no gitana» (Nedich, 2007: internet). Un procés epistemològic que, entre la part sensible i la intel·lectual, els singularitza com a propi i constitueix la base de la seva identitat cultural. CORAZÓN el valida, citant a sant Tomàs d'AQUINO i aquest a ARISTÒTIL, dient: «hi ha altres formes d'*epagagé* [coneixement directe i immediat] amb les quals es construeix la lògica. Són d'especial importància la *symploké*, la unió d'objectes coneguts (el judici), que està regit pel coneixement intuïtiu del principi de contradicció... (S.Th., I, q. 82, a. 2)» (Corazón, 2003: 160).

3.4. Resultats i dinàmiques cognitives dels gitanos

3.4.1. El coneixement intel·lectual (II)

Hem vist abans que la veritat és quelcom que, per als gitanos, té sempre una dimensió col·lectiva. Si el coneixement sensible té sempre un caràcter realista per a ells, el coneixement intel·lectual té indefectiblement un caràcter pràctic. Els gitanos

tenen, doncs, un coneixement empíric i pragmàtic, destinat tant a facilitar la seva supervivència com a garantir la seva unitat.

3.4.1.1. La dimensió col·lectiva de la veritat

La definició clàssica de *veritat*, recollida per sant Tomàs d'AQUINO però formulada potser per Isaac ISRAELI i transmesa per AVICENA, és «l'adequació de la realitat i l'enteniment (*veritas est adaequatio rei et intellectus*)» (Corazón, 2002a: 139). Tanmateix, la qüestió de la veritat no conclou aquí. No només basta saber el que constitueix la veritat per als gitanos, sinó que també ens interessa saber el que significa per a ells, en la mesura que comporta un estil de vida i conforma la seva identitat. Un *pathos* que comporta un *ethos* i una *polis*. De què serveix saber el que és la veritat sinó sabem després el què fer amb ella?

El coneixement no només aporta la veritat i la consciència sobre l'ésser, sinó que esdevé també el punt de partença per qüestionar-se el sentit de la pròpia existència. El propi JOAN PAU II, en la seva carta encíclica *Fides et ratio*, afirmava que tant l'home és un «ésser que busca la veritat» com que, juntament amb l'experiència quotidiana, «la primera veritat de la nostra existència, al marge del fet que existim, és l'inevitable de la nostra mort» (Joan Pau II, 1998: 24). La veritat, doncs, porta a una vida autèntica, perquè en la mesura que sabem amb certesa el que són la veritat, la bondat i la bellesa estem en disposició d'ordenar els nostres actes segons com considerem aquests tres conceptes: «l'home desitjós de conèixer allò veritable, si és capaç de mirar més enllà de sí mateix i d'aixecar la seva mirada per sobre dels propis projectes, rep la possibilitat de recuperar la relació autèntica amb la seva vida, tot seguint el camí de la veritat» (Joan Pau II, 1998: 24).

Ara bé, qui és aquest camí de la veritat? Des d'un punt de vista cristià, que és evidentment una de les possibles cosmovisions, els Evangelis ens apunten aquest camí veritable: «Què és la veritat», és la inquietant pregunta que Ponç PILAT formula a JESUCRIST, qui el respon: «Jo sóc el camí i la veritat i la vida» (Jn 14,6). És veritable allò que comporta un estil de vida en el qual la persona se situa en el centre de tot. És bo allò que té com a finalitat defensar la dignitat de la persona i promoure el seu benestar. I no hi ha major bellesa que la contemplació d'aquest desig profund de la persona de fer el bé als altres; més encara si darrera d'aquesta actitud rau una concepció i un sentiment que fer aquest bé als altres és una mostra d'estima cap a l'Altre: Déu mateix. La persona esdevindria, així, *l'analogia entis in analogia fidei* que deia Hans Urs von BALTHASAR a la seva obra *L'essència de la veritat* (1942).

És per això que la veritat assoleix sempre un caràcter utilitari entre els gitans. De forma coherent amb el seu origen oriental, perceben la realitat com un absolut, en la mesura que és obra d'un altre Absolut. Segons això, la realitat és inaprehensible a través de la raó, per la qual cosa aquesta només serveix per copsar el seu caràcter pràctic, que no pot ser altre que garantir la vida en el sí de la comunitat. La veritat raonada pot aspirar, com a màxim, a ser pràctica. En el seu sentit últim, aquell que li atorga una veritable significació, la realitat només és pot arribar a comprendre completament a través de la fe. D'aquí la importància de la religió en la cosmovisió gitana, fet de reminiscències clarament índies, perquè és aquesta la que dona una explicació completa a la realitat, com veurem en el capítol setè d'aquesta tesi.

Aquest és el concepte de realitat per als gitans: una realitat que en el seu aspecte fenomènic no pot ser comprensible sinó experimentable. El propi CORAZÓN reconeix el caràcter inesgotable de la veritat: «Estar en la veritat, bé sigui materialment o formal, no vol dir que es conegui plenament la realitat» (Corazón, 2003: 100).

BORROW, en el seu viatge a l'Espanya de 1837, explica l'anècdota que li referia Antonio López, un gitano de Badajoz:

Fa molt de temps vaig conèixer a un gitano molt vell (tenia més de cent anys) que una vegada va dir que tot el que creiem veure és mentida: no hi ha món, ni homes, ni dones, ni cavalls, ni mules, ni oliveres (Borrow, 2003: 138).

Una observació feta, doncs, sobre un gitano presumiblement nascut abans de l'any 1700, abans dels processos impulsats per Carles III destinats a assimilar la cultura gitana a la de la resta de pobles de l'Estat. Aquesta realitat aparent és gairebé una definició del concepte indi de *mâyâ*, literalment «il·lusió», en el sentit que refereix que els sentits externs no poden sinó aprehendre allò que poden experimentar (Panikkar, 2000: 36). Aquesta experiència en la qual la persona d'ètnia gitana es relaciona amb la realitat amb una finalitat pràctica, destinada a garantir la seva supervivència en la unitat de la resta de persones que conformen la seva comunitat, és el que els gitanos anomenarien coneixement.

3.4.1.2. La conformació de la cosmovisió gitana

Aquests valors serien els que conformarien la cosmovisió gitana, juntament amb aquestes nocions, es trobarien la llengua gitana (el romanó) i els mites o les històries gitanes, que representen les actituds davant l'existència que la cultura gitana transmet a través del temps, fruit d'unes experiències col·lectives que passen d'una generació a una altra. «No conserven sinó llegendes que han estat transmeses de viva veu. Millor seria dir cantades, perquè tot el que hi ha en ells de record llunyà de successos, persones o circumstàncies ho tenen les coples dels seus cants» (Manfredi, 1957: 19). Dins d'ella estarien les nocions amb les quals es compararien els particulars

al llarg del procés intuïtiu que es desenvolupa dins la fase de coneixement intel·lectual, com explicàvem abans. PANIKKAR defineix aquesta cosmovisió com «una experiència del món en el qual estem immersos. És l'horitzó subjacent de la realitat que cada cultura assumeix, tot donant-lo per suposat» (Panikkar, 2000: 83). El mestre gitano Antonio CARMONA afirma: «El nostre essencial —i probablement comú— caràcter sentimental i nostàlgic està constituït fonamentalment per algunes normes de conducta heretades dels nostres majors» (Carmona, 2002: 8). Per a la gitana Maria Amaya, treballadora social de l'Ajuntament de Badalona, «la religió, les normes socials o el parentiu condicionen la nostra forma de ser i d'entendre» (Amaya: 1998). Per a l'escriptor gitano Joaquín ALBAICÍN, «el gitano no és diferent als altres només per la seva aparença física com per la qualitat del seu sentir i una visió del món» (Albaicín, 1993: 135). L'antropòloga gitana Anna Giménez, professora de la Universitat Jaume I de Castelló, ho defineix dient que «ser gitano significa tenir una cultura mil·lenària, recordar algunes paraules d'una llengua (...), sentir una identitat i tenir un sentiment de pertinença a un grup, a unes gents, a unes tradicions i a una manera de veure el món» (Giménez: 2002).

Com veiem, doncs, la identitat gitana té es basa en *una forma de ser i d'entendre* (Amaya: 1998), *una qualitat de sentir* (Albaicín, 1993: 135) o *una manera de veure el món* (Giménez: *ibid.*), confirmant la teoria que demostràvem abans que, per als gitans, sentir és conèixer i conèixer és sentir. No és d'estranyar, doncs, que alguns defineixin la identitat gitana com un «saber estar» o, com afirma el musicòleg Ricardo MOLINA, «lo gitano és, abans de res, tot un estil de vida» (Molina, 1967: 149). L'escolapi Francesc BOTEY concreta encara més aquesta intuïció, en donar a entendre que el gitano «té una estructura mental i un subconscient propi», producte «de l'educació que ha rebut», del que «es deriva un estil de vida diferent» (Botey, 1970: 174). Aquesta cosmovisió gitana seria la que la cultura gitana ha transmès, al llarg de

generacions, a través del llenguatge, mitjançant actituds, relats i estructures, com veurem a continuació. Com afirma el gitano nord-americà Ian F. HANCOCK, professor de la Universitat de Texas, la seva «cultura, llengua i identitat no s'han transmès genèticament sinó socialment» (Hancock, 2002: 70-71). Una vegada més es posa de manifest que ser gitano és, doncs, tenir una forma pròpia de veure el món, és a dir, una manera determinada de conèixer. Res més lluny, doncs, dels trets de caràcter biològic o de les estructures de parentiu amb les quals l'etnografia o l'etnologia, respectivament, han intentat explicar (més aviat diríem *descriure*) aquesta identitat gitana.

3.5. Pensament i llenguatge entre els gitans

Però la capacitat de pensar quedaria esbiaixada si la limitéssim a la capacitat de comprendre, perquè la persona no es configura només de fora cap a dintre sinó també de dintre cap a fora, a través del llenguatge. Encara més, la capacitat de comunicar-se és conseqüència de la capacitat de pensar, perquè només podem parlar en la mesura que pensem, no a l'inrevés. No en va, al llarg de la història de la filosofia s'ha posat sempre de manifest l'estreta relació entre la *capacitat de pensament* i la *capacitat de llenguatge*, fins el punt que sobre aquest últim resideix en bona mesura la capacitat humana de pensar i alhora de comunicar-se amb els altres éssers humans.

És per això que cal concloure aquest capítol analitzant la funció clau que el llenguatge té en la capacitat dels gitans de comprendre i comunicar-se. Els gitans no serien els mateixos amb un altre ús del llenguatge, perquè la seva llengua és producte de les característiques de la seva història i de les necessitats de la seva cultura. La identitat gitana està directament relacionada amb la funció que els gitans

li han atribuït històricament al llenguatge en el manteniment de la seva identitat cultural. La llengua gitana, doncs, constitueix una part fonamental de la cosmovisió del poble gitano i un dels elements que conformen la identitat dels gitanos, com veurem a continuació.

Dit això, el que volem posar aquí especialment de relleu és la novetat que suposa l'aplicació de la filosofia a l'estudi sobre els elements lingüístics de la identitat gitana. Apuntàvem en els epígrafs anteriors que la reflexió científica sobre el poble gitano ha estat vinculada històricament al desenvolupament de l'etnografia, l'etnologia i la sociologia com a disciplines, amb els seus originals mètodes d'anàlisi però també reduïts paradigmes de tipus estructuralista, destinats a descriure processos més que no a explicar fenòmens. Quelcom de similar ha succeït amb la llengua gitana, que ha estat només estudiada des de la filologia, intentant així analitzar la seva estructura però no la funció que aquesta té en el sí de la pròpia comunitat i, el que encara és més important, la seva relació amb els processos epistemològics propis dels gitanos.

Val a dir que, en aquesta tesi, no introduïrem més elements lingüístics dels estrictament necessaris per interpretar-los filosòficament, a efectes de verificar les nostres hipòtesis identitàries.

3.5.1. El sentit de la filosofia del llenguatge

El tema del llenguatge, malgrat la seva aparent novetat, constitueix un dels filons centrals de la reflexió filosòfica al llarg de la història, especialment des de la perspectiva de l'especulació sobre el binomi *naturalesa del llenguatge i capacitat de coneixement humà*.

3.5.1.1. Origen i evolució

Són molts els autors i corrents que han reflexionat sobre el llenguatge en els seus sistemes de pensament. Ja els presocràtics van equiparar llenguatge i raó, en el sentit que ser un animal racional significava ser capaç de parlar. Com afirma FERRATER I MORA, parlar significava reflectir l'univers, per la qual cosa «el llenguatge era l'equivalent a la estructura intel·ligible de la realitat» (Ferrater, 1994: 214). Els sofistes el van examinar des del punt de vista de la *gramàtica* per tal d'establir en quina mesura les paraules eren naturals o convencionals, establertes per un acord humà. Aristòtil, i més endavant els estoics, van introduir un nou element (el concepte), al marge dels ja tradicionals de llenguatge i realitat, per la qual cosa la *lògica* s'afegeix a la gramàtica com a àmbit de reflexió. Els filòsofs de l'Edat Mitjana van continuar aquesta reflexió, tot intentant saber en quina mesura els problemes del llenguatge eren més lògics que gramaticals, sobretot a partir del desplegament d'una *doctrina dels universals* a partir del concepte aristotèlic.

Aquesta introducció de la lògica va possibilitar l'aparició de la *filosofia del llenguatge*, com a disciplina pròpia, ja durant l'Edat Moderna. Va ser en aquella època que els filòsofs van adoptar dues actituds sobre el llenguatge: una de confiança (representada pels racionalistes) i una altra de desconfiança (representada pels empiristes). Van ser aquests darrers, com assenyala FERRATER I MORA, «els qui van posar de relleu que el llenguatge és un instrument fonamental per al pensament, però que calia sotmetre'l a una crítica per tal de no caure en les trampes que ens pot tendir el seu abús» (Ferrater, 1994: 215).

És en el segle XX quan la filosofia del llenguatge assoleix el seu cim, sobretot a partir dels treballs dels filòsofs de Harvard (PEIRCE i JAMES), el Círcol de Vienna

(WITTGENSTEIN i SCHLINK), l'Escola de Frankfurt (HORKHEIMER i ADORNO) i els filòsofs de Cambridge (RUSSEL i WHITEHEAD), que fins i tot van arribar a considerar l'anàlisi del llenguatge com a principal ocupació de la filosofia. Entre tots ells destaca especialment l'austriac Ludwig WITTGENSTEIN que passa d'assimilar l'estructura del llenguatge amb la de la pròpia realitat a afirmar que el més important del llenguatge no és la significació sinó l'ús. És per això que «per entendre'l, cal comprendre com funciona» (Ferrater, 1994: 215). La seva evolució representa les dues perspectives amb les quals aquestes escoles de pensament s'han aproximat al llenguatge: la lògica (amb RUSSELL i QUINE com a exponents) i la semàntica (representades per PEIRCE i FREGE).

3.5.1.2. Definició i evolució de la filosofia del llenguatge

Dit això, caldria ara interrogar-nos: què és la filosofia del llenguatge? La filosofia del llenguatge seria la branca filosòfica que estudia el significat i l'ús del llenguatge, així com la seva formulació, enteniment i interpretació. A diferència de la lingüística, que s'ha centrat tradicionalment en l'anàlisi del sistema lingüístic (formes, nivells i funcions), la seva preocupació històrica ha estat les relacions entre el llenguatge i el pensament o el llenguatge i el món, especialment l'origen del llenguatge, la seva simbolització i els processos de significació (la semàntica veritativa).

Afirma GARCÍA CUADRADO que a la filosofia l'interessa el llenguatge perquè està estretament relacionat amb l'home, com ja va constatar ARISTÒTIL: «L'home (ser amb logos) és l'únic ésser que té paraula» (García, 2003: 85). Manuel PÉREZ ens aporta una breu definició, en afirmar que és «aquell àmbit de la filosofia (...) que té com a tasca essencial l'anàlisi de conceptes lingüístics com ara significat, veritat, proposició, referència, asseveració, enunciat, sinonímia o intencionalitat (..) per elucidar el

concepte general de significat» (Pérez, 2001: 24-25). És ella, doncs, la que ens permet saber què és un fonema, com denoten els termes singulars, quina és l'estructura sintàctica d'una oració, com s'organitzen lògicament els enunciats o quan un enunciat és veritable. La qüestió de fons, en definitiva, és la relació entre pensament i llenguatge, la qual cosa apropa la filosofia del llenguatge a la dimensió semàntica de la lingüística.

Deixant de banda les *proferències* (emissions de signes sense significació), la *paraula* és el punt de partida de la filosofia del llenguatge, que constitueix la interrelació causal entre els objectes físics, assimilant-se així al que la lògica anomena *universals*. Aquestes paraules es combinen intencionalment fins a constituir l'*oració*, que és l'acció bàsica de la significació: «és només en el context d'una oració que les paraules tenen significat» (Pérez, 2001: 28). Quan aquestes oracions són declaratives s'anomenen *enunciats*, mentre que quan són propositives es diuen *proposicions*. Les primeres ens permeten descriure el món, a diferència de les segones, que són l'oportunitat de fer consideracions d'altre ordre sobre la realitat. A partir d'elles, el llenguatge ens ofereix tres diferents perspectives d'anàlisi o funcions: la *semàntica* (que s'ocupa de les relacions entre el llenguatge i el món), la *sintaxi* (anàlisi de la seva estructura, independentment de la seva significació) i la *semiòtica* o *pragmàtica* (que s'ocupa de la dimensió social del llenguatge, és a dir, dels usuaris i les circumstàncies de la comunicació).

L'objecte d'estudi del present treball serà, precisament, aquestes tres funcions del llenguatge entre els gitans: l'estructura formal de la llengua gitana (sintaxi); la capacitat de la llengua gitana de representar el món (semàntica), essent així expressió d'un sistema de pensament; la dimensió social que el llenguatge assoleix en el sí del poble gitano (semiòtica), en funció de la seva condició d'eina al servei de les

necessitats d'una cultura. Intentarem demostrar, així, que sobre un ús determinat de les funcions del llenguatge humà recolza en bona mesura la identitat personal dels gitanos i la seva cosmovisió col·lectiva.

3.5.2. Història de la llengua gitana

Si en una cosa coincideixen els estudiosos i els propis gitanos és en la importància que la llengua gitana té en la identitat col·lectiva d'aquest poble. En bona mesura, el seu manteniment no hauria estat possible sense la persistència del *romanō* (o *rromānes*, en la pròpia llengua gitana), al marge d'una sistema cognitiu i d'una estructura social. Amb ella s'ha transmès les històries i els contes (narrats o cantats) que han donat una consciència als gitanos del seu origen, de la seva condició i del sentit últim de la realitat; amb ella s'han transmès les actituds existencials que han configurat els seus hàbits i sistema cognitiu diferenciat; i amb ella s'ha articulat la convivència en el sí de la pròpia comunitat i entre aquesta i la societat majoritària. Els gitanos disposen avui d'una cultura pròpia, en bona mesura, per l'existència constant d'una llengua pròpia al llarg de tota la seva història. Com reconeix el *cantaor* gitano Tomás de Perrate, «els gitanos, quan cantem flamenc, fem quelcom més que música: transmetem oralment la nostra cultura» (El País, 01/10/2006).

Afirma Rafael CORAZÓN que «parlar no és només manifestar el que pensem, sinó, més radicalment, posar de relleu que som persones» (Corazón, 2002: 90). No és d'estranyar, doncs, que una de les primeres reivindicacions del moviment associatiu gitano, nascut a Espanya durant la dècada de 1960, va ser dir: «volem la paraula, volem parlar» (Leblon: 1987). Això és una clara mostra de la importància que, per als gitanos, tenia poder participar amb veu pròpia en l'espai social. Per a Rafael CORAZÓN, «parlar no és només manifestar el que pensem, sinó més radicalment posar de relleu que som persones» (Corazón, 2002: 90). És per això que, per als

gitanos, aquest «voler parlar» significava tant dir que existien com, sobretot, dir que tenien una forma pròpia d'existir: una identitat pròpia, en darrer terme.

3.5.2.1. Importància de la recerca socio-lingüística

De fet, va ser la llengua l'instrument científic que va permetre als estudiosos establir rigorosament l'origen indi dels gitanos, a partir de l'anàlisi comparativa de la llengua gitana i la llengua sànscrita. Alguns autors apunten que el primer en constatar aquesta relació va ser el lingüista musulmà Mohamed Ibn Menzur EL-MISRI, en la seva obra *Lisan el-areb* (segle XIV), en la qual explica que el sha Bahram Ghur de Pèrsia va portar des de la Índia uns músics *zotts* per divertir el seu poble, tot i que no sembla clar que aquells músics fossin realment el que avui coneixem per gitanos. Tanmateix, els experts sí coincideixen en considerar que la primera constatació científica sobre la procedència índia dels gitanos la va fer el seminarista hongarès Stefán Vályi, que l'any 1760 va coincidir en la Universidad de Leiden (Holanda) amb tres altres seminaristes procedents de la regió de Malabar (Índia). Durant les seves converses entre ells, Vályi va poder reconèixer moltes de les paraules que havia escoltat als gitanos que treballaven en la finca dels seus pares, la qual cosa el va animar a recollir-les i publicar-les. La difusió del seu llibre va impulsar el filòleg Heinrich GRELLMANN, de la Universitat de Göttingen (Alemanya), a aplicar una anàlisi lingüística comparativa entre la llengua gitana i algunes de les principals llengües de l'Índia, confirmant l'origen indi dels gitanos en la seva obra *Die Zigeuner* (1783). Un any abans, però, Christopher RÜDIGER havia publicat un estudi similar.

Amb això va inaugurar una línia de recerca que va ser seguida per altres lingüistes alemanys, hongaresos i britànics. Entre ells destaquen l'alemany August POTT, el britànic *sir* Ralph TURNER i l'hongarès Xavier von MIKLOSICH i el britànic John SAMPSON, que en els seus respectius estudis de 1844, 1862, 1872 i 1892 van ratificar l'origen indi dels gitanos, atrevint-se fins i tot a intentar datar la seva sortida de

l'Índia entre el 300 aC al 1100 dC. Aquestes inquietuds investigadores van concloure amb la posada en marxa, l'any 1888, de la primera entitat del món dedicada a promoure estudis de temàtica gitana: la Gypsy Lore Society. FONSECA resumeix aquella època afirmant el següent:

GRELLMANN, tot i no ser l'únic que va establir la vinculació amb l'Índia, va ser el primer que va aplicar l'anàlisi filològica rigorosa a la qüestió dels orígens (Fonseca, 1997: 117).

Caldria esperar fins el segle XX per assistir al gran impuls de la recerca lingüística sobre el poble gitano, especialment pel que fa a la confirmació de l'origen indi dels gitanos. Va venir de la mà del diplomàtic indi Weer R. RISHI, que a finals de la dècada de 1950 va ser destinat a l'antiga Iugoslàvia, un cop encetades les relacions entre els dos països en l'acabament de la segona Guerra Mundial. En una ocasió, durant una visita a la regió de Macedònia, va tenir accés a Sutko Orizari, una ciutat situada als voltants de Skopje en la qual viuen gairebé 50.000 gitanos (on constitueixen la majoria de la població, en un cas únic al món). Parlant amb ells se'n va adonar que la seva llengua tenia molts elements en comú amb el seu hindi, bàsicament per compartir un mateix origen sànscrit. A la tornada al seu país, ja retirat, el Dr. RISHI va recollir les seves reflexions en diversos llibres, va fundar la revista *Rromā*, va crear el Festival Gitano Internacional i, de la mà de Indira Gandhi, va posar en marxa, ja en la dècada de 1970, l'*Indian Institute of Rromani Studies* de Chandigarh, en la zona índia del Punjab.

Al marge de RISHI, la importància del qual rau sobretot en el seu caràcter pioner, molts autors han aprofundit en la llengua gitana, fins a assolir destacades conclusions. Entre ells cal citar Norbert BORETZKY, Ian HANCOCK, Birgit IGLA, Viktor ELSIK, Yaron MATRAS, Peter BAKER o Ignasi ADIEGO. Si en el segon capítol hem

analitzat la història dels gitanos ha estat, precisament, gràcies a aquestes conclusions de la recerca lingüística. És ella, i no la genètica o la història, la que ha permès reconstruir el viatge realitzat pels gitanos, des de la seva sortida de l'Índia, cap el segle X. De fet, com constaten pràcticament tots els autors, la llengua gitana és el resultat dels préstecs del persa, del kurd, de l'armeni i del grec a una matriu original de tipus sànscrita.

3.5.2.2. Origen i evolució de la llengua gitana

Aquesta presència del sànscrit és tan extensa que seria molt prolífic detallar-la. Cal només que recordem que la majoria del vocabulari fonamental (referit al cos, a la natura, als animals, a les persones o a les accions bàsiques de l'existència o les principals operacions del coneixement) tenen aquesta arrel. Així, entre molts exemples possibles, podríem citar *kan* (*karṇa*, sànscrit), per «orella»; *phral* (*bhrātā*, sànscrit), per «germà»; *jek* (*ek*, sànscrit), per «u»; *pani* (*pānīya*, sànscrit), per «aigua»; *kher* (*gṛha*, sànscrit), per «casa»; o *rasaj* (*ṛṣi*, sànscrit), per «sacerdot». També cal destacar la formació dels substantius i adjectius masculins i femenins en *-o* i *-i* (*kalō*, «negre»; *kalī*, «negra»), respectivament, té aquest origen, al igual que la formació dels substantius abstractes en *-imen* i *-ipen* (*thatchimōs*, «veritable»; *tchatchipēn*, «veritat») o dels adverbis en *-es* (*zor*, «fort»; *zorāles*, «fortament»). Quelcom similar pot dir-se de certes formes verbals, com l'imperatiu: *xa*, «¡menja!» (*khad*, sànscrit).

És també gràcies a la lingüística que sabem que els gitanos van restar durant prop d'un segle a Pèrsia durant el seu procés migratori, tal com exposàvem en el segon capítol d'aquest estudi. Són moltes les paraules perses en la llengua gitana actual, entre les quals podríem destacar *sir* («all»), *mom* («cera»), *zen* («cella») o *baxt* («sort»). Del seu ràpid pas pels territoris àrabs (l'actual Irak i el nord de Síria) en dóna testimoni l'escassa presència de paraules d'arrel àrab, que són menys de deu.

Tanmateix podríem citar-ne algunes, com ara *kis* («bolso») i *berk* («pit»). En canvi, l'idioma dels gitanos està ple de paraules d'origen armeni, fruit de la llarga estança que van tenir-hi els gitanos: *bov* («forn»), *chovexani* («bruixa»), *grast* («cavall»), *kotor* («troç») i *mortsi* («cuir»). Però va ser a Armènia on la llengua gitana va alterar el seu so tradicional, en substituir els prefixes sons *bh-* per *ph-*. Això va servir al lingüista britànic John SAMPTSON, en la dècada de 1920, per fer una primera classificació dels dialectes gitanos. Un ràpid pas pel Kurdistan va servir els gitanos per agafar uns pocs préstecs lingüístics del kurd, l'oset (*ovurdon*, «carromat») i l'ucranià (*kurvē*, «prostituta»).

Finalment, la segona llengua que més ha influenciat el *romanō* és el grec medieval, fruit de l'estada de gairebé dos segles a la Capadòcia, aleshores anomenada Egipte Menor. Tan llarga va ser l'estada en aquesta regió, d'influència hel·lènica, que els propis gitanos van acabar essent anomenats *atsiganoi* o *egipcians* (la qual cosa va portar als europeus a creure que procedien d'Egipte) i va fer que la seva llengua incorporés elements grecs i que un terç del seu vocabulari actual tingui un arrel grec. Entre aquestes paraules podríem citar *drom* («camí»), *kokalo* («cama»), *foro* («ciutat») o *octo* («vuit»), entre moltes d'altres.

3.5.2.3. Dialectologia actual

L'arrel índia i els préstecs descrits fins ara constituïrien la comuna matriu de la llengua gitana, que avui dia comparteixen prop de 15 milions de persones en tot el món. Tanmateix, val a dir que sobre aquest substrat els gitanos de tot el món han anat incorporant més vocabulari, fruit de la convivència amb les llengües dels diferents territoris on s'han instal·lat o de la simple necessitat d'incorporar noves paraules per incloure referents també nous (*telefōno*, per «telèfon»), com també li ha passat al llatí. De fet, cap llengua és estàtica, sinó que té un caràcter dinàmic, fruit de

la necessitat dels parlants als quals serveix d'eina per comunicar-se. És per això que la llengua gitana, entre els segles XV i XX, va desplegar-se en una sèrie de dialectes, que es podrien agrupar segons la següent classificació:

Dialectes protogitanos		Propis de grups gitans que van assentar-se abans de l'entrada a Europa: <i>lomavren</i> (Armènia) i <i>domari</i> (Síria)
Dialectes gitans strictu sentu	Estrat I	Són els <u>més arcaics</u> : Balcànics: <i>erli</i> (Bulgària i Macedònia), <i>tharo-gono</i> i <i>mahadzer</i> (Kòsovo), <i>meckar</i> i <i>kabudzi</i> (Albània), <i>filipdzi</i> i <i>xandur</i> (Grècia) i <i>ursāri</i> (Romania); Carpàtics (Eslovàquia); i Bàltics (Polònia i Rússia)
	Estrat II	Són fruit de migracions <u>més recents</u> : <i>gurbet</i> (Macedònia), <i>tchergar</i> (Albània, Montenegro i Bòsnia) i <i>fishir</i> (Grècia)
	Estrat III	Són els <u>més difosos</u> per tot Europa, el <i>kalderash</i> i el <i>lovari</i> , propis dels gitans de la majoria de països del centre i est d'Europa (excepte del nord-est i sud-est, que serien els anteriors dialectes citats)
Dialectes gitans Sinto-Manush		Són una variant de l'Estrat I, fruit de l'aïllament de certes comunitats gitanes i la seva convivència amb grups jueus (<i>yiddish</i>) i alemanys, fent difícil la comprensió per altres gitans
Pogadolectes gitans		Vocabulari gitano amb gramàtica no gitana, fruit de situacions de persecució: <i>pogādi</i> (Regne Unit) i <i>kalō</i> (Espanya)

Són molts els experts que, al llarg dels segles, han intentat demostrar que els gitans no posseeixen una llengua comuna, a partir de la consideració que la proliferació de tants dialectes feia difícil pensar en un únic poble. Tanmateix, això no és cert. La classificació dialectal constitueix variants d'una mateixa llengua, al igual que

succeeix amb l'espanyol que es parla a Espanya i el que es parla als diferents països de Sudamèrica. Són diferències morfològiques o fonològiques que, en major o menor mesura, fan possible la comunicació entre els gitanos de tot el món. La única excepció serien els estats d'Europa del sud (Espanya i Portugal) i l'oest (Regne Unit), on els gitanos parlen un pogadolecte gitano, que els fa combinar una part del vocabulari propi (500 paraules) amb la gramàtica de la llengua majoritària on viuen.

De qualsevol forma, la Unió Romaní Internacional va aprovar en el seu IV Congrés Internacional, celebrat a Varsòvia l'any 1990, un dialecte estàndard proposat pel lingüista occità Marcel COURTIADÉ, després de 30 anys d'investigacions i reflexions, que avui s'ensenya en tot Europa des de la seva plataforma de la Universitat René Descartes de París. En ell es proposa una variant dialectal que inclou la matriu comuna i bona part de les peculiaritats de cada dialecte, afavorint així que tots els parlants el puguin reconèixer com a propi i, alhora, adoptar-lo com a eina comuna de comunicació. És aquest, per exemple, el que s'està ensenyant a les noves generacions de gitanos i el que es fa servir a les organitzacions internacionals: Nacions Unides, Unió Europea, Consell d'Europa i Organització per a la Seguretat i Cooperació a Europa.

3.5.3. Característiques de la llengua gitana

Hem vist fins ara que la llengua gitana, que s'anomena *romanō* o *romānes*, és el resultat de les necessitats d'una col·lectivitat humana al llarg de la seva història, que ha afegit a un substrat bàsic de caire sànscrit els préstecs de les diferents llengües que ha trobat en el seu procés migratori per Àsia. Aquesta llengua s'ha desplegat, durant el procés d'assentament a Europa, en una sèrie de dialectes, rics en la seva diferència

però també comuns en allò fonamental, que fa possible concebre la llengua com una unitat, producte alhora de la mentalitat d'un poble.

Quines són, però, les característiques d'aquesta llengua? Algunes d'elles les hem vist ja, en parlar de la formació dels masculins i femenins, la formació dels substantius o els adverbis i la flexibilització de la pronunciació. Tanmateix, com totes les llengües, la gitana és molt més que tot això. La seva anàlisi es pot dur a terme des d'una perspectiva lingüística, tenint la llengua com objecte d'estudi, i des d'una altra metalingüística, tot advertint alguns fets que singularitzen encara més aquesta llengua.

3.5.3.1. Consideracions lingüístiques

La fonologia, la morfologia, la sintaxi i el lèxic constitueixen la perspectiva bàsica per conèixer una llengua. Segons els experts, són els trets que configuren la seva identitat. Per aplicar-les al cas de la llengua gitana, seguirem les pautes del lingüista alemany Yaron MATRAS, professor de la Universitat de Manchester (Regne Unit), concretament de la ponència que va presentar en el VIè Congrés Internacional de Lingüística Gitana, celebrat a Graz (Àustria) l'any 2004. N'enumerarem només els elements que la singularitzen, obviant aquells comuns a altres idiomes.

3.5.3.1.1. Fonologia

La fonologia de la llengua gitana està formada per un total de 37 fonemes, dels quals 23 són consonants simples i 9 més són compostos (Ch, éh, kh, ph, rr, sh, th, , ž i dž), d'origen clarament oriental (-nd), als quals cal afegir les 5 vocals habituals. El seu model d'accentuació sol ser pla en la majoria de les ocasions, seguint també una pauta que diferencia aquesta llengua de la majoria de les llatines. El *romanō* ha anat variant la seva forma original, la pronunciació de la qual era genuïnament oriental,

per tal de flexibilitzar-se i facilitar el contacte dels seus parlants amb els altres d'altres llengües, conforme els gitanos anaven trobant altres cultures o s'establien a diferents llocs. Així, els fenòmens més importants han estat la palatalització (>africació) de /di, ti, gi, ki/ en mots específics, la truncació d'*a-* (Nordoest), l'addició d'*a-* (Sudest) en mots específics, la substitució del grup consonàntic històric (*ND* > **ndř* esdevé *ř, r, nd, ndr, nr, rn, nl*), la jotació analògica (*řomni* «dona», pl. *řomnja*), la pèrdua de *-s* final (fonològica en Europa meridional, selectiva en el Nord) i l'alternància *s/h* en els paradigmes gramaticals: al començament en desinències vocàliques i dobles del verb copulatiu (*phenesa* «diràs» > *pheneha*; *phenasa* «direm» > *phenaha*), la generalització de *h* al verb copulatiu (3.PRES > 3.PASSAT > altres persones) i l'extensió a mots funcionals (*savo* «el qual» > *havo*; *so* «què» > *ho*).

3.5.3.1.2. Morfologia

La morfologia de la llengua gitana ve donada per la coexistència de dos tipus de construccions: les d'origen sànscrit (anomenades «temàtiques») i les d'origen balcànic (dites «atemàtiques»). Unes i altres són presents, avui dia, en el llenguatge oral i escrit de la majoria de variants dialectals.

- **Gèneres.** La llengua gitana només disposa de dos (masculí i femení), sense la forma neutra, tret també molt habitual en les llengües orientals, que es formen amb *-o* (masculí: *gadjō*, «no gitano») i amb *-i* (*gadjī*, «no gitana»). Aquests gèneres, en plural, es formen amb *-e* (*gadjē*, «no gitans») i amb *-a* (*gadjīā*, «no gitanes»). Entre tots els idiomes indoaris moderns, només els dialectes de l'àrea de Kannauj i del Nepal (separades per uns 100 quilòmetres) tenen aquesta terminació per al masculí.

- **Pronoms.** Els personals són també dos (jo, nosaltres; tu, vosaltres), sense la tercera persona també habitual en la majoria de llengües d'origen llatí. Pel que fa als articles, n'hi ha només de determinats, tret també significatiu. MATRAS aprecia que els demostratius presenten un sistema de quatre termes, distingint fonts de coneixement (situació enfront discurs) i especificitat (general enfront específic/desambigüat), els interrogatius són set: *kaj* «on», *kon* «qui», *kana* «quan», *kabor/kozom/kati/keci/sode* «quant», *so (ho)* «què», *savo (havo)* «qual» i *sar (har)* «com»; i els indefinits es distingeixen entre els pre-europeus en *k-* i *či-* amb afix *-ni-* (*konik* «algú» < **kaj-ni-jekh*, *kekvar* «sovint» < **kaj-jekh-var kajnikaj* «en algun lloc»), els formats amb el sufix grec *-moni* (*čimoni* «quelcom», *kajmoni* «en algun lloc», *komoni* «algú») i els que conserven el prefix no gitano *vare-* (*varekon* «algú», *vareso* «quelcom»). Un tret distintiu de la llengua gitana és l'ús de postposicions pronominals, que donen una major riquesa significativa a la llengua sense per això augmentar el nombre de paraules en una mateixa sentència. Serien *-sa* («amb»), *-te* («en»), *-ta* («de») i *-ke* («a»). Així, per exemple, per dir «amb Déu» es diria *Devlēsa* (de *Devel*: «Déu»).
- **Substantius.** Es formen mitjançant tres tipus de terminacions: dues d'origen sànscrit, com *-ipen* (singular: *amal*, «amic»; *amalipen*, «amistat») i *-imata* (plural: *amalimata*, «veritats»); i una d'origen grec, com ara *-imos* (*sak*: «ull»; *sakimos*: «mirada»).
- Quant als **adjectius**, els sistemes de concordància no són els habituals en les llengües orientals ni llatines, perquè aquesta relació entre l'article, el substantiu i el adjectiu es fa mitjançant un sistema de declinacions (nou en total) similars a les del grec medieval, fruit la presència perllongada dels gitans a la Capadòcia entre els segles XII i XIV, època en la qual era d'influència hel·lènica. Pel que fa

als **verbs**, la major part d'ells són regulars. El present continua amb l'antic/mig indoari, al igual que el passat (a través de la partícula de genitiu), amb una dificultat manifesta per construir el futur (assolida tardanament). Un cas especial de morfologia verbal és el verb tenir, que no necessita desinències per enunciar-se; així, *jo tinc* es diria *si man*, la qual cosa significa literalment *n'hi ha per a mi*.

3.5.3.1.3. Sintaxi

Les construccions sintàctiques en la llengua gitana denoten també un origen indoari, com assenyala Matras, tant pel que fa al sintagma nominal (AdjN (NAdj), DemN (NDEM), GenN (NGen), ArtN, NumN, PrepN) com al sintagma verbal (VO, VOpro, SV (temàtic) VS (connectiu), VS en oracions no factuais, OV possible en topicalització). Dos dels trets que caracteritzen la llengua gitana, en aquest pla sintàctic, és l'ús d'un sistema de postposicions, que enllacen l'article amb el substantiu; i l'avantposició de l'adjectiu al substantiu, atorgant més importància a les característiques dels objectes que a aquests en sí mateixos. Aquests dos elements l'assimilen a les llengües d'origen germànic, com l'anglès o l'alemany, tot i que també al basc. Pel que fa a la combinació d'oracions, predominen les oracions relatives, en les quals els complements es construeixen segons una dicotomia factual/no factual (*KAJ* factual, *te* no factual), i les oracions condicionals.

3.5.3.1.4. Lèxic

Finalment, en relació al lèxic, hauríem de recordar bona part del que hem exposat en el capítol anterior, en refer el procés migratori dels gitanos a través de la seva llengua. Així, com assenyala el professor Ignasi ADIEGO, professor de lingüística indoeuropea de la Universitat de Barcelona, «el nucli lèxic compartit per tots els dialectes no és gaire nombrós, de manera que molts gitanos construeixen el vocabulari que necessiten mitjançant préstecs de les llengües dels països on viuen»

(Adiego: 2004). Això fa que determinades coses es puguin anomenar de formes diverses. Bona part d'aquestes paraules comunes, però, són totes elles d'origen clarament sànscrit i fan referència —com avançàvem abans— al cos, a la natura, als animals, a les persones o a les accions bàsiques de l'existència o les principals operacions del coneixement. La resta d'aquest vocabulari bàsic estaria format bàsicament per mots d'origen persa, armeni i sobretot grec.

3.5.3.2. Consideracions metalingüístiques

Alguns autors consideren un fet gairebé extraordinari la pervivència de la llengua gitana. Pocs pobles han pogut mantenir la seva llengua amb un grau tan alt d'identitat com els gitanos. Es tracta d'un cas gairebé únic, compartit només pràcticament amb els jueus (amb el seu *yiddish* i *ladino*, que no serien llengües patrimonials sinó manlevades), derivat de la voluntat de ser que ha caracteritzat la cultura gitana al llarg de la seva història, tal com explicàvem en el primer treball d'aquesta tesi de doctorat. De fet, molts gitanos consideren la seva llengua com «un poderós factor de la nostra identitat» (Hancock, 2002: 139), i alguns d'ells arriben a associar-la amb la identitat mateixa, en dir que ser gitano significa, entre d'altres, «recordar algunes paraules d'una llengua que la història ens ha negat» (Giménez: 2002). No és d'estranyar, doncs, que el francès Matéo MAXIMOFF, un dels principals escriptors gitanos del segle XX, arribés a declarar en una entrevista l'any 1994 que «qui no és capaç de parlar *romānes*, ja ha deixat de ser gitano» (Hancock, 2002: 139). En aquest sentit, potser sense saber-ho, MAXIMOFF evoca una de les funcions clàssiques del llenguatge humà, com és la representació de la realitat, tal com va afirmar el WITTGENSTEIN de la primera etapa, la del *Tractatus*, en dir que «el món és la totalitat dels fets, no de les coses» (1.1), «Ens fem imatges dels fets» (2.1), «La imatge és un model de la realitat» (2.12) i «La imatge és un fet» (2.141).

3.5.3.2.1. *Una llengua oral*

Aquest caràcter excepcional ve derivat no només de les circumstàncies tan adverses que els gitanos han hagut de viure, marcades pel nomadisme i l'exclusió, sinó també pel fet que aquesta llengua s'ha hagut de conservar a través del llenguatge oral. No hi ha constància de cap llibre escrit pels propis gitanos amb anterioritat al segle XX. Ho constata FONSECA, en dir que «a banda d'exactament unes cent paraules i frases enregistrades per tres no gitanos en el segle XVI, no hi ha cap mostra de romanó parlat antic» (Fonseca, 1997: 81). L'etnologia ha intentat explicar aquest fet donant a entendre que els gitanos no podien dur «pes» a les carretes, en els seus desplaçaments, explicació que ja hem rebutjat abans: el caràcter oral de la llengua gitana recolza en la primacia que les percepcions visuals i auditives tenen en els processos perceptius dels gitanos. De fet, com constata la folklorista Diane TONG, «la cultura gitana té una profunda (...) cultura oral. Dones i homes, joves i adults, contenen històries de tot tipus en les reunions, siguin aquestes casuals o assenyalades» (Tong, 1997: 15). El musicòleg Domingo MANFREDI encara va més enllà, en dir que els gitanos «no conserven sinó llegendes que s'han transmès de viva veu. Millor seria dir cantades, perquè tots els records llunyans de successos, persones o circumstàncies els tenen en les coples dels seus cants» (Manfredi, 1957: 19). Val la pena introduir la diferència entre contes i històries; mentre que els primers es situen en temps immemorial, les segones recorden «les experiències dels avantpassats que recorda la persona més gran» (Fonseca, 1997: 314). Aquesta tradició es mantindrà fins a la dècada de 1920, tot i que només fins a la de 1950 es trencarà definitivament.

3.5.3.2.2. *Una eina d'autodefensa*

Això ens il·lustra una altra característica de la llengua gitana. De fet, si ha pogut arribar fins a l'actualitat, ha estat pel caràcter del *romanó* com a eina tant d'identitat

com d'autodefensa. Els gitanos feien servir la seva llengua no només per comunicar-se sinó per fer-ho *al marge* dels no gitanos, podent així eludir les seves persecucions. Així, HANCOCK diu que «durant molts anys es va creure que ningú, excepte els gitanos, podien parlar la llengua gitana; si sabies *romānes* era perquè eres gitano» (Hancock, 2002: 139). En el fons, parlar de la llengua com a sistema identitari, fins i tot d'autodefensa, no és més que apel·lar a la dimensió sociològica del llenguatge que és la comunicació. En aquest sentit, com apunten Enric MARÍN i Joan Manuel TRESSERRAS, la creació d'un espai comunicatiu propi és una de les eines bàsiques de tots els pobles en la preservació de la seva cultura:

Els subjectes, en la producció de la vida social, estableixen un conjunt complex de processos (...) mitjançant el qual codifiquen i expressen el seu coneixement de la realitat, desenvolupant formes concretes de consciència. A aquests processos (...) els anomenem comunicació social (Marín/Tresserras, 1987: 28).

Hi ha una divertida anècdota que el britànic George BORROW va constatar en el seu viatge per l'Espanya gitana del segle XIX. S'explica que els agutzils van irrompre en la casa d'una família gitana en la alta Andalusia per preguntar per un gitano anomenat José, al qui perseguïen acusat de robatori. En preguntar per ell, un altre gitano va fer veure que el cridava, tot dient «*José Najela... que hay aquí unos señores*», la qual cosa significava realment: «*Huye, José, que hay aquí unos payos*» (Borrow, 1979: 121). No és d'estranyar, doncs, que els gitanos de més edat s'hagin mostrat sempre reacis a participar en estudis sobre la seva llengua, convençuts que això els deixaria desarmats davant els no gitanos. L'escriptor gitano Eslam Drudak, originari dels Balcans, no ha dubtat en qualificar la llengua gitana com el més preuat element constitutiu de la seva identitat, conscient segurament que sota ella rau la forma de comprendre el món que hem analitzat en el treball anterior:

Conta'm, gitano, on és la nostra terra, on les nostres muntanyes, els nostres rius, els nostres camps, els nostres boscos, la nostra pàtria, els nostres sepulcres? Són en el lloc de les paraules, dins de la nostra llengua (Jiménez: 2001).

3.5.3.2.3. La recerca sociolingüística

Tot i aquestes reticències, la recerca en relació al *romanō* s'ha vingut produint, amb més o menys rigor científic, des del segle XVI, quan el britànic Andrew BOORDE anota un total de 35 paraules d'aquesta llengua en el seu tractat *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge* (1542). Aquestes recopilacions de paraules o frases gitanes són habituals en molts altres llibres (fins i tot novel·les o òperes) durant els segles XVI, XVII i XVIII. A casa nostra, per exemple, destaquen les 61 paraules que el segon marquès de Sentmenat va recopilar, tal com va donar a conèixer el mateix ADIEGO l'any 2002. Ja en el segle XIX, amb la consolidació de la lingüística com a ciència, es duran a terme les primeres investigacions metodològiques sobre la llengua gitana. Serà l'any 1844, de la mà de l'alemany August POTT (autor de *Die Zigeuner in Europa und Asien*) i, a un nivell inferior, d'Enrique TRUJILLO (que va escriure el *Vocabulario del dialecto gitano*). Malauradament, aquestes primeres obren no diferenciaven entre la llengua dels gitans i els llenguatges de germanies, propis de les classes excloses de la societat. Tanmateix, la popularització de lo gitano ja estava en marxa. La temàtica gitana es va convertir, a partir de 1850, en una temàtica recurrent en la literatura, primer romàntica i després costumista, així com en la pintura i l'òpera. A casa nostra, l'escriptor Juli VALLMITJANA dedicava bona part de la seva producció teatral a reflectir el món gitano de començaments del segle XX, amb obres com *Els Zin-Calós o Sota Montjuïc* (1912), mentre que el poeta Federico GARCÍA LORCA els dedicava el seu memorable *Romancero gitano* (1928), en el qual afirma que «el gitano és el més elemental, el més profund, el més aristocràtic del meu país».

Durant tot aquest temps, la tasca dels gitanos envers la seva pròpia llengua no era altra que l'ús, sense més consciència que aquella era una eina fonamental en la comunicació entre els gitanos i en la transmissió de la seva identitat col·lectiva. La comunicació entre els parlants gitanos en *romanō* va ser una constant fins el segle XVIII, quan el despotisme il·lustrat de molts governants europeus va posar en marxa unes mesures legals destinades a l'assimilació de la cultura gitana amb la cultura majoritària del país. Parlar la seva llengua, doncs, els quedava prohibit, sota amenaces de diversa índole. Aquesta mesura va afeblir molt el *romanō*, tot i que no el va fer desaparèixer. Va perviure com a vehicle de comunicació en àmbits grupals i, sobretot, com a eina de transmissió dels relats que donaven consistència a la identitat gitana. Ens referim als contes o històries, explicats pels gitanos de més edat, que narren —de forma gairebé mítica— alguns dels trets fonamentals de la identitat gitana: la creació del món, l'origen dels gitanos, el seu caràcter nòmada o exclòs, la dimensió transcendent de l'existència o alguns dels seus oficis tradicionals, entre d'altres (Tong, 1997: 15, 22 i 25).

3.5.3.2.4. *La producció literària*

Tot i existir mostres escrites des de 1900, la cultura gitana no va comptar amb una producció pròpia en la seva llengua, o a l'entorn de la seva cultura, fins a la dècada de 1920. L'anomenat «pare de la literatura gitana» va ser el rus Alexander V. GERMANO, autor de *La vida sobre rodes* (1915). Entre la resta d'autor gitanos d'aquest període cal citar Olga PANKOVA, que va escriure la recopilació de cançons *Els nostres dies* (1933).

Tanmateix, només després de la segona Guerra Mundial aquesta producció es veurà normalitzada. Impulsats a escriure sobre el patiment del seu poble durant el

conflicte, a causa sobretot de les persecucions durant el règim nacionalsocialista a Alemanya, diversos autors van començar a considerar la producció escrita com un mecanisme necessari tant per manifestar la seva situació existencial (de desesperació) com per constatar un estil de vida (el nòmada) que ja començava a desaparèixer.

Aquest és l'origen de l'obra de la polonesa Bronisława WAJS, més coneguda pels seus com a *papusza* (papallona). Posteriorment a la segona Guerra Mundial es va dedicar a plasmar per escrit poemes que ella mateixa havia memoritzat des de molts anys enrere; primer els va transcriure en suports naturals (fulles d'arbres seques) però més tard va aconseguir que l'escriptor polonès Jerzy FICOWSKI transcrivís tot allò que ella li anava explicant. La seva obra fa referència a les persecucions dels gitanos pels nazis, però també a l'enyor de la vida nòmada que va començar a desaparèixer a finals de la dècada de 1950, forçada per les autoritats comunistes. La publicació dels seus poemes, compilats i editats pel mateix FICOWSKI com *Els cants de papusza* (1956), li va valdre ser considerada una traïdora a la seva comunitat i expulsada d'ella, morint totalment en soledat.

El patiment durant el nazisme, l'enyorament de la vida nòmada o l'afirmació com a cultura pròpia són els temes recurrents en l'obra de la majoria d'autors gitanos, com el francès Matéo MAXIMOFF, el letó Vania de GILA-KOCHANOWSKI, el letó Lèksa MANUSH (pseudònim d'Alexander Beluguine), el finès Veijo BALTZAR, el rus Valdemar KALININ, els hongaresos Karoly BARI i József DARÓCZI, el serbi Rajko DJURIC, l'espanyol José HEREDIA, l'italià Alexian Santino SPINELLI, l'argentí Jorge-Emilio NEDICH o el nordamericà Ronald LEE, entre d'altres. Amb independència del valor de la seva obra, de tipus poètic o teatral sobretot, la seva ha estat una tasca d'un gran valor testimonial, que ha permès al poble gitano deixar una constància escrita de la seva cosmovisió per primera vegada en la seva història. En aquesta mateixa

línia es situa FONSECA, en dir que bona part d'aquestes obres «tenen poc mèrit, excepte per conèixer les formes de pensar i parlar dels gitanos» (Fonseca, 1997: 8).

Com a suport d'aquesta literatura gitana, des de la dècada de 1960, la llengua gitana s'ha fet servir també en mitjans de comunicació, primer exògens i després endògens (des de 1980), que han servit també perquè els autors gitanos poguessin emprar la seva llengua en un suport escrit, valorant així la seva llengua i fomentant el seu ús entre el seu poble. Això ha donat visibilitat a la llengua gitana, prestigiant alhora el seu ús entre els parlants gitanos. A Espanya, la primera publicació d'aquesta temàtica va ser *Pomezia* (1965-1976), editada des del Secretariat de Pastoral Gitana de l'Arquebisbat de Barcelona. En dècades posteriors, el cinema, la ràdio i la televisió van continuar aquesta tasca, sobretot als països de l'est d'Europa. Avui dia, internet és una eina de promoció de la llengua gitana, al marge de les seves funcions de cohesió grupal; basti, com a exemple, citar la tasca que des de 1994 du a terme a la xarxa l'agència de notícies gitana *RomNews*, amb seu a Hamburg (Alemanya).

3.5.3.2.5. Reconeixement legal

En la dècada de 1970, els gitanos van començar a promoure estudis lingüístics sobre la seva pròpia llengua, amb la intenció d'evitar el seu deteriorament i promoure la seva conservació entre les noves generacions de gitanos. Fruit d'això de la fixació del dialecte estàndard de la llengua gitana, com hem vist abans, va suposar la posada en marxa d'una escola estable de formació a Clemont-Ferrand (França). Només quatre anys més tard les organitzacions gitanes van aconseguir que el Consell d'Europa l'inclogués en la *Carta Europea de les Llengües Regionals o Minoritàries* (1992), mentre que a casa nostra el Parlament de Catalunya va reconèixer l'any 2001 el seu valor com a fonament de la identitat gitana i el Congrés dels Diputats va instar el Govern espanyol, l'any 2005, a promoure la seva conservació. Actualment són moltes les

organitzacions gitanes que promouen accions destinades a la conservació de la llengua gitana, si bé la seva fita és la incorporació d'aquesta llengua als plans d'estudi de les escoles d'Europa. Ho constata el pedagog Mariano FERNÁNDEZ ENGUITA, de la Universitat Pontifícia de Salamanca, qui assegura que «les possibilitats d'una llengua de sobreviure depenen de molts diversos factors, però principalment de l'existència d'un patrimoni escrit, la continuïtat del seu ús sobre un territori extens i la seva conservació, unificació i imposició per part d'un poder polític. (...) La llengua pròpia dels gitanos no disposa de cap d'aquests elements a favor seu» (Fernández Enguita, 1996: 28).

3.6. Funcions del llenguatge entre els gitanos

Apuntàvem al començament d'aquest treball que un dels elements centrals de la història de la filosofia, de forma més o menys explicitada, és el llenguatge. És en gran mesura gràcies a ell que l'ésser humà té una capacitat de pensament, té consciència de sí mateix i pot relacionar-se amb altres éssers humans, bastint així la seva vida en societat. Altres éssers vius tenen també formes simples de llenguatge, però només l'ésser humà el té articulat.

De fet, parlar és interpretar la realitat en la qual la persona viu immersa, configurant així el seu paisatge existencial. Aquesta capacitat d'interpretació, però, té també com objecte la pròpia consciència, fent que la persona pugui exterioritzar-se a ella mateixa i comunicar-se amb altres persones a través del propi llenguatge. Els animals poden expressar-se intuïtivament i comunicar-se de forma simple, però només l'home pot fer-ho de forma complexa i ser conscient que ho fa. Encara més: pot reflexionar sobre el propi fet de parlar i sobre la importància que el llenguatge té en la seva existència.

El llenguatge, doncs, té fonamentalment dues funcions: la de representar el món (extern o intern) i la de comunicar aquestes idees o emocions a d'altres persones. Aquesta constatació és la que va empènyer WITTGENSTEIN a dir que «tot llenguatge humà és públic» (García, 2003: 87), en la mesura que serveix fonamentalment per relacionar la persona amb el que l'envolta. Aquesta capacitat, però, no és natural: el llenguatge es construeix d'un sistema de signes que assoleix el seu significat dins d'un context cultural concret. Parlem així de llengües, per a l'ús de les quals els parlants i els oients necessiten un procés d'aprenentatge que els capacita per conèixer aquest sistema de signes.

Aquest procés d'aprenentatge també diferencia l'ésser humà de la resta d'espècies. El llenguatge animal és producte d'un instint, mentre que l'humà és fruit d'una convenció cultural. Igualment, els animals fan servir uns signes de tipus simples, unívocs, que tenen una única funció: el gat que té gana, miola; el gos que té por, borda; el brau que vol atacar, brama... Els homes, en canvi, fan servir un sistema de signes que, en combinar-se, poden assolir diferents significats. Les mateixes lletres formen paraules diferents, segons el seu ordre (*Roma*: una ciutat; *amor*: un sentiment), la seva pronunciació (*té*: una acció verbal; *tè*: una beguda), el seu context (*erecció*: significat canònic; *erecció*: significat eròtic). La relació entre el significat i el significat és arbitrària i, si s'escau modificable, la qual cosa fa augmentar la seva capacitat significativa de forma gairebé il·limitada.

A continuació aplicarem al nostre estudi un doble esquema d'anàlisi. Sintetitzant en bona mesura les aportacions de la filosofia del llenguatge en el segle XX, especialment l'atomisme, l'estructuralisme i el pragmatisme, analitzarem les dues funcions principals que el llenguatge té dins la cultura gitana: la capacitat de significació de la llengua gitana, en la representació de la realitat entre els gitans,

essent així expressió d'un sistema de pensament (funció semàntica); i la capacitat de relació social d'aquesta mateixa llengua entre els gitanos, essent així eix vertebrador d'una comunitat humana (funció pragmàtica). Al cap i a la fi, el llenguatge és producte de la forma de pensar i de les necessitats comunicatives de les persones, fets que els gitanos assumeixen d'una forma pròpia, potenciant uns aspectes i prescindint d'altres, tant si fan servir com si no la seva llengua pròpia.

3.6.1. Funció semàntica: la representació gitana de la realitat

3.6.1.1. La concreció terminològica

La majoria de lingüistes que han estudiat la realitat gitana coincideixen en afirmar que la llengua gitana es caracteritza, en primer lloc, per la seva concreció terminològica. Té una gran capacitat per significar allò que és particular, amb els conceptes concrets, però li costa fer el mateix amb allò que és universal, amb els conceptes generals. De fet, la llengua gitana té un vocabulari simple, que fa necessari la seva combinació amb imaginació si se li vol donar un caràcter altament descriptiu o expressiu. Ho constata FONSECA, en dir: «La llengua gitana té un vocabulari petit (...) una limitació que força el parlant a ser enginyós» (Fonseca, 1997: 78). Així, RAMÍREZ HEREDIA parla de «paraules mesurades» (Ramírez Heredia, 1973: 13), mentre que l'oncle Manel del barri de Gràcia, a Barcelona, diu que les paraules han de ser «poques però ben dites» (Giménez Valentí: 2006). Però és potser el gitano Manuel Reyes qui ens dóna una pista sobre el motiu de fons d'aquesta simplicitat, en dir que «no hi ha paraules per expressar-ho: això s'ha de viure» (Reyes: 2005).

Veiem en aquesta mateix capítol que l'epistemologia gitana es caracteritza per dos elements: el seu *realisme*, perquè el seu és un coneixement que té origen en la pròpia realitat; i pel seu *pragmatisme*, perquè aquest coneixement té sobretot una funció

pràctica. No en va, concloïem, la identitat gitana està destinada tant a garantir la supervivència humana en el medi com a situar la persona en el sí d'una col·lectivitat de caire cultural. És evident que això té una conseqüència clara en l'ús del llenguatge. Així, doncs, no calen més paraules de les precises perquè cap d'elles pot substituir el valor de la pròpia experiència. Si el llenguatge fa la funció de representar la realitat, de forma coherent amb l'epistemologia pròpia de la persona, l'ús del llenguatge entre els gitanos està destinat sobretot a transmetre aquesta realitat des d'un punt experiencial. I, per a això, no calen termes abstractes sinó concrets, com va establir l'empirisme atomista de Bertrand RUSSELL: les porcions simples del llenguatge (oracions) refereixen a porcions simples de l'experiència (sensacions) causades per porcions simples de realitat (fets). Dit d'una altra forma, els gitanos fan un ús concret i pràctic del llenguatge, destinat a reproduir les experiències viscudes més que no a plasmar un món conceptual.

3.6.1.2. El mode perifràstic

És evident que aquesta concreció terminològica comporta algunes limitacions significatives. La realitat és polièdrica, rica en matisos, i formular això amb termes concrets és molt difícil. Com s'ho fan els gitanos, doncs, per presentar la realitat que tenen al davant a la persona que tenen al costat? Hi hauria una altra constatació, fàcilment perceptible per les persones que hagin conviscut amb els gitanos, que ens pot donar una pista: els gitanos parlen molt. Òbviament no amb els que no ho són, però entre ells, dins les seves pròpies comunitats, els gitanos no paren de parlar, fins el punt que, des de la nostra òptica cultural, es converteixen en uns autèntics «pesats». Costa molt desempellar-se d'un parlant gitano quan aquest vol relatar-li un fet, o expressar-li un sentiment, a una persona que considera de la seva confiança. Se sap quan comença la conversa però no quan conclourà. Vegem, per exemple, la

carta que un gitano del segle XIX li va enviar a l'escriptor britànic George BORROW en referència a un regal que li havia enviat:

Córdoba, 20 de enero de 1837. Señor don Jorge: Después de saludarle y deseando que se halle usted bueno, paso a decirle que los dos pares de tijeras llegaron a esta ciudad de Córdoba con la persona que usted los envió, pero desgraciadamente se los han dado a otro gitano que usted no conoció ni habló ni ha visto en su vida, pues ha ocurrido que el que las trajo es amigo mío y me ha dicho que había traído dos pares de tijeras que un inglés le había dado para los gitanos, y yo, comprendiendo que era usted, le dije al instante: «Esas tijeras son para mí»; pero me dijo que ya se las había dado a otro, que es un gitano que ni siquiera estaba en Córdoba en su tiempo de usted. Sin embargo, don Jorge, yo le estoy muy agradecido que se haya acordado de mí, aunque no he recibido el regalo (Borrow, 1979: 126).

Allò que, en un context no gitano, es resoldria «anant al gra» i dient que «gràcies pel regal que em va fer arribar, tot i que se'l va quedar una altra persona», pel parlant gitano requereix una llarga perifراسي. Perquè? La impressió que dóna aquest tipus de relats és que el parlant no vol transmetre el concepte que resum una situació sinó reproduir la situació mateixa, tot fent que l'oient pugui reviuire allò que ell mateix ha sentit en viure la situació. Així, doncs, un gitano mai no diria a un altre «Ahir vaig veure el Pere. Em va dir que està bé», extraient la idea, sinó que la idea aniria dins del relat complet de la vivència: «Ahir anava pel carrer. Feia calor i estava cansat. De sobte, en girar una cantonada, vaig veure el Pere. Anava ben vestit i se'l veia content. Ell, en veure'm, es va aturar. Vam estar parlant una bona estona i em va explicar que estava molt content perquè la vida li anava molt bé». Allò important és transmetre sensacions, més que no conceptes.

Aquesta repetició no es du a terme a través de la formació d'oracions complexes, amb relacions de subordinació entre elles, sinó mitjançant la juxtaposició d'oracions simples. Com que cada oració refereix a una sensació causada per un fet, per

reproduir un conjunt de fets cal apel·lar a la repetició d'oracions simples, que traslladi vivències juxtaposades per reproduir la riquesa i varietat de la realitat mateixa a partir d'experiències simples. Aquest mecanisme és emprat, fins i tot, per transmetre idees, tot i que en comptes de fer-ho amb una definició —com farien bona part dels no gitanos— es fa mitjançant la descripció de la sensació associada a la idea (en aquest cas, juxtaposant fins a quatre oracions simples!):

Desgrasiaíto aquel que come / el pan en manita ajena / siempre mirando a la cara / si la ponen mala o buena (Molina, 1967: 130).

3.6.1.3. Les formes metafòriques i hiperbòliques

Hem vist com les perífrasis fan una funció presentativa de la realitat, mostrant mitjançant la seva juxtaposició la riquesa de la realitat exterior. Tanmateix, aquesta fórmula sovint no basta per transmetre un ventall encara més ampli de sensacions, com ara les personals. Dit d'una altra forma, el mode perifràstic pot ser significatiu quantitativament, però no qualitativament, perquè li és difícil transmetre emocions. Tanmateix, hem pogut veure que els gitanos tenen una gran capacitat adaptativa, que CERVANTES catalogava d'astúcia i enginy. Així, doncs, els gitanos han potenciat dues formes addicionals, en el seu ús del llenguatge, per augmentar la capacitat expressiva de la seva llengua, com ara les metàfores i les hipèrboles, que són els recursos que per a ALSTOM aporten la «força emotiva» del relat (Alstom, 1985: 72).

La *metàfora* és potser el recurs més eficaç del que disposa el parlant gitano. És allò que li permet construir idees abstractes, sense recórrer als conceptes, tot associant-les a través de la similitud que existeix entre dues experiències. La *metàfora*, segons ALSTOM, seria «el tipus d'ús figurat en el qual l'ampliació de significat s'efectua sobre la base de la semblança» (Alstom, 1985: 143), tot «operant

sobre la base d'un sentit però anant més enllà d'ell» (Alstom, 1985: 148). Hi hauria quatre criteris per construir les metàfores:

- *Descripció del resultat de l'acció.* Per exemple, el verb català «treballar» es tradueix com a *Te kherav butiā* («fer coses [concretes]») perquè el resultat de l'acció són les coses fetes.
- *Descripció de l'acció en sí mateixa.* Així, la paraula catalana «terratrèmol» es tradueix en romanó com a *I phuv keldias* («la terra ens fa ballar») perquè és allò que experimenta quan l'acció succeeix.
- *Descripció de l'origen de l'acció.* És per això que *tchorrō* significa tant «indigent» com a «dolent», depenent si es fa servir com a substantiu o com adjectiu, perquè el fet de pidolar o robar tenen l'origen comú en la necessitat.
- *Funció comuna que fan dues paraules.* Per exemple, els gitanos van crear la paraula «creu» a partir del sànscrit *trushūl*, perquè el trident de Shiva feia en l'hinduisme la mateixa funció que en el cristianisme la creu de Jesucrist.

El resultat de tot això és la creació d'un llenguatge molt suggerent i molt visual alhora, que concorda alhora amb la primacia que les percepcions visuals i auditives tenen en els processos perceptius dels gitanos, com dèiem al començament. Com afirma FONSECA, «sense paraules generals, el llenguatge flueix com un bon poema, ric en el detall i ple d'imatges concretes» (Fonseca, 1997: 81). Un llenguatge semblant al de la Bíblia (Fonseca, 1997: 121). Recordem alhora que l'ús de la metàfora, com a recurs, ja l'havia constata CLOSA (Closa, 1967: 335-342). Això resulta coherent alhora amb el llenguatge oriental, basat tant en «el mite, les paradoxes, les metàfores i el

diàleg» (VV.AA., 1999: 180) o com en «les metàfores, les analogies i les descripcions» (Thuruthiyil, 2007: 98).

La segona forma de què disposa el parlant gitano seria la *hipèrbole*. Seria un altre mecanisme per estirar al màxim el significat de cada paraula sense per això haver de recórrer als termes abstractes. Més important que allò que es diu és allò com es diu, perquè la llengua gitana «sembla especialment dotada per a l'hiperbòlic (...) perquè la seva funció és expressar sociabilitat més que intercanviar idees, que és probable que es comparteixin ja» (Fonseca, 1997: 81), tendència constatada també per altres autors (Molina, 1967: 98). Vejam, per exemple, aquesta copla en la qual l'important és el fet que s'explica més que no els detalls:

Allá arribita mararon / no chanelo quien; / el mulo cayó en la truni. / El maraol se puso a huir [Allà dalt van matar / no se a qui; / el mort va caure a terra. / L'assassí va fugir] (Borrow, 1979: 27).

Aquesta tendència cap a l'expressivitat la descrivíem abans, en analitzar la importància del gest o la veu per aportar riquesa al discurs oral.). Hi hauria dos mecanismes per fer-ho:

- La *sonoritat*. Per exemple, per descriure un home molt gran s'allargaria la pronunciació de la *u* de *manush* («home): *jekh manuuumush* (és a dir, «un hooooooooome»), tot fent servir alhora els braços.
- Les *expressions*. Així, per dir que una dona no gitana no sap sacrificar-se per la seva família, una dona gitana diria d'ella que «no sap treure's els ulls pels seus», mentre que per dir que un aliment és molt agre, un gitano diria que «un porc sortiria volant si li ho posessis pel cul (*sic*)» (Fonseca, 1997: 81). A Espanya, sense

anar més lluny, molt gitanos diuen «menjar la cara» en comptes de «fer petons», portant al màxim el que significa el contacte d'una cara amb una altra.

És a dir, fins i tot quan la llengua s'ha perdut, com a Espanya, el recurs a la hipèrbole com a mecanisme per superar la concreció terminològica resta també en l'ús de les llengües autòctones, com a reminiscència de l'expressivitat gitana. Potser sigui el contacte entre els no gitanos amb els gitanos, en el sud, el que ha acabat per transmetre als andalusos en general aquesta tendència, fins el punt d'encunyar la frase tòpica de «ser més exagerat que un andalús». No en va, el musicòleg Ricardo MOLINA assimila «una loquacitat mediterrània (de la qual l'excés gesticulador és una forma)» dels gitanos amb «la tendència hiperbòlica, molt acusada» dels andalusos (Molina, 1967: 98).

3.6.1.4. Els recursos no verbals

Més enllà dels diferents recursos del llenguatge verbal, cal dir també que els gitanos completen la capacitat descriptiva i expressiva del llenguatge amb la incorporació d'un ventall molt ampli de recursos no verbals. Sovint les pròpies paraules no són suficients per transmetre amb detall allò que es vol comunicar, per la qual cosa l'ús del gest, la veu (tonalitat, cadència, etc.) o la música esdevé fonamental. Per a Rafael CORAZÓN, «l'ésser humà fa servir molts altres sistemes de signes, tots ells menys expressius que la parla» (Corazón, 2002: 90).

Els gitanos gesticulen molt quan parlen, superada la desconfiança inicial que dèiem abans, fins el punt que esdevenen molt expressius. Els *gestos* tenen un paper de suport en l'expressió oral, subratllant allò que es diu amb les paraules. Així, el cap o els braços refermen el caràcter exclamatiu o interrogatiu d'una oració. Però també la *veu*, emprada no ja com a eina de producció del signe verbal, sinó simplement com a

instrument paramusical. És així que la intensitat o l'extensió vocal acaben d'aportar una densitat expressiva (dramàtica o còmica, sempre emfàtica) al relat, afegint-s'hi en determinades ocasions elements com les entonacions o les al·literacions. Segons FONSECA, «el conte mai és tan important com la forma d'explicar-lo» (Fonseca, 1997: 81), al temps que l'aspiració o la ronquera, influència de l'armeni, «resulten excepcionalment expressives» (Fonseca, 1997: 81). És per això que la folklorista Diane TONG afirma que «fins i tot quan la música no és el tema del conte o el seu mitjà narratiu, els gitanos solen incorporar les seves apreciacions musicals a l'argument» (Tong, 1997: 23). Passa quelcom de semblant amb el ball gitano, on l'home mou els peus i la dona mou els braços, tot intentant fer com els moviments (*mudrah*) de la balladora índia, que intenta mostrar el caràcter dinàmic de la realitat. De fet, com apunta ALSTOM, només podem transmetre el que significa l'encongiment si ens encongim físicament (Alstom, 1985: 153). Tot això ens dóna a entendre que el cos, dins la cultura gitana, pot ser un magnífic instrument complementari al discurs verbal, esdevenint un recurs lingüístic més.

3.6.1.5. La subjectivitat del relat

Això ens recorda l'estreta relació que, per als gitanos, hi ha entre realitat i pensament, com veiem en el aquest mateix capítol: una relació dins la qual el llenguatge esdevé el nexa fonamental. Els gitanos se situen dins la realitat per intentar aprehendre-la, obtenint experiències concretes del seu contacte amb ella, més que no situant-se fora de la realitat i intentant aproximar-se a ella mitjançant formulacions teòriques. Situar-se dins la realitat té, com a primera conseqüència, una dificultat per distingir el subjecte que comprèn de l'objecte comprès. Intentant fer una metàfora, a la manera gitana, seria com si un mateix, de tant nedar dins l'aigua, acabés confonent-se amb ella. Un dels meus informants gitanos, Manuel Reyes, sempre assegura que per

conèixer veritablement una cosa cal entrar en contacte amb ella, «per tal que et penetri» (Reyes: 2005).

Això té com a principal conseqüència, en el pla lingüístic, la confusió entre el subjecte enunciador i l'objecte enunciat. El relat depèn, doncs, de qui l'enuncia. Vejam, per exemple, aquestes dues coples recollides per BORROW en el segle XIX:

Chalando por una ulicha / He dica'o una mulati, / Y a mí me araqueró: / Garabelate Calorí [Anant pel carrer / he vist una forca / i m'ha dit: / guarda-te'n gitano] (Borrow, 1979: 195).

Por aquel luchipén abajo / abilella un balicharó. / Abilella a goli, goli: / ustilame Caloró [Per aquella muntanya / baixa un porc / i corre cridant: / roba'm, gitano] (Borrow, 1979: 195).

En tots dos casos, el parlant gitano converteix l'objecte enunciat en un subjecte enunciador, animant dos objectes inanimats (una forca i un porc) per poder sostenir amb ells un diàleg, encara que sigui fugisser i imaginari, tot i que presentat de forma realista. En el fons, però, el que fa aquest altre parlant imaginari no és sostenir un punt de vista diferent al del parlant, propi d'un diàleg, sinó confirmar allò que el propi parlant ja volia: evitar la forca o robar el porc. L'objecte enunciat, doncs, no és cap altra cosa que una confirmació —posada en boca d'un altre— del que el subjecte enunciador ja volia. El sentit de l'oració ve donat, doncs, per la importància que se li atorga al referent. La literatura contemporània ha fet servir aquest recurs, com Samuel BECKETT en la seva obra *Companyia* (1979).

Aquest ús referencial del llenguatge en la construcció del significat és el que Gottlob FREGE va postular en la seva teoria referencial, formulada a *Els fonaments de l'aritmètica* (1884), recollida posteriorment per Umberto ECO en la seva diferenciació entre «subjecte de l'enunciació» (de qui es parla) i «subjecte de l'enunciat» (qui

parla), formulada a *Teoria de la semiòtica* (1977). Però també resulta habitual en el llenguatge oriental, com constata NAKAMURA: «el subjecte és, en la majoria dels casos, (...) un subjecte personificat de l'acció (...) incloent tot tipus d'ésser vius» (Nakamura, 1991: 407 i 574).

Una altra conseqüència lingüística d'aquesta comprensió de la realitat des de dintre de la realitat mateixa seria la *subjectivitat extrema* que prima dins les enunciacions dels gitanos. Però també ho fan des d'un punt de vista molt subjectiu, perquè el relat depèn sobretot de la percepció dels fets. El món és, doncs, com un mateix el veu. Com a fenomen perceptiu, depèn molt d'allò que un senti en el moment de percebre, és a dir de les seves expectatives o del resultat d'aquestes. Com va formular Vasili KANDINSKI en el món de l'art, dient que «l'espectador és qui fa el quadre [amb la seva mirada]», el llenguatge té entre els gitanos la funció d'expressar una visió del món subjectiva, que si no és plenament arbitrària és per la necessitat de concordar-se amb les necessitats o interessos de la pròpia comunitat gitana. Aquest podria ser l'origen del tòpic que els gitanos menteixen; el que fan no és intentar no dir la veritat sobre un fet i confondre així qui els escolta, sinó variar el punt de vista sobre el fet segons el percebin. És el «predomini de la subjectivitat en les seves relacions amb el món exterior» que constatava BOTEY (Botey, 1970: 180). Com diu NEDICH: «la veritat va canviar en la mesura que s'avança en la conversa» (Nedich, 2007: internet). El sacerdot gironí Joan GUILLAMET ho va intuir, en constatar la percepció diversa del temps que tenien els gitanos que havia conegut: «Aquest *tota la vida* pot ser molt relatiu» (Guillamet, 1970: 16). Raimon PANIKKAR també ho constata entre els indis:

El turista cultural troba aquí una clau hermenèutica per a moltes de les seves perplexitats: la facilitat amb què *menteixen* els habitants del continent indi (...). No diuen el que són les coses, no donen informació objectiva, sinó que responen segons creuen que han de respondre segons

les circumstàncies. No fan servir conceptes objectius sinó estats de consciència (Panikkar, 1997: 97).

El parlant es preocupa per l'efecte que el seu discurs causa en el oient, tot situant-se empàticament en el seu lloc. Aquesta subjectivitat psicològica en la formació de les oracions és la que Hilary PUTNAM va postular en la seva teoria de l'interinisme psicològic, formulada a *Ment, llenguatge i realitat* (1975). Però també pot tenir un origen en els arrels orientals dels gitanos. Per exemple, en la modalitat emocional dels verbs japonesos, en els quals «s'expressa també, i sobretot, un sentiment subjectiu a l'entorn de l'acte o l'esdeveniment (...) Per exemple, per dir en japonès *el tren ha arribat* es diu literalment *ha arribat, ha arribat*, la qual cosa expressa sobretot l'emoció d'alegria després de l'espera» (Oshima, 2006: 18-19). Com afirma Hajime NAKAMURA:

Tot i que la llengua japonesa té dificultat per expressar els raonaments lògics precisos, té facilitat per expressar la intuïció d'una emoció individual (Nakamura, 1991: 551) [fins el punt que] les sentències japoneses emfasitzen els factors emotius més que els cognitius (Nakamura, 1991: 531).

Com a conseqüència final d'aquesta confusió entre subjecte i objecte de l'enunciació és el predomini del *temps present*. Ja hem vist en l'anterior treball d'aquest mateix capítol que la importància del temps present respecte a les persones és la mateixa que el temps passat té per als pobles. És per això que el temps del llenguatge que prefereixen els gitanos sigui el present, perquè és en ell on es desenvolupa l'activitat humana bàsica (parlar sobre allò que vivim). Ho reconeix MENDIOLA, en afirmar: «El gitano oblida aviat el passat (...) i rarament pensa en el futur (...). Això sí: viu intensament el present» (Mendiola, 1997: 17). També ho constata el periodista Albert GARRIDO: «La llengua gitana ens posa al corrent d'un valor essencial dels gitanos: la

seva predisposició a viure al dia» (Garrido, 1999: 54). Fins i tot els contes gitanos comencen sempre igual, amb l'expressió «Un dia entre els dies», per donar a entendre que allò que va passar va ser un fet ordinari, que es podria tornar a donar ara, fent així que el passat esdevingui present i donant d'aquesta forma realisme a allò que s'explica i proximitat a qui ho escolta.

3.6.1.6. La capacitat evocadora del llenguatge

Aquest realisme extrem en l'ús del llenguatge té com a resultat un relat extremadament realista, molt suggerent i evocador. Aquesta capacitat evocadora del llenguatge arriba fins a l'extrem que molts signes lingüístics (verbals o no verbals) no es poden representar fora del seu context. Així, determinades paraules no es poden dir en va ni certes músiques interpretar fora del seu context, mentre que algunes actituds físiques porten la mala sort. Fer-ho seria reviure, en un altre context, quelcom que «no toca».

En el subconscient col·lectiu dels gitanos, el llenguatge és sempre *connotatiu*: les paraules no només transmeten un contingut explícit, sinó que els signes mateixos que les conformen remetent alhora a un context determinat. Hi ha un significat no explícit, tot i que comprès de forma inconscient perquè forma part del subconscient col·lectiu transmès per la cultura gitana. Per exemple, no es pot interpretar una *alboreá* (pal del flamenc) fora del moment de verificar la virginitat de la núvia en el casament gitano, perquè per als gitanos «porta la mala sort»: com que té per a ells una consideració d'acte sagrat, com hem vist abans, esdevé una profanació interpretar en un altre context la música que s'associa unívocament a ella (com si, per exemple, un prevere repetís la fórmula de la consagració mentre cuina un ou ferrat). D'igual forma, pel als gitanos, tampoc no es pot pronunciar el nom dels difunts, com constata Bart MCDOWELL, perquè semblaria estar-los invocant:

Un dels seus fills morts havia adorat les taronges i els *puddings*. La meva avia mai va tornar a menjar una taronja ni preparar un *pudding*. Ni a mencionar el seu nom, naturalment (McDowell, 1978: 60).

Aquest tret és també present en el pla gestual del llenguatge, perquè els gitanos tampoc no adoptarien determinades postures associades a sensacions negatives, com ara estirar-se a sobre d'una taula (els recordaria una autòpsia) o ficar-se dins una caixa (els recordaria a un nínxol). De fet, les malediccions no són genuïnament gitanes sinó adquirides a Europa, fruit de la superstició: el sol fet de desitjar quelcom dolent per a algú ja li comportaria aquest mal per a qui ho desitges. Aquest fet pot ser una reminiscència de les escoles realistes de pensament indi, la Mīmāṃsā i la Nyāyā, segons les quals pronunciar la paraula *serp* comportaria patir un mal a la boca similar al d'una mossegada de l'animal mateix. Vet aquí que els gitanos no vulguin pronunciar la paraula «mort»: no per superstició, com l'antropologia social atribuiria, sinó perquè fer-ho esdevindria, en certa forma, començar a morir-se. Això contrasta amb el pensament occidental, on el signe lingüístic remet a la imatge de la cosa, no a la cosa en sí mateixa (Nakamura, 1991: 152; VV.AA., 1999: 34).

3.6.1.7. Un llenguatge presentatiu

Com a resum final de tot el que hem exposat en aquest apartat, cal dir que el llenguatge gitano és fonamentalment *presentatiu*. Allò important és presentar la realitat, més que no representar-la, conscients que cap concepte no pot substituir la pròpia realitat i que cap coneixement pot ser tan significatiu com la realitat mateixa. Ja deia Reyes que «no hi ha paraules per expressar-ho: això s'ha de viure» (Reyes: 2005). Passaria quelcom semblant amb la idea d'absolut entre els musulmans: Allah no es pot representar perquè va més enllà de la pròpia representació. No es pot

parlar d'allò que és infinit amb un sistema de signes concrets, que només assoleixen el seu valor simbòlic gràcies a una convenció sociocultural. Aquest fet, entre els gitanos, té clarament un origen oriental, fruit de l'origen sàncrist de la seva llengua. PANIKKAR parla d'una «forma de pensar presentativa», fruit de la preocupació per l'inmanent:

El pensar ens presenta les coses mateixes (...) fent-nos participar en elles (...). la veritat no és en l'intel·lecte sinó en les coses mateixes. El món del filòsof no és el de la ment sinó el món real (Panikkar, 1997: 56).

És obvi que això té un límit. En algun moment o altre de l'existència els gitanos han d'anar més enllà de les sensacions, per parlar de termes abstractes. Parafrasejant el primer WITTGENSTEIN, els límits del món gitano són aquells que l'experiència és capaç de copsar, per la qual cosa el seu llenguatge estarà destinat sobretot a recollir l'experiència viscuda; d'allò que no hi ha experiència, «és millor guardar silenci». És per això que hi ha paraules, des de «tranquil·litat» a «avarícia», per a les quals no hi ha traducció en llengua gitana. Basti recordar, com a resum de tot allò exposat, la forma en què l'historiador britànic Donald KENRICK va traduir al romanō l'obra *Romeu i Julieta*, de William SHAKESPEARE, per encàrrec del grup teatral gitano Phralipē, que volia representar-la a Skopje (Macedònia) i a Viena (Àustria):

Traducció castellana	Re-traducció castellana de la traducció al romanō
<p><i>¿Qué luz irrumpe por aquella ventana? ¡Es el oriente y Julieta el sol! Sal, bello sol, y mata a la envidiosa luna que está ya pálida y enferma de dolor porque tú, su doncella, seas mucho más hermosa</i></p>	<p><i>¿Qué luz hay en aquella ventana? ¡Es el oriente y Julieta el sol! Sal, buen sol, y mata a la luna. Enferma y pálida está la luna No quiere que tú, su sirviente, seas más hermosa</i></p>

<i>que ella.</i> <i>No seas su doncella, porque ella te euidia.</i> <i>Sus ropajes de vestal están verdes y ajados,</i> <i>y sólo un necio se los pondría.</i>	<i>que ella.</i> <i>Tiene su ropa verde y ajada.</i> <i>Sólo los necios se visten así. ¡Tírala!</i>
---	---

3.6.2. Funció pragmàtica: la dimensió social del llenguatge entre els gitanos

Hem vist fins ara com el llenguatge s'articula en un sistema de signes (verbals i no verbals), organitzats d'una forma concreta (la sintaxi, analitzada en el capítol IV) i compartits per una mateixa comunitat, que serveix les persones que la integren per transmetre la seva personal visió de la realitat (plena tant d'elements descriptius com d'emocions, com hem vist abans. Però, precisament en la mesura que aquests signes són compartits per aquesta comunitat cultural, assumeixen en el seu si una importància que va més enllà dels continguts que transmeten. És així com el llenguatge assoleix una funció pragmàtica, destinada a articular la relació entre parlants, que si no arriba a ser metalingüística (aspecte ja analitzat també en el capítol IV) és perquè no s'explicita.

En el cas dels gitanos, per les característiques històriques de nomadisme i exclusió que els ha tocat viure, el llenguatge ha tingut una funció especialment *pragmàtica*, més que en altres grups humans. És a través del llenguatge que els gitanos accedeixen a la realitat i coneixen la seva cultura, com la resta de persones, però és també gràcies a un ús particular del llenguatge que aquest poble ha enfortit els lligams entre les persones que el formen. Dit d'una altra forma, el llenguatge no sols dóna identitat als gitanos com a persones sinó que també els cohesiona com a grup humà. És gràcies a la llengua gitana, i sobretot a les estructures que rauen a sota seu, que la cultura gitana ha pogut sobreviure fins a l'actualitat. Com reconeix el gitano

nord-americà George Kaslov: «En nosaltres existeix la voluntat de sobreviure com a poble (...) Tots els altres grups ètnic que arriben als Estats Units tendeixen a assimilar-se amb el pas de les generacions, perdent (...) la seva llengua. Però els *romā* no; nosaltres resistim» (Godwin, 2001: 99). Està clar, doncs, que el llenguatge té entre els gitanos una clara dimensió social, que s'articula en uns nivells diferents que analitzarem a continuació.

3.6.2.1. Funció socialitzadora

Hem vist abans com la llengua gitana era altament concreta terminològicament, la qual cosa no necessàriament comporta una alta precisió en la descripció de la realitat externa o interna de les persones. Per exemple, les metàfores acaben sovint per crear paraules equívocues, la qual cosa sembla no importar gaire als propis gitanos. Això es deu, com ja anticipava FONSECA, al fet que la funció del llenguatge entre ells sigui «expressar sociabilitat més que intercanviar idees, que és probable que es comparteixin ja» (Fonseca, 1997: 81). Efectivament, els gitanos no conceben el llenguatge tant per comunicar-se com per relacionar-se. L'important no és la informació sinó l'actitud que es transmet (d'aquí la importància del «saber comportar-se a la manera gitana» més que «saber molt sobre gitanos»).

Si recordem l'anàlisi que la pròpia FONSECA feia de la traducció de «terratrèmol» en llengua gitana (*I phuv keldias*: literalment, «la terra ens fa ballar») la descripció del fet privilegia no només la percepció del fenomen (el moviment) sinó la seva repercussió per al conjunt de la comunitat. Un fet és important, doncs, en la mesura que afecta tots els gitanos. Això s'evidencia també en el procés de nominalització, perquè els gitanos no «s'anomenen» sinó que «són anomenats» (el nom no ve donat per la pròpia persona sinó pels altres), com ho demostra el fet que els gitanos preguntin «Com et diuen?» (*Sar butchiós?*) i no «Com et dius?». També queda clar en el verbs

que descriuen accions possessives, on l'individu queda desdibuixat dins la seva comunitat, com pot veure's en el cas del verb tenir, que no necessita pronoms personals per enunciar-se («jo tinc» es diria *si man*, la qual cosa significa literalment «n'hi ha per a mi»). El llenguatge, com apuntaven els estructuralistes francesos (especialment ALTHUSSER i BARTHES), té una funció *socialitzadora*, que deixa entreveure les estructures de poder que hi ha al seu darrere. En el cas dels gitanos es tracta del predomini del col·lectiu per sobre de l'individual, del grup per sobre de la persona (amb els seus avantatges, però també desavantatges), com apunta l'advocada gitana Carmen Santiago: «Abans penses en la família que en la dona com a individu» (Santiago: 2003).

3.6.2.2. *El doble nivell discursiu*

Al marge de la funció socialitzadora, el llenguatge ha tingut també —i sobretot— una funció *cohesionadora* entre els gitanos. De fet, quan abans parlàvem de la loquacitat dels gitanos, ja hem deixat clar que aquesta és només *ad intra*, és a dir, entre els membres de la pròpia comunitat o amb els no gitanos que hagin gaudit de la seva confiança. En general, amb els desconeguts, els gitanos són molt reservats. Valdria aquí l'afirmació inicial de l'oncle Manel de Gràcia, en el sentit que calen «poques paraules però ben dites». Com en un llenguatge militar, bàsicament d'autodefensa, com més poc es digui, menys possibilitats hi ha de parlar de més. No en va, cara als no gitanos, els gitanos afirmen la seva opció pel silenci i per la llibertat (cosa totalment a l'inrevés dins la pròpia comunitat), com en aquesta copla cantada per fandangos de Huelva:

*Soy amigo del silencio / me gusta la soledad / Soy amigo del silencio / Adoro la libertad / Y le tengo
envidia al viento / Que nadie le pué parar* (Diezhandino, 1985: 69).

En el seu viatge per l'Europa gitana del centre i l'est, FONSECA afirma que «desinformar el *gadje* inquisitiu té una llarga tradició» (Fonseca, 1997: 76). BORROW va més enllà, en dir:

En això els gitanos d'Espanya es distingeixen dels del meu país [Anglaterra]. Allà cada família té dos noms: un pel que els coneixen els *busné* [no gitanos] i un altre que fan servir entre sí» (Borrow, 1979: 113).

Sembla així com si hi hagués un doble nivell discursiu: un per a les persones de confiança (bàsicament els gitanos) i un altre per als qui no la tenen (majoritàriament els no gitanos). La diferència entre tots dos rauria en la densitat semàntica, alta en el primer cas i baixa en el segon. Dit d'una altra forma: dir molt a uns i dir molt poc a uns altres. En alguns casos, fins i tot, hem pogut apreciar que aquesta densitat afecta també el llenguatge no verbal, en el sentit que són molts els gitanos espanyols que en parlar amb els seus fan una fonètica més gutural, donant potser a entendre que allò que diuen els surt de més a l'interior: del cor mateix.

Aquesta diferenciació seria també coherent amb els dos nivells que els lingüistes han descrit en el vocabulari gitano. Tot i haver agafat préstecs de moltes de les llengües amb les quals han entrat en contacte, els gitanos han reservat les paraules d'origen sànscrit per a la majoria del vocabulari fonamental (referit al cos, a la natura, als animals, a les persones o a les accions bàsiques de l'existència o les principals operacions del coneixement). Això es podria deure al fet que els gitanos, conscients de la importància de les seves arrels índies, han volgut mantenir conscientment les paraules de l'Índia per aquells àmbits fonamentals de l'existència, aquells que es desenvolupen generalment en el sí de la pròpia comunitat. Aquesta teoria es desprèn de l'afirmació que fa el lingüista Ignasi ADIEGO, en el sentit que «sembla que hi ha un

nucli fonamental en la llengua gitana que s'hagi volgut mantenir intacte» (Adiego: 2004). Bona mostra de tot això seria que el lèxic bàsic compartit pels diferents grups dialectals gitanos sigui fonamentalment el mateix. El seu domini, per part dels parlants gitanos, forma part de la seva competència lingüística, essent una tasca fonamental dels pares el seu ensenyament als fills.

3.6.2.3. La visió dicotòmica del món

D'aquest doble nivell discursiu se'n desprendria, conseqüentment, una visió dicotòmica del món, consistent en la divisió entre el món dels gitanos i el món dels no gitanos. Hem vist en aquest mateix capítol que els gitanos s'anomenen els *romā* (els homes, davant els estranys o *gadjē*), per la qual cosa tenen una visió sovint dicotòmica del món: nosaltres i els altres. També acabem de veure que el doble nivell discursiu conforma un doble àmbit comunicatiu, diferenciat per la seva densitat semàntica. Però això tindria alhora una plasmació sintàctica en la pròpia llengua, derivada de l'absència original de la tercera persona en la seva llengua, introduïda només tardanament i de forma exògena. Fruit d'això seria l'ús de la primera i la segona persona, tant del singular com del plural (jo-tú; nosaltres-vosaltres), per expressar així la diferenciació entre allò que pertany a la comunitat i el que se situa fora d'ella. Seria la lògica quantificacional que va definir també FREGE, que tendeix a simplificar les divisions: tots, alguns o ninguns.

3.6.2.4. Els tres criteris de verificació

Per concloure la nostre anàlisi, cal que abordem els criteris que conformen la validesa de les oracions per als gitanos. Tots els lingüistes coincideixen en afirmar que, en un sistema sociolingüístic, cal establir uns criteris de veracitat que siguin coneguts i compartits pel conjunt de persones que conformen aquesta comunitat lingüística.

Una oració pot ser percebuda com a veritable de forma diferent segons el context sociocultural de qui l'escolti.

En el cas dels gitans, de forma coherent amb els criteris que hem exposat en aquest mateix capítol, en parlar de les sensacions o dels judicis, una oració serà percebuda com a veritable pels gitans en la mesura que aquell qui la profereixi sigui de *confiança* (bàsicament, gitano, tot i que no exclusivament), que allò que es profereix sigui *experimentable* (no tant com comprensible) o que allò que es profereix tingui un interès per al conjunt de la comunitat. No hem d'oblidar que moltes de les històries (que no contes) explicades pels gitans solen començar dient: «Pot o no haver estat; però, si pot haver estat, segurament va ser» (Reyes: 2005). Es tracta, doncs, d'una forma de pensar intuïtiva, que cal validar amb el consens personal o verificar mitjançant l'experiència. Això encaixaria amb la teoria de verificabilitat del significat formulada pels primers membres del Cercle de Viena, en el sentit que «per tal que un pogués parlar amb sentit hauria de poder verificar empíricament el que deia» (Alstom, 1985: 105).

En darrer terme, tots tres criteris refereixen a un *principi de falsació* més que no a un de verificabilitat: allò que m'explica un altre de la meua confiança (un altre gitano com jo, és a dir, una persona que comparteix la meua visió del món) no pot ser mentida; allò que m'explica un altre i sóc capaç d'imaginar-m'ho no pot ser mentida; i allò que m'explica un altre i té interès per a mi o per a un altre de la meua comunitat no pot ser mentida.

En aquest tercer capítol hem analitzat l'estructura formal de la llengua gitana des d'un punt de vista sintàctic, la seva capacitat de traduir en signes el món interior o

exterior des d'un punt de vista semàntic i la dimensió social que el llenguatge assoleix en el sí de la cultura gitana, així com els estudis sobre llengua gitana que s'han fet al llarg de la història i la incidència que aquests han tingut per als propis gitanos. La sintaxi ordena, la semàntica significa i la pragmàtica relaciona socialment, essent la manifestació d'un sistema de pensament. En aquest sentit, l'ús del llenguatge que fan els gitanos no s'allunya del que fan els indis, la literatura dels quals es construeix sobre l'ús del «mite, a les paradoxes, les metàfores i el diàleg. Són obres en prosa, amb alguns versos intercalats, que expliquen els més variats problemes, sovint exposats mitjançant aforismes i sovint mitjançant diàleg entre persones» (AA.VV., 1999: 180)

Tanmateix, com que la cultura gitana és dinàmica, com totes, cal dir que en les darreres dècades hi ha hagut una evolució en algunes de les tendències que hem descrit. La progressiva incorporació a l'educació reglada des infants i joves gitanos els ha donat una capacitat de conceptualització que no tenien els seus avantpassats. Això és el que porta el gitano nordamericà Ian HANCOCK, professor de la Universitat de Texas, a dir: «Les possibilitats de construcció de noves paraules, en la nostra llengua, és tremenda i no hi ha cap concepte que no pugui ser expressat adequadament en romanès. Però això requereix formació (...) i les prioritats del nostre poble són encara l'alimentació, l'allotjament o el treball» (Hancock, 2002: 143). Aquesta tendència la intuïa ja el polític gitano Juan de Dios RAMÍREZ HEREDIA, a començaments de la dècada de 1970, en constatar la progressiva incorporació del seu poble a tots els àmbits socials: «La llengua gitana es compon de (...) certes paraules inventades pels gitanos, a les quals han donat (...) carta de naturalesa» (Ramírez Heredia, 1973: 119).

IV. ANTROPOLOGIA GITANA

4.1. Definició i classificacions de l'antropologia

Com ja hem vist en el tercer capítol, pensar és una activitat pròpiament humana. A diferència d'altres éssers vius, només les persones pensen; de fet, la seva humanitat els ve, precisament, pel fet de desenvolupar una activitat cognitiva i ser-ne conscients. «Coneix-te a tu mateix», assegura ARISTÒTIL que posava en el timpà del temple de Delfos. El papa JOAN PAU II, en la seva carta *Fides et ratio* (1998), assegura que la persona es distingeix en mig de tota la creació en la mesura que es coneix a sí mateixa (Joan Pau II, 1998: 1). La persona s'interroga per allò que l'envolta i, sobretot, per sí mateixa; és més, la pregunta per la realitat es produeix, sobretot, en la mesura que vol donar resposta a la pregunta fonamental: «Qui sóc jo?».

Aquesta qüestió apareix, formulada de forma implícita o explícita, al llarg de tota la història de la filosofia, tant a l'Occident com a l'Orient. En el pensament quotidià sorgeix en la mesura que aquest coneixement té sentit per configurar la pròpia existència, en la recerca de la pròpia plenitud i felicitat: «Què puc fer per viure amb plenitud?». En el pla acadèmic, tanmateix, la pregunta es planteja en termes d'universalitat i essencialitat: «Què és la persona?». Una qüestió tan difícil que, dins la filosofia, la pregunta ha assolit una centralitat, essent designada com el *problema de l'home*. Sant AGUSTÍ D'HIPONA mateix confessava: «Ni jo mateix comprenc tot el que sóc» (434,X,c.8,15). Segles més tard, Blai PASCAL reconeixia alhora que era el misteri més incompreensible de tots.

Dins les ciències, la reflexió sistemàtica sobre aquesta qüestió central de la naturalesa humana ha acabat anomenant-se *antropologia*. La seva etimologia (del grec ἀνθρώπος, *ánthros* o «home», i λόγος, *logos* o «explicació») remet a una interpretació de la

condició humana, tant des d'un pla físic (el que s'anomena antropologia física o *etnografia*, que estudia la morfologia dels seus trets corporals) o cultural (el que se'n diu antropologia cultural o *etnologia*, que analitza l'estructura de les cultures humanes) com filosòfic. Aquest darrer intenta establir la condició humana i determinar el sentit de la seva existència, tot interpretant els aspectes de la realitat humana (material, biològic, econòmic, històric, cultural...) des del punt de vista de l'origen, el desenvolupament i la finitud d'aquesta existència. Això no vol dir que sigui una combinació de diverses disciplines científiques, sinó que constitueix una síntesi en clau metafísica de les seves aportacions, sense perdre mai de vista la seva pretensió de comprendre la persona més enllà dels límits d'aquestes disciplines.

Tot i la seva centralitat en el pensament humà, la seva formulació explícita dins l'àmbit filosòfic és un fenomen recent, configurant-se com a branca de la filosofia a partir del segle XVIII. KANT, per exemple, encunya el terme *antropologia en sentit pragmàtic* i el defineix com a «doctrina del coneixement de l'home ordenada sistemàticament» (Mondin, 1975: 9). HEGEL, en la seva *Enciclopèdia de les ciències filosòfiques* (1830), va diferenciar entre l'antropologia (estudi de les races) i la psicologia (estudi de l'ànima). Ja en el segle XIX, KIERKEGAARD va fer servir aquesta segona per enquadrar bona part de les seves obres, tendència també seguida per NIETSCHE. Caldrà esperar fins ben entrat el segle XX per assistir a l'aparició del terme *antropologia filosòfica*, gràcies a l'obra homònima de Max SCHELER l'any 1929, que serà popularitzat després per autors com Michel LANDMANN (1961), Hans E. HENGSTENBERG (1963) o Ernst CASSIRER (1975), entre d'altres. En elles l'antropologia filosòfica es distingeix tant de l'antropologia positiva o etnografia com de la psicologia, així com del producte del creuament de les dues: l'antropologia cultural o *etnologia*.

Aquest serà, precisament, el nostre àmbit de reflexió en aquest quart capítol, en el qual aplicarem l'estudi dels principis essencials que conformen la forma de ser de les persones de cultura gitana, tot analitzant com són els gitanos com a persones, a partir de tres elements constitutius (vida, llibertat i treball) i de dos condicionants (comunitat i història), que configuren les quatre dimensions fonamentals de la cosmovisió gitana.

4.2. Els elements constitutius de la persona entre els gitanos

Partirem d'una constatació inicial, observada per l'autor durant la seva experiència dins la cultura gitana: els gitanos se senten orgullosos de ser-ho. Tot i els patiments que això els ha comportat durant segles, a causa de les dinàmiques de persecució i exclusió, no hi ha cap gitano que amagui la seva condició davant una pregunta indiscreta (cosa diferent, evidentment, és proclamar-ho en qualsevol context i a qualsevol hora). Això els diferencia clarament d'altres cultures minoritàries també estigmatitzades. Aquesta impressió la va tenir també GARRIDO durant el seu cicle d'entrevistes a joves gitanos europeus: «No hi ha gitanos que posin en dubte punts vitals, essencialment identificatius de la cultura gitana» (Garrido, 1999: 41). Com pot ser això?

Hem vist en el tercer capítol que els gitanos tenen una forma pròpia de pensar, que es reflecteix en el seu ús del llenguatge; és mitjançant la pròpia llengua gitana, l'investigador disposa d'un mitjà molt efectiu per interpretar quin significat pot tenir un determinat valor dins la cultura gitana. No en va, com afirma ALBAICÍN, la cosmovisió gitana emana «precisament d'aquesta diferent freqüència d'ona de la seva sensibilitat» (Albaicín, 1993: 135). En aquest sentit, hi ha una primera constatació que revela fins a quin punt l'etnicitat està vinculada a la identitat en aquesta cultura

concreta. Es tracta de la paraula persona, que en la llengua gitana es diu *rrom*, que literalment vol dir *gitano*; d'igual forma, l'expressió que els gitanos fan servir per referir-se a ells mateixos és la de *rromā*, la significació literal de la qual és *els homes* (els prego disculpes, però els gitanos van sorgir uns 900 anys abans del llenguatge inclusiu). De nou ens alegra coincidir amb BOTEY, qui afirma que «el gitano només ho és en el clan» (Botey, 1970: 52) i el no gitano «no és totalment persona, perquè la veu del clan no ressona per a ell; d'aquí que no mereixi el mateix nom que el gitano» (Botey, 1970: 54). Això posa de manifest que ser persona i ser gitano és el mateix; o, dit d'una altra forma, que només es pot ser persona si s'és gitano. D'aquesta forma, és fàcilment comprensible que un gitano no negui mai la seva condició, perquè això seria negar la seva condició de persona i, per tant, la seva humanitat. Com reconeix ELIADE, «l'existència es constitueix com a tal, precisament, pel fet de considerar-se situada en el centre del món» (Eliade, 1992: 13)

Aprofundint en aquesta reflexió veurem que, a diferència de la unicitat de la paraula gitano, la llengua gitana conté moltes expressions per referir-se als que no són gitanos, la més genuïna i habitual de les quals és *gadje*, que literalment significa *els estranys*. Els gitanos *kalē* tenen altres expressions que no fan sinó abundar en el mateix, bó i afegint alguns matisos: *jambo* (no gitano inútil, lit. «tros de carn»), *busnó* (no gitano pèrfid, lit. «cabró») o *bengaló* (no gitano malvat, lit. «demoníac»); els gitanos *kalderāsh* fan servir *manushā*, que correspondria a «gent». Els no gitanos, en un sentit literal, no serien pròpiament persones *alter* (persones) sinó *alia* (estranys). Això ens porta a una segona constatació, segons la qual els no gitanos constitueixen un grup no només aliè a la cultura gitana sinó quelcom mai comprès del tot. Com poden ser persones aquells que es maten entre ells, es neguen l'ajuda mútua o degraden la natura? L'autor d'aquest estudi ha observat en alguna ocasió l'expressió

«no entenc com no es pot ser gitano» entre algun gitano (Porras: 1998). Però també CLÉBERT va constatar quelcom de similar en el seu llibre:

En una ocasió un nen no gitano va preguntar al seu amic gitano, després d'haver estat tota una tarda jugant: «jo què sóc, ¿paio o gitano?». El nen gitano li va contestar: «per a mi, tu ets gitano; a més, si la meva mare m'ho preguntés, ella no podria entendre que jo hagués estat tota una tarda jugant amb algú que no fos gitano» (Clébert, 1965: 123).

Cal buscar l'origen d'aquesta identificació entre *persona* i *gitano* —i entre *estrany* i *no gitano*—, que el gitano extremeny Manuel Vargas reconeix explícitament (Hoy.es, 14/10/2007), en la contraposició que els gitanos van haver de fer amb els no gitanos que van trobar en iniciar el seu procés migratori. Com afirma BOTEY, «en tallar el cordó umbilical amb la Mare Índia, van crear una raça» (Botey, 1970: 17). Efectivament, en trobar persones diferents a ells mateixos, no només diferents físicament sinó sobretot culturalment, els gitanos van atribuir-se un lloc preminent en la jerarquia ontològica. No en va, com veurem en el setè capítol, la majoria de mites sobre l'origen de la condició gitana parteix d'un ésser diví que els va assignar un lloc preferent en la creació (Ville, 1956: 115; Ramírez Heredia, 1974: 75-76; Tong, 1997: 138; Reyes: 2003). Recordem, com reconeix HANCOCK, que «el temps que es passa en el món no gitano (el *jado*) resta energia espiritual (la *dji*)» (Hancock, 2002: 74-75).

Aquest fet, unit a la seva concepció unitària i permanent de la realitat (segons la qual el que és, és; i el que no és, no és)⁵⁴, els va atorgar un orgull cultural que encara avui és fàcilment perceptible. Com reconeix RAMÍREZ HEREDIA, «si s'és gitano, difícilment

⁵⁴ Analitzada en el tercer capítol, en el qual hem vist que la realitat té una única substància que, tot i presentar-se de formes diverses, resta sempre igual en el seu caràcter essencial.

es pot deixar de ser-ho. S'és gitano per a sempre» (Ramírez Heredia, 1974: 34). En la mesura que aquesta alteritat estranya es va tornar hostil, a través de les dinàmiques de persecució posteriors al segle XV, el següent pas va ser desenvolupar una estratègia cultural consistent en mantenir la seva unitat i homogeneïtat com a grup mitjançant un procés endogàmic. Igualment, davant la manca de possessions materials, fruit de les dinàmiques d'exclusió, els gitanos van comprendre que es tenien a ells mateixos com a única propietat. Fruit d'unes i altres va ser una creixent actitud de desconfiança, i àdhuc menyspreu, que és avui fàcilment perceptible entre molts gitanos. Aquest orgull per la pròpia condició de persona és el que va dur KENRICK a anomenar-los «orgullosos descastats», constatat també per TONG en contes gitanos com *La creació* o *Alifi i Dalifi* (Tong, 1997: 22). És la «sobrevaloració de sí mateix i la infravaloració del no gitano» que constata BOTEY (Botey, 1970: 180). Com diu una copla gitana recopilada tan per BORROW com MOLINA:

No camelo ser eray, / es caló mi nacimiento / No camelo ser eray, / con ser caló me contento Caloró [No vull ser senyor / és gitano el meu naixement / No vull ser senyor / amb ser gitano en tinc prou] (Borrow, 1841/1932: 276; Molina, 1967: 61).

En la mesura que els gitanos es veuen obligats a fer vida fora de la seva comunitat, i a fer-ho d'acord amb unes pautes de comportament no gitanes (a l'escola o al treball, per exemple), aquesta identificació entre persona i gitano els porta a desdoblar la seva personalitat, construint-se una de nova per viure en la societat majoritària. L'autor ha constatat l'expressió «demà, a convertir-me de nou en paio» (Porrás: 1997) en un gitano que l'endemà havia de reincorporar-se al seu lloc de treball en una sucursal bancària, un cop passa el cap de setmana entre la família. Manuel Reyes recorda que la seva mare es lamentava sovint que «viure com a gitano les 24 hores del dia és molt complicat» (Reyes: XX). En el pitjor dels casos, quan aquest intercanvi

de rols es perfecciona i fa quotidià, pot degenerar en situacions properes a l'esquizofrènia («qui sóc jo, paio o gitano?»), el relativisme («hi ha tanta diferència» o «la identitat no és tant important») o l'estigmatització («aquest és un *apaiat*»). Aquesta idea és coherent amb la visió dicotòmica del món de l'epistemologia gitana i el doble nivell discursiu del llenguatge gitano que descrivíem en el tercer capítol d'aquest estudi. És el dualisme comunitari (Molina, 1967: 151) que deia el musicòleg Ricardo MOLINA. Vet aquí l'estratègia històrica de viure de forma paral·lela a la societat majoritària, com reconeix RAMÍREZ HEREDIA: «els gitanos de tots els temps sempre hem procurat, amb el màxim interès, l'allunyament de les pressions que podien comportar una merma de la nostra originalitat pròpia» (Ramírez Heredia, 1973: 89).

4.2.1. L'element constitutiu de la vida

La vida constitueix una pulsó bàsica dins la cultura gitana. Es podria dir que totes les cultures ho és, perquè sense vida no hi ha reflexió possible sobre la persona. L'existència de persones amb consciència d'elles mateixes és una condició de possibilitat per parlar de vida humana. Tanmateix, en el cas dels gitanos i la seva cultura, aquesta preocupació té un significat diferent i assoleix una importància cabdal, tot constituint una preocupació fonamental en el seu horitzó cognitiu i esdevenint l'element primordial de la seva cosmovisió. L'autor, per exemple, no ha constatat mai el testimoni de gitanes que hagin avortat (tampoc Clébert: 1965, 205) o de famílies que no hagin posat la cura dels infants o la gent gran per sobre de les necessitats materials. Ben al contrari, l'exaltació de la natalitat, la passió per la vida o el respecte a la gent gran són tres valors gitanos.

Basta amb analitzar la definició que els gitanos fan de la seva cultura per veure que, gairebé a totes elles, apareix la defensa de la vida com a element fonamental. El

sociòleg gitano Nicolás JIMÉNEZ el situa la vida i la seva defensa com a dos dels tres principis gitanos, en el que ell anomena biofil·lia i no violència (Jiménez, 2002: 17). Tres quarts del mateix fa l'escriptor gitano Jorge Bernal: «Ser gitano, per a mi, significa, tenir (...) respecte per (...) el valor de la vida, per la humanitat» (Bernal: 2007). Quelcom de similar fa el polític gitano Juan de Dios RAMÍREZ HEREDIA, en situar la persona al capdavant de la jerarquia de valors gitanos, juntament a la natura i els animals (Ramírez Heredia, 1974: 77). Ja dèiem abans que, com a conseqüència de la voluntat de ser i de ser-ho en contraposició als no gitanos, la cultura gitana va esdevenir unitària i homogènia, entesos tots dos termes com a foment de dos valors fonamentals: endogàmica i solidaritat. De fet, en una cultura que associa el fet de ser persona a ser gitano, la defensa de la vida ha d'esdevenir un tret fonamental, perquè sense vida no hi ha «gitanitat» o *romipēn* possible. Res més lluny, doncs, que entendre aquest concepte de forma eidètica, com a esperit no encarnat. Per alguns autors, «la persona no només té cos sinó que és també el seu cos» (Corazón, 2002: 191), en tant que suposa la seva encarnació en el món (Merleau-Ponty, 1985: 219). La seva conservació, mitjançant la natalitat o la no violència, és fonamental. És per això que les faltes contra la vida esdevenen el principal contravalor gitano, essent les úniques que comporten l'expulsió de la pròpia comunitat dins la *llei gitana*, que analitzarem en el cinquè capítol.

Però la concepció gitana de la vida va més enllà de la vida purament humana. Una mirada encara més atenta a la manifestació de valors de Jiménez, Bernal i Ramírez ens farà adonar de la importància que la natura i els animals tenen en aquesta concepció gitana de la vida, ja observat per BORROW entre els gitanos espanyols del segle XIX, en posar en boca del gitano extremeny Antonio López la següent afirmació:

Una vegada, quan era un nen, vaig colpejar una ruca; però el meu pare em va subjectar la mà i em va reprendre: ¡no facis mal a aquest animal, perquè dins seu està l'ànima de la teva germana! (Borrow, 2003: 138)

Estem així davant un concepte ampli de vida, que va més enllà de la vida purament humana. Certament, fruit del seu procés migratori, els gitanos van haver de fer del món casa seva, com diu un aforisme gitano. Van haver de viure en entorns naturals, obtenint de la natura els recursos necessaris per a la seva supervivència. Tothom que hagi fet de pagès sap que una economia depredatòria malbarata els recursos naturals, mentre que una respectuosa els garanteix per anys, per a qual cosa cal extraure'n només allò necessari. Ara que els gitanos ja són tots sedentaris, la reminiscència d'aquest passat rau encara en el seu inconscient col·lectiu, per la qual cosa conserven encara aquesta concepció àmplia de la vida. Els gitanos se senten, així, part d'una natura de la qual depèn la seva supervivència. Aquesta concepció orgànica de la vida, en la qual tot depèn de tot, és coherent amb l'epistemologia gitana. Com hem vist en el tercer capítol, parteixen d'una concepció unitària i orgànica de la realitat, dins el qual tot es troba relacionat amb tot, incloent-hi la persona amb la natura, que no només coexisteixen sinó que s'interrelacionen en condicions de mútua dependència (Nakamura, 1997: 67; Argullol/Mishra, 2004: 44 i 81).

Hi hauria encara un tercer element que condiciona la forma d'entendre la vida dins la cultura gitana. Existeix ple consens en la filosofia, des de l'Edat Mitjana, que la naturalesa humana està formada tant per elements naturals com espirituals. Fins ara hem vist que els gitanos atorguen una importància cabdal a la vida, però entesa de forma només biològica. I, tot i que el cos constitueix el seu nexa de relació amb el

món (per delimitar-hi una presència, però també per fer-ne un ús instrumental)⁵⁵, la persona no és només vida biològica, perquè —a diferència dels animals— té consciència d'ella mateixa. És per això que, dins la concepció gitana de la vida, la consciència assoleix també una gran importància. Certament, el punt de partença de la «gitanitat» o *romipēn* és sempre biològic, perquè aquell que neix en el sí d'una família gitana és sempre gitano. Però aquell que assoleix la consciència de la seva condició gitana, fruit d'una adopció infantil o d'una llarga convivència, també es acceptat com a gitano per la resta de la comunitat. Igualment, com afirma el gitano andalús Juan Reyes, un pot deixar de ser gitano si perd la consciència de la seva condició, quedant-li només allò biològic (Reyes: 2001). Des de DESCARTES, allò propi de la persona no és la seva condició sinó la seva consciència. La «gitanitat» esdevé sempre una condició en potencia, que cal actualitzar a través d'un procés d'aprenentatge cultural. Ser gitano apareix així com una crida a viure en la *romipēn*, un procés d'autoconeixement que es desenvolupa en el context familiar, posant de relleu el món comunitari, com veurem en el cinquè capítol.

Finalment, associat al concepte de vida en la cultura gitana, apareix sempre el de dignitat. La vida es pot considerar com a tal no només quan és biològica i/o conscient, sinó quan es desenvolupa amb dignitat. Fixem-nos en la cura que les famílies gitanes posen en facilitar als seus membres allò fonamental per a la seva existència: aliments, sostre, afecte, valors i diversió. Els pares la faciliten als seus fills i aquests, en ser grans els pares, els la retornen. Vet aquí la protecció dels infants o el respecte als grans que reconeixiem abans haver observat. Però també l'acompanyament en la malaltia o la solidaritat en els moments difícils. Es tracta d'un

⁵⁵ Tot i que en la cultura gitana, com veurem en els capítols sisè i setè d'aquest estudi, el cos esdevé una eina fonamental d'expressió, desenvolupant-hi tot un llenguatge.

concepte de dignitat allunyat al de la societat majoritària, on es considera que una vida és digna quan disposa d'aquests petits elements de forma redundant: molts aliments (més dels que es pot menjar), molts sostres (més dels que es pot habitar), l'afecte de molts (amb la pretensió d'agradar tothom), molts valors (la majoria excloents, sobrants per construir una cosmovisió coherent) o molta diversió (per oblidar així les mancances afectives). Una cosa és la dignitat i una altra, el luxe; una la pobresa i una altra, la misèria. Veurem en el setè capítol que fins no fa gaires anys, entre els gitanos *kalderāsh* cremaven les possessions personals dels difunts perquè ja havien complert la seva funció: facilitar-li la vida material. Com bé diu el gitano Manuel Reyes, «hi ha una cosa que s'anomena dignitat, sense la qual no s'és persona» (Reyes: 2005) i que «per viure, veritablement, no cal gaire» (Reyes: 2005).

Val a dir, com a corol·lari d'allò exposat en aquest epígraf, que si bé l'autor no ha constatat mai cap avortament i sí algun homicidi (que no assassinat, per la manca de premeditació), castigat amb l'expulsió de la comunitat, sí que ha observat un únic cas de suïcidi. Va tenir lloc l'any 1997, durant el real·lotjament d'unes famílies gitanes que vivien en el campament de Riusec, a Barberà del Vallès (Barcelona), quan la persona a qui l'administració havia confiat l'organització del procés va trencar una unitat familiar, tot segregant-ne un matrimoni en un barri allunyat de la resta de la família. Aquest trist fet és una bona mostra de fins a quin punt la vida deixa de ser digna quan s'impedeix viure-la conscientment en el sí de la cultura gitana.

4.2.2. L'element constitutiu de la llibertat

Afirma GARCÍA CUADRADO que la persona «és una realitat que posseeix l'ésser en sí mateix, i per tant és principi de les seves operacions», que li atorguen «unes enormes possibilitats de perfeccionament. (...) Però aquestes possibilitats no les té perfeccionades en acte des d'un començament sinó que les ha de perfeccionar en el

temps» (García, 2003: 143). Aquesta capacitat és el que ell anomena llibertat, que apareix com intrínseca a la condició humana perquè només la persona té consciència i, per tant, voluntat de ser o de fer. Segons Jacinto CHOZA, la llibertat pot ser de quatre tipus: fonamental, psicològica, moral i política; llevat de la primera, entesa com a obertura a la realitat, les altres tres impliquen un concepte fonamental: la voluntat.

Certament, la llibertat té una importància fonamental en la cultura gitana, però menys que la vida. Aquesta afirmació suposa trencar amb el tòpic segons el qual els gitanos són «lliures com el vent» (Ozcoz: 1998) i adoren o estimen la llibertat (Diezhandino, 1985: 69; Ortega: 2008): les persones més lliures del món. Efectivament, ho són respecte al món no gitano, però no ho són gens respecte a la seva pròpia cultura. Pot fer referència al compliment de les normes fixades per la societat majoritària, però no la pròpia comunitat gitana, on la codificació del comportament personal en la vida quotidiana és molt intensa. Vet aquí l'afirmació del musicòleg espanyol Domingo MANFREDI: «Res més diferent, i sovint contrari a un gitano veritable, que aquells gitanos que ens pinten els poetes i els autors de comèdies» (Manfredi, 1957: 20).

La periodista nord-americana Isabel FONSECA no dubta en afirmar: «La dura llei dels gitanos, que contradiu cruelment l'estereotip romàntic de l'esperit lliure romaní, prohibeix l'emancipació dels individus en ares de la preservació del grup» (Fonseca, 1997: 25). D'igual forma, l'escolapi espanyol Francesc BOTEY sosté: «la llibertat del gitano i la crítica s'exerceixen sempre dins de l'àmbit de la llei i la tradició, en els quals es conté tota la vida del gitano» (Botey, 1970: 132). És el que el salesià belga Joseph GEVAERT anomenen responsabilitat, que va estrictament lligada a la idea de llibertat perquè «indica la seva capacitat d'obrar sabent el que es fa i perquè es fa»

(Gevaert, 1974/1993: 206). El propi GARCÍA CUADRADO va encara més enllà, en afirmar que «reduir la llibertat a l'elecció és trivialitzar-la: la llibertat significa compromís» (García, 2001: 151).

Significa això que són esclaus de la seva comunitat? I, en cas de ser així, ¿per què no es queixen o marxen d'ella? La resposta és clara: no valoren la llibertat perquè viuen en ella; és més: perquè no la necessiten. De fet, tots aquests comentaris respecte a la importància de la llibertat estan fets per no gitanos, perquè cap gitano l'estableix com a prioritat. Allò que fa que aquesta llibertat es visqui de forma implícita és la voluntat, com apuntàvem en el primer paràgraf d'aquest epígraf, que és el que permet la persona determinar-se en el seu context fent servir la seva llibertat, bé de pensar (psicològica) o bé d'actuar (moral). Els gitanos trien lliurement en allò concret i quotidià (p.e., anar a treballar), però l'interès comunitari prima en allò genèric i important (p.e., en què treballar). Passa quelcom de similar amb els ordes religiosos i congregacions religioses de l'Església. És el que GEVAERT anomena *alliberament comunitari*: «la persona ha d'alliberar-se amb les altres persones mitjançant la creació d'un món humà» (Gevaert, 1974/1993: 231).

En el decurs dels segles els gitanos han interioritzat tant la importància de la comunitat en la pròpia existència que han acabat per assumir inconscientment l'interès col·lectiu com a criteri de validació del que és vàlid o no moralment, al igual que succeïa amb el criteri del consens social sobre la veritat en el camp de l'epistemologia. No resulta estrany, així, que gitanos com la poetessa Marysol Pérez Valiente diguin que ser gitana és «complir la tradició» (VV.AA., 2003: 63); l'escriptor Jorge E. Nedich assegurí que és «tenir consciència social de grup» (Nedich, 2007: a internet); o el polític RAMÍREZ HEREDIA afirmí que la pròpia conducta s'ha d'avaluar segons «es compleixi amb l'obligació de bon pare, fill o marit» (Ramírez Heredia,

1974: 33). Analitzarem en el cinquè capítol com l'educació moral permet interioritzar aquest procés.

Val la pena, però, que considerem una qüestió final respecte al concepte de llibertat entre els gitanos. Es tracta del determinisme, que en part ja anticipàvem abans: si la llibertat psicològica i moral venen determinades pel criteri d'interès comunitari, ¿significa això que en la cultura gitana no existeix la capacitat de decisió? En la seva *Fonamentació per a una metafísica dels costums* (1785), KANT es plantejava com la voluntat pura podia determinar-se per sí mateixa a l'acció, tot prescindint del que fos exterior empíric. En el cas dels gitanos, la llibertat queda reservada essencialment per a l'exterior comunitari, com a capacitat d'influir en la pròpia comunitat per tal que aquesta pugui conservar la seva independència en la societat majoritària. És a dir, el que CHOZA anomenaria llibertat política, entesa com a «manteniment i desenvolupament del sí mateix de la col·lectivitat» (Choza, 1988: 398).

En aquest sentit, les dinàmiques de promoció i reconeixement s'enquadrarien plenament en l'exercici d'aquesta llibertat col·lectiva. No en va, FERRATER I MORA qualifica aquest tipus de llibertat com «la capacitat d'una comunitat humana de regir els seus propis destins sense interferència d'altres comunitats» (Ferrater, 1994: 218). En la mesura que els gitanos han percebut aquesta capacitat de decidir com una necessitat, que han pogut satisfer a través de la seva llibertat d'elecció, la cultura gitana ha pogut superar el determinisme que KANT estableix per parlar de veritable llibertat.

Com veiem, doncs, els gitanos són lliures en la mesura que la llibertat els permet alliberar-se de la seva condició present i projectar les seves capacitats cap el futur segons les seves necessitats. Si ser persona és ser gitano, és a dir «ser amb els altres»,

allò que permet als gitanos viure en la llibertat és el fet de no percebre com a necessitat la capacitat de decidir a nivell moral. Posem, per exemple, la verificació de la virginitat de la núvia tot just abans de la boda. És evident que ha passat d'elegir-la la família a fer-ho la núvia mateixa. Però, des d'una perspectiva occidental no gitana, ¿pot haver lliure elecció quan tothom està pendent d'aquesta decisió? En la mesura que això canviï, i els processos d'alliberament siguin no només col·lectius sinó individuals, tot passant de necessitats col·lectives a individuals, fruit de l'atomització contemporània, aquest model entrarà certament en crisi i la concepció de la llibertat entre els gitanos canviarà.

4.2.3. L'element constitutiu del treball

Hem vist ja que ser persona és ser-ho dins una col·lectivitat, un grup humà regit per una cultura pròpia. Però aquest grup no constitueix el punt final de l'existència humana, perquè aquesta es desenvolupa en un entorn natural, en la naturalesa; pot ser una naturalesa originària (rural) o transformada (urbana), en diferents nivells de transformació, però la persona necessita de la transformació del medi natural tant d'una forma significativa (per poder sobreviure, gràcies a l'aire i els aliments) com simbòlica (per poder relligar-se amb el transcendent, atorgant als elements naturals un significat que els transcendeix).

L'acció transformadora de la natura per la persona és el treball, un element tan important també en les cosmovisions humanes que de la seva forma d'entendre'l se'n deriva una forma o altra de concebre la pròpia existència. Per a GEVAERT representa el «punt de suport de l'obra històrica, perquè tot bé cultural és creat per ell» (Gevaert, 1974/1993: 243). El treball es configura així com «una activitat específicament humana» (Corazón, 2002: 213), perquè no només transforma la natura sinó que ho fa amb una finalitat concreta, el producte, que no és altra cosa que «la

introducció d'una idea en el món físic» (Corazón, 2002: 214). Tanmateix, aquesta concepció s'allunya de la de CHOZA, per a qui el treball esdevé també una eina d'autorealització humana (Choza, 1990: 328). En la mesura que la persona acumula aquests productes apareix el terme *economia*, entès com administració d'aquests bens, l'estudi de la qual ultrapassa ja l'àmbit de la filosofia per esdevenir una disciplina científica pròpia.

Per interpretar la concepció gitana del treball cal recórrer de nou a la llengua gitana, amb la seva forma de conceptualitzar el món a través del llenguatge. Resulta molt significativa l'absència d'un terme específic per designar la paraula *treballar*, que és substituïda per una expressió perifràstica: *fer coses (te kerel butiā)*. La raó cal buscar-la en la forma de concebre el treball, entesa en la seva forma genuïna de transformar puntualment (no sistemàticament) la natura, en benefici sempre de la comunitat (no de la persona). Així com els no gitanos treballen cada dia per elaborar productes, independentment que els necessitin o no, els gitanos ho fan només quan ho necessiten; al igual que els no gitanos, en fer-ho cada dia, elaboren productes ja no per a ells sinó per a uns altres, que els paga per fer-ho, els gitanos treballen per obtenir un benefici comunitari. Fent un símil amb el món rural, la concepció gitana del treball s'assemblaria a un caçador que mata per menjar, mentre que la no gitana s'assimilaria a la d'un caçador que ho fa per estar entretingut.

Estem davant una concepció familiar del treball, més que no humana, o la família és la mesura de l'activitat laboral. Es treballa només per garantir les necessitats puntuals de subsistència familiar. Però també es treballa sols quan la família ho permet. L'autor d'aquest estudi ha constatat com diversos gitanos han interromput la seva activitat laboral davant la malaltia d'un familiar proper (Perona: 2004); igualment, han renunciat a oportunitats laborals perquè els impedié relacionar-se normalment

amb la seva família. La concepció gitana del treball s'ajusta a la seva definició més genuïna, que porta GEVAERT a afirmar: «la persona treballa quan desenvolupa les seves activitats en el marc del que s'ha jutjat com a necessari per a la realització de la societat en tots els seus aspectes» (Gevaert, 1974/1993: 245). El *treball* també s'associa al *compromís*, com succeïa amb la *llibertat*.

Aquesta concepció familiar del treball té una clara translació en el camp de l'economia, amb una organització econòmica de base també familiar. Els gitanos han optat sempre per aquelles activitats laborals que els permeten implicar la pròpia família, mantenint alhora la seva independència, com constaten tant gitanos com no gitanos (Ramírez Heredia, 1973: 89; Nedich: Clarín, 24/07/2005; Botey, 1970: 61). LEE defineix l'economia gitana com «compartir els bens per igual i contribuir al benestar en el mateix grau» (Lee, 1989: 16). Resulta il·luminadora, en aquest sentit, la copla gitana que reproduïx MOLINA:

Desgrasiáito aquel que come / el pan en manita ajena / siempre mirando a la cara / si la ponen mala o buena (Molina, 1967: 130).

Vet aquí la importància dels negocis familiars en l'economia gitana, tant en temps antics (forjadors, ferrers, temporers, etc.) com actuals (venedors ambulants, cooperatives de fabricants, grups artístics, negocis d'antiguitats, etc.). Tal com constata LIÉGEOIS, parlem fins i tot d'una organització especialitzada, que aprofita les potencialitats naturals: «el nen i el jove treballen amb el pare; la nena i la mossa treballen amb la mare: tots tenen responsabilitats reals» (Liégeois, 1987: 79). BOTEY va encara més lluny, en sostenir: «la família gitana ens ofereix l'exemple d'una primera aproximació a una solidaritat organitzada, basada en la complementarietat funcional i en la interdependència entre tots els seus membres» (Botey, 1970: 63).

Aquesta concepció del treball és producte del llarg contacte dels gitanos amb la natura, així com de la importància de la comunitat, fruit dels seus processos migratoris i les dinàmiques de persecució i exclusió. Resulta curiós comprovar, però, com la cultura gitana no sol afavorir l'ús de procediments o d'estrís que facilitin les activitats laborals, més enllà d'aquells que faciliten el moviment (tant valorat en la seva cosmovisió). És el que s'anomena *tècnica*, entesa com a «eficiència transformadora» (Choza, 1988: 478). Això es deu al caràcter poc sistemàtic de la concepció gitana del treball. Però al seu rerefons hi ha alhora dues raons més profundes: la necessitat d'un suport real i el resultat pràctic de l'activitat, en tant que el treball permet a la persona restar en un contacte directe amb el medi natural (com descrivíem en el tercer capítol), *sentint* com es transforma el producte; i la sensació que el temps que es passa entre els no gitanos resta energia espiritual (com veurem en el setè capítol). Es tracta en definitiva de fer servir les tècniques naturals o de fer servir les que les imiten. Tanmateix, no hi ha oficis gitanos sinó oficis tradicionalment realitzats per gitanos. La nostra coincidència amb BOTEY és de nou palesa:

Alguns grups gitanos s'han apropiat de professions (...) en una reminiscència de les castes i subcastes, cadascuna de les quals té assignada en el seu *dharma* una determinada professió, que per això esdevé sagrada (Botey, 1970: 61).

És fàcil i ràpida la crítica a aquesta economia de subsistència, en la qual el treball s'abandona un cop s'ha satisfet la necessitat. Són molts els que consideren que els gitanos «viuen al dia», en el sentit que no acumulen per a l'endemà; i que aquest sistema d'organització econòmica necessita dels préstecs esporàdics d'algú que supleixi allò que la natura no doni en un dia puntual. De nou hem de recordar allò que destacaven tant la xaveriana Elisa Soler com l'enginyer gitano Miguel Mendiola:

l'eficàcia gitana. A diferència del que semblaria, i àdhuc diu el tòpic, l'economia no gitana no és acumulativa, perquè el desenvolupament social s'ha bastit sobre l'explotació sense fi, no sostenible, dels recursos naturals; la gitana, en canvi, fa un ús puntual dels recursos per tal de permetre alhora la regeneració espontània de la pròpia natura. És veritablement previsor, perquè garanteix la sostenibilitat. Val a dir alhora que aquelles situacions en les quals els gitanos s'han vist —i es veuen— habituats a pidolar tenen el seu origen en la manca d'adaptació a un model d'organització que els impedeix l'accés als recursos productius (Molina, 1967: 129). Però també aquí han estat eficaços, perquè han sabut trobar les fórmules i les formes que els han permès que algú els donés sense demanar-los res a canvi. En un pla més profund, com veurem en el setè capítol, els gitanos se senten part d'una natura de la qual depèn la seva supervivència, tret que els allunya de l'ideal occidental —d'origen cristià— de situar-se a la terra per dominar-la. Com reconeix Nedich, «prenen de la natura allò que necessiten per a la sostenibilitat de la seva cultura (...), al temps que li fan una retribució en justa reciprocitat» (Nedich, 2007: a internet).

Derivat de la concepció familiar del treball i de l'organització de l'economia en clau de subsistència sostenible, hi ha una concepció col·lectiva de la propietat. El món gitano és tan extremadament fratern que s'entén que tot el que hi ha és d'ús col·lectiu. En efecte, si resultava fàcil comparar el concepte de llibertat entre les institucions religioses cristianes i les comunitats gitanes, també resulta fàcil fer una analogia amb la seva concepció de la propietat. Quan els gitanos vivien en els mateixos campaments i barris, tot era col·lectiu entre ells; amb la seva atomització actual, dispersos per les grans ciutats, tot continua essent col·lectiu dintre de la família extensa. L'autor ha constatat com algunes famílies no poden sortir mai de la pobresa perquè, quan un membre ha millorat per fi la seva situació, ha de donar els seus diners sobrants a un altre que l'ha empitjorat. L'origen d'aquest fenomen cal

buscar-lo en la interiorització, durant segles, de l'obligació moral de garantir les necessitats grupals. Com sosté BOTEY, «els béns es valoren en el poble gitano en funció d'aquesta comunió profunda» (Botey, 1970: 62). En un pla més profund, això respon a la concepció unitària de la realitat que vèiem en el tercer capítol, de la qual se'n deriva una inserció harmònica de la persona en el seu entorn. Basti recordar la constatació del jesuïta Pere CLOSA:

Si se'n adonen que tens alguna cosa que ells no tenen, no pararan fins a treure-te-la; però si se'n adonen que ets tu el que no la té, et donaran fins i tot la camisa que duen posada (Closa, 1967: 335-342).

Aquesta distribució col·lectiva de la propietat es regula «com un sistema de gots comunicants, on allò que un té li pertany a ell tant com a la seva família. Es lògic: no es concep la possessió de quelcom que diferenciï l'individu de la resta de la comunitat, perquè això li faria la vida més difícil en el sí del propi grup» (Rodríguez López-Ros, 2007: 22). Aquesta constatació nostra la trobem a LIÉGEOIS, qui sosté que «enfortir particularismes o privilegis, podria (...) incrementar les disparitats entre els elements d'un sistema que necessita conservar el seu equilibri» (Liégeois, 1987: 76). També la fa CLÉBERT, que fins i tot assegura que moltes famílies guarden els diners en comú (Clebert, 1965: 164). Es tracta del que Nedich, tot citant Max WEBER, anomena «solidaritat mecànica» (Nedich, 2007: a internet). En la seva arribada a Barcelona, durant la dècada de 1960, Manuel Reyes va descobrir horroritzar un concepte fins aquell moment inèdit per a ell, en la seva vida a l'entorn rural: en el campament del Camp de la Bota (Barcelona) hi havia gitanos que es robaven entre ells (Reyes: 2005)! Vet aquí que les entitats econòmiques de caire cooperatiu hagin funcionat tan bé a la cultura gitana, com també constata MOLINA (Molina, 1967: 156). Aquest caràcter instrumental de la propietat és el que hi havia sota la pràctica de la

phabaripē —netament índia— de cremar les possessions del difunt un cop s'ha produït el seu trànsit, que va durar fins a mitjans del segle XX (Liégeois, 1987: 76; Fonseca, 1997: 73; Hancock, 2002: 74-75).

Resulta curiosa la constatació que RAMÍREZ HEREDIA va fer durant la dècada de 1960 i que va explicar l'any 1995 a l'autor d'aquest estudi. En aquella època, durant el seu treball a Càritas de Barcelona, va haver de lliurar a una família gitana la indemnització d'una companyia asseguradora per la mort accidental del seu fill, diners que ell es va negar a cobrar —tot i la seva pobresa extrema— perquè eren diners «tacats de desgràcia», obtinguts a causa d'una mort. Es tracta clarament d'una mostra de la dimensió simbòlica dels diners, no ja únicament significativa (el seu valor), perduda desgraciadament entre els no gitanos. Pel seu origen clarament indi, de nou hem de recordar les paraules del jesuïta Xavier MELLONI, segons les quals les coses s'impregnen de la ressonància de les actuacions (Melloni, 2003: 244). Dins la cultura gitana es privilegia, clarament, el ser sobre el tenir, com bé reconeixen obertament alguns gitanos (Jiménez: 2006), perquè es tenen ells mateixos com a única propietat.

Basti, com a resum de tot el que em exposat en aquest epígraf, la constatació que fa LIÉGEOIS sobre el treball, l'economia i la propietat dins la cultura gitana, que l'allunya tant a la idea hegeliana d'autorealització com a la marxista d'alienació:

No es busca l'acumulació de riqueses ni l'alienació en el treball (...) El que continua predominant és el valor que es concedeix a la persona i les relacions humanes. Els diners capitalitzats i la propietat tenen menys importància que (...) l'instant que transcorre, i és aquí on ha d'estar la riquesa, per al seu immediat aprofitament (bona alimentació, confort provisional, sentit de la festa sense preocupació per l'endemà) dins una economia de l'efímer

(...) dins la qual tot es redueix a l'essencial (...). El gitano, como el nòmada, és i en ell està tot: la seva identitat no està vinculada a cap lloc ni a un tenir (Liégeois, 1987: 98).

4.3. La comunitat com a element condicionant entre els gitans

Hem analitzat la concepció gitana de la persona, amb els seus elements fonamentals: la vida, la llibertat i el treball. En ells hem constatat que la natura i la comunitat apareixen sempre com a claus hermenèutiques per interpretar la cosmovisió gitana. Però aquesta cosmovisió quedaria incompleta si la reduïssim als impossibles límits de la pròpia condició personal. Ja hem vist que l'aforisme «ser és ser amb els altres», que des de SÒCRATES apareix com una constant en la història de la filosofia, posant de relleu el caràcter constitutivament social de la persona, impregna plenament la cultura gitana, en la qual la persona està sempre al servei de la seva comunitat. Autors com CORAZÓN contraposen, fins i tot, els termes *individu* (ésser humà descontextualitzat) i *persona* (ésser humà contextualitzat) (Corazón, 2002: 269). Resulta evident que la coexistència amb altres persones, especialment si comparteixen la mateixa cultura, és fonamental. Però també ho és perquè l'existència humana es desenvolupa en dos plans que la condicionen, l'espai i el temps, que analitzarem en aquest i el següent epígraf.

La noció d'espai constitueix una dimensió bàsica de l'existència humana. L'ésser humà es desplaça per buscar el seu aliment, per fer les seves necessitats, per transformar el medi natural, per visitar persones conegudes o per relligar-se amb la divinitat en aquells llocs que considera sagrats, entre moltes d'altres ocasions. De fet, el nadó conclou la seva etapa educativa —marcada significativament pel tancament del fòrceps cranial— quan és conscient primàriament de l'espai que hi ha al seu voltant, que ell recorre intuïtivament. Més endavant, en assolir la plena consciència d'aquesta dimensió espacial de la seva existència (un espai que pot ocupar a través

del seu moviment, amb uns elements que comença a reconèixer), l'infant conclou el seu primer procés de socialització, esdevenint així una persona. En un segon moment, un nou procés de socialització el durà a relacionar-se amb les altres persones que l'ocupen, establint amb elles relacions significatives, àdhuc simbòliques. El món no és només l'escenari de l'existència humana sinó que interpel·la la pròpia persona en la mesura que el fa seu (Marías, 1993: 174).

Vet aquí que l'espai esdevingui una de les nocions centrals de la filosofia, que sol definir-se en termes d'extensió, relació i moviment: els objectes tenen dimensions pròpies, ocupen un punt de l'espai, i gràcies a això es poden mesurar les distàncies entre ells i aquestes poden ser recorregudes mitjançant un objecte mòbil. Va ser ZENÓ un dels primers filòsofs en reflexionar-hi, tot definint la buidor i la plenitud, reflexions a les quals ARISTÒTIL va afegir-hi la definició de moviment i de temps, fruit en bona mesura de l'objectivació de l'espai (la *res extensa*, diferenciat de la *res cogita*) per part de DESCARTES. Aquests fonaments de la física clàssica es van enriquir exponencialment amb la física de NEWTON, que en el segle XVII va absolutitzar la noció d'espai i de temps. En el segle XVIII KANT va intuir, amb encert, que aquesta formulació era *a priori*; ja en el segle XX, el físic alemany Albert EINSTEIN va relativitzar-les, demostrant que el temps depèn del marc de referència espacial que s'adopti. Més avançat el segle, el físic austríac Max PLANCK va introduir el concepte d'atzar en les relacions espaciotemporals.

Molts segles abans d'EINSTEIN, gràcies a l'eficàcia de la seva cultura, els gitanos van comprendre que l'espai i el temps eren relatius, perquè tots dos depenien de la percepció que la persona experimentés de cadascun. La necessitat de sobreviure en entorns naturals va fer que els gitanos privilegiessin la percepció visual de l'espai en els seus processos epistemològics, com ja varem demostrar en el tercer capítol.

Aquesta és la raó per la qual van desenvolupar la noció d'espai afectiu, en el qual la proximitat de les coses depèn de la intensitat afectiva del moment viscut. És més important saber amb qui es viu una situació que el contingut de la situació en sí mateix. Val la pena recordar de nou la constatació del PONTIFICI CONSELL PER A LA PASTORAL DELS MIGRANTS I ITINERANTS: «Els seus punts de referència en l'espai (...) no són establerts per la geografia (...) sinó més aviat per la densitat afectiva d'una trobada» (PCPMG, 2006: 22). També la que en feia FONSECA: «La veritat és que, per a ells, la consciència del lloc depèn completament del paisatge humà» (Fonseca, 1997: 150). Però la constatació més fefaent és la que fa MENDIOLA:

La cultura [gitana] és circular, però l'individu és tangent o cotangent (...) Per això la roda de carro és potser el seu símbol més expressiu (...) L'individu se surt del cercle de tant en tant, però mai el perd de vista (Mendiola, 1997: 15).

Quin seria aquest centre que els gitanos, vagin on vagin, mai perden de vista? Certament no pot ser l'Índia, la seva pàtria originària, perquè aquesta, tot i ser present en el seu inconscient col·lectiu, es va deixar enrere definitivament en el segle X. Mai no han volgut tornar-hi definitivament, tot i els viatges sovintejats des de la dècada de 1970. Igualment, els partidaris de crear un hipotètic estat gitano, el *Romanesthan*, han estat sempre severament criticats dins la cultura gitana. No, es tracta de quelcom més evident però subtil alhora: la família. Com sosté FONSECA, «els gitanos havien suportat penalitats immenses, però la soledat no era una d'elles» (Fonseca, 1997: 37).

La vida dels gitanos, l'autèntica i veritable, es produeix sempre en el marc de la família, que esdevé així el principal horitzó cognitiu dels gitanos. Abandonada l'Índia, els gitanos va substituir la seva pàtria per la seva família, fins esdevenir

l'element central de la seva cosmovisió. És la raça que, segons BOTEY, van haver de crear com a paliatiu (Botey, 1970: 17). Gràcies a ella van poder sobreviure en els processos migratoris, durant més de quatre segles; i és també gràcies a ella que han pogut superar les dinàmiques de persecució i exclusió, durant gairebé sis segles. Recordem la constatació de RAMÍREZ HEREDIA: «Justament perquè aquell perill existeix, en una reacció lògica d'autodefensa, la família gitana enforteix els seus lligams de cohesió» (Ramírez Heredia, 1974: 36). «Una unitat», com apunta l'abbé André Bathélémy, «a causa a la seva oposició a la societat» (McDowell, 1965: 45), extrem que confirma el pintor gitano Bruno Morelli (URE, 1988: 192). Parafraçant Ludwig WITTGENSTEIN, en la seva etapa del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), el límits del món gitano estarien constituïts per allò que es pot experimentar amb la família, tal com reconeix el mestre gitano Antonio Carmona: «La cultura gitana s'ha mantingut (...) dins dels estrets límits de la família» (Carmona, 2002: 2).

El concepte gitano d'espai està, així, vinculat sempre a la família. L'existència gitana, en qualsevol de les seves etapes, es viu sempre en clau familiar. No s'entén un gitano sense la seva família, que constitueix el seu context vital per excel·lència. Aquesta família pot entendre's tant en sentit estricte com ampli: el clan (grup de famílies vinculades a una persona d'edat avançada, de la qual descendeixen) i el llinatge (grup de famílies relacionades per la suposada o real atribució d'una ascendència comuna). Aquesta comunitat és sempre petita «perquè està proporcionada a la capacitat personal de relació (Botey, 1970: 58), però forma part sempre d'un horitzó més ampli: la comunitat gitana. En una boda, per exemple, LIÉGEOIS constata que en un sentit ampli «és la comunitat la que uneix dues famílies en permetre la unió de dos dels seus membres (Liégeois, 1987: 66). L'autor d'aquest estudi ha constatat molt sovint, entre els gitans, la frase: «no s'entén un gitano sense la seva família». Realment, els familiars ho són tot: per ells es farà tot i es perdonarà tot. Aquests

l·ligams familiars, biològics o no, s'enfortiran amb el dia a dia. Amb la família es comparteixen alegries i penes; a la família se l'ajuda, se l'acompanya, se la vela... i es prega amb i per ella. Una ofensa contra un membre ofèn a tot la família. Per la família es canviarà de barri, es renunciarà a una feina, es deixarà de tenir diners i es donarà, fins i tot, la pròpia vida.

Resulten molt il·luminadores les manifestacions que fan els propis gitanos a aquest respecte: «La família és l'únic eix al voltant del qual els gitanos girem al llarg del dia» (Ramírez Heredia, 1974: 33); per a Manuel Heredia, líder associatiu de Sabadell, «el gitano és només de la seva família: de res més ni de ningú altre» (Heredia Jiménez: 2003); segons Maria Amaya, funcionària de l'Ajuntament de Llobregat, «es deixa de banda la visió individual per valorar allò que la família pensa pel bé de tots» (Amaya: 2005); per al mestre Antonio Carmona, «la identitat és un procés obert (...) pel qual un grup es reconeix com un nosaltres» (Carmona: 2001); segons l'educador social Roberto Urrutia, «el valor que es té de la família és particular. Aquí rau la clau de tot» (Urrutia: 2006); per a la metgessa Gràcia Jiménez, «valorar la família, tot i que en algun moment de la vida puguis renegar-ne» (Jiménez Lérida: 2003). En aquest mateix sentit s'han manifestat molts estudiosos de la realitat gitana i persones que han conviscut amb els gitanos: «la clau de volta en la comprensió del poble gitano és la relació personal entre els gitanos, que apunta a la comunió» (Botey, 1970: 64); «ser gitano significa ser (...) conscient de pertànyer a un grup humà concret, amb certa desconfiança cap els que no són de la mateixa ètnia» (Andrade: 2008); i «els gitanos tenen consciència de ser una nació dintre de diversos estats» (Molina, 1967: 148).

Resulta curiós veure com l'afirmació de CARMONA és també compartida per BOTEY, per al qual el gitano «el *nosaltres* participa de la necessitat d'enfortir la pròpia inseguretats individual» (Botey, 1970: 54). És la «consciència social de grup» (Nedich,

2007: a internet). Estudiosos de les cultures orientals, com NAKAMURA, contraposen les cosmovisions occidentals, en les quals «el *jo* és una entitat *a priori*, que transcendeix totes les circumstàncies: tot comença per *jo*» a les orientals, en les quals «la primera persona, és a dir el subjecte de l'existència, no existeix en sí mateixa sinó com a element de relació» (Nakagawa, 2006: 25). D'aquí que, en les presentacions personals entre els gitanos, alguns autors constaten que, més que presentar-se un mateix, és un mateix el que es presenta en funció a la seva xarxa relacional, sobretot la seva ascendència (Molina, 1967: 154; Sándor: a internet).

D'aquest sistema de relacions humanes, basat en la *posició* dels objectes cognitius, se'n deriva un altre de *moviment*. És el que descriu Mendiola amb la metàfora de la roda: un gitano sent sempre que està en l'*axis mundi*, plenament realitzat com a persona, quan es troba envoltat de persones que comparteixin la seva cultura. El lloc importa poc mentre es visqui en companyia d'altres gitanos, la qual cosa ha dut molts d'ells a encunyar l'aforisme «el món és casa meva» (Kenrick: 1990). També ho constata Fonseca, en afirmar: «per a ells, la consciència de lloc depèn completament del paisatge humà» (Fonseca, 1997: 150). Tot intentant la pulsio moderna dels no gitanos de viatjar, Urrutia constata que «aquesta necessitat de fer kilòmetres per conèixer un lloc no empaita el gitano, però sí la de fer-los per passar una temporada a casa d'uns familiars» (Urrutia: 2006). Com en una roda, un està en la part externa sempre que un dels radis permeti anar al centre; l'espai és sempre proper quan hi hagi un gitano a prop, i és llunyà quan sigui a l'inrevés.

D'aquí que tots els gitanos del món s'anomenin *phral/phenā* («germà/germana») entre ells, termes adaptats pels gitanos *kalē* com a «cosí/cosina». De fet, fins fa ben poc, un dels trets que defineixen l'entrada en la maduresa era la formació d'una família. La sociologia defineix aquest model d'organització social com biològic «com

un ésser viu (...) en el qual el tot té prioritat sobre les parts» (Corazón, 2002: 277), el qual és molt habitual en les cultures orientals, en les quals «cada part respon als estímuls exteriors i, en nom de l'organització total, vetlla zelosament per conservar la igualtat de totes les seves parts» (Nakagawa, 2006: 17). És alhora el concepte indi d'*unitat en la multiplicitat* (Thuruthiyil, 2007: 99), propi de la visió no dualista de la realitat que analitzàvem en el tercer capítol. Basti com exemple la constatació que fa l'advocada gitana Carmen Santiago: «Abans penses en la família que en la dona com a individu» (Santiago: 2003). Vet aquí que, en la llei gitana (que analitzarem en el cinquè capítol), l'expulsió de la comunitat esdevingui el màxim càstig, perquè suposa *de facto* la «mort en vida» de la persona: deixar de viure en comunitat representa deixar de ser gitano i, de fet, deixar de ser persona. Com bé diu BOTEY, «el clan absorbeix de tal forma la vida individual (...) que aquell en qui el grup no *viu* esdevé ràpidament un estrany» (Botey, 1970: 171, 54).

Cal fer una crítica aquest model de concepció de l'espai, que en bona mesura ja hem avançat en parlar de la persona: el risc de menysprear els que no pertanyen a la pròpia comunitat (Botey, 1970: 180). Efectivament, la jerarquitització ontològica desplegada en la cosmovisió gitana porta tant a considerar com a no comunitat aquella formada per no gitans, la qual cosa mou els gitans a marginar-se de la societat majoritària, menyspreant les seves normes de convivència i les institucions que les inclouen (escola) o apliquen (jutjats). Igualment, tot i el desplegament d'una part de l'existència entre els no gitans, la manca d'implicació en ella i de comprensió dels seus esquemes pot comportar una manca de capacitat crítica dels gitans cap a la seva pròpia cultura. Aquesta idea apareix avalada pels propis gitans, com la funcionària alacantina Antònia Aguilera, per a qui «hi ha coses que les tens tan clares que ni te les qüestionen» (VV.AA., 2003: 77); o el psicopedagog extremeny Domingo Jiménez, que sosté que «no coneix gitans que posin en dubte punts vitals,

essencialment identificatius, de la cultura gitana» (Garrido, 1999: 41). És el fenomen que Choza ha anomenat *realisme ingenu*, caracteritzat tant per la manca d'empatia com de criticisme (Choza, 1990: 232). La realitat exterior (conflictes bèl·lics, desastres naturals, crisis econòmiques, epidèmies i afamades...) es valora per la seva incidència en la comunitat (Botey, 1970: 182), la qual cosa genera sovint una insolidaritat cap els no gitanos:

Quan una cultura com la gitana gira tan al voltant de valors afectius, centrats en la família, cultura i raça arriben a identificar-se (Botey, 1970: 40).

Això és coherent amb la concepció oriental de l'espai, concebut des d'una circularitat en la qual el centre és sempre ubiquu: la d'un univers biocèntric (Argullol/Mishra, 2004: 44), idea que va més enllà de les tradicionals teories socials —tant individualistes (ROUSSEAU i HOBBS) com col·lectivistes (HEGEL i MARX)— per situar-se en la tradicional concepció d'ARISTÒTEL de «viure bé»: una existència aconseguida, veritablement humana. A les cultures orientals, «l'espai no és sinó la xarxa social subtilment jerarquitzada de totes les persones» (Nakagawa, 2006: 22). Tornarem sobre aquesta idea en el setè capítol, en el qual interpretarem fins i tot com el lliurament a la comunitat porta a la plenitud i el temps que es passa fora d'ella esdevé font d'impuresa. La comunitat esdevé, així, el model quasi perfecte d'organització social: la *civitas Dei* de sant AGUSTÍ D'IPONNA.

4.4. La història com element condicionant entre els gitanos

Tot i la importància de l'eix espacial, com hem vist, l'existència humana s'enquadra en un altre eix igualment important, que en part hem avançat: el temps. Efectivament, en parlar del problema humà, en relació al seu origen i la seva finitud, hem vist que l'existència es configura com a tal precisament perquè està delimitada

per dos fets: el naixement i la mort. Tot i que en el setè capítol interpretarem el significat que ambdós conceptes tenen en la cultura gitana, i les conseqüències que se'n deriven en el pla metafísic, analitzarem ara com la dimensió temporal és percebuda pels gitans i quina importància té en la seva cosmovisió.

La noció de temps és una altra de les constants de la condició humana. La persona es configura com a tal, precisament, quan té consciència del temps que passa. Els infants, per exemple, no són conscients fins a just abans de l'adolescència que el temps no només passa en un lloc quan ells hi són presents, sinó també de forma paral·lela a quan ells no hi són. D'igual forma, conforme la persona arriba a la seva senectut, la consciència del temps que resta fins el seu òbit, i la rapidesa amb què passa, pot esdevenir una angoixa. Aquesta és la doble tensió: el passat és irrecuperable i el futur, incert.

Vet aquí que el temps, més encara que el de l'espai, hagi esdevingut un dels temes centrals de la reflexió humana, com a dimensió constitutiva que n'és (Gevaert, 1973/1993: 231). En les cultures primigènies, l'existència girava a l'entorn de la successió natural de les hores (dia/nit) i les estacions (primavera, estiu, tardor i hivern). Però una de les obsessions de les cultures humanes ha estat sempre la codificació del temps, primer amb calendaris (solars, lunars...) i després amb rellotges (solars, mecànics, atòmics...), amb un clar intent d'aprofitar el temps que passa i fer-ne girar la seva organització sociocultural. La preocupació per la codificació del temps també ha estat important en la història de la producció cultural, perquè la preocupació pel temps que passa —i com passa, és a dir, com l'aprofitem— resulta una de les constants de la literatura, des de l'epopeia índica del *Ramāyana* (anònima, segle XI A.C.) fins la novel·la o poesia europea de PROUST, MACHADO i GARCÍA MÁRQUEZ. Passa tres quarts del mateix amb el que ha estat també la

codificació visual de l'espai, tant en la pintura (des de PÍNDAR a MATISSE, tot passant per la perspectiva renaixentista) com en l'escultura (des de FÍDIES a GARGALLO, tot passant per la volumètrica medieval).

Aquesta centralitat de la noció primària del temps, basada en els conceptes de canvi i moviment, ha tingut en seu paral·lelisme en la història de la filosofia, com no podia ser d'una altra manera. Les interpretacions filosòfiques del temps arrenquen de l'època presocràtica, oscil·lant entre les postures d'HERÀCLIT que «tot passa» i la de PARMÈNIDES que «tot resta». PLATÓ el concebrà com a imatge mòbil de l'eternitat i ARISTÒTIL en farà una primera definició, en concebre'l com a duració del moviment. A partir d'ell, la reflexió sobre l'espai seguirà un procés similar al de l'espai: NEWTON l'absolutitzarà (el temps és uniforme, independent de l'observador) i EINSTEIN el relativitzarà (el temps depèn de la percepció que l'observador en té). Sant AGUSTÍ D'IPONA l'entén com una gran paradoxa, en termes de devenir. En la filosofia medieval aquest problema va quedar relegat davant del de l'ésser. KANT, amb una gran prudència, ja el va intuir com a estructura a priori; i NIETSCHE, en consonància amb el pensament oriental, el va postular com a cíclic. Molt interessant, i significativa en el nostre cas, ens sembla la posició de BERGSON, per a qui el temps depèn de la percepció sobre la intensitat de la seva durada. Considerem important destacar també la filosofia de HEIDEGGER, segons la qual l'existència de la persona s'ha d'interpretar en funció del seu desplegament en la temporalitat. Les interpretacions teològiques del temps oscil·len entre la linealitat (judaisme, cristianisme i islam) i la circularitat (hinduisme i budisme).

En interpretar la importància que el temps té entre els gitanos no podem perdre de vista el valor que el present té dins l'existència gitana, tal com constatarem en el tercer capítol. MENDIOLA reconeix aquest caràcter presentista de la seva cultura, en

afirmar: «El gitano oblida aviat el passat, si és trist; i rarament pensa en el futur, a menys que sigui molt immediat. Això sí: viu intensament el present, sempre disposat a treure d'ell el millor profit possible» (Mendiola, 1997: 17). És el que un altre gitano, el dirigent associatiu José Ramón Jiménez, refereix, en dir: «Demà Déu dirà. La vida cal viure-la» (Jiménez: 2006). Nedich és encara més explícit: «el present conté tot allò que necessita la persona» (Nedich, 2006: a internet). Tot refermant aquesta idea ALBAICÍN contraposa el presentisme del seu poble amb «l'obsessió moderna del no gitano per evitar qualsevol vincle amb el passat i cremar cada segon com abans millor» (Albaicín, 1997: 16). Valida aquesta idea la constatació que la llengua gitana no ha disposat fins fa poc temps de termes com *passat* o *història* i *futur* (Nedich, 2008: a internet); és més: fins una data molt recent el romanó no disposava del temps verbal de futur.

Aquesta idea ha estat constatada per nombrosos autors. Sosté Albert GARRIDO: «el romanó ens posa al corrent d'un valor essencial dels gitanos: la seva predisposició a viure al dia» (Garrido, 1999: 54). És la «reminiscència constant del present» que apunta LIÉGEOIS (Liégeois, 1987: 76) o la «capacitat de commoure's amb la quotidianitat» que suggereix CLÉBERT (Clébert, 1965: 190-191). Es tracta de «l'existència ahistòrica» (Botey, 1970: 136) que es basa en la «manca de perspectiva respecte la vida dels avantpassats i la manca de prospectiva respecte al futur» (Botey, 1970: 35). FONSECA assimila la idea de destí, entre els gitanos, al present i el futur immediat (Fonseca, 1997: 314). Per al jesuïta Jesús Andrade, fins i tot, ser gitano és «viure el present» (Andrade: 2008).

Cal buscar les raons d'aquest presentisme en els processos epistemològics dels gitanos que analitzàvem en el tercer capítol. Fruit de la seva obertura sistemàtica a la realitat (fruit del seu origen indi) i de la necessitat de privilegiar l'eficàcia en els

processos cognitius (fruit de la complexa història gitana), els gitanos havien optat per obrir-se a la realitat immediata i viure amb intensitat el temps present, fins a l'extrem de reflectir-ho en el seu ús del llenguatge. De fet, recordem, el present és on es desenvolupa l'activitat humana bàsica (parlar sobre allò que vivim), una idea sempre omniscient en la filosofia oriental: «Només existeix el present, perquè cau de ple en l'esfera de la nostra percepció directa» (Argullol/Mishra, 2004: 53). En termes heideggerians, és el predomini de la història vivent (*Geschichte*) per sobre de la història passada (*Historie*), perquè el passat és només important en la mesura que configura el present. De nou hem de dir que la capacitat anticipatòria no importa tant perquè, per a indis i gitanos, la realitat és permanent: hi una única substància que, tot i presentar-se de formes diverses, resta sempre igual en el seu caràcter essencial.

Significa aquest presentisme gitano que el passat o el futur no existeixen o són irrellevants en la seva cultura? Res més lluny d'això, tot i el que podria semblar. Nedich ens aporta una pista: «la cosmovisió del nostre poble es caracteritza per (...) [una] consciència històrica [fundada sobre la] consciència de l'etern present (...) [la] dinàmica de l'aquí i de l'ara» (Nedich, 2006: a internet). Efectivament, hem constatat la importància dels familiars difunts i del rerefons indi; en el setè capítol farem el mateix amb els mites fundacionals, constitutius i conclusius de la cultura gitana. És ben veritat que els mites són ahistòrics (Campbell, 1990/2002: 30) i que la genealogia no constitueix una prioritat entre els gitanos, però això no vol dir que la seva sigui una cultura ahistòrica, perquè la consciència és ben present. Per al gitano alemany Marko Knudsen, fundador de l'agència Romnews, «el més important en la identitat gitana són els *arrels* indis» (Knudsen: 2007). Segons el gitano argentí Jorge Bernal, «ser gitano és seguir amb les tradicions (...) a través dels *segles*» (Bernal: 2007). Per al gitano nord-americà Ian F. Hancock, professor de la Universitat de Texas, «qui vulgui mantenir un poble ajupit no li dirà la veritat sobre la seva *història*» (Hancock:

a internet). El paper de la persona serà així el de fer de cadena transmissora entre una i altra generació, procurant que resti la identitat gitana: és el paper de *medium* que el *cantaor* gitano Tomás de Perrate atribueix a l'artista (El País, 01/10/2006).

Veiem així que la consciència històrica esdevé un element clau en la cultura gitana, fent així realitat aquell concepte genèric de cultura que defineix MELLONI: «les cultures són per a les societats allò que el psiquisme és per a cada ésser humà: el suport i teixit nocional-afectiu on tota experiència (...) pren forma» (Melloni, 2003: 36). Aquesta idea és molt present en les cultures orientals, on cap esdeveniment històric «s'explica com a producte de voluntats individuals» (Nakagawa, 2006: 28) Davant la manca de passat escrit, el passat gitano és sobretot un passat mític que el record dels avantpassats actualitza constantment, fins el punt que atorguen «a la dimensió històrica (...) una que podria anomenar-se escatològica» (Botey, 1970: 35). Vet aquí la importància, com constata MOLINA, de conèixer al detall «els ascendents, els lligams d'aquests, les localitats de procedència, els descendents actuals i la seva ubicació geogràfica» (Molina, 1967: 154). Si deixem de banda les noves descobertes sobre l'origen indi de la cultura gitana, que encara no han arribat a tots els gitanos, la consciència històrica, com apunta FONSECA, està formada per «aquelles experiències i aquells avantpassats que recorden la persona més vella que visqui entre ells» (Fonseca, 1997: 314).

Com interactuen el caràcter presentista i la consciència històrica en la cultura gitana? Ens trobem aquí davant un doble i paradoxal fenomen, aparentment contradictori, d'adaptació del temps present a les necessitats històriques i d'adaptació del temps passat a les necessitats actuals. El primer es concreta en la relativitat del temps, de forma coherent amb la relativitat de l'espai que analitzàvem abans. Efectivament, les coses són percebudes com a més o menys pròximes segons la intensitat afectiva de

l'experiència viscuda. És més important saber amb qui es viu una situació que el contingut de la situació en sí mateix. És el que va constatar el sacerdot gironí Joan GUILLAMET per a qui el «*tota la vida* [, per a un gitano,] pot ésser molt relatiu» (Guillamet, 1970: 16). Segons el PONTIFICI CONSELL, «els seus punts de referència en (...) el temps no són establerts per (...) les dates del calendari, sinó més aviat per la densitat afectiva» (PCPMG, 2006: 22). L'autor ha pogut constatar com pot ser de difícil concloure una tarda d'animada conversa amb uns gitans si aquests gaudeixen de la trobada; tot i recordar-los la necessitat de marxar, i ser-ne ells conscients de la importància de fer-ho, caldrà un recordatori constant —al final gairebé impertinent— per aconseguir-ho. Els temps no passa o és pròxim quan s'està dins un context gitano, i a l'inrevés quan succeeix el contrari.

Vet aquí l'origen de l'acceptació gitana del temps present, que és sempre el millor possible quan s'està acompanyat; igualment, a causa del providencialisme que veurem en el setè capítol, el que avui pot ser dolent demà pot no ser-ho. Aquest sentiment és constituït, per a NAKAMURA, del *pathos* oriental (Nakamura, 1991: 380). De fet, el present (*temps*) mai no pot dissociar-se de la presència (*espai*) (Gevaert, 1974/1993: 239). En un pla profund, potser és aquesta circularitat del temps una reminiscència de la creença oriental en la reencarnació —encara present en el segle XVIII però avui desapareguda— que els gitans han substituït gràcies, un cop més, a les analogies funcionals. Aquesta idea, que encaixa plenament amb la concepció bersongniana del temps, la constata Rafael ARGULLOL dins el pensament oriental, que segons ell «introdueix una idea de temps experiencial [i subjectiu, oposat al temps no conceptual i objectiu dels occidentals]: es fa servir la pròpia experiència per mesurar-lo» (Argullol/Mishra, 2004: 54). De nou, molt abans d'EINSTEIN, els gitans van comprendre que el temps depenia de la percepció de l'observador, en aquest cas col·lectiu.

El segon fenomen constatat, el de l'adaptació del temps passat a les necessitats actuals, consisteix en la voluntat de restar en el temps per ser fidels a la consciència històrica i a la noció d'intemporalitat de l'ésser. Hem constatat en el segon i el tercer capítol que la voluntat de ser és el que ha permès els gitanos arribar fins l'actualitat. Com reconeix el gitano nord-americà George Kaslov: «En nosaltres existeix la voluntat de sobreviure com a poble» (Godwin, 2001: 99). I ho han pogut fer gràcies a la cohesió que, precisament, la cosmovisió que rau en la seva cultura els ha donat com a grup humà. De forma sempre inconscient, però guiada per criteris d'eficàcia, la cultura gitana ha sabut mantenir una matriu fixa (amb allò bàsic que constitueix la seva cosmovisió, especialment allò que té arrels orientals) i assumir una sèrie limitada de préstecs (en allò accessible però també necessari per a l'existència quotidiana), tot i que adaptant-los també a la pròpia cultura. Com constata STARKIE, «No han tombat l'esquena al progrés, tal com nosaltres l'entendem, sinó que han triat curosament allò que els serà útil per mantenir la seva forma de vida essencialment gitana» (Starkie, 1956: 268). Afirmar MARÍAS: «Hi ha una estranya conservació de certes porcions del passat, que no passen sinó que perviuen, (...) segueixen vivint» (Marías, 1993: 176).

És gràcies a aquesta «resistència feta de flexibilitat» (Liégeois, 1987: 98), similar al vímet dels rius amb què han construït les seves cistelles, els gitanos han pogut donar resposta a les necessitats de la seva consciència històrica en cada període històric i en cada context geogràfic, superant així «la tensió històrica» (Gevaert, 1974/1993: 234). Han adaptat «les seves condicions canviant per restar sempre iguals» (Acton/Mundy, 1999: 84), fent així que la seva identitat sigui «una percepció basada en temps i història (...) que requereix la contínua interacció entre les persones a través del temps» (Acton/Mundy, 1999: 41).

V. ÈTICA GITANA

5.1. Definició i classificacions de l'ètica

En la nostra particular anàlisi de l'edifici gitano, hem vist ja que els processos epistemològics constitueixen la fonamentació de la identitat, que es va aixecant a partir dels murs i pilars de càrrega que és la cosmovisió antropològica. Mentre no arriben a la teulada, que seria la formulació estètica, i encara més enllà, transcendent el propi edifici, analitzarem en aquest capítol quines són les finestres i les parets d'aquests murs i pilars, que permeten tant la relació entre els gitanos (les parets que distribueixen les càrregues) com la seva relació amb els no gitanos (les finestres que permeten l'entrada de la llum). Efectivament, un cop conformada la personalitat, el pas següent és traslladar aquesta visió del món al propi comportament, construïnt a partir d'ella una escola de valors que reguli la pròpia conducta.

No resulta estrany, així, que l'estudi del comportament humà hagi esdevingut una constant en la reflexió filosòfica al llarg de la Història, fins a constituir una branca de la pròpia filosofia: l'ètica. La seva etimologia rebel·la la seva funció, en tant que ètica prové del terme grec ἦθος (*éthos*, és a dir, «costum»), per la qual cosa l'ètica es configuraria com a l'estudi dels costums humans, terme que en la seva traducció llatina donaria moral (de *mor/es*, «costum»). El seu objecte d'estudi, segons Norbert BILBENY, seria l'acció humana en tant que normativa (Bilbeny, 1992: 19). La filosofia de la moral, o ètica, té així per objecte la reflexió sobre la moral, entesa com a conducta humana, tot determinant allò que és *bo* i allò que és *dolent* i, d'aquesta forma, tot establint com cal actual. És a partir d'aquí que es podran formular judicis morals sobre la realitat: si una persona és *bona*, si una acció ha estat *correcta*, si un hàbit està *permès*...

La tasca de l'ètica, però, va més enllà. La reflexió filosòfica sobre el comportament humà interpreta l'origen i les finalitats de les accions, així com l'estructura del seu desenvolupament, des del punt de vista normatiu. Això és el que diferencia la reflexió filosòfica de la psicològica, en la qual el punt d'interès se centra no tant en la norma objectiva i conscient com en els mecanismes subjectius i inconscients que porten la persona a assumir la norma. És per això que només a l'ètica incumbeix la reflexió sobre el caràcter absolut o relatiu dels valors (entre l'*universal* i el *cultural*), la possibilitat d'establir una jerarquia entre ells o l'estatut ontològic de les lleis o la justícia (en el binomi *natural* i *consensual*). És per això que ARANGUREN va assenyalar la diferència entre la moral com a estructura (la interpretació del comportament humà) i la moral com a contingut (la proposta de normes per regular aquest comportament).

Val la pena introduir la diferència entre moral i ètica, que sovint es confonen, especialment en el llenguatge col·loquial. Per a BILBENY, la moral es refereix «al tipus de conducta reglada per costums o per normes internes del subjecte», mentre que l'ètica és «la disciplina filosòfica que estudia les regles morals i la seva fonamentació» (Bilbeny, 1992: 15). Igualment rellevant resulta explicitar la diferència entre comportament i conducta, a partir de les aportacions de l'etologia, perquè només el segon terme fa referència a l'acció humana normativa.

Cal assenyalar alhora que, a diferència del dret, l'ètica no és coactiva: no pot imposar cap càstig. La seva tasca, en els estats de dret, és la d'ajudar a l'aplicació de les lleis; encara més, actua de forma preventiva perquè intenta que l'aplicació de les lleis no esdevingui norma de convivència, en intentar que la ciutadania es comportin segons unes normes que facin innecessària la intervenció de la justícia. Intenta evitar així el fenomen anomenat «judicialització de la vida quotidiana», és a dir, fer que els

tribunals hagin d'intervenir constantment per regular la convivència ciutadana. L'ètica procura difondre unes normes que no són lleis, a partir d'un concepte de responsabilitat que poc té a veure amb la jurídica. En el fons, com bé va assenyalar KANT, tot es redueix a la conjuminar la pròpia llibertat amb la dels altres: «Actua de forma que la teva llibertat pugui coexistir amb la dels altres».

Vet aquí que un dels principals objectius del procés educatiu, tant en la seva vessant domèstica com escolar, estigui en l'assumpció progressiva, per part de l'infant, sobre els límits del seu comportament. De fet, tan aviat com té consciència de sí mateixa (una consciència, recordem, en relació als eixos espai i temps, on s'articula la percepció dels altres), la persona ha de conscienciar-se sobre la necessitat d'articular la seva relació amb els altres i la natura a partir d'una sèrie de normes que intenten conjuminar la pròpia afirmació com a persona amb el respecte a l'afirmació de les altres persones o a la necessitat de garantir l'existència de la natura. Quan aquest procés conclou, amb la finalització de l'adolescència, es considera que la persona ha assolit la seva maduresa moral. Aquesta és una de les principals aportacions del psicòleg suís Jean PIAGET, autor entre d'altres d'*El criteri moral en l'infant* (1934) i impulsor de l'epistemologia genètica, per al qual el desenvolupament moral és paral·lel a l'intel·lectual, en un procés d'autonomia que la persona realitza mitjançant la interacció amb altres persones.

Com bé s'intueix per la seva etimologia, l'ètica ha estat present en els diferents corrents de la història de la filosofia. A Grècia, al marge del superb tractat d'ètica política que és *La República* de PLATÓ, va ser ARISTÒTIL un dels primers autors en centrar la seva atenció sobre l'ètica, especialment en la seva *Ètica a Nicòmac*. Tot partint de la convicció que tota persona busca la felicitat, inaugura el corrent de l'ètica material o *teleològica*, segons la qual cal establir la bondat o maldat d'una acció

en causes derivades de la pròpia acció; per exemple, una persona ha actuat correctament si ho ha fet respectant una altra. Més tard, encara en el món clàssic, diversos corrents van proposar comportaments morals basats en principis oposats: la virtut, viscuda amb moderació (estoïcisme) i la recerca de plaer (epicureisme).

Ja en la Modernitat, aquesta ètica clàssica va ser contestada per Immanuel KANT, que va rebutjar una fonamentació ètica en cap altra cosa que no fos la raó universal, que ell va anomenar imperatiu moral categòric. Va inaugurar així el corrent de l'ètica formal o *deontològica*, especialment a la seva *Crítica de la raó pràctica* (1788), per a la qual la bondat o maldat d'una acció es troba en causes ja no situades en la pròpia acció sinó en la raó; per exemple, una persona ha actuat correctament si ho ha fet respectant una norma. Aquesta moral de l'imperatiu categòric va ser continuada per Georg F. HEGEL, en la seva obra *La filosofia del dret* (1821), qui va diferenciar entre moralitat subjectiva (voluntat de compliment del deure) i objectiva (obligació de compliment de la llei).

En el segle XX alguns autors han criticat l'ètica kantiana. El filòsof alemany Max SCHELER, a *El formalisme en l'ètica i l'ètica material dels valors* (1954), ho va fer en un intent de tornar a posicions aristotèliques, propugnant una ètica basada en un contingut material i no en un concepte universal. Altres, com el seu homòleg i compatriota Jürgen HABERMAS, han inaugurat un nou corrent, el de l'ètica *discursiva*, en el qual la bondat o maldat d'una acció es troba en allò que, per consens, s'hagi establert com a bo o dolent. En la seva obra *Història i crítica de l'opinió pública* (1962), reformula dialògicament l'imperatiu categòric kantianista per afirmar que només tenen validesa les normes que hagin estat acceptades per tots els afectats, després d'un diàleg celebrat en condicions de simetria que tingui en compte els interessos de tothom. És el que alguns autors han anomenat també una «ètica de responsabilitat

solidària» (Cortina, 1985), vinculada a l'existència d'una democràcia participativa, el gran encert de la qual ha estat «descobrir que l'ètica és comunicació, diàleg» (Camps, 1991: 250).

Més recentment, l'intent d'aplicació de l'ètica a determinats sectors de l'activitat humana (gènere, ecologia, igualtat, empresa, etc.) ha generat el concepte d'ètica *aplicada*, diferenciat de l'ètica general. Paral·lelament, entre els autors més rellevants de l'ètica contemporània, cal destacar el filòsof nord-americà Richard RORTY, amb els seus estudis sobre el paper de les emocions en el pensament ètic, o el seu homòleg escocès Alasdair MACINTYRE, qui gràcies a noves eines d'anàlisi historicofilosòfic proposa una ètica basada en els hàbits, les virtuts i el coneixement per assolir una vida de plenitud.

En aquest capítol, a partir de constatacions sobre el comportament gitano, tant dels gitans entre ells com amb els no gitans i el medi natural, interpretarem com la cosmovisió gitana impregna la vida quotidiana i configura els conceptes de bé i mal a la cultura gitana, per destriar com es conjuminen en les seves accions els conceptes de voluntat i llibertat i generar així una concepció gitana de l'*acte lliure*; definint quin és el *sistema de valors* gitans, establint-ne alhora la seva jerarquia; com són assumits mitjançant l'*educació moral*, conscientment o inconscientment; i com es regula la convivència més enllà del pla normatiu moral, a través de la *lleï gitana*.

5.2. La concepció gitana de l'acte lliure

Constitueix l'objecte d'aquesta tesi, com explicitàvem en el primer capítol, singularitzar la identitat gitana. Entre les moltes aplicacions que això pot tenir hi ha dues que, en aquest capítol, ens sembla important posar de manifest: ajudar els propis gitans en la reflexió sobre l'adaptació de la seva cultura al temps i context

actuals i contribuir a la millora de la convivència entre gitanos i no gitanos, gràcies a la incorporació dels primers a tots els àmbits socials. Una incorporació, és clar, que s'anticipa com a adaptativa, no assimilatòria: es produeix sense perdre la identitat. Però, alhora, sense mantenir la identitat tal qual està actualment, perquè sens dubte hi ha alguns elements que necessàriament hauran de canviar.

Partirem, doncs, de dues constatacions. La primera és una constant entre els gitanos: els costums s'estan perdent. El trànsit del món rural al món urbà, que analitzàvem en el segon capítol, ha canviat l'horitzó existencial dels gitanos. La seva existència es desenvolupa ara en un context humà guiat per principis i normes diferents a les seves, caracteritzades —entre d'altres— pel distanciament entre les persones, i entre elles i la natura. Davant el dilema entre separar-se i viure atomitzats entre els no gitanos i fer-ho unit però segregats, els gitanos han hagut d'optar per la segona, tot vivint en barris sense infraestructures, veient-se així abocats als problemes associats a aquests tipus de barris. Recordem aquí una afirmació del dirigent associatiu Manuel Heredia, segons la qual «la droga ha comportat que, per primera vegada en la nostra història, els joves perdin sovint el respecte als grans» (Heredia: 1997). Aquests canvis operats entre els gitanos han estat constatats pels no gitanos que conviuen amb ells. El jesuïta andalús Adolfo Chércoles, en una conversa amb l'autor, explicava que la televisió és l'artífex dels canvis operats en els costums gitanos, «perquè s'ha introduït, en el bell mig de la família, una finestra al món que mostra models de conducta aparentment veritables» (Chércoles: 2006).

La segona constatació fa referència a la convivència entre els gitanos i els no gitanos en aquells barris on hi ha una important presència gitana. Són molts els mestres que es queixen no ja només de l'absentisme escolar entre els infants i joves gitanos sinó del seu mal comportament a classe, en el sentit de no respectar les normes bàsiques

de convivència (Roig: 2001). Tres quarts del mateix succeeix en algunes escales de veïns, els presidents de les quals han de fer sovint mans i mànigues perquè algunes famílies gitanes respectin allò que ells consideren principis bàsics d'urbanitat, entre els quals està la participació en la pròpia vida comunitària de l'escala (Muñoz: 2000). Igual queixa es constata entre els dirigents veïnals, que lamenten tant la poca participació dels gitanos en la vida associativa com el poc respecte d'alguns joves pel que fa als espais públics.

Sembla, doncs, com si els gitanos estiguessin subjectes a una doble pressió: comportar-se com a gitanos i comportar-se com a ciutadans. Aquesta tensió es resol, segons l'ètica, mitjançant la conformació de l'autonomia moral, a partir de tres conceptes: voluntat, llibertat i responsabilitat. Una anàlisi acurada de tots tres ens ajudarà a interpretar com es conforma la concepció gitana de l'acció, entesa com acte concret de la conducta.

La persona, per la seva naturalesa, té tendència a fer accions, unes de forma inconscients (el *desig*, vinculat a la fisiologia) i altres de forma conscient (la *voluntat*, vinculada a l'intel·lecte); per exemple, quan volem satisfer la gana desitgem menjar, però només quan ho fem estem volent menjar. «Tot m'és lícit però no tot em convé», afirma sant PAU DE TARS en una de les seves cartes, exemplificant molt bé la tensió entre el desig i la voluntat, que PUIG I ROVIRA mostra com a «domini de la voluntat sobre els desitjos» (Puig, 1996: 60). Com sosté CHOZA, «la llibertat humana excedeix amb molt en les seves *possibilitats* a les *necessitats* imposades per la naturalesa biològica de la persona» (Choza, 1988: 504). Aquesta crida interior a fer, en el cas dels gitanos, és encara més gran, donada la seva necessitat de copsar el present per tal de sobreviure.

Hi ha casos en els quals ambdues s'unifiquen intencionalment en un objecte, però hi ha d'altres que no, perquè hi ha una oposició entre elles; per exemple, vull la salut, i per això em privo de menjar tot allò que desitjo. Davant el desig de menjar pot haver la decisió: «ara no em toca». És el que anomenem *elecció*. Aquesta acció de la voluntat pot ser perfecte (aprimar-se), quan es vol una finalitat; o imperfecte, quan el que es pretén és un mitjà (menjar poc). La consciència apareix, de nou, com element fonamental, perquè actuem segons la nostra voluntat quan som conscients que volem fer una cosa, perquè cal un primer judici per establir-ho. Cosa diferent succeeix quan actuem de forma involuntària, fent una acció sense ser conscients; en aquest sentit, cal diferenciar entre aquells actes involuntaris (palpitar del cor) i aquells altres inconscients (donar un cop sense voler). L'autonomia moral apareix, doncs, quan la persona és capaç de diferenciar entre allò que desitja i allò que vol.

Estretament vinculada a la voluntat està la llibertat. Com hem vist abans, la consciència sobre la pròpia llibertat és un dels elements fonamentals en la configuració de la personalitat, fins el punt que determina la seva maduresa. La tensió ja no ve aquí per allò que em convé en relació a mi mateix, sinó per allò que em convé en relació als altres. Efectivament, la voluntat pot tenir per objecte de desig quelcom que també ho sigui d'una altra persona; per exemple, menjar el mateix animal que tenen al davant. Però, anant encara més enllà, la voluntat també pot triar com a mitjà quelcom que vagi en contra d'una altra persona; per exemple, matar-la per aconseguir aquell animal per menjar. De nou ens resulta clarificadora l'afirmació de KANT d'actuar «de forma que la teva llibertat pugui coexistir amb la dels altres». El que es tracta aquí de conjuminar és l'exercici de la pròpia llibertat amb la dels altres, de forma que en exercir la nostra voluntat respectem també la dels altres.

Finalment, en la configuració definitiva de l'acció, la persona ha de sospesar també un altre element a l'hora de prendre una decisió: les conseqüències que se'n desprendran. Si bé la persona, en exercir la seva voluntat, ja té en compte tant els principis (tenir gana) com les conseqüències primàries (engreixar-se), és quan la llibertat intervé —i, per tant, la relació amb els altres— que la persona ha de valorar tant el respecte a la llibertat dels altres com la responsabilitat dels seus actes. És el que anomenem *deliberació*. Per exemple, un pot ser conscient que menjant s'engreixarà, però potser no és conscient que allò el farà responsable de la seva mort. Cal un segon judici per establir, de forma conscient, si veritablement vol allò que desitja, si en l'exercici de la seva llibertat li és possible fer-ho i si està disposat a assumir-ne les conseqüències. Quan aquest procés deliberatiu s'ha dut a terme es considera que la persona ha pres una decisió, el resultat de la qual serà un acte lliure o acció humana.

Aplicada aquesta clau hermenèutica a la comprensió de la conducta gitana, podem inferir que els gitanos resolen la doble pressió que constatarem abans mitjançant un sistema dual: comportar-se com a gitanos i comportar-se com a ciutadans. Presenten un cop més una lògica dual a l'hora d'organitzar les seves decisions: es comporten *sense* llibertat però *amb* responsabilitat dins l'àmbit de la seva comunitat i *amb* llibertat però *sense* responsabilitat fora d'ella. Allò que hi manca és la coherència. El testimoni de l'oncle Manel Giménez, gitano *de respecte* del barri de Gràcia, exemplifica fins a quin punt es percep aquest dualisme normatiu, ple de respecte mutu però mancat d'implicació pel que fa al sistema no gitano: «tenim unes lleis que són les nostres *Deu Manaments*, que demanen que ens respecteu igual que nosaltres respectem els vostres» (Presència, 2005). Sosté BOTHEY que «el gitano es escèptic (...) pel que fa a les nocions morals i socials» (Botey, 1970: 188). Recordem, fins i tot, que BORROW constatava, en ple segle XIX, com els gitanos del Regne Unit tenien dos

noms: un per viure en la seva comunitat i un altre per viure fora d'ella (Borrow, 1979: 113).

Efectivament, en actuar com a gitanos, estan subjectes a la cosmovisió que hem analitzat en el quart capítol, dins la qual la llibertat es concep no tant individualment com comunitàriament; de forma simultània, el criteri de l'interès comunitari preval per sobre del personal, com ja es va constatar en el pla epistemològic en el tercer capítol. Recordem l'exemple: els gitanos trien lliurement en allò concret i quotidià (el *com* anar a treballar), però l'interès comunitari prima en allò genèric i important (en *què* treballar). No resulta estrany, així, que RAMÍREZ HEREDIA afirmi que la pròpia conducta s'ha d'avaluar segons «es compleixi amb l'obligació de bon pare, fill o marit» (Ramírez Heredia, 1974: 33). No en va, la periodista nord-americana Isabel FONSECA afirma que «la dura llei dels gitanos (...) prohibeix l'emancipació dels individus en ares de la preservació del grup» (Fonseca, 1997: 25), mentre que l'escolapi espanyol Francesc BOTEY sosté que «la llibertat del gitano i la crítica s'exerceixen sempre dins de l'àmbit de la llei i la tradició » (Botey, 1970: 132). Passa quelcom de similar amb els ordes religiosos i congregacions religioses de l'Església, o amb el paper dels accionistes dins les grans empreses, on l'anonimat, dins un grup, dilueix les responsabilitats. És el que alguns autors anomenen *alliberament comunitari* (Gevaert, 1974/1993: 231), perquè vinculen la llibertat, més que a l'elecció, al compromís (García, 2003: 151).

Per contra, en actuar com a ciutadans, els gitanos passen a disposar del ventall ampli que drets que les societats actuals atorguen als seus integrants, drets dels que no disposen en el sí de la seva comunitat. A canvi, però, aquesta societat majoritària els demana uns deures, derivats de l'assumpció d'aquests drets amb responsabilitat. És aquí on comença el dilema moral, a causa de la situació de dualisme comunitari que

viuen molts gitanos (Molina, 1967: 151; Hancock, 2002: 74-75). A alguns, a causa de les persecucions de les quals han estat objecte, malfien del món dels no gitanos; altres, per la seva cosmovisió, consideren que les coses del món dels no gitanos no van amb ells (Botey, 1970: 67 i 172). Per una o altra raó, l'ordre moral de la societat majoritària no és percebut sovint com a propi, per la qual cosa el respecte a aquestes normes és percebut com a pèrdua de la pròpia identitat. Aquest dualisme moral, que permet fer fora de la comunitat allò que no està permès dintre, no és constatable en aquells gitanos amb formació, que saben transcendir els propis esquemes per situar el bé comú de gitanos i no gitanos per sobre de tot. Sense compromís —terme que va més enllà de la implicació, que està vinculat sols a la satisfacció de les necessitats que afecten a un mateix— no és possible determinar-se en la societat majoritària, ni que sigui col·lectivament. No en va, el document de principis de la Unió Romani espanyola conclou: «Volem tenir un lloc de responsabilitat compartida amb la resta de ciutadans d'aquest país, perquè només (...) [així] és possible la solució dels nostres problemes» (URE, 1996: 13)

La concepció gitana de la moral se situa clarament en les pautes de les ètiques discursives, segons les quals les persones han de poder acordar lliurement i igualitàriament allò que consideren bo o dolent. L'exemple de Maria Amaya, funcionària de l'Ajuntament de l'Hospitalet de Llobregat, és esclaridor: «Es deixa una mica de banda la visió individual per valorar allò que la família pensa pel bé de tots» (Presència, 2005). Entre els gitanos el criteri de l'interès col·lectiu és sempre el criteri de validació sobre la correcció moral d'una acció, en la formulació d'un judici moral, al igual que succeïa amb el criteri del consens social sobre la veritat en el camp de l'epistemologia. Així, la pregunta «Això em convé?» es veurà sempre resposta a partir del condicionant «depèn si li convé als meus». El criteri de l'interès col·lectiu apareix, doncs, com a principi moral. Com succeïa en l'epistemologia gitana, a

l'entorn del concepte de veritat, en la mesura que la majoria de persones d'una col·lectivitat donin el seu assentiment subjectiu a un fet que algun d'ells proposi com a bo, en virtut d'una solidaritat grupal prèvia, l'assentiment personal esdevindrà col·lectiu, objectivant-se aquest assentiment i convertint allò que és bo per a un en bo per tothom.

La voluntat i la llibertat prevalen així per sobre de la raó, perquè una tria o un acord poden ser actes lliures però no raonables. El problema en el cas de la cultura gitana, però, és que aquest acord no s'ha produït mai de forma explícita, sinó que ha estat assumit en el seu inconscient col·lectiu al llarg dels segles. En els capítols anteriors hem constatat la importància que la *voluntat* té en la cultura gitana, però una voluntat entesa sempre com a voluntat de ser col·lectiva, sense la qual haurien desaparegut ja fa segles. Igualment, pel que fa a la importància de la *llibertat* dins la mateixa cultura gitana, aquesta ha estat sempre entesa de forma col·lectiva, per garantir la independència del propi grup en la societat majoritària, no tant la persona en el sí d'aquest grup. El pes de la comunitat sobredimensiona així el concepte de responsabilitat, cosa que provoca l'efecte invers pel que fa a la societat majoritària.

De nou constatem una tensió entre la voluntat i la responsabilitat, com ja ho havíem fet en el quart capítol. Recordem l'exemple de la verificació de la virginitat de la núvia tot just abans de la boda. És evident que ha passat d'elegir-la la família a fer-ho la núvia mateixa. Però, des d'una perspectiva occidental no gitana, ¿pot haver lliure elecció quan tothom està pendent d'aquesta decisió? En la mesura que els gitanos s'atomitzin en les grans ciutats i siguin permeables als valors de la cultura no gitana, especialment els que difonen els grans mitjans de comunicació, poden passar d'aquest concepte de responsabilitat col·lectiva (el futur de la comunitat depèn de cadascú) a un de responsabilitat individual (el futur de cadascú depèn d'ell mateix),

la qual cosa portarà amb probabilitat a una crisi del model d'acte lliure en la cultura gitana. Una alternativa, però, seria fer una lúcida diferenciació entre costums i valors (Garrido, 1999: 48), gràcies a una reflexió sistemàtica sobre fins a quin punt certs costums responen a un element de la cosmovisió gitana. Seguint amb l'exemple de la boda gitana, si bé la puresa pot ser entesa com una mostra de fidelitat al grup, en la mesura que la puresa es percebi com a quelcom moral i no físic, estarem en disposició d'actualitzar els costums gitanos sense perdre en valors. Una altra cosa, més agosarada, seria adaptar aquest costum al principi d'igualtat que regeix la moral de la societat majoritària a Europa, fent que aquesta prova fos també per als homes.

No oblidem que, per a bo o dolent, la moral no fa sinó adaptar la conducta a unes necessitats que estan sempre en funció del context espaciotemporal. Aquest tema, gràcies a la seva formació i vida en ambients no gitanos, l'anticipa ja la mestra gitana Adelina Jiménez, guardonada l'any 2008 amb la Medalla d'Or al Treball pels seus 40 anys de professió a la província d'Osca:

No estic en contra de les lleis gitanes, perquè formen la nostra pròpia cultura, però no es pot viure amb unes idees de fa 200 anys. Tinc un comportament correcte i un sentit de l'ètica. Però hi ha aspectes que em causen molt de patiment. Cal ser versàtils i tenir més en compte els sentiments de la persona (VV.AA., 2003: 41).

5.3. Valors i contravalors gitanos

Segons Fernando SAVATER, l'ètica es defineix «com l'art de saber viure» (Savater, 1992: 34). Hem vist fins ara que els gitanos no només tenen una voluntat de viure sinó de viure bé, tot i les carències materials, fins el punt de fer sovint de la supervivència una obra d'art. Veurem en el setè capítol, fins i tot, que la dimensió poètica de la seva vida i la importància del simbòlic els fa persones culturalment

obertes a la transcendència. Però en aquest epígraf, encara plenament immanent, allò que ens interessa és sobretot la relació entre persona/gitano i existència/costums.

Efectivament, hem interpretat en el quart capítol que ser persona és ser gitano, en la mesura que suposa viure d'acord a una cosmovisió. Però les cosmovisions no es viuen com a tals, sinó implícites en les pròpies accions. En la mesura que aquest procés és conscient parlem de valors, però quan no ho és parlem de costums. No de costums en general, com anar a comprar el diari o passejar el gos, sinó costums que impliquen una jerarquia de les accions. Uns costums que regulen la pròpia conducta fins esdevenir els valors i contravalors de la moral gitana.

De fet, a l'hora d'intentar definir la seva identitat, la majoria de gitanos l'associen bé al factor *sentiment* —com es va analitzar en el tercer capítol— o bé al factor *costum*; fins i tot als dos simultàniament. La Unió Romaní espanyola, en el seu document de principis, estableix que «ser gitano és (...) ser particip d'un sistema de valors (...). Els costums (...) fan que els gitanos ens sentim gitanos i se'ns percebi com a tals» (URE, 1996: 13 i 19). Per al gitano navarrès Roberto Urrutia, educador social, ser gitano és «comportar-se d'una manera concreta» (Consumer, 2006). Altres, com la funcionària alacantina Antònia Aguilera, sostenen que la «gitanitat» es basa únicament «en el valor que li donem a certes qüestions» (VV.AA., 2003: 77). En aquesta línia es mostren l'advocada cordovesa Carmen Santiago, per a qui es fonamenta «en una escala de valors diferent» (VV.AA., 2003: 12) o la ballarina catalana Anna Santiago, que ho vincula a «sentir (...) els meus costums» (VV.AA., 2003: 27). En una línia similar es manifesta el gitano català Pere García, dirigent associatiu del barri d'Hostafrancs i president de la Coordinadora de Joves Gitanos de Catalunya: «La visió de gitano m'ha ensenyat els valors morals» (Presència, 2005). Com reconeix el polític gitano Manuel Fernández Cortés, regidor de l'Ajuntament de Sant Adrià de

Besòs, «els valors són allò que s'aprèn dels gitanos» (Fernández: 2003). Segons l'antropòloga gitana Anna Giménez, professora de la Universitat Jaume I de Castelló, la identitat es construeix en mesura que «s'aprèn el que cal fer i el que no» (VV.AA., 2003: 33). Per al mestre gitano Antonio Carmona, la cultura gitana es configura com a tal gràcies «a algunes normes morals i de conducta heretades» (Carmona: 2001). No en va, com hem constatat en l'epígraf anterior, els gitanos lamenten avui l'erosió dels costums entre els més joves de la seva cultura.

Aquesta vinculació entre identitat i valors no ha passat tampoc desapercebuda per a les persones que conviuen amb els gitanos. Així, per al jesuïta andalús Jesús Andrade, ser gitano «significa ser diferent, amb valors propis» (Andrade: 2008). Una mica més enllà va l'escolapi català Francesc BOTEY, que afirma: «la cultura gitana té el seu propi (...) sistema de valors i els seus mòduls de conducta, íntimament lligats a les seves creences elementals i el seu sentit del destí» (Botey, 1970: 12).

Ser gitano apareix així com comportar-se a la manera gitana, és a dir, d'acord amb un sistema de valors. L'expressió no és casual. Són valors perquè ordenen la conducta cap a finalitats concretes. Però és un sistema perquè aquests valors apareixen jerarquitzats i relacionats, formant un conjunt coherent. ARISTÒTIL situava aquesta finalitat en la felicitat; MACINTYRE l'assimilava al simple fet de dur una vida virtuosa, plena de valors, sense una finalitat concreta. Nosaltres la situaríem només en la realització de la persona; com que ser persona és ser gitano, la finalitat del sistema de valors gitano seria ser fidel a la cosmovisió gitana que hem analitzat en el quart capítol. Els valors esdevindrien, doncs, mitjans per assolir aquesta finalitat. Serien els elements que permeten ordenar la conducta gitana per dur una existència virtuosa, entesa en el sentit aristotèlic de model de conducta. No en va, virtut procedeix de la

paraula llatina *virtus* (lit. *valor*; fig. *força*), que en darrer terme ve de *vir* (lit. *home*): les virtuts, doncs, ajuden a ser persona en la plenitud.

Hem interpretat ja quin és el principi que regeix la moral gitana. Per comprendre-la, però, ens cal saber com s'articula aquest principi, a través dels valors que orienten la voluntat gitana cap a la configuració del tipus de persona que estableix la cultura gitana. Per intentar constatar-ho, hem sistematitzat totes les referències a valors que apareixien en les entrevistes i les fonts (orals i escrites) d'aquesta tesi. En un primer pas hem relacionat i quantificat els valors que els gitanos percebien en la seva cultura i els que els no gitanos li atribuïen, tant amb els estudiosos de la realitat gitana com amb les persones que conviuen amb els propis gitanos. En un segon moment hem eliminat allò de particular o accidental que hi havia en cadascun dels valors referits (p.e., respecte a la natura), per intentar diferenciar les actituds dels valors, agrupar-les i deixar només el valor en sí mateix (p.e., respecte). En un tercer pas hem relacionat i quantificat aquests valors ja agrupats, que en un quart i darrer moment hem conceptualitzat (p.e., solidaritat, amor, generositat i amistat són iguals a fraternitat) i quantificat⁵⁶. Les dades finals apareixen en les dues taules següents:

Valors gitanos, segons els gitanos

VALORS	FREQÜÈNCIA
Respecte	20
Fraternitat	13
Coherència	7
Llibertat	6
Eficàcia	3

Valors gitanos, segons els no gitanos

VALOR	FREQÜÈNCIA
Coherència	6
Fraternitat	5
Llibertat	2
Eficàcia	2
Respecte	1

⁵⁶ En el desè capítol d'aquesta tesi hi ha les taules que permeten seguir amb detall aquest procés.

Segons la nostra constatació, el respecte apareix com el valor més important entre els gitanos, seguit de la fraternitat, la coherència, la llibertat i l'eficàcia. Curiosament, l'ordre gairebé s'inverteix quan la percepció correspon als no gitanos, per als quals el respecte és el menys important; en canvi, valoren per sobre de tot la seva coherència. Per què? És ben sabut que la visió del món mai no és objectiva, sinó que depèn del subjecte que el veu, que hi aporta el seu bagatge cultural. Hem recordat ja en aquesta tesi la frase de Vasili KANDINSKI, segons la qual «l'espectador és qui fa el quadre [amb la seva mirada]». Però hi ha encara més. Com és ben sabut en la psicologia, especialment el psicoanàlisi, quan un parla d'un altre no fa sovint més que projectar en ell tot allò que ell voldria ser (i no s'atreveix a ser-ho). En el cas dels no gitanos, constatem que sobrevaloren especialment allò que ells no tenen (la coherència) i infravaloren allò que tenen ordinàriament (el respecte). El fet de viure en societat, i en múltiples ambients, obliga sovint a desdoblejar la personalitat, a deixar de ser coherents, mentre que el respecte és allò que garanteix la llei en les societats occidentals contemporànies. Basti, com a exemple, la frase del jesuïta José Antonio FERRER BENIMELI:

Si hem de ser sincers, haurem de reconèixer que el món dels gitanos i el dels no gitanos està ple de coses semblants. Allò que els diferencia és que els gitanos encara no han après a dissimular i fer de l'hipocresia una agudesia (Ferrer Benimeli, 1965: 40).

A partir dels valors anteriors, fruit —recordem— del buidat de gairebé 500 obres i fonts, estem ja en disposició d'interpretar el sistema moral gitano, que estableix no només els límits de la conducta gitana sinó que orienta la voluntat dels gitanos envers la plenitud de la seva existència. Un sistema de valors que resulta alhora totalment coherent amb les nostres observacions durant aquests 15 anys entre els gitanos.

- *Respecte*. El respecte apareix com el valor principal de la cultura gitana. Un respecte cap a les tradicions, els qui les guarden (grans), els qui les guardaran (infants), els qui les fan vives (els altres) i allò que permet que tots ells visquin (la natura). Va molt més enllà de l'obediència a les tradicions o la no violència. En darrer terme es basa, en definitiva, a un respecte a la vida entesa en sentit ampli, de forma coherent amb la primacia que aquesta té en la cosmovisió gitana, com hem analitzat en el quart capítol.

- *Fraternitat*. La fraternitat és el segon valor en importància dins la moral gitana. Es tracta de donar-se radicalment als altres, compartir amb ells alegries i tristors, ajudar-los generosament en tot el que calgui i lliurant-los no només l'amistat sinó àdhuc l'amor. Això va més enllà de la simple solidaritat. La fraternitat apareix, en un pla profund, com la millor forma de garantir una vida digna, no només per a un mateix o la pròpia família sinó per a la comunitat sencera.

- *Coherència*. El respecte aplicat a un mateix comporta la puresa de cor, la honestat en les relacions amb els altres i la fidelitat als propis principis i als de la comunitat. És també respecte al caràcter permanent de les accions fetes amb recta intenció (la paraula donada, l'amistat, etc.). La coherència va més enllà de la fidelitat a un mateix. Significa tant una autenticitat personal com coherència grupal. No és tant ser fidel a la divinitat com viure en comunió amb ella. Ser coherent apareix així com una forma de respecte cap a un mateix i cap als altres, perquè aquell que es reconeix i es mostra tal com és viu amb sinceritat. La coherència apareix així com la gran fita personal, que va més enllà fins i tot del concepte de fidelitat.

- *Llibertat*. La llibertat apareix com el marc necessari per dur una existència amb respecte i coherència. Només es pot ser respectuós i coherent si es disposa de la llibertat per fer-ho. Però aquesta llibertat no és tant personal com col·lectiva, en el sentit que es tracta de garantir la independència de la pròpia comunitat en un sistema normatiu com el no gitano, que es percep no només hostil sinó ple de contravalors. Observem que aquest quart lloc que se li atorga en el sistema gitano de valors és coherent amb la importància que constatarem dins la cosmovisió gitana, com analitzàvem en el quart capítol.

- *Eficàcia*. L'eficàcia és el que ha permès als gitanos sobreviure al llarg de la seva història. Sense ella no haurien conservat la seva identitat a través dels processos migratoris i les dinàmiques de persecució i exclusió. Considerem que Mendiola l'encerta plenament en situar-la com un valor que resum moltes actituds. És la *jagara sthana* índia. Només si s'és flexible pot haver adaptació al context; només si s'és prudent es poden evitar els riscos innecessaris; només si hi ha atenció es pot copsar el present; només si existeix sensibilitat es pot esgotar allò que la realitat dóna de sí; només si ha alegria es pot viure amb felicitat; només si es viu amb coratge es pot superar les adversitats; i només si la persona s'obre a la transcendència pot esperar a anar més enllà d'ella mateixa.

Cal remarcar que aquests valors no conformen només un sistema, en la mesura que uns tenen relació amb els altres, sinó també una escala, perquè apareixen jerarquitats d'una manera coherent amb la cosmovisió gitana. Així, la importància de la vida es fa palesa en el primer i el segon valor, el paper de la comunitat està

present en el tercer i el quart i, finalment, el cinquè valor apareix com element harmonitzador dels altres, és a dir, allò que permet que els altres puguin ser possibles. En el fons tot és una qüestió d'eficàcia, perquè si un respecta la natura afavoreix la vida i si respecta aquesta fa el mateix amb les tradicions. Curiosament, la paraula «respecte» ve de *respicere* (lit. «mirar dos cops»), per la qual cosa, com afirma Josep M. ESQUIROL, «si una persona mira amb atenció allò que l'envolta acaba per respectar-ho, precisament perquè descobreix uns aspectes que són mereixedors de ser respectats» (Esquirol, 2006: 45). Això resulta coherent amb l'epistemologia gitana, dins la qual el factor visual és fonamental, com hem vist en el tercer capítol.

És el que BILBENY considera «la disposició a viure d'acord amb un mateix, que consisteix en buscar la conseqüència entre allò que es pensa d'acord amb uns principis i allò que es fa d'acord amb allò que es pensa» (Bilbeny, 1992: 20). No ens ha d'estranyar, doncs, que l'escriptor gitano Joaquín ALBAICÍN consideri com a medul·lar «viure amb veritat el moment» (Albaicín, 1993: 365). Només que, en el cas de la cultura gitana, aquest *d'acord amb un mateix* passaria a ser *d'acord amb la pròpia comunitat*, com bé constata BOTEY: «la fidelitat a les motivacions profundes del grup i de la tradició» (Botey, 1970: 180). Vet aquí la importància de la moral, en el sentit més genuí del terme: tenir força i no defallir.

El fet que la societat majoritària, no gitana, es regeixi per un valor tan diferent dels de la moral gitana és el que fa percebre als gitanos una dualitat de sistemes morals, davant la qual reaccionen adoptant una dualitat de conductes. La moral no gitana és percebuda com plena de contravalors, per la qual cosa la implicació en ella és tradicionalment percebuda com a font d'impuresa. Sens dubte, l'espai on s'assoleix la realització és la pròpia comunitat. Només la progressiva formació dels infants i joves gitanos, des de pautes també no gitanes, els farà desenvolupar l'empatia necessària

per poder dur una part de la seva existència amb alguns dels valors no gitans sense que això sigui viscut de forma esquizofrènica, com constàvem abans. Els valors que hem relacionat són prou oberts com per fer-ne una adaptació sense perdre'n la seva essència. Basti com exemple l'afirmació del psicopedagog gitano Domingo Jiménez, president de la Fundació Pere Closa de Badalona:

Considero que el nostre poble té una enorme riquesa moral. La nostra cohesió, vertebrada sobretot a través de la família, ha fet que es mantingui una consciència grupal i, com a conseqüència, una unitat en certs valors fonamentals (...) que caldria exportar a la societat majoritària (Educació Social, 2003).

No resulta estrany, doncs, que la manca de respecte o de coherència apareguin com la principal crítica al sistema de valors no gitano. Els gitans lamenten la manca de respecte a les tradicions, la gent gran, els infants o la vida mateixa. L'autor ha constatat en més d'una ocasió la frase «els gitans no hem iniciat mai cap guerra», la qual cosa és només producte de la manca d'implicació —volguda o forçada— en la societat majoritària. La causa ens la fa veure ESQUIROL, en dir: «Avui dia, precisament, ens manca aquesta actitud de mirar atentament allò que ens envolta. Un dels motius és l'acceleració de la nostra societat, que (...) fa que tinguis una mirada superficial» (Esquirol, 2006: 53). Això fa sovint que els gitans percebin la societat no gitana com a «una cultura en decadència» (Porras: 1996). Com afirma l'escriptor gitano Ronald LEE, «el gitano, pel fet de ser-ho, suposa una negació de tots els valors hipòcrites que la societat aprecia tant» (Lee, 1989: 152). En aquest sentit, però anant encara més enllà, es manifesta el seu compatriota Ian F. HANCOCK, professor de la Universitat d'Austin: «[Ser gitano] és estar segur de com d'egoista, ximple i hipòcrita pot ser la gent [no gitana]» (Hancock: 2007). Vet aquí la dualitat de conductes que els

gitanos adopten. Ho ha constatat BOTEY, i després RAMÍREZ HEREDIA (Ramírez Heredia, 1973: 13):

Pasqual, un destacat gitano de Saragossa, deia en una ocasió: «Als gitanos Déu ens ha donat una clarividència especial per conèixer les intencions de la gent. Quan ens venen de cor, obrim totalment les portes i brindem la nostra amistat; però, si no és així, aquestes porten no s'obren» (Botey, 1970: 184).

BOTEY mateix assimila tots aquests trets al que Karl G. JUNG definia com a trets del caràcter introvertit, entre els quals destacava —aplicant-los als gitanos— el predomini de la subjectivitat en les seves relacions amb el món exterior; l'endinsament i l'emmirallament; la sobrevaloració d'un mateix i la infravaloració del no gitano; l'aversion a la rigidesa lògica i les idees abstractes; el lliurament als somnis i la fantasia; la fidelitat a les motivacions profundes del grup i de la tradició (Botey, 1970: 180). És gairebé el mateix que Mendiola constata en la seva cultura, en vincular l'*ethos* del seu poble al *pathos* de la intel·ligència emocional: «Per al doctor Daniel GOLEMAN, psicòleg, aquestes qualitats inclouen la intuïció, el poder d'observació, l'empatia (bondat [discrepem sobre l'assimilació d'aquests dos termes]) i la destresa» (Mendiola: 2000).

5.4. Les normes morals gitanes

Hem identificat ja quins són els valors que orienten la conducta gitana, analitzant ja en quina mesura rau en sota les accions realitzades pels gitanos. Però els valors són formulacions teòriques, que no són assumits sinó implícitament en les accions. Per tal que aquests puguin ser assumits conscientment en la vida quotidiana cal que siguin formulats de forma intel·ligible, pràctica, mitjançant les normes. Com afirma BILBENY, «la norma ètica sempre serà teòrica, en tant que la moral o costum serà la

seva aplicació pràctica» (Bilbeny, 1992: 203). Les normes, doncs, concreten els valors en actituds existencials.

Aquestes normes apareixen vinculades a l'acció quotidiana, fins el punt que són assumides com a morals en el sentit més genuí del terme: són costums (del terme llatí *mor*: lit. «costum») transmeses de generació en generació mitjançant un procés d'educació moral. Com a costums, no estan escrites enlloc ni articulades, però suposen una aplicació pràctica dels valors, indicant el que es pot i el que no en casos concrets. En bona mesura els hem descrit ja en fer el primer pas del procés de depuració que ens ha permès construir el sistema gitano de valors, en suprimir allò que de particular o accidental hi havia en les manifestacions constatades entre els gitans. Així, el *respecte* apareix aplicat a certs elements o situacions: *respecte* a la vida, *respecte* a les persones, *respecte* a la natura... fins i tot hi ha un segon nivell de concreció: *respecte* als infants, *respecte* a la gent gran, *respecte* als animals...

El comportament queda així *delimitat* en la mesura que hi ha uns *límits*, és a dir, unes conductes que són enaltibles i altres que són reprovables. Però, és clar, com que no totes les conductes són codificables, perquè la realitat va molt més enllà del que l'inconscient col·lectiu pugui imaginar quant a contextos i situacions, el que fan els sistemes morals —com el gitano— és establir uns principis als quals atènyer-se si es vol viure com a gitano. Com sosté BILBENY, «l'acció moral és inseparable de la preexistència d'un regles, fruit de la cultura» (Bilbeny, 1992: 203). Aquests principis concrets, per diferenciar-los del principi general d'interès comunitari, és el que s'anomenen màximes o *normes*, segons el seu nivell de prescripció. Com bé sosté BILBENY, amb un exemple que recorda el nostre del paràgraf anterior, «en el conjunt de les regles morals hi ha unes que tenen més força prescriptiva que altres, per ser de validesa més general. No és el mateix dir "Respecta la meua àvia" que dir "Respecta

la gent gran”» (Bilbeny, 1992: 207). En el cas gitano, per la versatilitat adaptativa que comporta, les prescripcions morals són gairebé sempre abstractes.

Això, però, planteja un problema. Si l'epistemologia gitana es basa en la preferència per la concreció, ¿com poden ser assumides unes normes que són abstractes? La resposta ens la dona HANCOCK, per a qui «viure pròpiament és ajustar-se a un conjunt de comportaments col·lectius anomenats *rromanipen*, *rromipe* o *rromannija* (...) Tal perspectiva dualista agrupa els universals en parells: bé i maldat, gitans i no gitans, infants i adults, pur i impur» (Hancock, 2002: 74-75). Aquesta forma de raonar és també típicament oriental, com apunten alguns autors: «operar de forma discursiva i comparativa, mitjançant el contrast de categories oposades» (AA.VV., 1999: 61), perquè «el món quotidià se'ns presenta sota la marca de la dualitat» (AA.VV., 1999: 41). D'aquesta forma, la dualitat permet saber en cada moment si la conducta s'ajusta o no a les normes gitanes i, per tant, si una acció resulta èticament correcta. La pèrdua de matisos, tot i que simplifica el judici moral, fa guanyar en eficàcia, al igual que succeeix amb la intuïció en els judicis epistemològics, com hem vist en el tercer capítol.

Per exemple, el respecte es presenta sempre sota la forma de «respecta els teus», la fraternitat apareix com a «ajuda els teus», la llibertat resulta com «procura la llibertat dels teus» i la coherència seria un «sigues fidel a les [teves] tradicions». Unes i altres normes conjuminen el principi general d'interès col·lectiu amb cadascun dels valors del sistema gitano. La llibertat personal apareixeria en la mesura que és cadascú qui ha de decidir *com* donar resposta a aquestes normes mitjanant la pròpia conducta en la vida quotidiana. Per exemple, el treball és percebut com un imperatiu moral només en la mesura que suposa garantir les necessitats col·lectives. Com constata BORROW, a partir del testimoni del gitano extremeny Antonio López: «Els gitans no

es roben ni maten els uns als altres; ni són cruels amb els animals, perquè la seva llei els ho prohibeix» (Borrow, 2003: 138).

Això ens remet a la qüestió de la capacitat prescriptiva de la norma. Molt sovint es pensa que la seva obediència depèn de la consciència sobre la seva importància, factor lligat en darrera instància al nivell formatiu de la persona. En el cas dels gitanos això depèn del nivell de consciència sobre la importància de la pròpia cultura; d'aquí que s'observi un comportament poc gitano en aquells gitanos que ja no els queda més que el factor biològic, com bé sostenia el gitano Juan Reyes, astigità (gentilici d'Écija) afincat a Badalona. Ens ho confirma BILBENY: «Les qüestions que primerament se susciten davant el concepte d'obligatorietat moral són el coneixement del que pugui ser la nostra obligació i alhora el fonament en el qual aquesta radica» (Bilbeny, 1992: 188).

Tornem, però, a la pregunta original: com és que els gitanos fan cas a la norma? Les normes es diferencien de les lleis, precisament, perquè només prescriuen i no obliguen; altrament, aquesta reflexió l'hauríem de situar en el terreny del dret. Tanmateix, com la resta de sistemes morals, la cultura gitana fa servir diversos elements que atorguen eficàcia a les seves normes, la majoria de forma inconscient. El primer és la noció de *responsabilitat*, que apareix sempre sobredimensionada, com si de cada acció concreta depengués el futur de tota la comunitat. Preocupats per aquesta possibilitat, els gitanos actuen sempre segons la norma, fent girar les nocions de mèrit o de culpa també de forma sobredimensionada; així, davant l'incompliment d'una norma se sentiran terriblement feliços o culpables. Però hi ha encara un segon element, com és la vinculació entre persona i gitano, per la qual cosa l'incompliment de la norma fa gravitar sobre la persona el sentiment de culpa i la possibilitat de deixar de ser gitano i, per tant, perdre la condició de persona i passar a ser un no res.

Val a dir que, per la manca de consciència sobre la seva importància, encara constitueix una constant la manca d'obediència a les normes percebudes com exògenes, és a dir, les de la societat majoritària. Tanmateix, entre els joves gitans, és constatable una consciència cada cop més gran sobre la necessitat d'abandonar la dualitat normativa que analitzàvem en l'anterior apartat, vinculant-se també a elles en la mesura que també vulguin incorporar-se com a membres de ple dret a aquesta societat, amb drets i deures. Ara bé, davant un dilema moral consistent en aplicar les normes endògenes o les exògenes a una situació, l'elecció per la primera està assegurada, siguin quines siguin les circumstàncies. La moral gitana apareix així com una moral heterònoma, en la qual el marge de llibertat per a la lliure determinació és molt estret (Botey, 1970: 54), sense gaires posicions intermèdies, a causa del dualisme ja interpretat. Vet aquí que Domingo Jiménez afirmi que «no hi ha gitans que posin en dubte punts vitals, essencialment identificatius de la cultura gitana» (Garrido, 1999: 41).

No podem concloure la nostra reflexió sobre les normals morals entre els gitans sense imaginar un segon i definitiu supòsit. Què succeirà quan una persona vulneri les normes, la seva acció sigui jutjada moralment com incorrecta i no en vulgui assumir la responsabilitat? Aquest escenari ha estat sempre contemplat per la cultura gitana, que en la seva mil·lenària existència ha hagut de fer front a moltes situacions. La resposta ve aquí donada per un sistema d'arbitratge col·lectiu anomenat «lleï gitana» o *rromāni kris*, que fa gravitar, en darrer terme, el pitjor dels càstigs: l'expulsió de la pròpia comunitat. Més enllà dels estereotips, es tracta d'un codi de dret consuetudinari basat en el respecte a la vida i l'honor familiar, que té com objectiu la reparació de dany causat i el manteniment de la pau dintre del propi grup. Encara

que ens trobem en un terreny fronterer entre l'ètica i el dret, val la pena fer-ne algunes consideracions.

Tot i que el seu origen cal buscar-lo en el *panchayat* indi (Hancock, 2002: 70-71; Clébert, 1965: 163), la seva denominació és grega, fruit de la llarga estada dels gitans a la Capadòcia. Així, *kris* prové del terme grec κριμα o *krima* (lit. «judici»), d'on procedeix també el terme *krisis*, entès com a purificació o separació (funció última, com hem dit, d'aquest judici moral); tanmateix, autors com el gitano jueu Avraham Sándor, el volen assimilar als tribunals rabínics (Sándor, 2007: a internet). La seva aplicació correspon a la mediació de persones grans de reconegut prestigi grupal (els anomenats «gitans de respecte» o *serē romēngue*, mal anomenats «patriarques» pels no gitans); recordem aquí el que afirmàvem en el tercer capítol, en el sentit que l'arquetip de persona gitana per excel·lència és el *savi* (el que ha acumulat experiència) més que l'intel·lectual (el que ha acumulat coneixement). En relació al seu funcionament, val la pena citar el que afirma la Unió Romaní espanyola en el seu document de principis:

Nosotros también tenemos unas normas soberanas, la Ley Gitana, que son consecuencia de nuestra historia. Gracias a esas normas seguimos existiendo como gitanos. (...) En situaciones de controversia sólo será de aplicación la Ley Gitana si ambas partes reclaman su aplicación. (...) La Ley Gitana como todos los cuerpos normativos debe estar en un continuo estado de adaptación a la realidad que debe regular. Nunca debemos luchar por mantener leyes de pasado, si las mismas no son adaptables a la sociedad actual.

Por lo general, la Ley Gitana tiene su base en la idea de culpabilidad objetiva; mientras que la intencionalidad del agente activo, normalmente, no tiene trascendencia. En las ofensas de mayor importancia, la Ley Gitana actúa de forma objetiva, mientras que con las de menor importancia, y a manera de descargo, considera las circunstancias habidas, la reiteración en las mismas y, sobre todo, el prestigio del sujeto agente. En la Ley Gitana, tanto la gravedad como la repercusión del acto delictivo,

están directamente relacionados. Por lo general, cuanto mayor gravedad, más implicación. Cuantos más miembros del grupo parental correspondiente están implicados, mayor carácter de ofensa se manifiesta (URE, 1996: 23)

Les seves sancions principals remetent a la necessitat de reparar el dany causat i, segons la gravetat de l'ofensa, l'expulsió temporal o definitiva de la comunitat. En una cultura comunitària, la separació del grup es la més gran de les condemnes: «és pitjor que la mort», segons l'escriptor gitano Matéo Maximoff (Clébert, 1965: 159). Tot i les seves formes, alguns gitans la situen més en el terreny de l'ètica que en el del dret. Com afirma el gitano basc Roberto Urrutia, educador social: «No és comparable a un judici. No es tracta d'aplicar lleis escrites o codis penals. Es tracta que la seva saviesa, respectada i reconeguda, serveixi per oferir consell o prendre una decisió quan calgui solucionar problemes» (Consumer, 2006). De fet, la manca de codificació escrita o la uniformitat de criteris entre totes les comunitats gitanes del món fa que no pugui ser considerat com un codi. Autors com CLÉBERT són partidaris d'aquesta idea, en reconèixer que «la Llei Gitana és, en realitat, un conjunt de costums (...) que a través de les generacions ordenava (...) la vida pràctica» (Clébert, 1965: 167).

El que sí és cert és que la *lleï gitana* té encara una gran importància en la resolució de conflictes en el sí de la pròpia comunitat, quan hi ha dubte objectiu sobre la moralitat d'una acció i algú se'n ha sentit perjudicat per aquesta conducta. Cal destacar alhora el caràcter excepcional de les seves intervencions i el fet que ho hagin demanat totes les parts implicades, per la qual cosa el seu caràcter prescriptiu estaria vinculat a l'acceptació voluntària prèvia de les seves recomanacions. Com senyala BILBENY, «és evident que per expressar l'obligatorietat de determinades accions no podem servir-nos de proposicions descriptives, sinó prescriptives» (Bilbeny, 1992: 199). Seria així una mena de *jutjat de pau* o *tribunal d'arbitratge* destinat a regular problemes interns

de convivència. Basti constatar el fet que una institució homòloga, el *tribunal de les aigües* de València, té avui dia reconegut un caràcter subsidiari a la justícia ordinària.

5.5. L'educació moral entre els gitans

Deixant de banda el caràcter extrem que acabem de descriure, la conducta gitana es desenvolupa habitualment d'acord amb la moral gitana. Això succeeix gràcies a l'assumpció, conscient o inconscient, de la importància de les seves normes per tal de garantir no només la convivència dintre de la pròpia comunitat sinó la pervivència de la cultura gitana. Per assolir-ho, els gitans han hagut de passar per un procés educatiu en el qual han interioritzat la idea que ser gitano és comportar-se segons un determinat sistema de valors. És el que s'anomena educació moral, que PUIG I ROVIRA descriu com «un procés mitjançant el qual els subjectes reben de la societat el sistema vigent de valors i normes» (Puig, 1996: 20).

Efectivament, l'adquisició de la consciència moral mitjançant un procés educatiu és un fet que constaten els gitans quan se'ls pregunten les raons de la seva conducta, és a dir, el perquè ser moral. L'antropòloga gitana Anna Giménez, professora de la Universitat Jaume I de Castelló, reconeix que «un neix i se socialitza en un entorn, apren el que és ser gitano; el que es pot i no es pot fer» (VV.AA., 2003: 33). És el procés de «socialització de la consciència» que sosté el gitano argentí Jorge E. Nedich, catedràtic de la Universidad Tres de Febrero de Buenos Aires (Nedich: 2007). Es tracta així d'un procés d'educació de la voluntat, de «moralització» (Bilbeny, 1992: 22), en el qual es reben i s'adopten unes normes morals que «es defineixen com una obra col·lectiva» (Puig, 1996: 20), perquè el seu origen resulta «inexplicable sense recórrer al seu origen cultural en darrer terme, com costums, convencions o normes que pertanyen a la vida social» (Bilbeny, 1992: 203). La tradició, doncs, «proporciona un marc de referència per jutjar i actuar» (Puig, 1996: 61).

Com no podia ser d'una altra forma, coherentment amb l'antropologia gitana, aquest procés passa necessàriament per la família, com a horitzó cognitiu i afectiu en el qual es desenvolupa bona part de l'existència gitana. Això arriba fins el punt que el gitano navarrès José Ramón Jiménez, dirigent associatiu, destaca la impossibilitat d'educar els infants sense passar per la família (Nevipens Romaní, 01-15/09/2004). El mestre gitano Antonio Carmona, de Cadis, reconeix que els gitanos hereten de la gent gran les seves «normes morals i de conducta» (Carmona: 2001), de forma coherent amb el document de principis de la Unió Romaní espanyola:

Los viejos gitanos son uno de los pilares básicos de la comunidad gitana. Son ellos los que han sabido conservar esta ley en el devenir de la Historia. Nuestro pueblo siempre ha manifestado un profundo respeto hacia nuestros mayores, que han mantenido inalterable el profundo sentimiento de ser gitanos. Los viejos gitanos, que han luchado por sobrevivir entre marginaciones y abusos sistemáticos, deben aconsejar a nuevas generaciones. Saber escucharles debe ser un gran orgullo para los gitanos. No obstante (...) Nunca deberá ser confundido el respeto con la sumisión (URE, 1996: 23)

Hem de recordar que, tal com hem analitzat en el tercer capítol, l'epistemologia gitana privilegia especialment allò que constaten els sentits, caracteritzant-se pel seu realisme i pragmatisme. Però que, per allò no constatable directament (és a dir, constatable de forma indirecta o mediada), els gitanos recorren al *coneixement per confiança* o *coneixement testimonial*, basat en l'atorgament d'autenticitat al testimoni d'una altra persona a la qual tenen confiança. Aquesta idea no és estranya als processos d'educació moral, com mostra PUIG I ROVIRA, perquè «l'educació moral és una tasca complexa que duen a terme els éssers humans, amb l'ajuda dels seus companys i dels adults, per elaborar aquelles estructures de la seva personalitat que els han de permetre integrar-se críticament en el seu medi sociocultural» (Puig, 1996: 156). Com que el procés educatiu es desenvolupa en la infantesa, degut en bona

mesura a la manca —fins ara— d'una etapa assimilable a la joventut, els pares apareixen així com mestres de l'infant. Com reconeix la religiosa gitana Elvira Jiménez, missionera a la Guinea Equatorial de les Germanes de l'Àngel de Guarda, «la meva mare em va inculcar el respecte per la gent gran, el ser educada, no dir paraulotes, comportar-me a una taula» (VV.AA., 2003: 19).

Efectivament, més que amb una educació explícita, el procés educatiu s'assumeix implícit en les accions dels pares, que adopten el paper de models de conducta amb el testimoni de la seva vida. Són pocs els gitanos, com hem constatat personalment, que esmercen temps en ensenyar explícitament la llengua o les tradicions als seus fills. De fet, la paraula *testimoni* prové de la seva arrel llatina de *monire* (lit. «ensenyar»), amb la qual cosa el testimoniatge és una mena d'educació a través de l'exemple. Això resulta coherent amb el caràcter concret, que evita l'abstracció, propi de l'epistemologia gitana, com ja es va analitzar en el tercer capítol. Curiosament, PUIG I ROVIRA constata que, en les formes d'educació moral en les quals es concedeix «major èmfasi a la cultura i les tradicions de la comunitat», «una persona no és moral si únicament coneix intel·lectualment el bé» sinó amb «la formació d'hàbits i la configuració del caràcter» (Puig, 1996: 57-58). Com bé senyala MOLINA, «des de la infantesa el gitano participa com a testimoni en totes les situacions i peripècies de la vida familiar» (Molina, 1967: 157).

Tanmateix això, que requeriria una maduresa pedagògica, el procés educatiu també té moments explícits. Són els que proporcionen la narració de contes i llegendes, així com els moments de caire artístic, que es desenvolupen sempre en un context comunitari. Com constata la folklorista Diane TONG, «dones i homes, infants i adults, conten històries de tot tipus en reunions, siguin aquestes casuals o importants» (Tong, 1997: 15), en les quals —com apunta FONSECA— «el conte mai és tan important

com la forma d'explicar-lo» (Fonseca, 1997: 81). PUIG I ROVIRA constata la importància de l'emotivitat en el procés d'educació moral (Puig, 1996: 124). La seva eficàcia educativa queda garantida en la mesura que l'estructura narrativa, retòrica i metafòrica genera les imatges visuals necessàries per aprofitar els mecanismes epistemològics dels gitanos, descrits en el tercer capítol (que privilegien el coneixement sensible perquè garanteix captar amb rapidesa i autenticitat l'amplia densitat semàntica de la realitat). Ja hem vist que el cos, dins la cultura gitana, pot ser un magnífic instrument complementari al discurs verbal, esdevenint un element lingüístic més. Vet aquí que el musicòleg Domingo MANFREDI afirmi que els gitanos «no conserven sinó llegendes que han estat transmeses de viva veu. Millor seria dir cantades, perquè tot el que hi ha en ells de record llunyà de successos, persones o circumstàncies ho tenen les coples dels seus cants» (Manfredi, 1957: 19). Un cop més es constata que la teoria, amb una referència pràctica, és més fàcilment intel·ligible i memoritzable.

Els gitanos són conscients de la importància d'aquest marc estrictament comunitari en l'educació moral. Hem constatat en el segon capítol que la manca de continguts sobre la cultura gitana en els currículums escolars és una de les causes que expliquen l'absentisme escolar entre els infants i joves gitanos. Però l'escola no és només l'aula sinó, i sobretot, les activitats extralectives: pati, sortides, passadissos... Són formes d'educació no reglada en les quals els gitanos veuen i senten altres models de conducta que, sancionats o no per la institució escolar, perceben com alternatius al seu. És el «caos en el qual nombrosos escolars es troben en relació als valors i al sentit que aquests tenen en les seves vides» (Puig, 1996: 34). Vet aquí la voluntat dels pares de no portar-los a escola en la mesura que la perceben com un instrument d'aculturació. Creuen que, per garantir la seva eficàcia, l'educació moral s'ha de dur a terme en els estrictes límits de la comunitat.

Sense manca de capacitat crítica, i un reduït marge de llibertat, l'educació moral en la cultura gitana se situa de ple en el quart dels estadis morals que va definir el psicòleg nord-americà Lawrence KOHLBERG en la seva obra *Les etapes del desenvolupament moral* (1958). L'autor comparteix amb PIAGET la idea que la formació de la personalitat moral passa per una sèrie d'etapes, en funció de la llibertat de criteri propi a l'entorn de la norma. Aquesta quarta etapa, que fa durar tota la vida allò assolit en l'adolescència, es caracteritza per vincular la moral al manteniment de l'ordre social, per la qual cosa la conducta correcta consisteix en complir el propi deure, que no és altre que salvaguardar la institució en el seu conjunt. Es tracta d'un nivell convencional, en el qual el pensament no es regeix tant per principis com per normes socials. La idea de justícia, fins i tot, es defineix en funció de la comunitat, que atorga l'autoritat als ascendents. L'educació moral es configura així com «l'adquisició d'hàbits virtuoses, deixant en segon pla el desenvolupament del raonament moral i la construcció heterònoma de la personalitat» (Puig, 1996: 63). No encaixa això en el procés que estem interpretant? La diferència, però, estaria en què la cultura gitana atorga a certs valors un rerefons religiós, una fonamentació transcendent, perquè el seu compliment va més enllà d'allò estrictament moral per esdevenir una via de relligació i salvació, com veurem en el setè capítol.

En el pla positiu, aquest procés educatiu, en la construcció de la personalitat moral, obre una nova dimensió, en part ja apuntada en anteriors capítols. En la mesura que una persona es comporti segons el principi, el sistema de valors i les normes de la cultura gitana, tot i no haver nascut en el sí d'una família gitana —i, per tant, no sigui biològicament gitana—, pot ser també acceptada com a tal. Hem constatat aquesta circumstància en moltes ocasions, fruit de matrimonis amb persones no gitanes o l'adopció d'infants no gitans; àdhuc religiosos que han treballat estretament amb els

gitanos. «No tenen sang gitana però ho han viscut des de petits», hem sentit en alguna ocasió (Reyes: 2001). Això obre la porta a la superació del paradigma biològic en la construcció de la identitat gitana, tan difós entre els propis gitanos com entre els etnòlegs.

L'educació moral es configura així, dins la cultura gitana, com a un procés de *socialització* més que no de clarificació de valors. No només és una proposta ètica de màxims, que aspira a codificar tots els àmbits de l'existència, sinó que es presenta com una moral convencional, basada en l'acompliment de la norma. No existeix discerniment crític sobre el *corpus* els valors sinó únicament sobre la seva aplicació, per la qual cosa hi manca el procés de clarificació de valors, entès com a quelcom que requereix «més que una simple elecció » (Puig, 1996: 35). Però la persona, en la seva llibertat, ha de ser capaç de transcendir la cultura en la qual ha nascut (García Cuadrado, 2003: 195), perquè la consciència ben formada, també intervé en el judici moral. Com afirma PUIG I ROVIRA, «dilucidar moralment una qüestió requereix la participació d'un subjecte lliure i conscient» (Puig, 1996: 17). Aquest és el dilema en el qual es troba la cultura gitana, com reconeix el gitano navarrès i educador social Roberto Urrutia: «són conductes apreses, que hem de conciliar amb les normes no escrites» (Consumer, 2006). Només això permetrà als gitanos superar el dualisme moral en el qual es troben, millorant la seva capacitat de convivència en àmbits no gitanos, assumint drets i deures, i implicant-se alhora en la construcció de la societat majoritària més enllà del propi interès comunitari.

VI. ESTÈTICA GITANA

6.1. Definició i classificacions de l'estètica

Fins aquest capítol el nostre estudi ha girat a l'entorn de la interpretació de la dimensió significativa de la cultura gitana, entesa com a capacitat dels gitans de significar-se a través de suports materials, com el llenguatge o el comportament. En aquest capítol, però, inaugurarem la nostra incursió en l'anàlisi de la dimensió simbòlica d'aquesta mateixa cultura, que entenem com la capacitat de significar-se mitjançant suports sensibles. El símbol, a diferència del signe, no té relació de semblança física amb allò al que remet. La seva materialitat continua essent una veu o una mà, però la seva funció no és ja donar una ordre o transformar la natura, sinó expressar el que se sent donant-la o transformant-la. Es tracta de reflectir la realitat, interna o externa, mitjançant la pròpia expressió. És el que s'anomena *art*.

Efectivament, l'art constitueix una constant en la història de la humanitat, d'ençà que els primers éssers humans van deixar palesa la seva visió simbòlica del món en les coves prehistòriques. Està format per les creacions humanes mitjançant les quals la persona expressa una visió del món, real o imaginària, així com idees o emocions. A diferència dels productes, que són resultat de la transformació *significativa* del món a través de la tècnica, amb una clara finalitat pràctica, les obres —visuales o sonores— són resultat de la transformació *simbòlica* del món mitjançant l'art, i estan destinades a expressar percepcions i sensacions difícilment expressables d'una altra forma. De fet, les primeres manifestacions prehistòriques tenien una funció magicoreligiosa, com veurem en aquest i el següent capítol.

El terme art, provinent del llatí *ars* (lit. «habilitat de produir bellesa»), s'aplicava originàriament al conjunt de la producció humana, independentment del seu caràcter significatiu o simbòlic: pintor, cuiner, escultor, jardiner... Les obres *artístiques* es

diferenciaven, així, de les obres *naturals* (Corazón, 2002: 230). Però, amb el temps, el terme es va reservar a les obres creades amb la finalitat de produir emocions, de fer sentir; només posteriorment s'incorporarà la necessitat de produir reflexions, de fer pensar, funció inicialment reservada per a la tècnica (del grec τέχνη o *tecné*, lit. «tècnica»). El concepte central d'aquest procés serà la bellesa, entesa com a qualitat de les persones o dels objectes que produeix bellesa als que la contemplen. El seu caràcter únic fa que, en el Renaixement, es diferenciï entre l'autor d'obres úniques (o artista) i l'autor d'obres múltiples (o artesà), concepte que Walter BENJAMIN posarà en entredit en el segle XX.

Com és fàcilment comprensible, per la seva importància social i transcendència cultural, l'art ha format part de la reflexió filosòfica al llarg de la seva història, fins desenvolupar una branca específica: la filosofia de l'art o *estètica*. Procedent del terme grec αισθητική o *aishtetike* (lit. «sensació»), el seu objecte d'estudi és l'essència de la bellesa, des de la reflexió sobre les causes i les conseqüències de les emocions. El seu resultat és una concepció del que és bell o lleig en cada context cultural. El terme en sí mateix va ser encunyat pel filòsof alemany Alexander G. BAUMGARTEN, l'any 1752, per designar la «ciència del coneixement sensible», entesa com activitat simultàniament intel·lectual i sensitiva. Si l'objecte de l'art és la bellesa, el de la filosofia de l'art són les emocions que la bellesa comporta a la persona. Altres autors han volgut canviar el terme pel de cal·lologia, provinent del grec *kalos* (bell)⁵⁷.

Tot i no formular-se explícitament fins la Modernitat, l'art ha estat present en la reflexió dels principals corrents filosòfics. A Grècia, els autors literaris HOMER i

⁵⁷ Resulta curiosa la semblança amb la paraula gitana *kalē*, que fa referència al grup gitano que analitzàvem en el segon capítol. Potser, en comptes de «foscos» de pell (en llengua gitana), podria significar «macos» (en llengua grega), fruit de la llarga estada dels gitanos a Grècia? La reflexió, tot i apuntada, ultrapassa l'àmbit d'aquesta tesi.

HESÍODE van atribuir al poder diví la inspiració artística, tot i que el pintor PÍNDAR va valorar també l'esforç personal. PLATÓ, en el *Sofista*, estableix una divisió de les arts en la representació d'objectes reals (tant humans com divins) o d'imatges (*eidola*), essent aquestes darreres genuïnes (*eikon*) o aparents (*phantasma*). Més tard, en *La República*, explica que participen de la bellesa en la mesura que reproduïxen l'arquetip o *forma* de bellesa, per la qual cosa estableix diferents graus de reproducció: participació (*methexis*), similaritat (*homoiosis*) i semblança (*paraplesia*). Serà en aquesta mateixa gradació, com sosté a *El banquet*, que l'art esdevindrà un mitjà de coneixement, fent alhora que la persona aspiiri a deslligar-se del món material (Corazón, 2002: 239). En sentit oposat es manifesta ARISTÒTIL, qui en la seva *Poètica* atribueix a l'art la funció de reproduir la natura, de forma coherent amb el realisme de la seva *Física*. El plaer estarà vinculat així a la contemplació d'aquesta imitació, que defineix com a *poiesis*; en el seu grau extrem, aquest plaer podrà esdevenir una *katharsis* o purificació de la persona que contempla l'obra, segons la compassió o la por que desperti.

En l'Edat Mitjana sant AGUSTÍ D'HIPONA, en les seves *Confessions* (tot fent referència a la seva obra perduda *De pulchro et apto*) i *De ordine*, estableix algunes condicions per a la bellesa, com ara la unitat, la igualtat i l'ordre en les obres. Més tard, a *De vera religione* i *De musica*, va encara més enllà, en atribuir a la contemplació de la perfecció d'una obra la participació en el concepte d'ordre ideal; d'aquí l'objectivitat del judici estètic. L'art assoleix així una funció pedagògica (Corazón, 2002: 240). Més endavant sant TOMÀS D'AQUINO, en la seva *Summa Theologica*, va atribuir a la realitat unes propietats que van qualificar de «transcendentals», com el de la veritat, el bé i la bellesa, perquè consideraven que estaven més enllà de qualsevol classificació: una cosa és bella perquè el seu coneixement agrada. La bellesa, com els altres dos transcendentals, és una perfecció de l'ésser. Per tal que una obra sigui bella, apunta

tres condicions: proporció (o harmonia), integritat (o perfecció) i claredat (o esplendor). La persona intel·ligent sap reconèixer-les en les obres, mitjançant la sensibilitat, perquè només la intel·ligència coneix l'ésser (Corazón, 2002: 235).

Ja en la Modernitat, DESCARTES replanteja el dilema de si crear bellesa és imitar la natura (Plató) o seguir la raó (Aristòtil). La formació del gust torna a aparèixer amb força en el panorama filosòfic, al qual el filòsof anglès Anthony SHAFTESBURY atribueix fins i tot qualitats morals en el seu *Assaig sobre el mèrit i la virtut* (1699). HUME, en el seu *Assaig sobre els principis de la moral* (1751), afirma que no coneixem les coses mateixes sinó la impressió que produeixen en nosaltres, per la qual cosa la bellesa és una dada subjectiva. És així com s'enforteix la necessitat de formar en el gust a partir de la recerca d'un patró. Però serà KANT qui revolucionarà les basses clàssiques de l'estètica, especialment en la seva *Crítica del judici* (1790). Tot seguint la pauta del seu criticisme, en plantejar com donar abast universal a l'experiència individual, el judici estètic apareix com una harmonia entre la imaginació (vessant sensorial) i l'enteniment (vessant racional), a partir de quatre categories: relació, quantitat, qualitat i modalitat. Tota persona té la capacitat de sentir, en adequades condicions perceptives, aquesta harmonia de les facultats cognoscitives. Tanmateix, no podem dir res sobre l'objecte sinó sobre l'efecte que ens produeix el seu coneixement.

En l'època contemporània autors com SCHELLING o HERDER han desenvolupat l'anàlisi dels llenguatges en l'art mitjançant el simbolisme i l'al·legoria. En altres casos la reflexió girat a l'entorn de la vinculació o no de l'art al seu context personal (expressionisme, impressionisme) o social (parnassianisme, realisme, compromís). NIETZSCHE ha emfasitzat el caràcter subjectiu de la bellesa, vinculant-lo fins i tot, per la seva originalitat, a la capacitat de crear-la amb la pròpia vida. Posteriorment la

fenomenologia de HUSSERL i MERLEAU-PONTY ha posat l'èmfasi en l'anàlisi de l'experiència estètica, mentre que l'existencialisme de HEIDEGGER ha concebut l'art com a desvetllament originari de l'ésser. Més recentment la filosofia analítica o la semiologia, especialment CASSIRER, han posat l'accent en la conformació dels llenguatges artístics (forma, color, motius).

En aquest capítol, a partir de constatacions sobre l'art i la literatura gitana, fetes sobretot des de la interpretació que fan tant els gitanos com els no gitanos, interpretarem com la cosmovisió gitana impregna la seva producció simbòlica i configura els conceptes de bellesa i lletjor dins la cultura gitana. Analitzarem així en quina mesura l'expressió gitana és coherent amb el pensament gitano, interpretat ja en el tercer capítol, tot destriant quines són les actituds i els criteris estètics entre els gitanos o els conceptes i mitjans que fan servir dins l'art i la literatura, així com el valor que atorguen a les obres estètiques. En aquest capítol, en definitiva, abordem la qüestió de com senten i expressen els gitanos, a partir de la seva producció literària i artística (música, pintura, escultura i forja, poesia, teatre, novel·la, assaig, cinema, toreig, cuina, decoració i indumentària).

En aquest sentit, procedirem de similar manera a la d'Eugeni d'ORS en la seva obra *Lo barroco* (1944), en la qual aplica el mètode fenomenològic a la cultura del barroc, en una mena de sistema analític «impressionista (...) tendent a la unitat sintètica i analògica, però partint sempre d'allò més menut, l'anècdota, per elevar-la a la categoria» (Ors, 1944/1993: 15).

6.2. Estatut de l'art entre els gitanos

6.2.1. Actituds estètiques

Hem assenyalat ja en aquest estudi que la imatge que la societat majoritària té dels gitanos gira majoritàriament a l'entorn de dos estereotips, assumits amb tan poca capacitat crítica que acaben per esdevenir dos prejudicis. Segons aquest parer, els gitanos són o bé unes persones culturalment predisposades per a l'exclusió (tant com a lladres com a pidolaires) o bé unes persones constitutivament capacitades per a l'art. «Ho porten a la sang», hem sentit dir molt sovint, tant que fins i tot alguns gitanos s'ho han acabat creient, en dir «portem el ritme a les venes».

Una i altra afirmació són falses, però amb un important matis: mentre que els gitanos roben o demanen per necessitat, quan no els queda cap altra sortida per garantir la supervivència de la seva família (i sempre als no gitanos), els gitanos atorguen una importància tan gran a l'art o la literatura perquè forma part de la seva existència quotidiana. És la seva cultura, assumida des de la infància (com hem vist en el procés d'educació moral), la que els capacita per a l'art. No és d'estranyar que els integrants del grup Los Tarantos afirmen: «Si de veritat vols saber com som, vine a veure'ns tocar. Una nit de flamenc t'ho dirà tot» (Clarín, 24/07/2005).

L'art constitueix així una actitud estètica que impregna l'existència gitana. Els gitanos estan disposats sempre a fer art, fins el punt de fer de la pròpia existència una obra d'art (URE, 1998: 188). Canten i ballen «de forma natural» (Muñoz, 2007), com reconeix el gitano madrileny Carlos Muñoz, en la ponència que va fer en la Universitat d'estiu Ramon Llull. Com ja senyalàvem en el capítol anterior, l'ètica es

defineix «com l'art de saber viure» (Savater, 1992: 34), per la qual cosa la seva capacitat de superar amb dignitat les carències materials no pot sinó ser interpretada com una capacitat de fer art fins i tot en les condicions més difícils. Els gitanos atorguen sempre una dimensió poètica a la seva vida, que els fa estar sempre oberts a llegir-la d'una forma simbòlica. Per exemple, l'autor ha constatat com el fet d'haver de resignar-se a haver de menjar només un parell d'ous ferrats per dinar pot ser viscut com una tragèdia per una família no gitana, mentre que una de gitana pot acabar fent-ne un acudit de la situació (Ramírez Heredia: 1997). Al rerefons, al marge d'aquesta poètica de la quotidianitat, hi ha també un dels valors fonamentals de la moral gitana: la sinceritat. Però també la disposició que genera el fet de fer un ús tan simbòlic del llenguatge, com hem analitzat en el tercer capítol. Si bé la tècnica té tan poca importància en la cultura gitana, com constatàvem en el quart capítol, no succeeix el mateix amb l'art, que resulta fonamental com activitat gitana. És una sort de poesia (*poiesis*) vital. És el caràcter «naturalment artificial» de l'art (Choza, 1988: 500).

Cal fer, però, una curiosa matisació a aquesta disposició gitana per a l'art. Qualsevol persona que hagi assistit a una celebració gitana s'haurà adonat de la diferència que té amb una interpretació pública de tipus comercial, encara que els artistes hagin estat els mateixos. La vistositat del gest haurà donat pas a la contenció, l'aïllament de l'artista haurà esdevingut una interpel·lació amb els espectadors i l'espectacle s'haurà tornat gratuït; l'espontaneïtat haurà augmentat i l'expressivitat serà molt més profunda. Com afirma l'escriptor gitano Joaquín ALBAICÍN, «cantava flamenc perquè vivia en el flamenc» (Albaicín, 1993: 372). L'artista ho és perquè viu l'art o *en* l'art, no perquè visqui *amb* art o *de* l'art. De fet, ja no estem davant un espectacle, concebut per ser vist a canvi d'uns diners, sinó d'una celebració en la qual no hi ha espectadors sinó *participants*. És només en aquesta segona ocasió quan l'interpret es *presenta* a sí

mateix tal com és, no *representa* ni *actua*, és a dir, *fa veure que expressa*. Com diu el mateix ALBAICÍN, «al torero gitano no el preocupa la bellesa (...): simplement la sent. No està àvid de bon estil, sense dubte perquè el porta a dins» (Albaicín, 1997: 169).

Bona part de la seva creativitat recolza en què no parteix de conceptes aprehesos sinó d'experiències viscudes. De nou portem aquí les paraules de Jesús SALINAS: «Deia orgullós el *cantaor* gitano Manuel Agujetas que ell mai havia anat a l'escola i que els que sabien llegir i escriure no podien cantar flamenc» (Salinas, 2002: 6). Aquest extrem —recordem— és confirmat per dos musicòlegs: «El *cantaor* no inventa: recorda» (Caballero Bonald) i «El flamenc és una forma d'intimitat en el temps. La memòria (...) és allò que en el cant agrupa l'ésser i el temps històric» (Grande, 1999: 82). Aquesta idea és coherent amb la del filòsof austríac Ernst GOMBRICH segons la qual estem sotmesos a un conjunt de records que, per bo o dolent, influeixen sobre els nostres gustos.

Res de més artificial i fals, doncs, que la música que s'interpreta a canvi de diners (URE, 1998: 193), fenomen amb el qual s'ha associat tristament als gitanos durant segles. Com constaten alguns autors, «el flamenc només se sent a gust en les reunions familiars» (Fernández López, 1999-2008: a internet; Molina, 1967: 121), extrem que reconeixen ells mateixos, en dir que l'art gitano «és diferent quan s'executa per treball de quan es fa en alguna celebració» (Muñoz, 2007) o que els gitanos «diferencien les seves exhibicions per als turistes de les que són les seves pròpies festes» (URE, 1998: 193).

Això és fruit, un cop més, del dualisme gitano (Molina, 1967: 151), que en aquest cas ja no assoleix una dimensió antropològica o moral sinó estètica. Efectivament, fruit de la necessitat de sobreviure, la cultura gitana ha hagut de cedir una part del seu

hermetisme per mostrar temporalment —a canvi de diners— alguns dels seus elements més preuats. És així com la música gitana va començar a interpretar-se públicament al llarg del segle XVI, en celebracions públiques d'eclesiàstics o nobles. A Espanya aquest fenomen es caracteritza per l'aparició del flamenc, un gènere musical que ha conjuminat els sons, les melodies i els ritmes de l'Índia originària (Rodríguez Maldonado, 2005: 8)⁵⁸ amb els patiments derivats de les dinàmiques d'assentament i de persecució durant el segle XVIII, així com alguna influència musulmana (Molina, 1967: 25). Com constaten alguns autors, «el flamenc és el crit elemental (...) d'un poble submís en la pobresa» (Molina, 1967: 42). Aparegut cap la dècada de 1780 a la baixa Andalusia (Molina, 1967: 19), va ser només fins la dècada de 1840 quan va abandonar la seva situació domèstica semiclandestina (Caballero Bonald, 1995), gràcies al fenomen dels *cafés cantants*. Més tardanament, tres quarts del mateix ha succeït amb la poesia i les narracions gitanes, tot i que sempre amb la mateixa estratègia cultural: reservar la versió autèntica per a l'àmbit comunitari. Un dualisme estètic que, en definitiva, és coherent amb la llibertat com a valor dins la moral gitana.

6.2.2. Manifestacions artístiques

Hem vist ja que la música, el ball, la poesia i les narracions són manifestacions de l'art gitano que la societat majoritària ha pogut conèixer en la mesura que els propis gitanos han volgut, com un globus que allibera pes per poder enlairar-se. Més tardanament, però, hom ha pogut assistir a representacions teatrals o cinematogràfiques gitanes, tot i que ja directament concebudes per a un públic no gitano. Són aquestes, però, totes les manifestacions artístiques de la cultura gitana?

⁵⁸ No resulta estrany, com afirma l'artista, Teruo Kabaya, que d'ell «els japonesos entenguem la part de l'Orient: el ball» (El Mundo, 06/07/2003)

Tot partint de les nostres observacions, i de la classificació feta per BEARSDLEY i HOSPERS, farem a continuació una anàlisi d'aquestes manifestacions:

- *Arts auditives*. Són les manifestacions més importants de la cultura gitana. La gitana és una cultura fonamentalment visual i sonora, no a causa del seu nomadisme durant segles, sinó de forma coherent amb la capacitat simbòlica del seu llenguatge i amb la funció socialitzadora de les obres artístiques, constatades respectivament en els capítols tercer i cinquè d'aquest estudi. Els gitanos canten cançons i narren històries com a mitjà de transmissió de la seva cultura i com a forma d'expressió pròpia, com veurem més endavant. No resulta estrany, així, que el *cant* i la *música* hagin estat les manifestacions tradicionals de l'art gitano. La seva anàlisi musicològica comparada demostra la seva presència al llarg de la història gitana, amb una matriu índia a la qual han afegit elements de les cultures que han trobat en el seu procés migratori i d'assentament.

- *Arts visuals*. La cultura gitana és encara més visual que sonora. Els gitanos privilegien el coneixement sensible perquè garanteix captar amb rapidesa i autenticitat l'amplia densitat semàntica de la realitat. També és «una forma de rebutjar categories alienes a la pròpia cultura» (Nedich, 2007: a internet). El *ball* ha estat la modalitat més genuïna d'art visual en la cultura gitana, perquè no suposa tant l'escenificació d'una música com l'ús del propi cos, amb el seu moviment, per representar objectes estètics: és pintura o escultura viva. La *forja* ha estat també una altra manifestació genuïna de l'art gitano, avui gairebé desapareguda, que ha permès als gitanos transformar la natura amb la finalitat mixta de crear bellesa i utensilis allora; tot i la seva permanència és, com el ball, un art efímer, destinat a

vendre's a no gitanos. Un cas excepcional d'art visual, que es dona només a Espanya, és el *toreig*, en el qual l'interpret lídia un brau en un entorn públic, a mig camí entre la dansa i la pintura, amb una recreació còsmica que interpretarem més endavant. Més tardanament, per influència exògena, la *pintura* i l'*escultura* no gitana han estat assumides per la cultura gitana, en bona mesura a partir del seu procés d'assentament, tot i que abans l'interior els carros de moltes famílies recollien aquestes pintures, a mig camí de la *decoració*. Finalment, tot i no ser arts, volem constatar el valor que els gitanos han atorgat a la seva *indumentària*, perquè més enllà de la seva funcionalitat expressa una forma de ser.

- *Arts literàries*. Com a conseqüència de la sonoritat de la cultura gitana, la literatura s'ha circumscrit durant segles a la narració oral d'*històries* i *contes*, aprofitant els molts recursos sonors de la veu. La narració ha tingut un paper central en la cultura gitana, sobretot en el context d'un grup aplegat al voltant del foc, com a forma d'entretenir i transmetre alhora la pròpia cultura. Juntament amb les narracions, tot i que per influència exògena, els gitanos han assumit i adaptat la *poesia*, que han desenvolupat amb molt d'èxit pel seu potencial expressiu; de fet, la formació espontània de rimes constitueix una tradició en el món gitano. Molt recent és l'interès per l'*assaig*, fruit de les dinàmiques de promoció i reconeixement que ha animat els gitanos a escriure sobre la seva pròpia cultura, i la *novel·la*, que recull la llarga tradició de narracions orals, tot i que amb una voluntat de ser venuda sobretot a no gitanos.

- *Arts mixtes*. La *cuina* ha esdevingut l'art mixta tradicional dins la cultura gitana, en la qual els gitanos han transformat conscientment la natura per

tal de produir no només aliment sinó també sensacions: el sabor. Més recent, a causa dels processos d'assentament i de la incipient producció literària, el *teatre* s'ha desenvolupat com a gènere, tot i que de forma especialment vinculada a la música: oratoris, musicals... Igual sort a corregut el *cinema*, mitjà molt poc explotat pels gitanos, tot i el seu caràcter simultàniament visual i sonor, a causa de la dificultat d'accedir-ne a la producció; tanmateix, els gitanos són un grans consumidors de cinema exogen, especialment a casa, dins el context domèstic. Tant teatre com cinema, en les seves poques produccions gitanes, han estat destinades majoritàriament a públic no gitano.

Val a dir que la majoria de les obres artístiques gitanes s'han mantingut en un context oral, començant a ser transcrits per experts i estudiosos no gitanos a mitjans del segle XIX. A causa del caràcter expressiu de l'art gitano, i com a tal subjecte a la voluntat del creador, traslladar al paper una creació suposava fixar-la, fent repetitiu un acte singular. Com sosté MORELLI, suposa «acceptar l'obra com una porció de vida (...) llunyana, en qualsevol cas, de la vida real del seu autor, qui viu ja una altra vida i té un altre estat d'ànim» (URE, 1998: 190). Igualment, aquesta transcripció suposava deslligar el procés creatiu en dos personatges, el creador i l'intèrpret, introduint així un concepte nou en la cultura gitana; intèrpret al qual es limitava la creativitat de la recreació perquè la creació fixada en el paper limita l'espontaneïtat. Tanmateix, gràcies a la influència de la cultura majoritària, els gitanos han començat a traslladar les seves obres a un suport escrit a mitjans del segle XX, la qual cosa ha permès conservar alguns dels elements de la cultura tradicional abans de la irrupció de dos fenòmens que tan han afectat la cultura gitana: la vida en barris marginals i l'ús de la televisió.

6.3. L'obra d'art com a fenomen estètic

Si bé l'ètica és constatable a partir de la conducta de les persones, l'estètica ho és en la mesura que trobem un procés conscient de creació i uns objectes que són el resultat de la creació. És el que anomenem *fenomen estètic*. Com que no podem entrar en les motivacions internes que té l'artista en crear, la seva anàlisi fenomenològica s'ha de dur a terme mitjançant la interpretació dels objectes creats, *obres artístiques* o mostres d'art, a partir dels elements formals, temàtics i sensorials que presenten, entesos com a «diferents formes de prestar atenció a les obres d'art [i] valors que l'art pot oferir-nos» (Bearsdley i Hospers, 1993: 123).

6.3.1. Elements sensorials de les obres

Els elements sensorials són els que aporten a una obra el seu caràcter, esdevenint el signe amb el qual es construirà cada frase estètica. Fan referència a les característiques purament sensorials de l'objecte fenomenològic, que habitualment té veure amb la textura, el color, el to, el tacte o el timbre (Bearsdley i Hospers, 1993: 123). En aquest sentit, són l'aspecte més oposat als elements temàtics.

El primer d'aquests elements és l'*espontaneïtat*. És un art concebut fonamentalment com a mitjà d'expressió en el context sovint improvisat d'una celebració comunitària, sense més normes que aquelles que la seva sensibilitat dicti a cada moment al creador. Com sosté la gitana porto-riquenya Samaris Cassano, «la música serveix per expressar l'alegria, la tristesa... Tot!» (EFE, 18/01/2008). És un tipus de crit elemental (Molina, 1967: 42) d'aquell que comparteix la intimitat (Grande: a internet), feliç o trista, amb els seus. Bé saben els psicòlegs que deixar expressar-se és la millor forma de somatitzar allò que, per bo o dolent, preocupa a una persona. La saviesa popular ha encunyat algunes dites per constatar aquest fet, com «*pájaro que no canta, algo tiene*

en la garganta». No en va alguns artistes gitanos consideren que els intèrprets que no expressen, tot i la perfecció de la seva interpretació, no tenen follet (*duende*), com el torero Rafael de Paula (El Mundo, 16/05/2004) i l'històric *cantaor* Manuel Torre (Starkie, 1956: 95; Fernández López, 1999-2008: a Internet). L'espontaneïtat va més enllà de la improvisació, perquè aquesta suposa una mínima planificació; també supera la pura recerca de novetat (Muñoz, 2007), en tant que no es pretén oblidar allò que se sent. És la voluntat d'expressar el que se sent superant la planificació o les convencions, que fascina als no gitanos perquè «les seves vides estan despiadadament subjectes a un pla» (Starkie, 1956: 131).

L'espontaneïtat, aplicada a la música esdevé creativitat. Com va afirmar el compositor hongarès Franz LISTZ, «en l'art, com en la vida, els gitanos no reconeixen ni dogma, ni llei, ni regla, ni disciplina. (...) No es detenen davant cap audàcia, sempre que correspongui al seu propi instint audaç i reflecteixi una veritable imatge del seu ésser interior» (Starkie, 1956: 266). Vet aquí l'acollida que el jazz té en la cultura gitana des de la dècada de 1930, que perceben com «una veritable vàlvula d'escapament perquè la idea d'improvisació és acceptada *a priori*» (URE, 1998: 188). Sense improvisació tampoc no pot haver curses de braus, segons el torero gitano Rafael de Paula (El Mundo, 16/05/2004). La improvisació, que l'escriptor francès Charles BAUDELAIRE associa a l'origen de la poesia, no té a veure amb el fet de no tenir estudis artístics sinó amb la voluntat de transmetre. Això resulta coherent amb la importància de la sinceritat com a valor dins la moral gitana. Un altre recurs per mostrar aquesta sinceritat seria l'esquinci, amb el qual el creador mostra de forma esgarrapant la seva alegria o dolor a través dels seus gemecs (*quejíos*) o cops de peu (*zapateo*); Carl G. JUNG relacionava aquest darrer la capacitat expressiva del gest homònim que fan els infants (Molina, 1967: 81). No en va el gitano italià Bruno

MORELLI, probablement el pintor més important de la seva història, afirma que «l'estètica gitana es nodreix de l'instint natural, sentit i intuïció» (URE, 1998: 188).

El segon d'aquests elements és el *moviment*. És ben sabut que, després d'expressar allò que se sent, l'art ha tingut històricament com funció descriure el que es percep. Són primeres, per exemple, les cançons d'amor que els càntics de guerra. Pel que fa als gitanos, les difícils condicions de vida que han hagut de superar constitueixen un terreny fèrtil d'on extraure temes per expressar o per descriure. Paral·lelament, hem demostrat ja la importància de copsar visualment la realitat com a mitjà de supervivència, extrem que per a MORELLI ha potenciat la capacitat de percepció dels gitanos (URE, 1998: 188). Hem demostrat en el tercer capítol d'aquesta tesi que la llengua gitana supera la seva concreció terminològica amb una enorme capacitat expressiva, sobretot a través de recursos com la metàfora o la hipèrbole. Traslladada al camp estètic, aquesta idea es concretaria en l'ús de recursos com el ritme, el braceig o les al·literacions. El primer, en les seves diferents intensitats, és una metàfora per mostrar tant el pas del temps com els batecs del cor, sobre l'eix *ràpid-lent*, extrem gairebé intuït per alguns autors (Molina, 1967: 67-68). El braceig, anomenat *mudrah* a l'Índia, constitueix una altra metàfora per mostrar els canvis en l'espai, de la mateixa forma que les estàtues amb múltiples braços de Shiva són un recurs per mostrar la ubiqüitat de la divinitat⁵⁹. Finalment, les al·literacions són un mecanisme per reflectir la intensitat o immensitat d'allò descrit, en repetir fonemes sense sentit, amb variants i matisos, com «aiiiiiiiiiii» (Starkie, 1956: 90). En el cas del flamenc, aquest recurs també oriental és el que s'anomenen melismes⁶⁰; segons el prevere i musicòleg Julio

⁵⁹ La importància del ball o el toreig entre els gitanos és coherent amb la consideració de l'escultura com a l'art més destacat de l'Índia, que resulta irrealitzable sense un coneixement previ de la dansa (Merlo, 2002: 79).

⁶⁰ Efecte derivat de la introducció de més semitons, entre les notes, al clàssic bemoll (Rodríguez Maldonado, 2005: 8; Reyes: 2005). Aquestes variacions de cada nota, netament orientals però també

Rodríguez, «l'artista es capbussa dintre seu i busca del més profund del seu estat d'ànim el matís, la prolongació o inflexió» (Rodríguez Maldonado, 2005: 8). Vet aquí el nom de cant profund o *jondo*. El seu equivalent en la música instrumental serà un fraseig singular. En les seves antípodes està, per exemple, la congelació del temps en l'alentiment progressiu dels passis habituals en els toreros gitanos, fins esdevenir una poesia visual. Això resulta coherent amb la importància del respecte (a un mateix o a la realitat), com a valor, dins la moral gitana.

6.3.2. Elements formals de les obres

Els elements formals, a mig camí entre els elements sensorials i temàtics, són el llenguatge amb el qual es construirà cada frase estètica. La seva funció és, així, interrelacionar globalment totes les parts de l'obra, a partir de conceptes com equilibri/confusió, unitat/varietat o vistositat/contenció (Bearsdley i Hospers, 1993: 124-128), fins a constituir uns codis de representació estètica.

El llenguatge artístic gitano es caracteritza en primer lloc per la seva *naturalitat*. Recordem que en el tercer capítol es va analitzar com els gitanos potencien un presentatiu ús del llenguatge verbal. Allò important és presentar la realitat, més que no representar-la, conscients que cap concepte no pot substituir la pròpia realitat. Recordem que els gitanos, en la seva tendència a l'eficàcia, han transmès en el seu *inconscient cognitiu* la importància de privilegiar la vista en el procés cognitiu, per la qual cosa el seu llenguatge no estalvia recursos per tal de construir les imatges visuals que caracteritza els relats i contes gitanos. Aquests mecanismes ja van ser estudiats per la psicologia de la forma (*Gestalttheorie*), però també per Benedetto

presentes en el gregorià, augmenten l'espectre sonor i la capacitat expressiva de la música. El *cantaor* gitano Manuel Torre els anomenava «sons negres». En el nostre entendre, és fruit d'una visió no dual de la realitat.

CROCE⁶¹. Transposat al llenguatge estètic, que esdevindria un llenguatge no verbal, els diferents elements sensorials es relacionen per traslladar, a qui contempla l'obra, el mateix que el seu creador sent en aquell moment (o ha sentit en un moment anterior). Es tracta de comunicar una experiència, fer que l'espectador senti igual que el creador. L'art gitano presenta emotivament percepcions personals, de forma coherent amb la subjectivitat del llenguatge gitano, constatat en el tercer capítol. Igualment, tant si és expressiu com descriptiu, l'art gitano sempre es caracteritzarà per no obviar detalls en el relat ni elidir el temps en l'expressió o la descripció. Vet aquí que els quadres gitano siguin sempre figuratius, mai abstractes, però d'una figuració que recorda l'impressionisme. La naturalitat va així més enllà del realisme, perquè a la descripció n'afegeix l'emoció. L'artista no actua sinó que es presenta ell mateix tal com és, una tendència alhora ben oriental (Nakamura, 1991: 373) també sostinguda a Occident pel filòsof alemany Alexander G. BAUMGARTEN en el segle XVII⁶².

El segon tret que caracteritza el llenguatge artístic gitano és la seva *vistositat*. Tot està al servei de la lliure disposició de l'artista, que no estalvia en detalls de la descripció per tal de garantir que l'espectador sentirà el mateix que ell. Una de les tècniques narratives que li permetrà fer-ho és el *contrast*, que fa que la música, el ball o la pintura gitana sigui sempre fàcil de reconèixer. És allò que li aporta vitalitat (URE, 1998: 189), de forma coherent amb la importància de la vida en la cosmovisió gitana. Són molts els motius que es juxtaposen, a nivell formal, dins una obra gitana: colors (de diferents games i intensitats), línies (de diferents dimensions i regularitats),

⁶¹ Segons la seva *Filosofia de l'esperit* (1902), l'estètica és la ciència de les imatges, a diferència de la lògica, que és el coneixement dels conceptes, perquè autoclarifica les impressions que copsen els nostres sentits i les transforma en intuïcions que es poden expressar (Beardsley/Hospers, 1993: 74).

⁶² Va ser el primer en definir l'estètica com a «ciència que coneix mitjançant els sentits» (URE, 1998: 187).

ritmes (sobre l'eix *lent-ràpid*), fraseig (sobre l'eix *moderació-virtuosisme*) o gestos (sobre l'eix *contenció-vistositat*). El contrast és el recurs que permet percebre fàcilment els matisos, augmentant així l'eficàcia estètica de les obres per tal de fer sentir, factor tan prestigiat en la cultura gitana. El que es tracta és d'augmentar la *intensitat* tant de la percepció com de l'emoció estètiques; recordem que la primera és la que garanteix l'eficàcia comunicativa, com es va estudiar en el tercer capítol, mentre que la segona la situarà en la geografia o el calendari personals, com hem vist en el quart capítol. L'objectiu final no és altre que donar *densitat* afectiva a la contemplació estètica. Com apuntava Henri BERGSON, en *L'evolució creadora* (1907), «la percepció i la imatge mental no difereixen en naturalesa, sinó només en el seu grau d'intensitat» (Gubern, 1992: 28).

De nou hem de constatar el rerefons oriental d'aquesta tècnica, basada en la juxtaposició d'elements aparentment inconnexos per tal que l'espectador en faci una síntesi. Com a conseqüència de la dificultat pels abstractes, constatada en el tercer capítol, es tracta «d'operar de forma discursiva i comparativa, mitjançant el contrast de categories oposades» (AA.VV., 1999: 61). Aquest recurs, emprat amb profusió pel director rus Sergei M. Eisenstein en el muntatge de les seves pel·lícules, es basa en un recurs habitual en la cultura japonesa, on la juxtaposició d'un *ull* i una *gota* representarien el terme *llàgrima*. No en va, NAKAGAWA afirma que «la juxtaposició harmoniosa de diferents elements heterogenis caracteritza l'art japonès» (Nakagawa, 2006: 116). Això és també coherent amb la constatació de MORELLI:

L'estètica romaní viu de fragmentació, de moments units només per un mateix impuls. (...) És com un ull en viatge que no veu la mateixa cosa però que, en estar en moviment, copsa la realitat canviant. La forma es modifica però manté el seu contingut: és la vida mateixa (URE, 1998: 190).

En el capítol desè, a tall d'exemple, adjuntem la reproducció d'algunes obres del propi Bruno MORELLI, així com les obres premiades l'any 2008 en el concurs internacional de pintura organitzat des del Centre Internacional d'Estudis Gitanos, amb seu a Chandigarh (Índia), amb motiu del Dia Internacional del Poble Gitano.

6.3.3. Elements temàtics de les obres

Els elements temàtics són el contingut explícit al qual refereix una obra artística, esdevenint la matèria amb la qual es construirà el missatge, el seu significat complet, que l'artista formularà a través dels elements sensorials i formals. És el que habitualment fa referència als temes, els personatges, els objectes i el paper dels artistes, entre d'altres. Constitueixen, així, l'aspecte més oposat als elements sensorials i una apel·lació a l'intel·lecte, ja no només als sentits.

Tot contrastant les nostres observacions amb la ponència sobre l'art gitano que el gitano Carlos Muñoz va fer l'any 2007 a la Universitat d'Estiu Ramon Llull, els temes més habituals en les obres gitanes serien la natura, els costums i la comunitat, abordats des de l'òptica de l'amor, la nostàlgia o la tragèdia, que ho aboca el propi *pathos* i mostra el seu estat interior. En el fons, es tracta d'una «manifestació de la consciència romaní» (Muñoz, 2007) sobre els elements que conformen la seva cosmovisió a partir de l'òptica dels seus valors. És un art que parteix de la quotidianitat (Liégeois, 1987: 90-91), en els seus temes (Molina, 1967: 115), llocs (Molina, 1967: 121) i personatges (Molina, 1967: 134).

Així, es parla de respecte als costums, de la desaparició de la vida, de la nostàlgia de la natura, de l'amor cap a una altra persona, de l'opressió davant la manca de llibertat... De forma coherent amb la dificultat dels gitanos pels abstractes, analitzada

en el tercer capítol, no es refereixen a idees sinó situacions, és a dir, idees aplicades en un context concret i expressades mitjançant les dues actituds bàsiques de la persona: l'alegria i la tristesa. Serveixin, com a mostra, les que el propi Muñoz va aportar com exemple en l'esmentat curs.

Caràcter descriptiu

Els infants gitanos canten encara que pateixin; encara que estiguin afamats, s'aixequen i ballen com el bosc els ensenya (Bronislaw WAJS, «Papusza», polonesa)

Tinc el vent, pare dels meus cels, que parrupa el meu indomable pensament, i als arbres per refrescar el meu profund somni (Santino SPINELLI, italià)

Tu resplandor me remonta / al pasado de mi raza / y veo rostros morenos / alrededor de tus brasas (Rafael FERNÁNDEZ SANTIAGO, espanyol)

Ceferino, que es más pobre / a la novia regalaba / un canastito de mimbre / y entre las mimbres su alma (José HEREDIA MAYA, espanyol)

Abans de nosaltres el vent de la pluja parlava, l'aigua dels fons deia i el foc del somni paraules creava (Rajko DJURIC, serbi)

Fue la fragua la que me forjó, la que me habló de arte, de compás y de sentimiento, mientras las estrellas de acero bailaban en el tablado del yunque (Rafael FERNÁNDEZ SANTIAGO, espanyol)

Caràcter expressiu

Però les meves muntanyes de pedra, i prop de l'aigua de les roques, em són més estimades que les pedres precioses que fan bonics focs (Bronislaw WAJS, «Papusza», polonesa)

No escoltis amb pena la veu de la inquietud, no tinguis por, baixa fins la terra: la flor oberta et

mostrarà el camí (Rajko DJURIC, serbi)

Legítimo heredero de la Tierra. / Hijo de la Vida. / Padre de la Libertad. / Abuelo soy de los prados y de la raza universal. / Nací allá, por el Lejano Oriente, / cuando el Sol rompió la nada (Rafael FERNÁNDEZ SANTIAGO, espanyol)

Quan arriba l'hivern, els vents m'esgoten. Amb dolor, amb gana, el meu cor s'afligeix de pena (Jozsef DAROCZI, «Choli», hongarès)

Cadàvers ressuscitats del fang, horribles rostres al sol senyalen amb els dit cap a qui el silenci ha callat! (Santino SPINELLI, italià)

En el cor vaig sentir fort aleshores el pes del destí dels gitanos. Per primer cop vaig enutjar-me per haver nascut tan infeliç i per haver nascut gitano (Semso AVDIC, bosni)

Las flores con ser las flores / no deben ser lo primero / lo primero en un jardín / el amor del jardinero (Rafael FERNÁNDEZ SANTIAGO, espanyol)

Per veure fins a quin punt l'art gitano és coherent amb la seva cosmovisió i valors basta amb veure la curiosa anàlisi comparativa que alguns autors fan amb l'art dels negres afroamericans, en la qual el cant és així més un lament que una protesta (Molina, 1967: 8), que convida a l'acceptació no violenta del temps present:

Des del primer moment el negre (...) ha reaccionat amb agressivitat davant l'opressió i el menyspreu, tractant d'integrar-se en la societat nord-americana, lluitant pels seus drets amb afany (...) El gitano, en canvi, sembla no desitjar la seva integració en la societat espanyola; conviure sí, però amb límits. Davant la desgràcia sembla plegar-se i acceptar-la; aquest fet apareix en la copla flamenca, on mai es parla de rebel·lió (Herrero, 1991: 117-120)

Però no tot el contingut s'esgota amb aquells significats explícits i denotats, perquè el llenguatge gitano també fa servir recursos implícits i connotats que ajuden a garantir l'eficàcia semàntica de la narració. Ens referim a les formes culturals, bàsicament persones i objectes, que apareixen en les obres artístiques com a arquetips⁶³, per tal de garantir que l'espectador sent allò que vol l'autor. Ens referim a l'assimilació de determinats colors a certs estats d'ànim i d'alguns objectes a idees concretes. Aquesta idea és coherent amb el llenguatge verbal gitano, que —recordem— fa servir la dimensió simbòlica per crear imatges visuals i superar així la seva dificultat per als abstractes. Aquesta densitat semàntica és la que també constata MORELLI:

L'arbre és sempre el subjecte principal de la representació, i està associat a la idea de genealogia. (...) El vermell és com la sang i, per tant, és vida, terra. El brau suggereix el sentit d'espai: cel, llibertat (...) I encara una altra contraposició: el fred i la calor. Apareixen el foc i l'aigua com elements dualistes (...) segons la tradició filosòfica zíngara (URE, 1998: 190)

L'anàlisi podria anar encara més enllà, amb la interpretació semiòtica d'altres dels elements comuns en les obres artístiques gitanes: els cavalls, sinònim de llibertat; les roses, la puresa; el dimoni, la culpa... Aquests símbols els assimila Ernst CASSIRER «a la idea de concepte» (Gubern, 1992: 87). La dissenyadora barcelonina Mónica Cebrián, per exemple, destaca els motius inspirats en animals i plantes que les gitanes li demanen en els seus vestits de noces (La Vanguardia, 31-01-2008). Ultrapassaria l'àmbit d'aquest estudi analitzar si aquestes formes que fan servir els creadors gitanos són els *símbols convencionals* que deia Erich FROMM, vinculats per

⁶³ A l'Índia es considera que els arquetips són d'origen diví, com vindria a succeir amb les formes de PLATÓ. És per això que, tal com avui dia encara fan els artistes ortodoxes, abans de començar a treballar cal meditar sobre la divinitat o la qualitat que es vol representar (Merlo, 2002: 70), per tal d'entrar «en contacte amb la realitat suprasensible simbolitzada» (Merlo, 2002: 71). També Hegel, en les seves *Lectures sobre estètica* (1832), parla de la buscar la veritable bellesa, creada per l'esperit, darrera de les falses aparences d'aquest món imperfecte.

tant a una cultura concreta, o els *símbols universals* de Carl G. JUNG, inherents a la naturalesa humana. El nostre parer aniria més en la línia dels segons, tot i que la creativitat gitana estaria en la capacitat de fer-ne una tria i construir un *corpus* de símbols que passarien posteriorment a ser incorporats a l'*inconscient col·lectiu* de la cultura gitana. Són aclaridores les paraules del gitano francès Tony Gatlif, director de cinema, per a qui l'art «no ha de ser local, sinó presentar sentiments universals» (Gatlif: 2002)

6.3.4. Cap a una formulació del cànon estètic gitano

Com a corol·lari hem de dir que, de tot el que hem exposat en aquest apartat, se'n deriva un clar criteri estètic, basat en la predilecció pels materials o suports naturals, per les formes i els colors que proporcionen estímuls persistents, per les composicions naturalment vistoses i pels continguts que reflecteixen aspectes d'una existència viscuda amb autenticitat i coherència. Allò que prima en el judici estètic, a diferència del judici epistemològic o moral, ja no és l'assentiment o l'interès col·lectiu sinó del respecte a determinades formes d'interès cultural que impregnen l'*inconscient col·lectiu*. És el que MORELLI defineix com a «determinats codis de representació estètica» (URE, 1998: 189).

Aplicat a les diferents manifestacions artístiques, la música gitana es diferencia sempre de la no gitana per la seva senzillesa total dins una complexitat harmònica, en la qual les frases sonores es contraposen sobtadament i ràpidament⁶⁴. La pintura gitana tendeix a la profusió de colors naturals, augmentats tonalment de forma estrident i bruscament contrastats entre ells, i de formes expressives i vistoses, a

⁶⁴ La estudiosa sefardita, Sofía Noel, avala aquesta tesi, en sostenir que la música gitana presenta trets típicament orientals, com combinacions de ritmes contradictoris i riquesa de figures ornamentals (María Belén Luaces, a Internet).

partir de línies circulars o trencades; el toreig potencia les combinacions de passis senzills executats amb naturalitat, l'anomenat «toreig al natural»⁶⁵; i la literatura aporta per un llenguatge senzill però fortament simbòlic. La cuina gitana tendeix a fer servir elements naturals, però intensament condimentats: amb fonoll a Espanya i amb paprika fora d'ella. Pel que fa a la decoració de les llars gitanes i la indumentària dels gitanos aquest criteri implicaria una simplificació dels codis pictòrics, amb profusió de colors naturals, augmentats tonalment i bruscament contrastats, i detalls sovint excèntrics. En el pla del llenguatge no verbal del propi cos, aquest es caracteritzarà per la profusió de gestos. Fins i tot el criteri de bellesa personal anirà vinculat als rostres angulosos (Muñoz: 2007) pel contrast de faccions que constitueixen el seus angles.

A totes les manifestacions, doncs, es prima la naturalitat, combinada de manera barroca per intentar donar un resultat de nou natural, tot i que dintre del que això significa dins la cultura gitana: la imitació de la realitat natural i, sobretot, la descripció dels estats d'ànim interiors. No és tant el què s'interpreta, que també, sinó sobretot el com es fa (Liégeois, 1987: 92), perquè més que el realisme de l'obra creada és l'expressió personal del creador allò que es valora: les coses són en la mesura que signifiquen quelcom per a algú (Merleau-Ponty, 1985: 11). És aquest un criteri assimilable al barroc artístic, desqualificat sovint pels no gitanos com «de mal gust» perquè es troba en molts aspectes en les antípodes del criteri estètic de la societat majoritària⁶⁶. Igualment, resulta coherent amb l'equiparació que a l'Índia es fa entre

⁶⁵ Un cop més resulta curiós constatar el paral·lelisme entre l'art gitano i l'art oriental en general, en el quals el moment de màxima tensió dramàtica, a diferència del que podria semblar, no s'assimila amb moments de màxim moviment sinó a l'inrevés. Així, STARKIE compara l'actitud del torero amb el de l'actor principal en el teatre japonès (Starkie, 1956: 180-181), que en el clímax de les seves obres mantenen una semblant actitud de serenor i, en certa forma, pau interior.

⁶⁶ Així va passar amb el propi barroc durant gairebé dos segles, com bé denuncia Eugeni d'ORS a *Lo barroco* (1944).

el llenguatge verbal i el «llenguatge de la forma» (Merlo, 2002: 80). Així, Isabel FONSECA, en el seu viatge entre els gitanos d'Europa, constava que un d'ells portava «un complex estampat de flors, d'acord amb el gust gitano» (Fonseca, 1997: 44), tendència també constatada per CLÉBERT (Clébert, 1965: 222-223).

Aquesta tendència barroca, d'enaltiment dels sentits, la reconeix RAMÍREZ HEREDIA, en dir: «Els gitanos som portadors d'una mentalitat típicament oriental i, fins a cert punt, barroca» (Ramírez Heredia, 1973: 175). Aquest barroquisme el constata MORELLI en descriure l'emoció de l'artista gitano: «Els gestos, en realitat, són làmines tallants, espases llançades més enllà de l'escena amb veus estridents, amb laments i crits» (URE, 1998: 192). Els gitanos, per exemple, enaltien el toreig de Rafael Guerra «per la seva intuïció de les formes» (Alameda, 1989: 122). Com bé reconeix MORELLI, «l'art és un missatge espiritual abans que una elaboració formal» (URE, 1998: 192), extrem que un altre gitano, Nedich, constata com a «un especial sentit de l'estètica» (Actualidad Étnica, 11/08/2006). Com reconeix la pintora gitana Judea Heredia, «en més d'una ocasió m'han comentat que si no fos gitana no podria pintar així» (VV.AA., 2003: 50). No en va, com sosté el torero gitano Rafael de Paula, «ser gitano és entendre l'art d'una altra forma? Doncs, mirin vostès: en el meu cas, sí. Torejant em sento gitano» (El Mundo, 16/05/2004). MORELLI arriba fins i tot a explicar que, en una mostra d'art sacre a Berlín, un altre pintor gitano el va reconèixer com a tal perquè va detectar en les seves obres una diferent «gesticulació, els moviments de les figures» (URE, 1998: 188-189).

Val a dir, finalment, que els gitanos —probablement sense saber-ho— se solidaritzarien amb les teories que Walter BENJAMIN formula en el seu tractat *L'obra d'art en l'era de la seva reproductibilitat tècnica* (1936), segons les quals només seria art allò que s'ha produït originalment. L'art és un art contextual, que depèn de la

circumstància de l'artista. És un art netament de creació original; quan no és així, sinó que l'artista interpreta l'obra creada per un altre, la interpretació assoleix característiques de recreació. Una obra és bona quan, al marge dels seus elements estètics, és veritable, és a dir, «allò que en el toireig és *carregar la sort* o que en el cant o el ball és *rematar*: en definitiva, viure amb veritat el moment de la veritat» (Albaicín, 1997: 365). És el que l'hispanista Justo Fernández, professor a la Universitat d'Innsbruck, recull dient que «el grau de veritat del cant o del ball depèn del grau de veritat del qui l'executi» (Fernández López, 1999-2008: a Internet; (Herrero, 1991: 117-120). No en va, alguns autors relacionen la bellesa amb la veritat i la bondat (Corazón, 2002: 235), com a mecanisme per assolir l'ésser de les coses (Corazón, 2002: 238).

Un cop més, tot està al servei de l'artista, que fins i tot creu poder millorar l'original amb la seva recreació. El gitanos, per exemple, menysvaloren la música enregistrada, com si fossin obres *rebaixades*. En el fons, parafrasejant ARISTÒTIL, els gitanos perceben l'art en potència, perquè l'actualitzen afegint a cada obra la seva pròpia experiència, convertint així l'acte o fet artístic en un moment únic i singular.

6.4. Funcions estètiques de l'experiència artística

Hem vist fins ara com la identitat gitana configura un mateix conjunt d'actituds per part de l'artista gitano, així com un mateix *corpus* de recursos que conformen un llenguatge artístic propi, tot i la diversitat de manifestacions artístiques de la cultura gitana. Però la seva interpretació estètica no s'esgota amb el fenomen estètic, perquè aquesta seria limitada si no continués amb l'anàlisi de la seva funció en el sí de la pròpia comunitat gitana.

La comunitat constitueix, com es va analitzar en el quart capítol, un dels elements fonamentals de la cosmovisió gitana, en la mesura que constitueix la columna vertebral de la seva cultura i, el que resulta encara més important, l'*axis mundi* de la seva interpretació del temps i de l'espai.

Alguns autors estableixen que, per tal que una obra artística pugui ser considerada com a tal, ha de ser pública (Bearsdley i Hospers, 1993: 158), perquè sense aquesta dimensió social no podria tenir cap funcionalitat estètica, perquè tenir-la és fer-ho per a algú altre més que el propi autor. Efectivament, un cuina, balla, es vesteix o toreja per a algú, en tant que l'expressió és sempre per a algú altre que aquell que s'expressa. Aquesta condició, en el cas de l'estètica gitana, s'acompleix plenament, perquè —com hem analitzat— l'art veritable (no aquell pensat com espectacle, a canvi de diners) està pensat per ser interpretat i gaudit en el sí de la comunitat.

De fet, la primera funció de l'art és aplegar la família o la comunitat, sobretot en un context celebratiu. Les celebracions artístiques gitanes són el més oposat als espectacles, no només pel seu caràcter autèntic sinó també per la participació dels assistents, que esdevenen així *participants* i no *espectadors*: no es limiten a mirar l'execució de l'intèrpret sinó que se senten interpel·lats i moguts a participar en la interpretació. En el cas d'una obra pictòrica, per exemple, qualsevol gitano es veurà amb ànims de donar la seva opinió, que serà sempre considerada pel pintor; en el cas d'una obra musical, ni que sigui silenciosament, intentarà seguir el ritme, en espera que en un moment determinat pugui fer-ho explícitament, tot tocant les palmes o donant cops de peus a terra⁶⁷ (o de bastó els gitanos grans, que vindrien a validar

⁶⁷ Muñoz sosté l'encertada teoria que a Espanya els pitos van substituir els platets que els indis es posaven entre els dits, mentre que els cops de peu fan el mateix amb els cascavells als turmells (Muñoz: 2007). Res més lluny, doncs, dels acompanyants que toquen les castanyoles als espectacles per a turistes.

simbòlicament la interpretació); en el toreig, que es desenvolupa en companyia de no gitanos, la mirada atenta i sensitiva seguirà sempre els diferents passis taurins; i, a Espanya, el moment de màxima emoció estètica portarà els participants a pronunciar un *ole* a manera d'aclamació. És el que alguns autors anomenen contemplació activa o *Einfühlung* (Molina, 1967: 96). Res més allunyat de l'estètica gitana que la concepció de l'art com a quelcom aïllat del seu context: l'art per l'art.

És per això que l'art té en la cultura gitana una funció clarament *socialitzadora*. Com ja es va anticipar en els capítols tercer i cinquè, les cançons i les narracions són els mitjans tradicionals que han permès transmetre la cultura gitana. Les obres artístiques constitueixen una forma *amable* de transmetre, d'una generació a una altra, els trets fonamentals de la cultura gitana, bàsicament en un entorn familiar i festiu. Com constata el *cantaor* gitano Tomás de Perrate, en referir-se al paper de l'artista, «els gitanos, quan cantem flamenc, estem fent quelcom més que música: transmetem de forma oral la nostra cultura. (...) En comptes de convertir-nos en protagonistes, fem que aquesta saviesa ens traspassi i arribi als altres» (El País, 01/10/2006). La temàtica i els seus elements, àdhuc el paper de l'intèrpret⁶⁸, remetran sempre a la cultura gitana. Vet aquí que el musicòleg Domingo MANFREDI afirmi que tots els records dels gitanos es troben en les lletres dels seus cants (Manfredi, 1957: 19), per la qual cosa la seva funció «és expressar sociabilitat més que intercanviar idees» (Fonseca, 1997: 81). L'art esdevindria així una alternativa a l'escola. Vet aquí la importància de l'afirmació ja citada del *cantaor* gitano Manuel Agujetas, en el sentit que ell mai havia anat a l'escola i que els gitanos alfabetitzats no

⁶⁸ Muñoz també recorda que, com a reflex de l'estructura de gènere entre els gitanos, els homes i les dones mai ballen amb els seus homònims (Muñoz: 2007).

podien cantar flamenc (Salinas, 2002: 6): aquells que s'han socialitzat a la manera no gitana no poden ja crear com els gitanos.

Aquest caràcter socialitzador va més enllà de la seva funció pedagògica, en tant que esdevé també un element purificador. Si la vida en plenitud és la que es viu en el context comunitari, fins el punt que el temps que es passa entre no gitanos és font d'impuresa, el fet de participar en una trobada artística assolirà sempre una funció purificadora, catàrtica, en la qual tant l'artista com els participants sentiran que han sortit renovats. Vet aquí que, quan els gitanos espanyols diuen «la vam gaudir» («*la gozamos*»), en sortir d'una celebració musical, volem dir quelcom més que «ho hem passat bé». Però és l'artista qui sent aquesta purificació d'una forma més especial, perquè és a través de l'art que comparteix els seus sentiments més íntims amb els seus, fins el punt que li serveix per destil·lar o sublimar la tristesa o el patiment, a la manera de la dita que assegura que «qui canta, el seu mal espanta». L'emoció estètica, doncs, pot purificar.

En un pla transcendent, que analitzarem en el setè capítol, aquesta retrobada i purificació comunitària podria tenir un rerefons magicoreligós, fruit de l'origen indi de la cultura gitana. Són molts els autors que constaten la relació entre el ball gitano i les danses religioses índies (Clébert, 1965: 149; Molina, 1967: 80 i 100), l'escala musical de certs pals de flamenc amb les músiques sagrades de l'Índia (Starkie, 1956: 74; Clébert, 1965: 290; Hancock, 2002: 70-71; Rodríguez López-Ros, 2007: 51) o la funció sacralitzadora d'alguns d'aquests pals (Starkie, 1956: 77-78; Molina, 1967: 162; Arrebola, a internet), que assimilen fins i tot al trànsit (Starkie, 1956: 126-127), als quals atribueixen similituds musicals amb el cant sinagoga (Reyes, 2005), bizantí (Falla, 1944: 56) o gregorià (Arrebola, a internet) per les inflexions de la veu. Segons això, les obres estètiques assolirien també un estatut cultural, esdevenint cerimònies

pseudoreligioses, en les quals l'artista, gràcies a un sisè sentit o *anupalabधि* (Mohanty, 2000: 31), recrearia amb la seva vida la cosmogonia originària o final, amb uns moviments sacralitzadors pautats ja des de segles, animant alhora els participants a fer-ho.

Aquesta teoria, sostinguda també per gitanos com ALBAICÍN, parteix de les tesis del pensador indi Ananda K. COOMARASWAMY segons les quals l'art, més que una forma de realització, és una via de relligació (Albaicín, 1997: 254; Merlo, 2002: 63), en tant que l'experiència estètica és una forma d'assolir l'experiència mística (Merlo, 2002: 62). I, per assolir-la, cal que gràcies a una puresa interior (sinceritat), recta intenció (gratuïtat) i una actitud meditativa (Merlo, 2002: 67) de la llum interior (Merlo, 2002: 64), «l'obra d'art es converteix en suport per a la contemplació i en camí de revelació» (Merlo, 2002: 74), com ja afirmava el pintor grecoespanyol Doménikos Theotokópoulos, «El Greco».

VII. FINITUD I TRANSCENDÈNCIA GITANA

7.1. Definició i classificacions de la filosofia de la religió

Tot i la mort de Déu anunciada pel filòsof alemany Friedrich NIETZSCHE, a finals del segle XIX, la religió continua essent el principal element explicatiu de la realitat en el seu conjunt. De fet, l'ésser humà ha estat anomenat sovint un «animal de profunditats» perquè no es contenta amb la simple evidència de les coses sinó que busca una explicació integral. Les persones d'arreu busquen i esperen en les religions la resposta als enigmes més profunds de la condició humana, que les neguitegen insistentment des de l'inici de la humanitat. Des dels seus orígens, la religió constitueix la forma bàsica de les persones de relacionar-se amb la realitat mateixa, a la qual donen una explicació que transcendeix la pròpia realitat, així com d'ordenar les pròpies accions per tal d'ajustar-se a aquesta concepció de la realitat. La fe, en definitiva, aporta un sentit últim a l'existència humana. No en va, el fenomenòleg de la religió espanyol Juan de Dios MARTÍN VELASCO defineix la religió de la següent manera:

Un fet humà específic que té el seu origen en el reconeixement, per part de la persona, d'una realitat suprema que confereix sentit últim a la pròpia existència, al conjunt de la realitat i al curs de la Història (Martín Velasco, 1983: 51).

Però la fe, tot i contenir-ho, és molt més que això. En el món hi ha una gran quantitat de formes de viure l'experiència religiosa. Totes elles comparteixen uns elements fonamentals: l'obertura al transcendent, als altres i a la natura. També té una funció socialitzadora, perquè el sagrat esdevé no només una relligació entre les persones i la divinitat sinó també una regulació de la convivència i l'atorgament d'unes funcions a alguns membres de la comunitat; igualment, la vivència de la fe comporta una concepció del temps, una ordenació de l'espai, la pràctica d'uns ritus. Aquesta

reiligació ha tingut alhora múltiples formes i expressions al llarg de la història de la humanitat. En aquest sentit, la religió —com veurem— constitueix un dels elements que conformen la identitat dels gitanos, perquè poques cultures en l'Occident industrialitzat atorguen a la religió una importància tan gran com la gitana.

7.1.1. La pregunta per l'origen de l'existència

L'existència de la religió, en un pla filosòfic, va indefectiblement unit a la pregunta per l'origen de l'existència. Per poc que reflexioni la persona, ben aviat intenta trobar una resposta a la pregunta pel seu origen, el de tot plegat i, sobretot, el sentit de la seva existència. Afirma el pensador alemany Karl MARX, en un escrit de joventut, que «la religió és el plor, el gemec de tota criatura oprimida». Sense ser-ne probablement conscient, la seva afirmació posa de relleu el caràcter de la religió com a resposta completa i articulada al sentiment d'angoixa que han sentit la majoria de les persones davant la certesa del seu naixement i de la seva mort.

La pregunta pel sentit apareix formulada, en la quotidianitat, des de preguntes com «Qui sóc?», «D'on vinc?» o «Quin és l'origen de tot plegat?». En el pla filosòfic, en canvi, aquesta pregunta es formula des de la reflexió per la condició de la persona (el problema de l'ésser) i l'existència de la realitat (el problema del coneixement). Pel que fa al problema de la persona, l'antropologia parteix del caràcter biològic de la seva aparició per anar reflexionant sobre la seva incardinació en el medi natural i social i sobre la seva articulació en el temps i l'espai. Tanmateix, pel que fa a aquest origen, la filosofia intenta raonar la veritat que les persones troben en la resposta religiosa. És així com sorgeixen, com a branques de la filosofia, l'antropologia, l'ètica i l'estètica. La condició humana, a diferència de la vida animal, té una consciència pròpia i, en virtut de la reflexió que fa sobre ella mateixa, és capaç de progressar intel·lectualment. Pel que fa al problema del coneixement, la filosofia parteix de la

constatació del caràcter no aparent de la realitat per anar esbrinant la seva naturalesa i l'ús que la persona pot fer sobre el medi, transformant-lo en virtut de les seves necessitats evolutives; pel que fa a l'origen de la realitat, la filosofia ajuda la persona a entendre quines són les respostes últimes que la religió li aporta. És així com apareixen tres branques més del saber filosòfic: l'ontologia, l'epistemologia i la metafísica.

Tots dos problemes, per la seva importància i centralitat, han estat objecte de reflexió continuada al llarg de la història, provocant l'aparició de diversos corrents amb molts autors cadascun. Ultrapassaria l'objecte d'aquest estudi fer un repàs de tots ells, per breu que fos. Però, simplificant molt, el mateix acte d'interrogar-se denota ja el caràcter la nostra humanitat.

7.1.2. La consciència de la pròpia finitud

Tampoc no és menys cert que l'existència de la religió està també estretament vinculada a la certesa de la pròpia mort. «Ens oprimeix la mort: la seva inevitabilitat i la seva incertesa», pel que fa a la data, afirma el filòsof espanyol Eugenio TRÍAS. La finitud apareix així com a una categoria atribuïble a tots els éssers, de la qual només la persona n'és conscient:

Som humans perquè som i ens sabem mortals (...) Potser sigui la mort allò que ens fa humans (...) [perquè] la mort desperta la nostra consciència (...) El temps es concep així com els límits entre el nostre naixement i la nostra mort (Trías, 2000: 29-35).

PLATÓ inaugura una tradició reflexiva explícita sobre aquest tema, en la qual planteja el problema de la transcendència a la pròpia existència, només superable per la mort a *Fedó*, *Fedre* i *La República*. Sant AGUSTÍN D'HIPONNA posa de relleu la

tensió entre l'ànsia de felicitat absoluta i el seu confinament en el plaer, fins a afirmar que «inquiet està el nostre cor fins que descansi en vós, Senyor» (I, 1, 1). En el segle XVIII, el filòsof francès Blaise PASCAL, a través dels sentiments d'insatisfacció i carència, accentua aquesta tensió en contraposar la petitesa humana i el seu anhel de totalitat (Pascal, 1670/1953: 118). Ja en el segle XIX, el filòsof danès Søren KIERKEGAARD, a *El concepte de l'angoixa* (1844), situa la persona davant la seva pròpia inadequació, que no pot superar i el desespera.

Però és en el segle XX on la condició de la pròpia finitud està present d'una forma més accentuada en la reflexió filosòfica. El filòsof espanyol Miguel de UNAMUNO, a *Del sentiment tràgic de la vida* (1913), presenta aquesta tensió entre l'ànsia d'immortalitat i la certesa de la mort. El corrent de l'existencialisme accentua encara més el concepte de la pròpia finitud. El filòsof francès Jean-Paul SARTRE defineix la finitud d'una forma encara més negativa, com a manca o defecte de l'ésser, que es viu com angoixa i desesperança a *L'ésser i el no res* (1943). El seu compatriota Gabriel MARCEL, a *El misteri ontològic* (1959), atribueix la finitud a la condició itinerant i misteriosa de la persona, que contraposa a l'ordre superior de l'amor. Amb el filòsof alemany Karl T. JASPERS, a *La fe filosòfica davant la revelació* (1968), la preocupació per l'absolut revela ja una finitud existencial insuperable.

7.1.3. El sentit de la filosofia de la religió

La reflexió filosòfica a l'entorn de la religió és un dels temes fonamentals de la història de la filosofia, tot i que només des de mitjans del segle XVIII s'ha singularitzat com a disciplina filosòfica. El seu objecte d'estudi, al igual que la teologia, és la religió. Però, a diferència d'ella, la filosofia de la religió pretén abordar racionalment les preguntes «Què és, en essència, la religió?» i «En quina mesura la religió dóna resposta als interrogants fonamentals de l'existència?». En aquest sentit,

constitueix una reflexió crítica i aconfessional que, tot partint de consideracions sobre la naturalesa de la creença religiosa, transita gradualment cap a discussions a l'entorn dels sentiments religiosos, el llenguatge religiós i la dimensió religiosa de la vida social. A través d'una descripció asèptica, plenament fenomènica, vol interpretar el fet religiós en les seves manifestacions.

Per al filòsof alemany Bernhard WELTE, la filosofia de la religió és fruit del pensament modern. A partir del procés d'individuació, fruit del qual és la distinció del filòsof francès René DESCARTES entre *subjecte* i *objecte*, ha estat possible elaborar una reflexió filosòfica sobre la creença religiosa diferenciada de la veritat religiosa. Dit d'una altra forma, en què el centre de la reflexió passa a ser la religió i ja no només Déu, esdevenint un gir antropològic. Tot i això, el salesià Adriano ALESSI, professor de la Universitat Pontifícia Salesiana de Roma, atribueix a Baruch de SPINOZA la formulació específica del terme *filosofia de la religió* en la seva obra *Tractat teologicopolític* (1670), tot i que autors com Karl FEIEREIS ho retarden fins a Siegmund von STORCHENAU, l'any 1784. Hi ha altres autors que atribueixen a Immanuel KANT no la definició però sí la formulació, en la seva obra *La religió dintre dels límits de la mera raó* (1795). De la seva banda, Christian von WOLFF i el seu deixeble Alexander G. BAUMGARTEN van impulsar la «teologia natural», com a coneixement de Déu sense ajuda de la fe.

Això no treu que l'estatut de la *filosofia de la religió* no hagi estat fortament contestat per alguns autors contemporanis, especialment pels filòsofs alemanys Ludwig WITTGENSTEIN, Karl POPPER i Hans ALBERT. El primer situa les afirmacions sobre la religió «més enllà del significat del llenguatge», donat que el seu caràcter contingent poc pot dir del caràcter incontingent de Déu; el segon parteix del caràcter veritable només dels fets determinats, per la qual cosa el Déu indeterminat quedaria fora

d'ells; i el tercer, tot i mostrar-se crític, deixa una porta oberta a la transcendència en considerar que existeix un sentit simbòlic en els enunciatos que fa possible parlar de Déu. Davant d'ells, fent possible la *filosofia de la religió* en el pensament contemporani, se situarien tres dels integrants de l'Escola de Frankfurt: Teodor ADORNO, Max HORKHEIMER i Jürgen HABERMAS. Tots ells parteixen del caràcter pràctic de la reflexió filosòfica, dins la qual pot existir una filosofia destinada a esclarir la funció social que la religió té en el pensament de les persones.

Aquest seria, precisament, el fonament de la nostra metodologia en aquest capítol. Tot partint d'una distinció crítica entre essència i existència de la religió, a la manera del *dasein* de Martin HEIDEGGER, la filosofia de la religió centra la seva atenció sobre la persona que creu i en les actituds intel·lectuals que aquesta adopta davant la creença religiosa. De fet, tot i el seu estatut ontològic com a veritat revelada per Déu, la religió «s'expressa en un llenguatge humà, amb categories humanes i en possibilitats de pensament humà», com reconeix el propi WELTE (Welte, 1982: 25). L'existència humana esdevindria, així, la forma de realització d'allò que anomenem religió, i a l'inrevés: la religió és, en tot cas, una forma d'existència humana.

Aquest serà, doncs, l'objecte d'aquest capítol: explicar en quina mesura la fe dóna resposta als interrogants fonamentals de l'existència en la cultura gitana, esdevenint així una peça clau en la seva identitat personal i en la seva cosmovisió. No és una reflexió des de l'antropologia teològica, en el sentit que no analitza com s'articula el sistema de creences religioses dels gitans, sinó la manera com la fe els dóna un sentit últim a la realitat. Interpretarem així els processos racionals que estableixen amb la religió, tant en l'estatut ontològic que atorga a la veritat revelada i els processos epistemològics amb els quals aquesta veritat és creguda com en l'expressió personal que en fa de la creença religiosa i la seva comunicació col·lectiva en el si de

la comunitat gitana. Les presents pàgines intenten demostrar, precisament, la importància que la religió té en la cosmovisió gitana. Ja dèiem en el tercer capítol d'aquesta tesi que, per als gitanos, la realitat és inaprehensible a través de la raó, per la qual cosa aquesta només serveix per copsar el seu caràcter pràctic, perquè en el seu sentit últim només és pot arribar a comprendre a través de la fe. D'aquí que, per a ells, només la religió pot donar una explicació completa a la realitat, com a «estructura última de la consciència» (Eliade, 1992: 14). De fet, tot i la diversitat de tradicions religioses en les quals els gitanos viuen la seva fe, aquesta és sempre tan important que ha fet merèixer a la gitana la consideració de cultura eminentment religiosa.

Igualment volem posar aquí especialment de relleu la novetat que suposa l'aplicació de la filosofia a l'estudi sobre la dimensió religiosa del poble gitano. Com ja analitzàvem en el primer capítol, tampoc la recerca i reflexió sobre la importància de la religió entre els gitanos ha pogut escapar als paradigmes estructuralistes de l'etnografia i la sociologia, que han reduït la vivència de la fe a la importància que ha tingut en l'articulació de les seves relacions col·lectives (l'anomenada *sociologia de la religió*, impulsada per Max WEBER i Emile DURKHEIM). Fora bo, tot i que depassa l'espai d'aquest treball, que amb el temps es desenvolupessin recerques sobre l'actitud que els gitanos mostren davant del sagrat, que el psicòleg austríac Sigmund FREUD va conceptualitzar com *psicologia de la religió*.

7.2. Importància de la religió en el poble gitano

Dèiem abans que el gitano és un poble eminentment religiós. De fet, parlar de la identitat del poble gitano és fer-ho necessàriament de la funció que la religió compleix en aquest procés identitari. En pocs pobles de tot el món la religió té una

importància tan fonamental com en aquest grup cultural, fins el punt que el seu sistema de creences religioses és un dels trets fonamentals que de la seva *Weltanschauung*.

7.2.1. Evolució religiosa

Com hem analitzat en el segon capítol, els gitanos són un poble originari de la zona del Punjab, al nord-est de l'Índia, on formaven part de la casta dels guerrers o *rajputs*. Això fa que alguns dels trets fonamental de la religiositat gitana presentin un arrel clarament indi, sobretot similars als que conformen l'hinduïsm.

El procés migratori dels gitanos els va portar a Pèrsia (l'actual Iran), on s'hi van estar prop d'un segle. Allà el seu sistema de creences va adoptar un dels trets que conformava el zoroastrisme, com ara la noció de mal i la seva confrontació al bé, fins al punt de concebre el món com a escenari entre els partidaris entre un i altre (Clébert, 1965: 170). Tot i haver-se relativitzat, la creença en l'existència dels *mēnga* (dimonis) és una constant que encara perdura en la religiositat gitana. Com reconeixen el polític gitano Juan de Dios RAMÍREZ HEREDIA: «L'univers espiritual gitano està condicionat per quatre grans forces, que provenen gairebé per igual dels elements següents: Déu, els dimonis, el propi home i la sort» (Ramírez Heredia, 1974: 74). Val a dir alhora que l'estigmatització que van patir, en assimilar la seva medicina natural a pràctiques de bruixeria, va procedir en els contextos anglòfons de la similitud entre les paraules gitana *devēl* (Déu) i anglesa *devil* (dimoni), com senyala el filòsof gitano Rajko Djuric (Mathur: 1990).

Des d'allà van marxar a Armènia, el Kurdistan i la Capadòcia, aleshores anomenada Egipte Menor, on s'hi varen instal·lar durant prop de dos segles. Pel que fa a la seva religiositat, mentre que a Armènia van conèixer el judaisme, va ser a Grècia on van

entrar en contacte amb el cristianisme, que avui —en les seves diferents denominacions— és la religió majoritària entre ells.

7.2.2. Obertura a la transcendència

Dit tot això, val deixar clar que no existeix una religió gitana. Com a grup, els gitanos no tenen una religió pròpia. Ben al contrari, han acabat sempre per adoptar la religió majoritària del país que han habitat. Ho han constatat alguns autors, com el musicòleg espanyol Ricardo MOLINA: «El gitano professa la religió del país on habita, però sense un profund lliurament a ella, tot i que amb una ostentosa exhibició de fe» (Molina, 1967: 158). Però també ho reconeixen ells mateixos: «Els gitanos no tenim una religió especial ni ens hem fabricat una complicada litúrgia de ritus i creences. Generalment hem adoptat la religió del país on ens ha tocat viure» (Ramírez Heredia, 1974: 68). Així, els pocs gitanos que van restar a Pèrsia van adoptar el zoroastrisme fins a l'arribada de l'Islam (de fet, avui dia hi ha algunes comunitats gitanes a Bagdad), mentre que els grups que van instal·lar-se a la zona d'Armènia van acabar per fer-se jueus (en l'actualitat, hi ha comunitats gitanes a Haifa i al barri vell de Jerusalem). Van fer-se també musulmans els que van restar a la zona del Kurtistan i la Capadòcia, conquerida per a l'Islam en el segle XII, essent avui coneguts com a gitanos *xoraxanē*. Finalment, els que van accedir a Europa al llarg del segle XIV van adoptar tots ells el cristianisme.

Aquesta conversió, però, ha estat autèntica. Per als gitanos, creença i veritat tenen el mateix estatut ontològic. Al poble gitano no li ha passat com al poble jueu, amb el qual guarda tantes afinitats. Els jueus, en veure's obligats a convertir-se o haver de fugir, van optar per adoptar externament el cristianisme o l'Islam, tot i seguir observant de forma clandestina les seves pràctiques religioses jueves. És el que s'ha anomenat *cripto-jueus*. A diferència d'ells, els gitanos han adoptat amb sinceritat les

noves creences que han anat trobant en el seu procés migratori, bo i adaptant-les a la seva forma de ser.

El que sí existeix, però, són unes actituds comunes dels creients gitanos davant el fet religiós, independentment del fet que siguin jueus, cristians o musulmans. Això és el que anomenaríem *religiositat gitana*. De fet, en adoptar les religions majoritàries, el que han fet els gitanos no és tant fer un sincretisme d'elements, com apunta LIÉGEOIS (Liégeois, 1987: 82), sinó canalitzar la seva recerca de transcendència a través de tradicions noves per a ells; en alguns casos, fins i tot, aquestes noves formes religioses han donat cabuda analògica a alguns dels elements que la seva religiositat ja tenia. És el que el pensador espanyol Raimon PANIKKAR anomena *equivalents homeomòrfics*, considerats com «una analogia de tercer grau, segons la qual es pot establir una equiparació funcional entre diversos termes mitjançant una transformació topològica (Panikkar, 1997: 106-113). Així, per exemple, van fer servir la paraula *rāsaj* (sacerdot brahmànic) per referir-se als rabins, als preveres o als imams; *kanghrēri* (torre fortificada de defensa) per anomenar les sinagogues, les esglésies o les mesquites; *devēl* (el Khrisna hindú) per parlar de Yavhe, Déu o Allah; *mēnga* per dir els ents que produeixen el mal, que tant es poden trobar en la Bíblia com en l'Alcorà; o *batx* per expressar la gràcia amb la qual viu el creient gitano quan aconsegueix els preceptes del judaisme, el cristianisme o l'Islam (la *barakka*). En aquest darrer, per exemple, «les dues categories islàmiques de *halāl* (permès) i *harām* (prohibit) s'han superposat sobre dues categories ancestrals de la cultura gitana: *ujo* (pur) i *melalō* (impur)» (Oprisan-Grigore, 2002: 10).

7.3. Estatut ontològic de la veritat revelada entre els gitanos

Dèiem abans que la religió és un dels trets fonamentals de la identitat gitana. No és possible comprendre les persones que pertanyen a aquesta cultura sense considerar la dimensió religiosa. Ells mateixos ho reconeixen, en afirmar RAMÍREZ HEREDIA: «La nostra vida no seria possible sense fe. Necessitem la fe en Déu i la Providència tant com l'aire que respirem» (Ramírez Heredia, 1973: 173). De fet, la fe és una de les actituds que més aviat són transmeses pels pares als fills en el seu procés educatiu, que fins fa pocs anys es desenvolupava de forma totalment aliena al sistema educatiu convencional. Fins i tot en aquells països en els quals els gitanos hi participen en el sistema educatiu, les famílies donen als seus infants un *plus* educatiu extraescolar que els facilita el fet de creure. Es potencia, doncs, la seva dimensió simbòlica i transcendent per tal que puguin desenvolupar el do de la fe.

Aquesta és la raó, per exemple, que explica que els antics països comunistes els joves gitanos no es van veure afectats per l'anàlisi materialista de la realitat que impregnava l'escola als països de l'est d'Europa. En caure el mur de Berlín, i desaparèixer aquells règims, els gitanos catòlics i ortodoxes d'aquells països viuen ara una autèntica primavera vocacional al sacerdoci. Avui dia, sense anar més lluny, la secularitat que es viu a la majoria dels països d'Europa (fruit dels hàbits socials o del laïcisme militant) tampoc no està afectant el nivell de creença religiosa entre els gitanos: no hi ha gitanos ateus o agnòstics, tot i que sí gitanos que viuen amb una baixa intensitat la seva fe religiosa.

Això vol dir que els gitanos són persones constitutivament obertes a la transcendència. Deixant de banda l'explicació confessional de què la fe és un do de Déu, la qual cosa ultrapassaria l'objecte d'estudi de la *filosofia de la religió*, val a dir

que el gitano o la gitana són *homini religiosi* per excel·lència. Dins la seva cosmovisió, la dimensió religiosa té un paper fonamental, perquè de fet és religiosa la mateixa explicació de l'origen de l'existència. Ells mateixos ho reconeixen: «La religió (...) condiciona la nostra forma de ser i d'entendre» (Amaya: 1998). No és això el mateix que Raimon PANIKKAR sosté, en afirmar que «les religions tracten de l'autocomprensió col·lectiva última d'un grup humà» (Panikkar, 1990: 115)?

7.3.1. Explicació mitològica de la realitat

Analitzem, per exemple, els mites que expliquen l'origen de l'ésser humà. Diu un conte molt estès entre els gitans, independentment de la seva tradició religiosa, que Déu va crear primer l'home negre en introduir-lo al seu forn (matriu creadora) i passar-se-li el temps de cocció; després va rectificar i va crear l'home blanc, però en aquest cas va pecar de prudent; i finalment va crear l'home gitano, que amb el seu color bru va quedar perfecte, perquè amb ell Déu va fer servir el temps ideal de cocció (Ville, 1956: 115; Ramírez Heredia, 1974: 75-76; Tong, 1997: 138). Un altre conte també molt difós explica que Déu va crear l'home gitano bufant com un alfarer; i que, en concloure, va fer una flatulència a través del mateix tub i va crear l'home no gitano (Reyes: 2003).

Segons el pensador romanès Mircea ELIADE, els mites «relaten una història sagrada, és a dir, un esdeveniment primordial que va tenir lloc al començament del temps. (...) L'home no la podria conèixer si no li hagués estat revelada. (...) No parlen del que va succeir realment (...) es tracta, evidentment, de realitats sagrades, doncs el sagrat és lo real per excel·lència (...) Un cop revelat el mite esdevé una veritat apodíctica: fonamenta la veritat absoluta (Eliade, 1992: 84-85). L'etnòloga nord-americana Diane TONG destaca el caràcter religiós de molts dels contes gitans: «Les creences (...) gitanes apareixen juntament als principis morals en les històries» (Tong,

1997: 24). Així, doncs, els mites gitans sobre la creació estan vinculats a l'activitat creadora de Déu, en la qual creació de l'home i fundació de la comunitat van unides, així com la jerarquia ontològica dels gitans dins la creació.

Aquest mite sobre la creació de l'home es complementa amb el fet que, en la llengua gitana, la paraula «home» i «gitano» són la mateixa: *rom* (mentre que *romī* seria «dona» i *rroma* correspondria a «humanitat»). Contraposant-se a ells estarien els no gitans o *gadjē* (i els *manūsha*, que correspondria a «gent»), que en un sentit literal no serien pròpiament persones *alter* (persones) sinó *alia*: gent no individuada, estranys, perquè no pertanyen a la comunitat. La persona gitana és, doncs, la persona per excel·lència no només perquè ha estat creada per Déu sinó perquè —segons els propis gitans— aquest l'ha dotat d'unes qualitats que la situarien en la jerarquia ontològica de la creació. Ho reconeixen ells mateixos: «El temps que es passa en el món no gitano (el *jadō*) resta energia espiritual (la *dji*)» (Hancock, 2002: 74-75). Ja diu ELIADE que «l'existència es constitueix com a tal, precisament, pel fet de considerar-se situada en el centre del món» (Eliade, 1992: 13). Aquest concepte es deu a raons històriques, com la cohesió grupal que els gitans han hagut de desenvolupar per poder sobreviure, tot i que presenta un risc evident: el racisme cap als no gitans. És per això que els sistemes educatius han intentat modificar-lo en les darreres dècades.

Altres mites gitans fonamenten també el caràcter tradicionalment nòmada del poble gitano. Els gitans jueus i cristians creuen que s'han vist abocats a no tenir terra pròpia i desplaçar-se d'un lloc a l'altre per ser «els descendents de Caïn, condemnats a vagar pel món (Gn 4,12)» (Fonseca, 1997: 120) o, com diuen els gitans cristians i musulmans, per ser «els mags caldeus de Síria, que van ser apartats de tota propietat per haver estat uns ferrers gitans els que haurien forjat els claus de la crucifixió» (Fonseca, 1997: 121). Segons un conte dels gitans espanyols, el poble gitano va

arribar tard al repartiment de funcions en la Creació, per la qual cosa Déu els va dir: «apanyeu-vos com pugeu» (Tong, 1997: 166). Un altre conte dels gitanos russos, anomenat *Sant Jordi i els gitanos*, explica que Déu va transmetre als gitanos, a través del sant, «que visquin sota les seves pròpies lleis. Ells decidiran on pregar, on demanar i quan robar. És cosa seva» (Tong, 1997: 171). Per a ELIADE, «una diferència d'experiència comporta les diferències d'economia, de cultura i d'organització social: en una paraula, de la Història» (Eliade, 1992: 23)

Però els gitanos també disposen, si no de mites, sí de contes i de costums que afirmen que el final de l'existència està també relacionat amb Déu. La mort està present en molts dels seus contes, «al ludint a com els gitanos contempen la mort» (Tong, 1997: 25). Els gitanos de tot el món tenen alhora un gran respecte cap els seus avantpassats, als quals consideren *difunts* però no *morts*: han passat a una altra modalitat d'existència, com ara aquella que els relaciona directament amb el món sagrat. Això els confereix la funció de mediadors de la família davant Déu mateix, una noció que els hindús coneixen amb el nom de *patjīv*. Fins al segle XX, com ja hem constatat, entre els gitanos nòmades va persistir el costum del *phabaripē* —netament indi— de cremar les possessions del difunt un cop s'ha produït el seu trànsit (Liégeois, 1987: 76; Fonseca, 1997: 73; Hancock, 2002: 74-75)⁶⁹. Aquest respecte arriba fins a punts pocs comprensibles per als no gitanos:

Un dels seus fills morts havia adorat les taronges i els *puddings*. La meua avia mai va tornar a menjar una taronja ni preparar un *pudding*. Ni a mencionar el seu nom, naturalment (McDowell, 1965: 60).

⁶⁹ Per a KENRICK, davant la impossibilitat de cremar el cos del difunt en la majoria de regnes medievals, els gitanos van substituir aquest costum per la cremació de les seves possessions (Kenrick, 1990: <http://www.hinduismtoday.com/archives/1990/08/1990-08-02.shtml>).

L'experiència religiosa se situa així, per als gitanos, en l'inici, el decurs i el final de la seva història, perquè sagrada és la creació del poble gitano, sagrat és el seu *pathos* i sagrada és la seva destinació. El jesuïta espanyol Xavier MELLONI afirma a aquest respecte que la categoria del sagrat és un «tipus d'experiència que posa en contacte [la persona] amb allò que és autènticament real» (...) *Sagrat* ve de l'arrel indoeuropea *sak*, que significa 'conferir existència' o 'fer que quelcom arribi a ser real' (Melloni, 2003: 28-29). El propi ELIADE aprofundeix en el significat ontològic del sagrat, en dir que «està relacionat amb els conceptes d'ésser, sentit i veritat (...) Gràcies a l'experiència del sagrat, la ment humana va poder copsar la diferència que existeix entre el que es revela a sí mateix com a real (...) i significatiu, i el que no ho és (Eliade, 1969: 7-8). Curiosament, en la llengua gitana, totes les paraules que tenen a veure amb la visió contenen aquesta arrel *sak*, com ara *sakāi* (ulls) i *sakimōs* (mirada). Com hem vist en el tercer capítol d'aquesta tesi, els processos cognitius dels gitanos tenen sempre el seu origen en les dades dels sentits, és a dir, en l'experiència.

7.3.2. Caràcter experimentable de la fe

En aquest sentit, hi ha un segon criteri que atorga a les creences un caràcter veritable entre els gitanos, com és el caràcter experimentable de la fe. Per a ALESSI, per tal que hi hagi experiència religiosa, cal un subjecte, un objecte i una intencionalitat (Alessi, 1998: 151). Els mitjans que facilitarien aquesta relació són allò que en la teologia —i, més concretament en l'antropologia teològica— s'anomenarien relligacions (el terme *religió* prové de *relligar* però també de *rellegir*). Si la funció de la creença és relligar la persona amb Déu, les relligacions serien aquells mecanismes que posen en relació el diví (el sagrat) dins el món (el profà) a través d'uns mitjans naturals o humans que són percebuts pels creients com a manifestacions de Déu. Aquest concepte, evident per a la teologia, té només un encaix dins la filosofia si entenem aquestes manifestacions divines com a *fenòmens* i aquestes percepcions humanes com a

experiències. L'actitud del creient, doncs, és donar suport amb elements del món real a una experiència subjectiva de presència de Déu en la seva vida quotidiana que li ha estat transmesa culturalment. En aquest sentit, en estar basada en el contacte amb la natura i la comunitat, la fe gitana és sempre una fe experimentable pel propi subjecte, que permet accedir al Déu creador a través d'aquestes dues mediacions que ell mateix ha establert; i, alhora, perceben aquesta oportunitat per fer-ho com obra d'un Déu provident que els ajuda així en el seu dia a dia. Com ells mateixos reconeixen: «El gitano creu en un destí que, com a fita, cal anar buscant» (Mendiola, 1997: 15).

Cal dir alhora que, un cop experimentada, aquesta fe es torna testimoni, reïflicant el *noumen* (pensament) en *fe-noumen* (fet). Això retroalimenta la creença religiosa del grup gitano, on els seus membres poden experimentar la fe dels altres gitans amb els fets de les seves obres. «La fe sense obres», diria sant JAUME, «és fe morta» (Jaume 2,26). Els gitans són un poble que atorga a l'experiència viscuda un caràcter de virtut, fins el punt que l'arquetip de persona és el que ha acumulat experiència més que el que ha acumulat coneixement; d'aquí el respecte que es té als gitans grans, als quals es considera dipositaris del llegat de la cultura gitana. Recordem que en el tercer capítol d'aquesta tesi parlàvem de la importància del *coneixement per confiança* o *coneixement testimonial* per assolir aquelles veritats que fan referència a realitats no percebudes personalment. Així, el testimoni de fe d'uns gitans cap als altres atorga a la seva cultura una indissociable dimensió religiosa. El propi FERRATER I MORA assimila la consistència de la creença al seu caràcter testimoniable. La paraula *testimoni* prové de la seva arrel llatina de *monire*, amb la qual cosa el testimoniatge conté una vessant de *presència* en el món i, per tant, de *vivència*. Pot ser veritable, doncs, allò que és experimentable. Aquest seria el fonament de la distinció entre subjecte cognoscent i objecte conegut que citàvem a l'inici d'aquest treball en parlar del naixement de la *filosofia de la religió*.

7.3.3. La fe com a veritat consensuada

Finalment, per concloure aquest capítol, hi hauria un tercer argument que permet demostrar que dins la cultura gitana s'atorga un estatut ontològic de veritat a les creences religioses. Es tracta del caràcter consensuat amb el qual la fe ha estat assumida per la pròpia comunitat. Al marge del seu contingut, la creença també té estatut de veritat perquè el conjunt de gitanos així ho diu. Aquests processos de consens col·lectiu en l'assoliment de la veritat els hem analitzat detingudament en el tercer capítol. El propi FERRATER I MORA estableix la necessitat, perquè un enunciat sigui veritable, que respongui a la forma amb la qual la realitat és percebuda pel subjecte. Però el mateix autor estableix també com a requisit per al caràcter veritable de les creences la confiança del subjecte manifestada en un assentiment subjectiu.

En aquest sentit, els gitanos viuen en un món propi dins el qual seguir les normes té una importància molt més gran de la que habitualment té entre els no gitanos. El concepte que «els gitanos són un poble que estima la llibertat» és un tòpic. Pot fer referència al compliment de les normes fixades per la societat majoritària, però no la pròpia comunitat gitana, on la codificació del comportament personal en la vida quotidiana és molt intensa. En totes elles, rau sempre el criteri ètic de l'interès comunitari: només és *bo* allò que és *bo* per a tothom (entenent com a tal els gitanos o *romā*). «La dura llei dels gitanos, que contradiu crudelment l'estereotip romàntic de l'esperit lliure romaní, prohibeix l'emancipació dels individus en ares de la preservació del grup» (Fonseca, 1997: 25). Quelcom de similar passa amb el criteri estètic, com hem avançat en el cinquè capítol d'aquesta tesi, fundat sobre el criteri de què és bell allò que és bell per al conjunt de gitanos; d'aquí que la producció simbòlica gitana (art, literatura o música) respongui sempre a uns mateixos cànons.

Pot establir-se així un paral·lelisme epistemològic amb l'origen de la realitat en el sí de la comunitat gitana. Estan basades en creences religioses, però en ser assumides com a explicació col·lectiva es converteixen en veritats per a cadascun dels seus membres. Allò que es creu és allò que és veritable. Aquest criteri de l'assentiment col·lectiu, traslladat al pla teològic, és el que la pròpia Església ha seguit en la definició d'alguns dels seus dogmes, com ara el de la Immaculada Concepció. Quan el papa PIUS IX el va proclamar, l'any 1854, feia anys que els catòlics l'havien integrant dins el seu sistema de creences. Així que el Magisteri va fer el següent raonament: Déu no podria deixar que tanta gent estigués equivocada sobre un tema de tanta transcendència.

Hi ha qui va encara més lluny, com l'escolapi Francesc BOTEY, en afirmar que és el mateix fet de creure el que dóna consistència a la identitat comunitària, amb independència dels continguts de la creença. «Ningú pot viure sense fe (...) Allò important no és creure en alguna cosa sinó la creença en sí mateixa» (Botey, 1970: 69). Aquest pensament recull en bona mesura una intuïció que Raimon PANIKKAR atribueix a les cultures de l'Índia i, per extensió, a totes les de la terra. Si la filosofia de la religió és la relació del subjecte que creu amb l'objecte de la fe, és a dir la creença i els processos que se'n relacionen, això permetria explicar que els creients gitanos comparteixen una mateixa actitud al marge de la fe que sigui objecte del seu culte. Dit d'una altra forma, les actituds que desenvolupen davant la creença són les mateixes, independentment de la seva tradició religiosa.

Tornarem sobre això en el següent capítol, però retindrem sobretot aquest caràcter mitològic, experimentable i consensuable de la fe per als gitanos, que permet l'assimilació entre creença i veritat dins la seva cultura, bé siguin jueus, cristians o musulmans. De fet, la fe se situa per sobre de la creença en la qual s'expressa, com

rau en aquest pensament gitano: «Déu vulgui que els nostres costums i tradicions no desapareguin mai» (Ramírez Heredia, 1973: 92).

7.4. Processos epistemològics en les creences religioses dels gitans

Hem vist fins ara que els gitans són un poble fonamentalment religiós: la fe té una gran importància en la vida quotidiana dels seus membres. Però, com assumeix un gitano en concret aquesta fe transmesa culturalment? I, el que encara és més pertinent, ¿en quina mesura les creences religioses donen resposta als interrogants fonamentals de la seva existència?

Començàvem el tercer capítol d'aquesta tesi citant el papa JOAN PAU II, per al qual «l'home és un ésser que cerca la veritat» (Joan Pau II, 1998: 5). Des de l'inici de la Història, les persones han intentat donar resposta als interrogants fonamentals de la seva existència, en bona mesura a través de l'ús de les seves capacitats racionals. Però en aquest procés intel·lectual, com afirma ALESSI, l'home intueix que la pura «dada de fet» no basta per apagar la seva set de veritat, entesa com a «plena comunió amb tota la realitat» (Alessi, 1998: 25). Conèixer una realitat és aprehendre així la seva essència profunda i les causes que la fan intel·ligible a través de la pròpia existència (Alessi, 1998: 26).

En el cas dels gitans, aquesta existència té una dimensió fonamentalment religiosa: els mites que funden la pròpia comunitat ho són, el lloc on es situa la fi de la vida implica un retorn al sagrat i el comportament de cada gitano està fortament influenciat pel paper que Déu té en la seva vida quotidiana. I, d'aquesta forma, la recerca de sentit a la seva existència troba respostes a través de la fe. Això és el que

fonamenta la seva experiència religiosa, és a dir, la creença subjectiva que un objecte de fe respon veritablement als seus dubtes fonamentals; aquest objecte de fe, en la mesura que sigui constatable com a fet, constituirà un fenomen religiós. Existeix cert consens sobre el fet que el fenomen religiós es caracteritza per ser doctrinal (sobre l'origen i el destí de la persona), moral (sobre el comportament vers els altres i la natura) i relacional (amb la divinitat, individualment o socialment, mitjançant la pregària i el culte). És per això que, per a ALESSI, l'àmbit de recerca de la filosofia de la religió són simultàniament els fets religiosos (com a dades historicoculturals) i l'experiència religiosa (com a síntesi entre allò subjectiu i allò objectiu).

7.4.1. Els fenòmens religiosos

Afirma WELTE que pensar «és pensar sempre una cosa» (Welte, 1981: 13), mentre que KANT estableix que el procés cognitiu és sempre una relació entre el fet (*fe-noumen*) i el pensament (*noumen*), situant la persona en el centre de la reflexió. És fet allò que és constatable a través dels sentits, al temps que és pensament allò que es pot comunicar. ALESSI considera, així, que el fenomen religiós «és essencialment una relació dialògica entre un subjecte que creu i una realitat creguda» (Alessi, 1998: 223). Sembla clar, doncs, que l'existència d'un objecte de fe és fonamental en la consideració religiosa d'un fenomen.

Quins serien aquests objectes de fe per als gitanos? Si prescindim de la consideració subjectiva de la fe, veurem que els gitanos centren la seva fe en la trobada amb Déu a través de les mediacions que descrivíem abans, com ara la natura i la comunitat. El misteri es fa present en les hierofanies, que atorguen una condició sagrada al mitjà que li dona suport. Totes dues mediacions són constatables a través dels sentits, però allò que els atorga una consideració religiosa és la relació intencional que els gitanos atorguen a aquests dos elements: són considerats com «imatge d'una columna

universal, *axis mundi*, que uneix el cel amb la terra» (Eliade, 1992: 38). Els propis gitanos ho reconeixen, en dir, que «el contacte amb la natura i l'entorn humà en el que transcorre la vida del gitano fa que la seva ànima estigui més oberta a les realitats transcendents que la de l'home que viu empresonat en un ambient materialista i intranscendent» (Ramírez Heredia, 1973: 16).

7.4.1.1. La natura com a mediació

El primer d'ells, la natura, està històricament vinculat a l'existència quotidiana dels gitanos. La seva sortida de l'Índia, i l'exclusió a la qual han estat sotmesos durant segles, els han fet tenir un estil de vida nòmada, que els ha empès a viatjar d'un indret a l'altre en contacte directe amb la natura, lloc habitual d'assentament dels seus efímers campaments. Els gitanos ha sentit tan propera la natura que, en el primer Congrés Gitano Internacional (Londres, 1971), van definir com a bandera del seu poble una tela rectangular amb dues franges (blava i verda) i una roda enmig (marró), representant així el que durant segles havia estat la seva casa: el cel, la terra i el carro. Però aquest entorn natural no ha estat només casa seva, sinó també el que ha permès la seva subsistència. Avui dia, quan la majoria de gitanos ha deixat de ser nòmada, les sortides familiars al medi natural conformen una part habitual del seu temps de lleure.

Aquesta importància del contacte amb la natura tindria un rerefons oriental, com avançàvem en el tercer capítol, perquè parteixen d'una concepció unitària i orgànica de la realitat (Argullol/Mishra, 2004: 44). Els gitanos se senten, així, part d'una natura de la qual depèn la seva supervivència. És per això que la respecten fraternalment, com a la *germana natura* que deia sant Francesc d'Assís. Aquest tret els allunya de l'ideal occidental, d'origen cristià, de situar-se a la terra per dominar-la. El gitano extremeny Antonio López afirmava:

Una vegada, quan era un nen, vaig colpejar una ruca; però el meu pare em va subjectar la mà i em va reprendre: ¡no facis mal a aquest animal, perquè dins seu està l'ànima de la teva germana! (Borrow, 2003: 138).

La retrobada amb la natura té, doncs, un gran significat religiós. Una accepció seria l'actualització del mite de la creació, una intuïció d'ELIADE que el propi BOTEY confirma en assenyalar que «la contemplació de la natura constitueix una revelació, perquè permet contemplar la petjada del Déu creador (...) És més aviat una retrobada plena d'emoció religiosa (...), perquè l'univers natural és per a ell una dada immediata del sagrat» (Botey, 1973: 67 i 126). Un altra accepció, potser la més important, seria la purificació de la persona. Molts gitanos refereixen que el contacte amb l'aigua, la terra o l'aire els permet recuperar la puresa primigènia de l'ordre creat, que es contraposa al món artificial dels no gitanos en el qual es veuen obligats a viure. Per a alguns autors, això parteix d'una antiga consideració oriental que «els esperits residien en tot tipus de coses» (Nakamura, 1991: 350), per la qual cosa «fins i tot l'herba i els arbres eren necessaris per a la salvació» (Nakamura, 1991: 359) i «la tristesa desapareix quan un s'acosta a la natura» (Nakamura, 1991: 371). De fet, són molt comunes entre els gitanos jueus, cristians i musulmans les peregrinacions, els romiatges o les festes de primavera a les ribes dels rius, sempre en companyia de les seves comunitats de fe. Però, quan això no és possible, l'encesa de focs al carrer o el consum d'aliments naturals els ajuda a reproduir aquell món natural que forma part del seu sentiment religiós.

7.4.1.2. La comunitat com a mediació

El segon d'aquests elements, la comunitat, està també molt vinculat a la vida gitana. Els gitanos han viscut sempre envoltants d'altres gitanos, fins el punt que la seva

existència té una vessant indissociablement comunitària. No s'entén un gitano fora del seu entorn familiar: «els familiars ho són tot: per ells es fa i es perdona tot (...) Amb la família es comparteixen alegries i penes; a la família se l'ajuda, se l'acompanya, se la vela... i es prega per ella. Per ella es canviarà de barri, es renunciarà a un treball, es deixarà de tenir diners i es donarà, fins i tot, la vida. Una ofensa contra un membre fereix tota la família» (Rodríguez López-Ros, 2007: 55). De fet, la comunitat té una importància encara més gran que la pròpia natura. Des de 1499, a Espanya, els gitanos s'han vist obligats progressivament a ser sedentaris, al temps que des de 1955 la major part d'ells han passat a viure en entorns urbans. La natura, doncs, ha desaparegut en el dia a dia però no la comunitat: és molt excepcional trobar una família gitana que visqui atomitzada, fora d'un barri amb majoria gitana. De fet, és en ella on es produeix la solidaritat grupal, que permet la subsistència en entorns habitualment adversos.

L'alteritat gitana apareix així com la relligació fonamental del creient gitano: la *imago Christi*, que deia sant PAU DE TARS (1 Col 1,15). No només perquè és en ella on s'educa la fe, sinó perquè remet als mites creadors de la persona i fundadors de la pròpia comunitat. També perquè el temps que es passa en la comunitat serveix per purificar-se d'aquell que es passa entre els no gitanos (el *jadō*), que —com dèiem abans— «resta energia espiritual (la *dji*)» (Hancock, 2002: 74-75). D'aquesta forma, «l'actualització periòdica dels actes creadors efectuats pels éssers divins *illo tempore* constitueix el calendari sagrat» (Eliade, 1992: 76). Aquesta família està formada també pels avantpassats, als quals es considera intercessors de la família davant Déu. Tot i que aquesta actitud és constatable entre tots els gitanos, els que són catòlics ho expliquen dient que formen part de *Església no visible*, unida a l'*Església visible* pel misteri de la comunió dels sants. Per això no se'ls considera *morts* sinó *difunts*. Això genera un lliurament als altres com a via d'accés a l'Altre. És per això que els gitanos

consideren que el respecte de l'interés comunitari esdevé la millor garantia que es viu segons la llei de Déu. Això implica tant els vius com els difunts. Com reconeix RAMÍREZ HEREDIA: «En una jerarquia de valors els gitanos donem la major importància a l'home, després a la natura i finalment a la vida» (Ramírez Heredia, 1974: 77).

7.4.2. Les experiències religioses

Hem vist fins ara la constitució dels objectes de fe en fenòmens religiosos, a partir de la constatació a través de l'intel·lecte. Analitzem a continuació el subjecte que creu, l'home religiós, a través de l'exteriorització de la fe que es pot constatar mitjançant el que es considera experiències religioses.

Segons Paul RICOEUR, «tota experiència és una síntesi de presència i d'interpretació» (Martín Velasco, 1999: 43), és a dir, de situar-se en el món intentant atorgar sentit a la pròpia existència a partir dels fenòmens que l'envolten. És a partir dels fenòmens religiosos que l'home dóna resposta des de la fe a la pròpia existència, atorgant així l'estatus de sagrat a determinats elements del món i constituint alhora sistemes de creences que anomena religions, perquè «l'home religiós no pot sinó viure en un món sagrat, perquè només en un món així participa de l'ésser, existeix realment» (Eliade, 1992: 60). Les religions esdevenen així «tant relligacions com relectures d'aquesta experiència del real» (Melloni, 2003: 31).

Però no és tant que els objectes sagrats porten al fet de creure, sinó que és des de la fe que se'ls considera sagrats. Es fa, així, una relectura de l'experiència a la llum de la fe. Per a FERRATER I MORA, «l'experiència és una confirmació, o possibilitat de confirmació empírica, i un fet de viure quelcom donat amb anterioritat a tota reflexió o predicació» (Ferrater, 1994: 136). ELIADE, en canvi, afirma:

El sagrat es manifesta sempre com una realitat d'un ordre totalment diferent al de les realitats naturals. (...) El llenguatge es redueix a suggerir tot el que ultrapassa l'experiència natural de l'home amb termes presos d'ella mateixa (Eliade, 1992: 18).

7.4.2.1. *Espais i temps sagrats*

L'espai i el temps serien els elements del llenguatge amb els quals l'home suggereix que la seva experiència, feta a partir de fenòmens empíricament constatables pels sentits, remet a una realitat diferent. És el *ganz andere* (totalment altre), només plenament comprensible amb els ulls de la fe, que va establir el teòleg alemany Rudolf OTTO en la seva obra *La idea del sagrat* (1917). Davant aquesta nova dimensió de la realitat (que no una realitat diferent), conceptualitzada com a sagrada, la persona experimenta una doble actitud religiosa, que el propi OTTO qualifica de *tremens* (por) i *fascinans* (fascinant). La persona passa de la por a la confiança en la mesura que integra aquest misteri en el seu sistema de creences. La fe esdevé, així, una resposta a la seva recerca de sentit i un fonament a la seva existència.

Si apliquem les categories *espai-temps* a l'anàlisi de l'experiència religiosa del gitano o la gitana, o a l'entorn dels fenòmens religiosos que hem analitzat abans, veurem que la natura es presenta com l'espai religiós per excel·lència i la comunitat té el paper fonamental de regir el pas del temps. Com reconeix el PONTIFICI CONSELL PER A LA PASTORALS DELS MIGRANTS I ITINERANTS:

La relació dels gitanos amb la història és sempre fonamentalment emotiva. I els seus punts de referència en l'espai i el temps no estan establerts per la geografia o les dates del calendari, sinó més aviat per la densitat afectiva (PCPMI, 2006: 22).

Aquesta jerarquització epistemològica és consubstancial a l'experiència religiosa, que s'expressa en l'ordenació del temps i de l'espai en dues categories: el *sagrat* i el *profà*. Per a ELIADE, ambdues categories «constitueixen dues modalitats d'estar en el món, dues situacions existencials assumides per l'home al llarg de la seva història (Eliade, 1992: 21). MELLONI va encara més lluny, en afirmar:

L'espai i el temps humans no són homogenis, sinó que estan carregats de densitats diferents, segons el que s'hi ha esdevingut (...) Espais i temps sagrats commemoren indeslligablement una manifestació divina en la manera en què s'ha revelat al propi grup (Melloni, 2003: 203).

Sobre aquesta diferenciació rauen també els mites creadors dels gitans, especialment la consideració com estranys als que no pertanyen a la seva comunitat, com ja anticipava ELIADE:

Allò que caracteritza les societats tradicionals és l'oposició que tàcitament estableixen entre el seu territori habitat i l'espai desconegut i indeterminat que els envolta (...) Un cosmos ho és, precisament, per haver estat consagrat prèviament (Eliade, 1992: 32).

Per als gitans, aquesta diferenciació entre espai o temps sagrat serà fonamental per considerar si una experiència és o no religiosa, estesa com a temps o espais on Déu es fa present entre els homes, com estableix OTTO. Això generarà la noció de puresa i impuresa, de gràcia i desgràcia, de insatisfacció o de plenitud. El temps que un gitano passa fora de la comunitat, com avançàvem abans, serà considerat impur; alguns grups gitans, fins i tot, tenen establerts rituals per recuperar aquesta puresa (*marimē*) originària i grupal. L'espai que no permeti un contacte amb la natura, bé amb la seva totalitat o bé amb els seus elements (foc, fruits, etc.), també serà percebut com a font d'impuresa; d'aquí la necessitat de trobar-se amb la comunitat, aplegar-se al voltant del foc o menjar fruita, en els entorns urbans, per purificar-se i recuperar

l'estat originari. ELIADE reconeix aquest fet, en afirmar que «la persona de les societats arcaïques tendeix a viure el màxim possible en el sagrat» (Eliade, 1992: 20). D'aquí la tendència dels gitanos a freqüentar el món natural, especialment els rius. Però també certs llocs: entre els segles XVII i XX els gitanos de Granada van viure en coves; no tant perquè van quedar lliures amb l'expulsió dels musulmans, sinó perquè la cova és l'arquetip d'aixopluc natural per excel·lència i, d'aquesta forma, lloc sagrat (Molina, 1967: 125).

7.4.2.2. *Sentit providencialista*

En aquest sentit, el gitano sent que l'experiència de Déu és inconcebible lògicament, és a dir, que ultrapassa els conceptes d'espai i temps. D'aquí que el gitano estigui sempre obert als esdeveniments que succeeixen al seu voltant, per tal d'esbrinar si la providència de Déu està al darrera. Seria aquell aforisme cristià que assegura «no haver coincidències sinó providències». Això és el que va fer dir a BOTEY que els gitanos «tenen una sensibilitat especial per captar els miracles quotidians, que no pot menys que interpretar-se com a capacitat mística» (Botey, 1970: 176). RAMÍREZ HEREDIA recordava abans que la sort (o *baxt*, en llengua gitana) és el quart element en importància en la cosmovisió gitana, com també reconeix el filòsof gitano Rajko Djuric: «*Baxt* és la idea dominant entre els gitanos d'aquest món» (Fonseca, 1997: 313). Aquesta sort, que es podria traduir també per destí (Fonseca, 1997: 313), és la que atribueix la condició de sagrats o no a determinats llocs, que passen a tenir *bajío* (i, per tant, a estar beneïts) o a tenir *malaje* (i, per tant, a estar maleïts). Per als gitanos, doncs, el destí «és variable (...) i està influït no només per accions sinó per benediccions i malediccions» (Mendiola, 1997: 15).

Val a dir, per acabar, que l'experiència religiosa dels gitanos no es constitueix només a partir dels elements naturals, configurant una religiositat còsmica o tel·lúrica, sinó

que contempla el principi d'individuació que permet l'encarnació. De fet, el medi natural ha estat percebut com a sacralitzat, no per deïficar els elements naturals (com succeiria en les cosmovisions primigènies) sinó per ser aquests una màscara immanent sota la qual s'amaga el Déu transcendent. Afirma MELLONI:

El caràcter més o menys personalista o oceànic d'aquest contacte amb el Diví depèn tant del moment interior en el qual es troba la persona que l'experimenta com del marc religiós i cultural que es dona (Melloni, 2003: 27).

Els gitanos consideren així que Déu s'ha manifestat de formes diferents al llarg de tota la història, essent però sempre la mateixa persona. No creuen, així, en una multiplicitat de déus sinó en un Déu que és sempre el mateix, tot i que revesteixi formes diferents. Hi ha, doncs, allò que ALESSI consideraria «una multiplicitat de formes per experimentar el misteri» (Alessi, 1998: 180). És per això que, al llarg de la seva trobada amb les principals tradicions religioses, han trobat *equivalents homeomòrfics* com ara *devel* (el Khrisna hindú) per parlar de Yavhe, Déu o Allah; o *Majari* (la gran deessa Sakti) per parlar de la Mare de Déu⁷⁰. Autors com el lingüista Marcel COURTHIADE afirma que Kali, era la deessa negra, era la divinitat protectora de Kannauj, ciutat originària dels gitanos a l'Índia.

7.5. La dimensió religiosa de l'existència en la comunitat gitana

Hem vist fins ara com les actituds religioses dels gitanos, que podríem anomenar *religiositat gitana*, es basen en una relació de l'home amb el misteri a través de mediacions naturals i històriques, que en la classificació de MARTÍN VELASCO podríem encabir dins la categoria de *religiositat primitivoprofètica* (Martín Velasco,

⁷⁰ Hi ha qui diu que la *Santa Sara* que es venera al Santuari Parroquial de les Saintes-Maries-de-la-Mer,

1978: 82). Allò totalment diferent, com és el sagrat, és fa pròxim a la persona a través de la natura i la comunitat, a les quals el gitano atorga la seva confiança: la fe.

Però tot allò que és experimentable és sempre comunicable. José Luis LÓPEZ ARANGUEN defineix la comunicació com un doble procés, en el qual hi ha tant «una posada en comú» com «una comunicació de bens», la qual cosa li atorga finalment un sentit de procés de socialització (Aranguen, 1986: 11). De fet, després de l'epistemologia, forma part del mateix procés cognitiu o *comunicació* de l'experiència religiosa. Com que no es comunica sense tenir algú per comunicar, aquesta expressió de l'experiència religiosa es produirà sempre en el sí de la pròpia comunitat de fidels. Aquest procés comunicatiu, en el qual es comparteix l'aprehensió sistemàtica de la veritat revelada, podríem considerar-ho de nou un fenomen religiós.

El propi MARTÍN VELASCO constata que l'actitud interior de la persona davant el Misteri només es pot constatar quan es concreta en diferents expressions externes, que ell analitza a través de les següents categories: espacial, temporal, racional, cultural, ètica, estètica i institucional. A elles afegeix, com a principals actes comuns, la pregària, el sacrifici (de les primícies, d'homenatge, d'expiació), el dejuni i l'almoïna.

Podríem analitzar aquest fenomen segons el paradigma del sociòleg austríac Paul F. LAZARSELD, segons el qual hi ha un comunicador, un comunicat i un comunicand. Hem analitzat fins ara l'estatut del contingut i l'experiència del comunicand, però ens faltaria fer el mateix amb el paper del comunicador, entès com aquell que modera l'externalització de la fe en el sí de la comunitat. És el que la fenomenologia de la religió considera com a *mediadors* del sagrat.

a França, seria una altra forma d'anomenar Sakti.

Val a dir, en termes generals, que en l'experiència religiosa dels gitanos tenen una enorme importància les mediacions, és a dir, la natura i la comunitat, que fonamenten els conceptes d'espai i temps sagrats. No succeeix exactament el mateix amb els mediadors o intermediaris entre les persones i Déu. En termes generals, és vivència allò que es viu en primera persona, per la qual cosa el sistema de rellicacions gitanes, a través dels objectes de fe, afavoreix sobretot una trobada personal del subjecte que creu amb la divinitat.

7.5.1. Categoria espaciotemporal

Dins la categoria espacial, val a dir que els gitanos no tenen ciutats sagrades, tot i que sí una consideració especial per tot allò que té a veure amb l'Índia. En la ciutat de Chandigarh existeix en l'actualitat l'Institut Indi d'Estudis Gitanos, promogut per Indira Gandhi, que cada any és visitat per gitanos de tot el món. Aquesta visita té un gran significat per a ells, perquè suposa el retrobament amb tot allò que haurien estat sinó haguessin hagut de fugir-ne l'any 1018, a conseqüència de la invasió musulmana. Però això no li dóna un significat transcendent, perquè no és allà on Déu habita. De fet, els gitanos tenen com a ciutats sagrades les pròpies de la religió que han adoptat: Jerusalem per als jueus, Roma per als cristians i la Meca per als musulmans. Succeeix igual amb els temples: els gitanos no tenen temples propis, perquè consideren com a tals els propis de la religió que hagin adoptat (la sinagoga per als jueus, l'església per als cristians i la mesquita per als musulmans). Una altra cosa és el significat especial que per als gitanos tenen aquestes peregrinacions, donat el caràcter històricament nòmada del seu poble i la possibilitat de retrobament amb altres comunitats gitanes que permeten els desplaçaments. De fet, fins i tot, els gitanos pentecostals diuen que el caràcter sagrat dels temples ve donat més per la seva condició com a lloc de retrobada comunitària que com a lloc on Déu privilegia

la seva presència, basant-se en l'afirmació evangèlica de que «allà on dos o més estiguin reunits en nom meu, allà sóc jo enmig d'ells» (Mt 18,20).

Pel que fa referència al temps sagrat, els gitanos també han adoptat el sistema de festes propi de la religió que han adoptat. Tanmateix tendeixen a privilegiar certs moments de l'any, que tenen a veure amb el sistema de mediacions propi de la seva religiositat. Així, entre els gitanos espanyols, tenen un gran predicament les festes de sant Joan i les de Nadal. La primera se sol celebrar amb tota la família aplegada en mig del camp a l'entorn d'una foguera, la qual cosa permet simultàniament la retrobada amb la natura i la comunitat. La segona sol aplegar tota la família per menjar plegats un *potaje de hinojos*, únic per aquest moment de l'any, que vindria a tenir un significat similar al que el pa àzim té per als jueus: els recorda l'aniversari de la seva partença forçosa de Kannauj un 20 de desembre del 1018. Entre els gitanos de la resta d'Europa (cristians o musulmans) se celebren especialment les festes de primavera, que permeten a la família passar el dia a la vora del riu, llençant flors a l'aigua com a homenatge als familiars difunts. Això permet la retrobada amb la natura, la comunitat i els avantpassats.

Recordem, però, que hi hauria un segon nivell de lectura del temps i l'espai en clau sagrada, com dèiem en el cinquè capítol, segons el qual el temps veritablement important és aquell que es passa en mig d'altres gitanos, mentre que l'espai veritablement significatiu és aquell que permet retrobar-se amb la natura. Tots dos serien els moments i els llocs relligadors amb el misteri, en contraposició dels quals sorgeixen els temps i espais profans, que molts dels gitanos associen a la noció d'impuresa i, en termes religiosos, al pecat.

7.5.2. Categoria racional

Continuant amb la classificació de MARTÍN VELASCO, tindriem la categoria racional, que es refereix al sistema de mites que hem descrit en el quart capítol. Hi ha explicacions mítiques que fan referència a l'origen de l'home, a la creació de la comunitat, al seu caràcter nòmada i a la destinació al final de l'existència terrena, constituint així una autèntica experiència religiosa (Melloni, 2003: 27). No cal, doncs, que aprofundim més en ella.

7.5.3. Categoria cultural

Capítol apart, però, mereix la interpretació de la categoria cultural, que tanta importància té entre els gitanos. Ritus, cerimònies i celebracions són d'una enorme importància dins la religiositat gitana, que contempla ritus d'iniciació i de trànsit. Així, una de les primeres coses que fan els gitanos és fer participants als seus fills en la vida de la comunitat a través dels rituals establerts per cada religió; en el cas dels catòlics, el baptisme. Un cop superada la infantesa, els homes i les dones gitanos fundaran una nova família a través del matrimoni, pel qual un i altre passaven a tenir la seva pròpia vida comuna. En l'extrem oposat està la mort, en la qual el conjunt de la família acompanyarà la persona malalta fins a l'últim moment, a partir del qual el vetllaran; després mantindran un període de dol.

Aquests ritus, però, no són purs formalismes ni estan vinculats a la religió concreta en la qual es formulen. Així, la iniciació en la vida cristiana o musulmana portarà sempre de la mà la constitució d'un *compare*, que unirà per sempre l'existència del pare i el padrí de la criatura, més enllà fins i tot d'una eventual mort de la criatura. La boda, en canvi, és percebuda pels com un sacrament, independentment que no es formuli per cap religió concreta; és el que s'anomena *casament gitano*:

Un cop les gitanes grans han verificat la puresa de la núvia, la comunitat es reuneix alegre per aixecar-la cap al cel, comunicant així a la comunitat no visible —i amb ella a la divinitat— que una generació més han pogut mantenir la identitat grupal. És un acte sagrat en la seva significació profunda, en el qual sembla oferir-se el sacrifici de la primícia pel manteniment de la identitat col·lectiva. És només aleshores que a Espanya sona *l'alboreá*, que fa servir la mateixa escala tonal *bairah* de la música carnàtica de l'Índia (Molina, 1967: 44; Rodríguez, 2007: 51).

També ho han constatat els musicòlegs:

La boda assolir el rang de *sancta sanctorum* del flamenc (...) El moment suprem el marca sempre *l'alboreá*, que és un càntic a la virginitat (*borī*, en llengua gitana), potser d'origen religiós (...) emparentat amb el sentiment matriarcal (...) que constitueix la consciència racial renovada (...) que ens transporta a l'himnologia indoeuropea, essencialment bramànica (Molina, 1967: 72, 161, 162 i 200).

Antigament el temps per fer-ho era el mes de juny, al voltant de la festivitat de sant Joan, les anomenades *festes de la llum* per la seva vinculació al solstici d'estiu, perquè «els mites no poden recitar-se indiferentment en qualsevol lloc i moment (Eliade, 1992: 86), al temps que «sovint el matrimoni es valoritza en un triple pla: individual, social i còsmic» (Eliade, 1992: 143). Finalment, després del trànsit del familiar els membres de tota la família mantindran un període de dol, que pot estar entre tres mesos i tres anys, durant els quals no podrà fer cap activitat que es consideri alegre (tenir grans àpats, beure alcohol, mantenir relacions sexuals, cantar o ballar, estar en locals públics, veure espectacles, vestir roba clara, fer servir colònia...).

El ball assoleix així la funció de culte al sagrat, d'element de relligació amb la divinitat; encara més: en la mesura que es balla, aquesta relligació acaba per

santificar el ballarí i fer-lo tenir una experiència gairebé mística: «El peu és la corporal arrel de la persona (...) identificar-se sincerament amb el ritme dels peus, com el dervix o el xaman (...) el ball flamenc està en remota relació amb danses de tipus religiós» (Molina, 1967: 80, 81, 84). Clarament, aquest fenomen té un rerefons oriental, com assenyala el musicòleg espanyol Alfredo ARREBOLA: «La música mai va ser considerada a l'Índia com un simple entreteniment (...) Va ser exclusivament un mitjà religiós per assolir un estat místic d'adoració divina». De nou hem de recordar les paraules de MELLONI, segons les quals els gestos «romanen inserits en la memòria del cos, de tal manera que en fer una vegada i una altra els mateixos moviments, la persona s'impregna de la ressonància d'aquesta actuació» (Melloni, 2003: 244).

Encara podríem anar més enllà d'aquesta concepció del ball com element de culte, en entendre que les emocions estètiques en sí mateixes poden ser sempre susceptibles d'esdevenir-ho, tal com hem vist en sisè capítol. L'artista, amb el seu cos (element, recordem-ho, de nexa entre la consciència i el món: d'encarnació), recrea la cosmogonia i actualitza l'acte creador. L'actuació esdevé així una paralitúrgia, en la qual l'artista assumeix el paper de sacerdot que oficia una obra sagrada. El participant en aquest cerimònia (recordem que els gitanos, si se senten copsats, sempre viuen allò que veuen) sent així que entra en comunió amb el diví; sempre, és clar, que no es tracti d'una representació per a no gitanos sinó que s'actualitzi en el sí de la pròpia comunitat, que és on no es *representa* sinó que es *presenta*. Hem vist gitanos emocionar-se amb l'artista, fins el punt de plorar conjuntament. Això val tant per a una actuació musical com taurina, és a dir, un acte estètic dinàmic, en el qual els moviments recreïn situacions primigènies. Autors molt diversos, des de CLÉBERT a ALBAICÍN, han apuntat aquesta idea.

7.5.4. Categoria ètica

Pel que fa a la categoria ètica, l'experiència religiosa dels gitanos comporta una vida de sacrifici en favor de la comunitat, que dura gairebé tota la vida i que és percebuda per ells mateixos com la existència santificada. Val la pena recordar, en aquest sentit, que l'interès comunitari és el criteri moral el que regula, i que en bona mesura en recull en un codi consuetudinari anomenat *lleï gitana*. La alteritat gitana apareix així com a icona de Déu, com la *imago Christi* que deia sant PAU DE TARS (1 Col 1,15). De fet, el lliurament o no als altres gitanos esdevindrà font de moralitat i, per tant, de salvació o condemnaió. És aquest un concepte oriental, perquè si els altres són la icona de la divinitat i esdevenen font de trobada amb ella, «la realització de la persona (*ātman*) esdevé la realització de la Persona (*Brahman*)» (Thuruthiyil, 2007: 106). Aquesta condemnaió, expressada en termes filosòfics, estaria constituïda per la pèrdua de la condició de gitano. És per això que dins aquesta llei, que correspon aplicar a determinats gitanos grans, contempla l'anulació del matrimoni si un dels conjugues no ha afrontat els seus deures matrimonials o l'expulsió de la comunitat (el *desterrament*) si no s'ha respectat la vida d'un altre gitano. Avui dia són els qui decideixen on poden viure els gitanos, igual que abans eren aquests gitanos els encarregats d'assenyalar el lloc d'assentament de les caravanes, perquè «instal·lar-se en un territori esdevé, en darrera instància, consagrar-lo» (Eliade, 1992: 36).

7.5.5. Categoria estètica

En referència a la categoria afectivoestètica, el respecte que els gitanos tenen cap a la comunitat, especialment els homes grans, es transmet sovint cap a alguns dels objectes que tenen una importància dins aquesta comunitat o per a algunes persones que n'han estat rellevants. Això té a veure amb determinats indrets (naturals però també santuaris) especialment vinculats a la història grupal, especialment la familiar,

tot i que també a objectes personals (cadenes, bastó...) que tenen una gran densitat afectiva. També els tatuatges, habituals entre els gitanos *kalderāsh*, sobre el quals l'escriptor francès Jean-Paul CLÉBERT afirma que «originàriament era quelcom màgic i no només servia com a defensa contra el mal (...) sinó que assumia una funció mèdica, fins el punt que alguns autors han vist en aquest ús una vulgarització de l'acupuntura» (Clébert, 1965: 225).

Els gitanos passen així d'una experiència significativa a una altra simbòlica, sobre la qual ELIADE diu:

La història de les religions, de les més primitives a les més elaborades, està constituïda per una acumulació de hierofanies o manifestacions de les realitats sagrades (...) es tracta sempre del mateix acte misteriós: la transferència d'una realitat que no pertany al nostre món a objectes que formen part integrant del nostre món natural i profà. (...) La pedra sagrada o l'arbre sagrat no són adorats com a tals sinó pel fet de ser hierofanies. (...) La paradoxa que constitueix tota hierofania és que, en manifestar el sagrat, un objecte qualsevol es converteix en una altra cosa sense deixar de ser ell mateix (Eliade, 1992: 19).

7.5.6. Categoria institucional

Una importància capital té la categoria institucional, derivada del significat transcendent que la pròpia comunitat assumeix entre els gitanos (no del d'església o secta, perquè recordem que no hi ha una religió o una església gitana). De fet, com que la fe es rep al llarg d'un procés educatiu que s'inicia en la infància, es podria definir les *mares gitanes* com les primeres mediadores, en el sentit que preparen els seus fills i filles per desenvolupar el do que han rebut; de fet, són elles les que expliquen els mites constitutius de la identitat gitana. Alhora, com que l'estatut ontològic de la veritat revelada procedeix entre d'altres del testimoni de fe, podríem

dir que els *gitanos grans* constituïrien els encarregats de promoure aquesta fe amb el testimoni de la seva experiència religiosa; de fet, són ells els qui indiquen els moments que regulen la vida de la comunitat en funció del temps sagrat. Finalment, com que la vida en comunitat va més enllà de l'abandonament de la condició terrenal, els *difunts* serien els intercessors entre el gitano i la divinitat, en funció de la proximitat espiritual a tots dos. Aquests mediadors serien els que MELLONI anomenaria *carismàtics*, davant els *institucionals*, que tenen com a finalitat «cultivar el contacte amb Déu, o amb la dimensió sagrada de l'existència» (Melloni, 2003: 163). Curiosament, només els difunts gitanos fan de mediadors per als gitanos, raó per la qual senten indiferència pels difunts no gitanos i, per tant, «no els importa dormir en un cementiri» (Clébert, 1965: 188).

Val a dir que hi hauria moments comunitaris que, des d'aquesta òptica de la mediació de la comunitat amb la divinitat, podrien assimilar-se a cerimònies religioses. Els gitanos, per exemple, davant la llunyania de la natura opten per trobar-se al voltant d'una foguera, en la qual es repeteixen els contes o històries familiars i es canta o es balla, mentre es comparteix la beguda i el menjar. Per a MELLONI, «un ritus es distingeix de la simple pràctica devocional perquè conté els elements essencials de la tradició a la qual pertany: està associat a un lloc sagrat i es duu a terme per mitjà d'uns mediadors oficials, o al menys en la seva presència» (Melloni, 2003: 244). Pel que fa als aliments, segons ELIADE, «es consideren com sagrats, (...) com a una ofrena als déus» (Eliade, 1992: 143). És per això que molts gitanos de l'est d'Europa, abans de beure i menjar, eleven la beguda i els àpats, com oferint-los a Déu mateix.

Pel que fa al ball, sense anar més lluny, en el flamenc podem trobar la mateixa gestualitat que s'aprecia en el ball indi, on el moviment dels braços (*mudrah*) intenta

reproduir el dinamisme de la realitat i la ubiqüitat total de la divinitat (un ball que, en els seus inicis, es feia només en comunitat i al voltant del foc). Segons MELLONI, aquests gestos «romanen inserits en la memòria del cos, de tal manera que en fer una vegada i una altra els mateixos moviments, la persona s'impregna de la ressonància d'aquesta actuació» (Melloni, 2003: 244). Certs moviments o postures sacralitzen. D'aquí que, al igual que succeïa amb el llenguatge (recordem l'exemple del *pudding*, en el tercer capítol), no es reproduïen certs moviments que s'associen als morts: fer-ho suposaria, d'alguna forma, començar a morir-se. Mai no es veurà, per exemple, un gitano estirat sobre una taula.

Com a actituds transversals a les categories analitzades, cal dir que la pregària té també una gran importància entre els gitanos, tant individual com comunitària, que crea un vincle immediat amb Déu. Pel que fa a l'almoïna, aquesta es trobaria inclosa en el lliurament a la comunitat pròpia de la moral dels gitanos, mentre que el dejuni no és una pràctica habitual entre els gitanos; sí ho seria, a l'inrevés, el fet de menjar fruita, que té un sentit purificador per a alguns gitanos. Alguns autors, fins i tot, consideren que en la pràctica el dol pel trànsit dels familiars vindria a substituir el dejuni. I, en referència al sacrifici, hem vist ja com la boda representa una analogia al de la primícia mentre que l'oferiment de flors al riu seria un sacrifici analògic d'homenatge, ambdós als familiars difunts.

Concloem, doncs, dient que l'experiència religiosa «no es tracta d'una recerca teòrica de l'absolut sinó una relació afectiva amb el sagrat» (Alessi, 1998: 252). Aquest acte «amb el qual el creient percep la presència del sagrat, és inicialment més intuïtiu que racional (...) només progressivament la reflexió dóna pas a la reflexió sistemàtica» (Alessi, 1998: 244). És només quan s'ha viscut aquesta experiència que es

pot exterioritzar, «és a dir, es materialitza en dades verificables que permeten analitzar el fenomen religiós» (Alessi, 1998: 262).

VIII. CONCLUSIONS

Concloem aquí la nostra interpretació de la cultura gitana des de pautes filosòfiques. A través d'un procés reducció en allò que és constatable en el comportament i l'expressió dels gitanos hem pogut inferir els trets essencials de la seva identitat, que hem interpretat des de l'epistemologia, l'antropologia, l'ètica i l'estètica, així com la filosofia de la religió. Aquests elements fonamentals, que hem anomenat «gitanitat» o *romipēn*, són el resultat de la influència que el procés migratori i les dinàmiques d'exclusió han tingut sobre unes arrels orientals originàries en el decurs dels segles, debut a la necessitat d'adaptar-se a l'entorn per tal de garantir la supervivència comunitària. Aquesta matriu cultural és comuna a totes les persones que conformen la cultura gitana, perquè va més enllà de les diferències constatables entre els propis gitanos, tant a nivell col·lectiu (subgrups culturals, diferències socials) com individual (tarannà de la pròpia persona).

Aquesta interpretació no hagués estat diferent si la tria de les obres hagués estat una altra, perquè hem fet servir la pràctica totalitat de la producció sobre aquesta temàtica. Tampoc no canviaria si la tria de les entrevistes hagués estat diferent, per la representativitat de les persones. Cal recordar alhora que, per les característiques del mètode fenomenològic, no hem valorat la sinceritat de les afirmacions o el comportament dels gitanos observat, ni la seva representativitat en el si de la seva cultura: hem valorat el que hem percebut, de forma segregada de qualsevol consideració connotativa, segons la nostra experiència com a observador qualificat d'aquesta realitat. La fenomenologia, com bé afirma MERLEAU-PONTY, és «l'estudi de les essències. (...) Però la fenomenologia és alhora una filosofia que ressitua les essències en l'existència i no creu que es pugui comprendre la persona més que a partir de la seva facticitat» (Merleau-Ponty, 1985: 7).

A continuació analitzarem més detalladament la definició que hem fet d'identitat gitana, posat alhora de relleu en quina mesura s'han verificat cadascuna de les tres tesis fonamentals de treball que plantejàvem en el primer capítol d'aquesta tesi.

8.1. Primera tesi

Ser gitano va més enllà de seguir certs costums, en comportar-se segons uns patrons socials i culturals determinats, i depèn, d'alguna manera, de veure la realitat d'una forma concreta, perquè es tracta de quelcom que va més enllà dels lligams purament biològics.

Efectivament, hem constatat l'existència de notables diferències de tipus biològic i social entre els gitanos, àdhuc de grups lingüístics dintre de la pròpia cultura gitana, productes totes elles de la dispersió de les diferents comunitats gitanes en la seva arribada a Europa i de les seves diferents trajectòries en la necessitat d'adaptar-se a l'entorn sociocultural; en alguns casos, fins i tot, aquestes diferències afecten a la forma d'entendre determinats costums.

Però també hem constatat l'existència d'una sèrie d'elements comuns a tots a tots aquests grups, amb independència d'aquestes diferències biològiques, socials i culturals; encara més: hem verificat que la interpretació que hem fet d'aquestes constatacions pogués ser assumida posteriorment per tots ells. Hem demostrat, així, que aquests essencials són comuns a tots els gitanos del món, superant així els paradigmes de les tesis genetistes o estructuralistes.

Més concretament, hem demostrat l'existència d'un sistema epistemològic comú, derivat del seu origen indi però també de les seves circumstàncies històries, que configura la forma que els gitanos tenen de conèixer. En termes generals, es basa en el seu *realisme*, perquè el seu és un coneixement que té origen en la pròpia realitat; i

pel seu *pragmatisme*, perquè aquest coneixement té sobretot una funció pràctica. Al cap i a la fi, la identitat gitana està destinada tant a garantir la supervivència humana en el medi com a situar la persona en el sí d'una col·lectivitat de caire cultural.

Aquesta forma de conèixer parteix de la verificació, a través de l'experiència, d'aquelles actituds que la persona ha percebut tant de les tradicions i mites de la seva cultura com de la conducta referencial de les persones grans. Simultàniament hem demostrat que, independentment del grup lingüístic o àdhuc del coneixement de la pròpia llengua, els gitanos fan un ús presentatiu del llenguatge, destinat a què el parlant descriu la seva percepció subjectiva de la realitat mitjançant un mode perifràstic de construir la sintaxi, dos recursos semàntics (la metàfora i la hipèrbole) i un subratllat gestual.

La transmissió d'aquestes estructures constitueix un element de socialització, perquè allò que transmet la cultura gitana no és un conjunt de coneixements sinó d'actituds de coneixement, mitjançant postulats fàcilment experimentables en l'existència quotidiana. Gràcies a aquests hàbits cognitius els gitanos estaran constitutivament oberts a la realitat, especialment sensibles a aquells estímuls intensos o persistents, que percebran com certs, amb la intenció d'esgotar la seva capacitat semàntica.

Aquestes experiències viscudes seran després contrastades amb la resta de persones de la pròpia comunitat immediata, per tal de memoritzar o imaginar només aquelles que es percebin com a útils socialment. Només seran veritables aquelles idees d'utilitat col·lectiva. En el cas del coneixement indirecte, només seran autèntiques aquelles sensacions referides per testimonis de la pròpia comunitat o que hagin estat fruit del consens col·lectiu.

Vet aquí la importància de disposar sempre d'un doble nivell discursiu en el pla lingüístic, que acomoda el relat a qui l'escolta. L'operació lògica per excel·lència és la intuïció, que permet comparar les vivències pròpies entre sí, o aquestes amb les apreheses en l'ensenyament, fins obtenir unes nocions que passaran a formar part de la pròpia cultura gitana.

8.2. Segona tesi

La visió gitana de la realitat està constituïda per una forma pròpia de aprehendre-la sistemàticament, de concebre's a un mateix, de comportar-se amb els altres i la natura, d'expressar-ho tot plegat i de situar-se davant l'absolut.

En el nostre estudi també hem demostrat que, al marge d'aquesta epistemologia pròpia, la cultura gitana conclou el procés de configuració de la seva identitat mitjançant una cosmovisió que situa la vida natural i humana com a element de referència i que prima la comunitat com a referent de la pròpia existència. A elles se subordinarà la llibertat i el treball i, en funció de la segona, es percebrà el temps i l'espai. Una existència viscuda sempre en clau comunitària i harmonia natural.

Per transmetre aquesta *Weltanschauung*, la identitat gitana fa servir un sistema normatiu basat en el criteri de l'interès comunitari i basat en el respecte, la fraternitat, la coherència, la llibertat i l'eficàcia. La seva transmissió es produeix referencialment, a través del testimoniatge de les persones grans; i culturalment, mitjançant l'art i la literatura (bàsicament les cançons i els contes) que produeixen també els adults. Tanmateix, tot i el caràcter implícit dels valors, els gitanos disposen també d'un sistema propi per regular la convivència: la *llei gitana*.

Aquesta mateixa cosmovisió impregna també la producció simbòlica dels gitanos, perquè l'estètica té clarament una funció humanitza segons el que la cultura gitana entén per persona. Les manifestacions artístiques i literàries permeten la persona formular-se comunitàriament cap enfora, compartir poèticament i barrocamment la seva percepció de la realitat (interior o exterior) i alliberar-se així d'aquest jou, en una mena de catarsi que sovint assoleix una consideració paralitúrgica, en un llenguatge estètic en clara consonància amb l'ús gitano del llenguatge verbal.

En el rerefons d'aquesta cosmovisió rau la dimensió religiosa de l'existència gitana, en tant que els més importants fan referència a una forma de transcendir a la pròpia realitat, perquè la cultura gitana atorga a la veritat revelada l'estatut ontològic de veritat: l'explicació sagrada sobre l'origen, el decurs i el final de l'existència gitana, basada en mites transmesos culturalment; les relligacions fenomèniques (la natura i la comunitat), que permeten als gitanos constatar la seva fe a través els sentits; i el consens col·lectiu que existeix en la cultura gitana sobre el caràcter veritable de la fe.

Els gitanos viuen, doncs, en una cultura en la qual la dimensió religiosa és fonamental. El caràcter religiós que impregna la cultura gitana la valoritza, així, entre les dels diferents pobles de tot el món. Aquesta intuïció es troba en la mateixa reflexió de Joan Pau II sobre les respostes que l'home es dona en la seva «necessitat de sentit» i «progrés en el coneixement de la veritat», que evidencien «la complementarietat de les diferents cultures en les quals viu l'home» (Joan Pau II, 1998: 4 i 6).

8.3. Tercera tesi

La visió gitana de la realitat està molt més influenciat per les seves arrels índies del que els científics —i àdhuc els propis gitanos— consideren, fins a esdevenir —tot i la lògica adaptació al context sociotemporal— una porció de l'Orient al bell mig de l'Occident.

Finalment, hem demostrat també que la matriu de la cultura gitana és netament oriental, perquè els elements que són comuns a tots els gitanos resulten alhora molt habituals entre les actuals poblacions de l'Índia, origen geogràfic i cultural de la identitat gitana.

Deixant de banda els trets genètics i històrics, així com certs trets i costums que van des de la indumentària a algunes institucions, hem verificat el paral·lelisme existent entre alguns elements identitaris dels gitanos i dels indis, és a dir, de trets que tenen la mateixa funció en les seves respectives matrius culturals. Així, en el pla antropològic, hem constatat la mateixa concepció no jeràrquica de la realitat, la subordinació de l'interès comunitari a l'individual, la relació harmònica de la persona amb la natura i la percepció experiencial del temps i l'espai; en el pla ètic, la preponderància del respecte, la fraternitat o la coherència en el sistema de valors i l'existència d'institucions reguladores dels problemes de convivència; en el pla estètic, el caràcter presentativament expressiu de la interpretació de la realitat, l'ús del contrast com a recurs compositiu, la presència d'elements naturals en les obres i la concepció purificador i relligador de l'art o la literatura, àdhuc paralíturgic; i, en el pla religiós, l'explicació mitològica de l'origen i la finalitat de la realitat, el caràcter relligador del retrobament amb la natura, el lliurament als altres com a via de salvació, el sentit providencialista de la relació entre la divinitat i la persona i el valor litúrgic de certs moviments del cos o la pronunciació d'algunes paraules.

Però és en el pla epistemològic on hem constatat més paral·lelismes entre ambdues cultures, com ara l'obertura sistemàtica a la realitat, la valoració del silenci, la preponderància dels estímuls persistents, la fixació en els particulars, la percepció subjectiva de la realitat, la lògica de caire inductiu, l'ordenació en categories oposades, la conceptualització additiva, l'afirmació negativa, la valoració del coneixement interpretatiu, la tendència a la metàfora i la hipèrbole, la importància del llenguatge no verbal i el seu caràcter presentatiu.

No significa això que els gitans i els indis tinguin la mateixa identitat cultural, sinó en que en la seva cultura comparteixen certs elements culturals. Igualment, pel nombre i importància d'aquests elements, es podria pensar que els gitans són iguals als indis, la qual cosa tampoc no és certa: només significa que els gitans s'assemblen als indis, però que aquests no s'assemblen als gitans (que han seguit una evolució diferent); de fet, els indis tenen molts altres elements en la seva cultura que els gitans desconeixen. Finalment, hom podria pensar que aquests elements bàsics de la cultura gitana són comuns a les cultures primigènies, la qual cosa tampoc no és certa, perquè la importància que els gitans els atorguen, així com la forma com els combinen, és el que els singularitza com a grup cultural.

Aquest fet els fa més pròxims a les cultures orientals que a les occidentals actuals, en les quals la lectura de la realitat és més significativa que simbòlica, remetent així a un món de caire més immanent que transcendent. Aquesta diferència de mentalitats és l'origen de la majoria de problemes de convivència que han existit —i encara existeixen— entre la cultura gitana i les cultures majoritària. En certa forma, la cultura gitana constitueix un element oriental al bell mig del món occidental. És al que remet l'afirmació del gitano serbi Rajko Djuric, filòsof i antic president de la Unió Romani

Internacional: «La filosofia de vida dels gitanos és clarament similar a la filosofia de vida dels indis» (Djuric, 1990: a internet).

8.4. La identitat gitana

En el nostre estudi, en anar singularitzant l'esperit encarnat de la cultura gitana, hem vist que la identitat gitana comporta avantatges i desavantatges. Cal fer-ne algunes consideracions al respecte.

El caràcter reduccionista i pragmàtic de la seva epistemologia els aporta una gran rapidesa de pensament, molt adequada per a la supervivència, però li manca la precisió i extrapolació que requereix la ciència. Això consagra els gitanos a la vivència del temps present, limitant la seva capacitat de preveure el futur. Igualment, la subordinació del criteri individual a l'interès comunitari limita l'autonomia de les persones, tant epistemològica com ètica i estètica, en la mesura que la seva capacitat crítica depèn dels criteris de les persones que conformen la seva comunitat.

Tanmateix, resulta una manera de ser totalment lícita, que es pot entendre com a primigènia però mai com a primitiva. De fet, molts dels seus punts han estat validats per autors i corrents de la filosofia occidental. Si ens preguntem per la felicitat dels gitanos, la resposta ha de ser forçosament positiva: tot i el necessari ajustament d'alguns dels seus trets, ells estan satisfets de ser com són i volen continuar essent així. De nou ens hem de remetre al seu caràcter oriental i a la necessitat d'analitzar la seva cultura des de la seva forma de pensar a l'hora de reflexionar perquè, per exemple, no valoren més la llibertat personal o la previsió del futur, trets que predominen en la cosmovisió occidental.

8.4.1. Definició de «gitanitat» o *romipēn*

Estem ja en condicions de formular una definició d'identitat gitana, és a dir, de què significa ser gitano. A partir de conclusions d'aquesta tesi, la nostra definició és la següent:

Ser gitano és configurar la pròpia existència, conscientment i críticament, d'acord amb un sistema de comprensió afectiva, una concepció unitària de la realitat, un codi de conducta hol·lístic i una forma d'expressió emotiva, de forma que la pròpia persona sent que es dóna a altres persones amb les que comparteix un mateix referent històric indi i una mateixa voluntat de perviure en el temps.

Desplegant aquesta formulació, en la seva versió completa, quedaria de la forma que segueix a continuació:

Ser gitano és configurar la pròpia existència, conscientment i críticament, d'acord amb un sistema de comprensió de tipus realista, sensitiu, intuïtiu i pragmàtic; una concepció de la realitat que prima la vida i independència comunitàries i ordena el temps i l'espai en funció de referents afectius; un codi de conducta basat en valors com el respecte, la fraternitat, la coherència, la llibertat i l'eficàcia; i una forma d'expressió que privilegia l'emoció subjectiva compartida en el sí de la pròpia comunitat; de forma que la pròpia persona sent assoleix la plenitud en la mesura que es dóna a altres persones, el benestar de les quals anteposa al propi, amb les que comparteix un mateix referent històric indi i una mateixa voluntat de perviure.

Tot allò que se situa fora d'aquesta definició, que marca els límits de la realitat gitana, és el que en la cultura gitana es qualifica com a «coses de paios». Se gitano vindria així definit com la disposició a configurar conscientment la pròpia existència d'acord

amb un sistema de pensament, una cosmovisió i un sistema de valors. És el que els gitanos, en diverses instàncies, han formulat basant-se en la relació entre «gitanitat» i sentiment o conducta. Més que una suma d'elements, com formulen alguns gitanos (URE, 1996: 19), ser gitano es basa en la forma d'interpretar aquests elements. En aquest sentit, s'assemblaria més a una «qualitat de sentit i una visió del món» (Albaicín, 1993: 135), «l'esperit d'un conjunt cultural» (Liégeois, 1987: 22) o «un estil de vida» (Molina, 1967: 149). És, en definitiva, el que irònicament defineix el musicòleg Domingo MANFREDI:

Hi ha en els quelcom de misteriós, un aura subtil, una ombra en els ulls, un pessic en el cant, un toc en el toireig, que els fa diferents. Qui no sàpiga el que és [això], que ho deixi per impossible, perquè Déu no el crida per aquests camins (Manfredi/Albaicín, 1993: 8).

Se'ns formula així un interrogant: n'hi ha prou, amb tot això, per conformar una cultura? És a dir: si bé existeix una identitat gitana, ¿existeix també una cultura gitana? La paraula cultura remet al terme llatí *cultura*, derivat del verb *colere* (lit. conrear; fig. venerar), del qual prové també la paraula *culte*. Al llarg de la Història han aparegut diverses definicions de cultura. TYLOR afirma que «la paraula cultura o civilització, presa en el seu sentit més etnogràfic, més ampli, designa tot el complex que comprèn alhora les ciències, les creences, les arts, els costums i altres facultats i hàbits adquirits per la persona com a membre de la societat» (Tylor, 1977: 1). MALINOWSKI la defineix com «la totalitat integral que es compona d'utensilis i bens de consum, de cartes constitucionals de diversos grups socials, d'idees humanes i arts, creences i costums» (Malinowski, 1960: 36). Per a GUARDINI, «cultura és tot allò que la persona crea (...) en la seva trobada viva amb el món que l'envolta» (Guardini, 1990: 50). En canvi, segons GARCÍA CUADRADO, «la cultura està constituïda pels fruits adquirits per la persona en l'exercici de les seves facultats, tant espirituals com

orgàniques» (García Cuadrado, 2001/2003: 195). Potser la més completa és la feta per la UNESCO, l'organització de Nacions Unides per a l'educació i la cultura:

La cultura dona a la persona la capacitat de reflexionar sobre sí mateix. És ella la que fa de nosaltres éssers específicament humans, racionals, crítics i èticament compromesos. A través d'ella discernim els valors i efectuem opcions. A través de ella la persona expressa, pren consciència d'ella mateixa, es reconeix com un projecte inacabat, posa en qüestió les seves pròpies realitzacions, busca incansablement noves significacions, i crea obres que ho transcendeixen (UNESCO, 1982: Declaració de Mèxic).

En el cas dels gitanos, la cultura és el que els permet reflexionar sobre sí mateixos com a comunitat. És la cultura allò que els permet ser plenament persones, mitjançant un aparell racional que els porta a comprometre's èticament, essent també el suport que permet expressar-se a cada persona. Dit d'una altra forma, tot i la manca de dimensió crítica amb la tradició, els gitanos disposen d'una cultura que constitueix «el suport i teixit nocional-afectiu on tota experiència (...) pren forma» (Melloni, 2003: 36). En aquest sentit, la nostra interpretació del món gitano ha posat de relleu tots aquells elements que GARCÍA CUADRADO constata en un fet cultural, com ara «una visió del món, uns elements tècnics i artístics, una tradició i unes creences religioses» (García Cuadrado, 2001/2003: 201).

La cultura intervé així en el procés de formació de la persona, perquè va més enllà del conjunt dels productes elaborats per ella, el que HEGEL anomenaria *objectivacions de l'esperit*. Els gitanos esdevindrien així un grup humà amb una cultura pròpia (mai una raça), una ètnia amb unes característiques similars i una consciència pròpia, tot i la seva heterogeneïtat. Seria la seva una cultura clarament etnocèntrica, mai relativista ni cosmopolita, perquè gira a l'entorn de la seva antropologia. Es tracta «d'una veritable cultura» (Botey, 1967: 12) o, com nosaltres ens atrevim a dir, «una

cultura veritable». Això prestigia la forma de ser dels gitans, sovint assimilada a un desfasament evolutiu. No és producte d'una manca de capacitats cognitives occidentals, fruit d'una hipotètica manca d'escolarització, sinó producte d'una voluntat de ser segons unes altres pautes culturals.

8.4.2. Caràcter obert i dinàmic de la identitat

Com hem vist, la nostra definició d'identitat gitana es basa en una forma de comprendre, de comportar-se i d'expressar-se, per la qual cosa hem assimilat la «gitanitat» o *romipēn* a un estil de vida conscient o, encara més, a una forma de ser.

El primer avantatge que comporta aquesta definició és el seu *caràcter obert*. Si ser gitano és ser persona a la manera gitana, tothom que vulgui i pugui està en disposició de convertir-se en gitano. Se que aquesta afirmació commocionarà determinats els sectors puristes de la cultura gitana, mentre que els aperturistes es veuran reconfortats. En el nostre parer, un no gitano pot ser acceptat pels gitans com un membre més de la comunitat gitana en la mesura que sàpiga pensar, comportar-se i expressar-se com ells. És el que molts gitans defineixen com «estar agitanat» (Mendiola: 2000) o, encara millor, «ser gitano de cor» (El País, 01/10/2006; Gila-Kochanowski, 1992: VII). Ser gitano implica sentir i pensar —viure, al capdavant— com els gitans. Això permet alhora superar els *paradigmes genetistes*, basats en allò biològic, segons els quals ser gitano comporta néixer d'un pare o d'una mare gitans. La vida del jesuïta Pere Closa o del lingüista Marcel Courtiade seria, potser, la millor demostració. Però també la de tant i tants infants que han estat adoptats pels gitans i s'han educat en el sí de la seva comunitat.

La nostra definició comporta també un segon avantatge, encara més important, com ara el seu *caràcter dinàmic*. Com hem demostrat, els costums serien el reflex d'una

forma de ser, no a l'inrevés, per la qual cosa la identitat no es veu afectada quan algun d'aquests costums canvien. Això explicaria la comuna identitat gitana tot i la diversitat dels seus costums. És més: només hem pogut inferir els trets essencials de la identitat gitana en la mesura que hem sabut transcendir els particulars, tot podent elevar així les anècdotes a categories. Això permet tant superar els *paradigmes etnològics*, segons els quals ser gitano és practicar uns determinats costums, com les tendències materialistes que han caracteritzat aquests paradigmes en durant gairebé tot el segle XX, perquè hem pogut transcendir els costums en anar a allò que és essencial (no existencial). I quelcom encara més important: els gitanos poden prescindir d'alguns costums sense perdre deixar de ser com són. El contrari, com sosté l'etnologia, suposa condemnar els gitanos a un model estàtic d'identitat, és a dir, a ser sempre iguals.

És per això que, en el nostre estudi, no hem fonamentat mai la identitat gitana en el predomini de l'home sobre la dona, en el seguiment d'una determinada tradició religiosa o en la pràctica d'una prova per verificar la virginitat de la núvia. Cal diferenciar la cultura dels costums, que constitueixen formes diferents que la cultura assoleix en determinats contextos històrics i geogràfics. Per molt arrelats que semblen, la majoria d'ells son producte de necessitats temporals. Vet aquí el caràcter universal de la nostra proposta. De nou fem nostres les paraules de BOTEY:

L'arròs amb fonoll o l'erichó típics de la cuina gitana no expressen la cultura gitana més que el mocador de seda cordat al coll o un vestit de lunars. Fer consistir en això la cultura gitana seria una burla. Oblidaríem que darrere de qualsevol d'aquestes humils expressions rau una interpretació del món i de la vida (Botey, 1967: 79).

Aquesta forma tradicional d'identitat perdura en l'actualitat, tot i que molt afeblida, a causa dels canvis de tot tipus que han afectat la realitat gitana. Tanmateix, el nucli fonamental persisteix. Tot i els processos d'assentament i assimilació, les dinàmiques de persecució i exclusió, el pas del món rural a l'urbà, la irrupció de la droga o el pentecostalisme i la influència de la televisió, el nucli fonamental de la «gitanitat» o *romipēn* continua inalterable, gràcies en bona mesura a l'alt grau de cohesió interna i al doble nivell epistemològic, ètic i estètic. Com en una roda, segons la metàfora proposada per Mendiola (Mendiola, 1997: 15), l'exterior s'ha mogut però el centre ha continuat inalterable.

Tanmateix, com que la identitat no és un fenomen estable, cal dir els gitanos han iniciat ja fa dècades un contacte progressiu amb la societat majoritària, bàsicament per la necessitat de garantir —un cop més— la seva supervivència. Això representarà, en un futur pròxim (de fet, ja ho està representant), un repte per a la seva identitat col·lectiva, en la mesura que hauran de ser capaços d'adaptar aquells elements fonamentals d'aquesta cosmovisió a la postmodernitat occidental en la qual viuen. Altrament, els gitanos es veuran condemnats a accentuar encara més la seva exclusió social o a dissoldre's en el pèlag de les uniformitzades identitats col·lectives, al igual que la nina de sal en el mar que explica la mitologia índia.

La mostra més clara la trobem en la pròpia realitat gitana. Són cada cop més els gitanos que, orgullosos dels seus orígens, són conscients de la necessitat d'emprendre un procés de depuració de la pròpia cultura amb la finalitat d'adaptar els seus trets essencials a la modernitat occidental, per tal de participar plenament en la societat majoritària però mantenint allò essencial de la seva cultura. Com reconeix la gitana catalana Maria Amaya, treballadora social a l'Ajuntament de l'Hospitalet de Llobregat, «les cultures no són mai estàtiques (...). No em puc comparar amb els

gitanos del segle XV. (...) S'està evolucionant en el sentit de saber el que has de fer amb la teva vida» (VV.AA.: 2003: 97). En aquest mateix sentit es pronuncia un altre gitano català, impulsor del Canal Gitano: «hem evolucionat molt en la forma de pensar, però ens queda moltíssim més; hem de superar les postres pròpies barreres psicològiques, ja que és molt difícil continuar sent gitano i voler evolucionar» (Presència, 08-14/07/2005). Ja en el segle XIX el propi Borrow va constatar l'evolució constant dels elements que conformen la identitat gitana (Molina, 1967: 71), que troben noves formes per assumir velles funcions, en tant que és un procés obert (Carmona: 2001).

Però encara falta molt. La consciència sobre la necessitat d'emprendre aquest procés adaptatiu ha d'arribar a tots els àmbits de la cultura gitana, que ja no es pot limitar a mantenir el doble nivell existencial. Resulta totalment necessari, però és un procés que ningú pot fer per ells. Si aquest estudi els permetés a fer-ho, afegiríem un objectiu addicional als que ja hem complert. Només així la cultura gitana podrà situar-se de forma efectiva en la modernitat occidental, a la que pertanyen sense escapatòria possible, per molt que s'enyorin els orígens orientals o un passat idealitzat.

8.5. A tall d'epíleg

Per concloure definitivament aquesta tesi doctoral, al marge de les novetats que ja hem posat de relleu, volem destacar tant la vigència que anticipem als seus postulats com les línies de futur que aquesta obre.

En primer lloc, en tractar-se d'una interpretació essencial, tot i que els costums canviïn, continuarà essent vàlida per comprendre la realitat gitana. Sense ser-ho, podria fer la funció d'un mètode. La casuística gitana pot transformar-se, com sens

dubte farà, però aquella comuna matriu cultural podrà continuar essent interpretada a través d'ell.

En segon lloc, permetrà optimitzar el treball de mediació i d'intervenció sociocultural amb les comunitats gitanes que, a molts diferents nivells i des de distints àmbits, es duen a terme a tot el món.

Finalment, en tercet lloc, inaugura dues tendències: la d'aplicar la filosofia a la interpretació de les cultures, siguin majoritàries o minoritàries; i la d'aproximar-se a la realitat gitana des del camp filosòfic.

Concloem aquí una tesi doctoral amb la qual confiem no només haver fet un servei a la cultura gitana, des de l'àmbit acadèmic, sinó una contribució original al coneixement humà.

IX. BIBLIOGRAFIA

9.1. Fonts orals

9.1.1. Observacions

- ADIEGO, Ignasi-Xavier (2004)
- CHÉRCOLES, Adolfo (2006)
- CORTÉS, Manuel (2000 i 2002)
- HEREDIA, Manuel (1997)
- OZCOZ, Anna (1998)
- PERONA, Francisca (2004)
- PORRAS, Manuel (1997)
- PORRAS, Sebastián (1996)
- REYES, Juan (1994 a 2005)
- REYES, Manuel (2001, 2003 i 2005)
- ROIG, Mariona (2001)
- SOLER, Elisa (2004)
- XIMÉNEZ, Joan (2008)

9.1.2. Entrevistes

- AGUJETAS, Manuel (2002)
- AMAYA, María (1998 i Presència, 08-14/07/2005)
- ANDRADE ORTEGA, Jesús (2008)
- BERNAL, Jorge (2007)

- CARRERAS, Belén (2008)
- CEBRIÁN, Mónica (La Vanguardia, 31/01/2008)
- FERNÁNDEZ CORTÉS, Manuel (2003)
- GIMÉNEZ ADELANTADO, Anna (2002)
- GIMÉNEZ GARCÍA, Pere (Presència, 08-14/07/2005)
- GIMÉNEZ VALENTÍ, Manel (Presència, 08-14/07/2005 i 2006)
- GALJUS, Orjan (2007)
- GATLIF, Tony (2002)
- GONZÁLEZ FLORES, Dolores (El Mundo, 28/01/1996)
- HANCOCK, Ian F. (2007)
- HEREDIA CORTÉS, Antonio J. (2007)
- HEREDIA JIMÉNEZ, Manuel (La Vanguardia, 15/02/2003)
- JIMÉNEZ, Domingo (Educació Social, 2003)
- JIMÉNEZ, Elvira (2003)
- JIMÉNEZ, José Ramón (Nevipens Romaní, 01-15/09/2004)
- JIMÉNEZ, Gràcia
- KNUDSEN, Marko D. (2007)
- KYUCHUKOV, Hristo (2007)
- MARTÍN MANZANO, Juana
- MUÑOZ CORTÉS, Juan (2008)
- MUÑOZ NIETO, Carlos (2007)
- NEDICH, Jorge E. (Clarín, 24/07/2005; Actualidad Étnica, 11/08/2006; 2006; Actualidad Étnica, 23/05/2007 i Internet, 2008)
- NICOLAE, Valeriu (2007)
- ORTEGA, Ginesa (2003)
- PAULA, Rafael de (El Mundo, 16/05/2004)
- PERRATE, Tomás de (El País, 01/10/2006)

- SANTIAGO, Ana (2003)
- SANTIAGO, Carmen (2003)
- SPIDLA, Vladimir (El Mundo, 08/04/08)
- STANKIEWICZ, Stanislaw (2007)
- TÁVORA, Salvador (2008)
- URRUTIA, Roberto (Consumer, número 96, febrer de 2006)
- VARGAS, Julio (Presència, 08-14/07/2005)
- VARGAS, Manuel (Hoy.es, 14/10/2007)

9.2. Fonts escrites

Sembla una tendència consolidada, dins la reflexió acadèmica i científica de temàtica gitana, que en la bibliografia l'autor inclogui o bé tots els llibres possibles (que conformarien la biblioteca gitana ideal) o bé tots els llibres que té (que han anat caient a les seves mans al llarg dels anys). Nosaltres volem desmarcar-nos d'aquesta tendència, tot relacionant només aquelles fonts que hem citat o referit; deixem de banda, doncs, aquelles obres que, tot i consultar-les, no hem fet servir. Hem prioritzat les edicions catalanes a les castellanes i aquestes, a les de la seva llengua original.

9.2.1. Articles

9.2.1.1. Sobre temàtica gitana

- AMAYA, María: «La mujer gitana». A la revista *Akobà Kalò*, número 8. Federació d'Associacions Gitanes de Catalunya, Barcelona, 1998.
- ARREBOLA, Alfredo: *Proyección musical del gregoriano en el flamenco*. A internet.
- ARRIAGA, Mikel: «El propio y el extraño». A la revista *I Tchatchipen*, número 37. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 2002.

- BELLIDO CARO, Rafael: «Proselitismo de las sectas entre los gitanos». A la revista *I Tchatchipen*, número 16. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1996.
- CABALLERO BONALD, José M.: *El Flamenco y las sevillanas* (introducció a la pel·lícula *Flamenco*, 1995, de Carlos Saura).
- COMISSIÓ DE LA UNIÓ EUROPEA: «Discrimination in the European Union: Perceptions, Experiences and Attitudes». A *Eurobarómetro*, núm. 296. Brusel·les, juliol, 2008.
- COURTHIADE, Marcel:
 - «La lengua y la identidad gitana». A la revista *I Tchatchipen*, número 31. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 2000.
 - «El origen del pueblo *rom*: realidad y leyenda». A la revista *I Tchatchipen*, número 33. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 2001.
 - (amb DJURIC, Rajko): «La literatura rromani». Seminari a Guatemala, agost de 2002. A internet.
 - «Estructura dialectal de la lengua rromani». Sense lloc ni data. A internet.
 - «La lengua de los gitanos». Sense lloc ni data. A internet.
- DICK ZATTA, Jane: «La tradizione orale dei Rom sloveni». A *Lacio Drom*, Milano, 1986, número 3-4.
- FAJARDO, Luis A.: *El «kriss», la justicia comunitaria gitana*. A Internet.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano: «Escuela y etnicidad: el caso del pueblo gitano». A la revista *Pensamiento y Cultura*, número 11. Fundación Secretariado Gitano, Madrid, 2000.
- FERNÁNDEZ-FRÍAS, María Luisa: *Malformaciones congénitas en la población gitana. Estudio epidemiológico en un grupo de población gitana*. Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía, Madrid, 1993.

- FRESNO, José M.: «La comunidad gitana española a las puertas del tercer milenio». A la revista *Cuadernos de realidades sociales*, número 53-54. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, 1999.
- GATIUS, Sònia - TURTON, David: *Minorías étnicas en Lleida: dos estudios sobre etnicidad*. Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida 1998.
- GAVIRIA, Mario: «Las familias gitanas: castas dispersas en sociedades sin castas». A la revista *I Tchatchipen*, número 31. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, juliol de 2000.
- GILA-KOCHANOWSKI, Vania de:
 - «The origins of the Gypsies». A la revista *Rromā*, número de juny. Roma Publications, Chandigarh (Índia), 1974.
- GODWIN, Peter: «Los gitanos, perpetuos extraños». A la revista *Nacional Geographic Magazine*, número 13. National Geographic Society, Washington (Estats Units), 2001.
- GOLDSTON, James A.: «Luces y sombras de la minoría romaní en la UE». A la revista *Foreign Affairs en Espanyol*, número d'estiu. 17-18, Madrid, 2002.
- GOMEZ ALFARO, Antonio: «Gitanos, el estigma de la otredad». A la revista *I Tchatchipen*, número 18. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1997.
- HANCOCK, Ian F.:
 - «Problems in the creation of a standard dialect of Romanés». A la revista *Working Papers in Sociolinguistics*, número 25. Southwest Educational Development Laboratory, Austin (Texas, EUA), 1975.
 - «On the migration and Affiliation of the Domba: Iranian words in Rom, Lom, and dom gypsi». A la revista *International Romani Union Occasional Papers*, número 8 (sèrie F). International Romani Union, Berlin (Alemanya), 1993.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Nicolás:

- «Retrato socio-antropológico del pueblo rom». A la revista *I Tchatchipen*, número 38. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 2002.
- «La lengua nos enseña la historia». A la revista *I Tchatchipen*, número 39. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 2002.
- JIMÉNEZ MONTAÑO, Domingo: «Acció socioeducativa i poble gitano». A la revista *Educació Social*, número 24. Fundació Pere Tarrés, Barcelona, 2003.
- LAGUNAS, David: «De racismo y gitanos: aproximación a una incomprensión». A la revista *I Tchatchipen*, número 9. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1995.
- LERMO, José - ROMÁN, Jorge - MARRODÁN, Dolores - MESA, Soledad: «Modelos de distribución de apellidos en la población gitana española». A la revista *Antropo*, número 13. Universidad Complutense, Madrid, 2006.
- LUCÍA, Paco de - FERNÁNDEZ LÓPEZ, Justo: «El Flamenco y el Jazz. Análisis comparativo». A internet: *Hispanoteca de la Universitat d'Innsbruck (Àustria)*, 1999-2008.
- MARCOS, Ramón de: «Minorías étnicas: Gitanos». Al llibre *La pobreza en España, extensión y causas*. Cáritas Española, Madrid, 1986.
- MATHUR, Rakesh: «Language, Customs and Religious Practices Reveal the Hindu Origins of Romany Nomads». A *Hinduism Today* (internet), agost de 1990.
- MENDIOLA, Miguel:
 - «Una diferencia alegre». A la revista *I Tchatchipen*, número 17. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1997.
 - «El gitano del siglo XXI». A la revista *I Tchatchipen*, número 23. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1998.
 - A internet, 2000.

- MORELLI, Bruno: «La estética romaní, entre el mito y la realidad». A la revista *I Tchatchipen*, número 20. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1997.
- MOYAL, Munir A.: «The religious life of the tziganes». A la revista *The Muslim World*, número 43. Duncan Black McDonald Center, Hartford (Regne Unit), 1953.
- MUÑOZ, Carlos: «Rromani Àrte». Ponència al curs *La cultura gitana, tan a prop i tan lluny*. Universitat d'Estiu Ramon Llull, Barcelona, 2007.
- OLEAQUE, Joan Manuel: «Gitanos, un poble a la deriva». A la revista *El Temps*, Barcelona, febrero de 1996, número 607.
- OPRISAN, Anna - GRIGORE, George: «Los gitanos musulmanes en Rumanía». A la revista *I Tchatchipen*, número 38. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 2002.
- PÉREZ SENZ, Javier: «La fascinación por la música en libertad». A la revista *Cuadernos Gitanos*, número 1. Instituto de Cultura Gitana, Madrid, 2007.
- PORRAS, Mercedes: «Los gitanos en la pintura catalana: Fortuny, Nonell y Anglada-Camarasa». A la revista *Cuadernos Gitanos*, número 2. Instituto de Cultura Gitana, Madrid, 2008.
- PORRAS, Sebastián: «Medios de comunicación de masas y gitanos». A la revista *I Tchatchipen*, número 15. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1996.
- RISHI, Weer R.: «Indian emigrations in the 10th and 11th centuries as seen by a Punjabi». A la revista *Rromā*, número 3. Roma Publications, Chandigarh (Índia), 1974.
- RODRÍGUEZ MALDONADO, Julio: «La modalidad musical flamenco». A la revista *Diálogo gitano*, número 103. Conferencia Episcopal Española, Madrid, 2005.
- RODRIGUEZ LÓPEZ-ROS, Sergi:

- «Internet i la comunitat gitana». A la revista *I Tchatchipen*, número 24. Institut Romanò d' Afers Socials i Culturals, Barcelona, 1998.
 - «La red se llena de rromipèn». A la revista *Akobà Kalò*, números 44 i 45. Federació d'Associacions Gitanes de Catalunya, Barcelona, 2001.
 - (amb REYES, Manuel): *La India entre nosotros*. Conferència a Casa Asia, organitzada pel Centre Unesco de Catalunya. Barcelona, 2005.
- ROIG, Rosendo: «¿Qué hace la Iglesia por los gitanos? Diálogo con el P. Pedro Closa, capellán de gitanos». A la revista *Hechos y Dichos*, número 374. Companyia de Jesús, Saragossa, 1967.
- SÁNDOR, Avraham: *El verdadero origen de los gitanos*. A Internet, 2007.
- SAN ROMÁN, Teresa:
- «Los gitanos en el mundo del trabajo». A la revista *Opinión pública*, número 45. Cumbre, Madrid, 1972.
 - «Los miedos del gitano». A la revista *Historia 16*, número 22. Cambio 16, Madrid, 1978.
- THOMAS, JD; DOUCETTE, MM; THOMAS, DC; STOECKLE, JD.: *Disease, lifestyle, and consanguinity in 58 American Gypsies*. The Lancet, Londres (Regne Unit), 1987.
- TORRES, Antonio:
- «Los gitanos y su convivencia con la sociedad general». A la revista *I Tchatchipen*, número 14. Instituto Romanò, Barcelona, 1996.
- VV.AA.: «El despertar gitano». A la revista *The Economist*, número de setembre. The Economist, Londres (Regne Unit), 1999.
- VV.AA.: «Límites y posibilidades de la invisibilidad como estrategia étnica». A la revista *I Tchatchipen*, número 27. Instituto Romanò, Barcelona, 1999.
- VV.AA.: «Sobre la identidad gitana». A la revista *Gitanos. Pensamiento y cultura*, número 11. Asociación Secretariado General Gitano, Madrid, 2001.

— WAGNER, Max L.: «El abolengo gitano-indio de chavó y su familia». A *Revista de Filología Española*, número 45. CSIC, Madrid, 1962.

9.2.1.2. Sobre temàtica filosòfica

— MARÍAS, Julián: «Los estilos de la Filosofía». Conferencia a la Universidad Complutense de Madrid, curs 1999/2000. A internet.

— PANIKKAR, Raimon:

- «Pluralismo hermenéutico en el hinduismo». A la revista *Estafeta Literaria*, número 248. Madrid, 1962.

— RODRIGUEZ, Sergi:

- Entrevista a Josep M. Esquirol. A la revista *Compartir*, número 66. Fundació Espriu, Barcelona, 2007.

— THURUTHIYIL, Scaria: «The concept of person in Indian philosophy». A la revista *Salesianum*, número 66. Università Pontificia Salesiana di Roma, Roma, 2004.

9.2.2. Llibres

9.2.2.1. Sobre temàtica gitana

- ABAJO, José Eugenio - CARRASCO Silvia (eds.): *Experiencias y trayectorias de gitanas y gitanos en España*. CIDE / Instituto de la Mujer, Madrid, 2004.
- ACTON, Thomas A.
 - *Gitanos*. Espasa Calpe, Madrid, 1983.
 - (amb MUNDY, Gary): *Romani culture and Gipsy identity*. University of Hertfordshire Press, Hertfordshire, 1999.
- ADIEGO, Ignasi-Xavier:
 - *Un vocabulario español-gitano del marqués de Setmenat*. Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002.
 - *Del romaní comú als calós ibèrics* (en premsa). Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004.
- ALBAICÍN, Joaquín:
 - *Gitanos en el ruedo*. Espasa Calpe, Madrid, 1993.
 - *En pos del sol. Los gitanos en la historia, el mito y la leyenda*. Obelisco, Barcelona, 1997.
- AMÉRIGO, Adriano: *Gli Zingari, storia d'un popolo errante*. Ermanno Leoescher, Torino, 1989.
- ANDALUZ, Máximo: *Gitanerías*. Gráficas Espejo, Madrid, 1964.
- BAKER, Peter: *The political status of the Romani language in Europe*. University of Aarhus, Aarhus (Dinamarca), 2001.
- BALIC, Sait: *Romani language and culture*. Institut za Proucavanje Nacionalnih Odnosa, Sarajevo, 1989.

- BECK, Eleonore: *O Del del дума peske shavenka*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002.
- BLOCH, Jules: *Los gitanos*. Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- BORETSKY, Norbert.: *Interdialectal interference in romani*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1996.
- BORROW, George:
 - *La Biblia en España*. Alianza, Madrid, 2003 (1^a edició: 1837).
 - *Los Zincali*. Turner, Madrid, 1979 (1^a edició: 1841).
- BOTEY, Francesc: *Lo gitano, una cultura folk desconocida*. Nova Terra, Barcelona, 1970.
- BREARLEY, Margaret: *The Roma/gypsies of Europe: a persecuted people*. Institute for Jewish Policy Research, Londres (Regne Unit), 1996.
- CABALLERO BONALD, José M.: *Luces y sombras del flamenco*. Lumen, Barcelona, 1997.
- CABARRÚS, Francisco: *Historia, usos y costumbres de los gitanos*. Madrid, 1920.
- CALLEJA, Seve: *Un pueblo trashumante: los gitanos*. Mensajero, Bilbao, 1983.
- CAMPUZANO, Ramón: *Origen, usos y costumbres de los gitanos*. Imprenta de MR y Fonseca, Madrid, 1848.
- CANTÓN, Manuela: *Gitanos pentecostales*. Signatura, Sevilla, 2004.
- CAPDEVILLA, José: *Errantes y expulsados. Normativas jurídicas contra gitanos, judíos y moriscos*. Francisco Baena, Córdoba, 1991.
- CARMONA, Antonio: *Sobre la identidad gitana*. Asociación de Enseñantes con Gitanos, Murcia, 2002.
- CASTILLO, Fermín: *Los gitanos*. La Editorial, Zaragoza, 1958.
- CERVANTES, Miguel de: *La gitanilla*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires (Argentina), 1961 (1^a edició: 1613).

- CHAMAN, Lal.: *The Gypsies, children forgotten of India*. Ministry of Information and Broadcasting, Delhi, 1962.
- CIMORRA, C.: *Los gitanos*. Atlántida, Buenos Aires (Argentina), 1944.
- CLÉBERT, Jean-Pierre: *Los gitanos*. Ayora, Barcelona, 1970.
- COMISIÓ DE POLITICA SOCIAL I TREBALL: *Informe de la Subcomisión creada en el seno de la para el estudio de la problemática del pueblo gitano*. Boletín Oficial de las Cortes Generales, Madrid, 1999. (VI Legislatura, Serie D, General, 17 de diciembre de 1999, Núm. 520)
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La Iglesia de España y los gitanos*. Edice, Madrid, 2002.
- COUNCIL OF EUROPE: *Roma Children Education Policy Paper: Strategic Elements of Education Policy for Roma Children in Europe*. Council of Europe, Estrasburg (França), 1997.
- COURTHIADE, Marcel: *Project of Recommendation on the Romani culture and language* (redactor). Council of Europe, Estrasburg (França), 2003.
- CROWE, David: *History of Gypsies of Eastern Europe and Russia*. St. Martin's Griffin, New York, 1999.
- DEPARTAMENT DE BENESTAR I FAMILIA: *Pla Integral del Poble Gitano a Catalunya*. Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2006.
- DIEZHANDINO, Pilar: *Narraciones gitanas*. Tantin, Santander, 1985.
- DJURIC, Rajko - HANCOCK, Ian - DOWD, Siobhan (eds.): *The Roads of the Roma: A Pen Anthology of Gypsy Writers*. University of Hertfordshire Press, Hertfordshire, 2000.
- EQUIPO GIEMS: *Gitanos al encuentro de la ciudad*. Edicusa, Madrid, 1976.
- FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Diego Luis: *Situación y perspectivas de la juventud gitana en Europa*. Instituto Romanó, Barcelona, 1995.

- FERNÁNDEZ MORATE, Segundo: *La identidad del pueblo gitano*. Ayuntamiento de Palencia, Palencia, 2001.
- FERNÁNDEZ SANTIAGO, Rafael: *Color de bronce*. Autor-Editor, Córdoba, 1995.
- FERRER BENIMELI, José A.: *También los gitanos*. Secretariado Gitano de Barcelona, Barcelona, 1965.
- FONSECA, Isabel: *Enterradme de pie. El camino de los gitanos*. Península, Barcelona, 1997 (1ª edició: 1995).
- FRASER, Angus: *The Gypsies*. Blackwell Publishers, Oxford (Regne Unit), 1995.
- GARCÍA, Humberto: *La cultura de los gitanos*. Editorial CCS, Madrid, 1996.
- GARCÍA DEL MORRAL, Amallo: *Gitanos*. Granada, 1957.
- GARCÍA-DÍE, Jordi M.: *Mater et Magistra. Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*. ICESB, Barcelona, 1962.
- GARCÍA LORCA, Federico: *Romancero gitano*. Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- GARRIDO, Albert: *Entre gitanos y payos*. Flor del viento, Barcelona, 1999.
- GARRIGA, Carme:
 - (amb GIMÉNEZ, Anna): *Ostelinda. Jo vinc de tot arreu*. La Galera, Barcelona, 1998.
 - *Els gitanos de Barcelona*. Diputació de Barcelona, Barcelona, 2000.
- GHEORGHE, Nicolae - MIRGA, Andrzej: *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*. Project on Ethnic Relations, Princeton (EUA), 1997.
- GILA-KOCHANOWSKI, Vania de: *L'ame tsigane*. Wallada, Châteauneuf (França), 1992.
- GOFFMAN, Erving: *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires (Argentina), 1963.
- GÓMEZ ALFARO, Antonio: *La gran redada de gitanos*. Presencia Gitana, Madrid, 1993.

- GONZÁLEZ CABALLERO, Alberto (Ed.): *El Evangelio de San Lucas en caló*. El Almendro, Córdoba, 1998 (una reedición realizada por este franciscano de la traducción original de George Borrow, realizada en 1837).
- GRANDE, Félix: *Memoria del Flamenco*. Alianza, Barcelona, 1999.
- GRASS, Günter: *Discurso de la pérdida*. Presencia Gitana, Madrid, 1994.
- GUILLAMET, Joan: *Els gitanos, aproximació a un racisme*. Pòrtic, Barcelona, 1970.
- HANCOCK, Ian F.:
 - *The pariah syndrome: An account of Gypsy Slavery and persecution*. Karoma Publishers, Michigan (EUA), 1987.
 - *We are the Romany people (Ame san e Romani dzne)*. University of Heartfordshire Press, Heartfordshire (Regne Unit), 2002.
- HEREDIA FERNÁNDEZ, José: *Hasta donde me acuerdo: memorias de un viejo chalán gitano*. Presencia Gitana, Madrid, 1995.
- HEREDIA CORTÉS, Antonio Jesús: *Gitano de padre y madre*. Autor-editor, Granada, 2005.
- HEREDIA MAYA, José: *Un gitano de ley* (Oratorio sobre «el Pelé»). Edice, Madrid, 1997.
- HERRERO, Germán: *De Jerez a Nueva Orleáns. Análisis comparativo del flamenco y del jazz*. Don Quijote, Granada, 1991.
- HEYMOWSKI, Adam: *Swedish «travellers» and their ancestry. A social isolate or an ethnic minority*. Almqvist et Wiksell, Upsal (Suècia), 1969.
- HINIESTA, Alberto: *Los gitanos. Problemas escolares*. Narcea, Madrid, 1981.
- INFANTE, Blas: *Orígenes de lo flamenco y lo secreto del cante jondo*. Junta de Andalucía, Sevilla, 1980.
- INICIATIVAS CULTURALES DROMÁ: *El cine y los gitanos/romá*. Asociación Iniciativas Culturales Dromá, Torremolinos, 1999.
- JIMÉNEZ, Nicolás:

- *Primer curso de romanō estàndard*. Autor-editor, Alacant, 2001 (material inèdit).
- JORDÁN, Fernando: *Religiosidad y moralidad de los gitanos en España*. ASGG, Madrid, 1991.
- KATADA, Conies: *Gitanos*. Logroño, 1907.
- KENRICK, Donald:
 - (amb PUXON, Graham): *The destiny of Europe's gypsies*. Sussex University Press i Chatto-Heinemann, Londres, 1972.
 - *Los gitanos, de la India al Mediterráneo*. Presencia Gitana, Madrid, 1995.
 - *Historical dictionary of the gypsies*. The Scarecrow Press, Londres (Regne Unit), 1998.
- KNUDSEN, Marko: *Die Geschichte der Roma*. RomaBooks, Hamburg (Alemania), 2003.
- LAFUENTE, Rafael: *Los gitanos, el flamenco y los flamencos*. Barcelona, 1985.
- LEE, Ronald: *El gitano*. Planeta, Barcelona, 1986.
- LLOPIS, Rosa:
 - *Curs de formació per a professionals que hagin d'intervenir en la comunitat gitana*. Unió Gitana de Gràcia, Barcelona, 1997.
 - «La invisibilitat del poble gitano». Al llibre *Anuari de Sos Racisme*. Icària, Barcelona, 2001.
- LEBLON, Bernard: *Los gitanos en España*. Gedisa, Barcelona, 1987.
- LE COSSEC, Clément: *Mi aventura entre los gitanos*. RTVA, Madrid, 2003.
- LIEGEOIS, Jean-Pierre:
 - *Gitanos e Itinerantes*. Presencia Gitana, Madrid, 1987.
 - *Roma, Gypsies, Travellers*. Council of Europe Publications, Estrasburg (França), 1994.

- *Minoría y escolaridad: el paradigma gitano*. Centre de Recherches Tsiganes (Université René Descartes de París) – Editorial Presencia Gitana, Madrid, 1998.
- MANFREDI, Domingo: *Los gitanos*. Publicaciones Españolas, Madrid, 1957 (2ª edició: 1959).
- MARSH, Adrian; STRAND, Elin: *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*. I. B. Tauris Publishers, Istanbul (Turquia), 2006.
- MATRAS, Yaron: *Romani: a linguistic introduction*. Cambridge University Press, Cambridge (Regne Unit), 2002.
- MAYO, Francisco de Sales: *El gitanismo. Historia, costumbres y dialecto de los gitanos*. Librería de Victoriano Suarez, Madrid, 1870.
- McDOWELL, Bart: *Los gitanos*. Nauta, Barcelona, 1978 (1ª edició: 1970).
- MICHELIS, Poli: *Los gitanos*. EDAF, Madrid, 1971.
- MINORITY RIGHTS GROUP: *Report Roma/Gypsies: A European Minority*. MRG, Londres, 1995.
- MIRGA, Tersa: *Soské kawka?*. Kolo Podkowy–Spólka Poetów, Podkowlésna, 1994.
- MITCHELL, Timothy: *Flamenco deep song*. Vail-Ballou Press, New York, 1994.
- MOLINA, Ricardo:
 - (amb MAIRENA, Antonio): *Mundo y formas del cante flamenco*. En Revista de Occidente, Madrid, 1963.
 - *Misterios del arte flamenco. Ensayos de una interpretación antropológica*. Ediciones Sagitario, Barcelona, 1967.
- MUÑOZ VELASCO, Ignacio: *Los gitanos y el idioma sánscrito*. Gráficas CEYDE, Segovia, 1983.
- NICOLINI, Bruno: *Bangladesh: Incontro con don Renato Rosso, il prete degli zingari*. A Internet.

- OKELY, Judith M.: *The traveller-Gypsies*. Cambridge University Press (Regne Unit), 1983.
- OPEN SOCIETY INSTITUTE:
 - *Roma and Forced migration*. OSI, New York (EUA), 1998.
 - *Seguimiento de la protección de las minorías en la UE*. OSI, New York (EUA), 2002.
- ORGANISATION FOR SECURITY AND COOPERATION IN EUROPE: *Report on the situation of Roma and Sinti in the OSCE Area*. High Commissioner on National Minorities, Wien (Àustria), 2000.
- PABANÓ, Francisco M.: *Historia y costumbres de los gitanos*. Muntaner y Simón, Barcelona, 1915.
- PEÑA, Pedro: *Problemas culturales gitanos*. Secretariado Gitano, Barcelona, 1967.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS MIGRANTES Y GITANOS: *Orientaciones para una pastoral de los gitanos*. Edice, Madrid, 2006.
- PLANTÓN, José Antonio: *Aproximación al Caló*. Junta de Andalucía, Sevilla, 1993.
- PRAT, Joan: *Los gitanos*. Dopesa, Barcelona, 1978.
- RAMÍREZ HEREDIA, Juan de Dios:
 - *Nosotros los gitanos*. Bruguera, Barcelona, 1974 (1ª edició: 1971).
 - *Vida Gitana*. Ediciones 29, Barcelona, 1973.
 - *En defensa de los míos*. Ediciones 29, Barcelona, 1985.
- RENAU, Jesús: *Pere Closa, jesuïta i gitano*. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2003.
- RINGOLD, Dena; ORENSTEIN, Mitchell A.; WILKENS, Erika: *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*. The International Bank for Reconstruction and Development, Washington (EUA), 2005.
- RISHI, Weer R.:
 - *Romā. The Panjabi emigrants in Europe central and middle Asia, the USSR and the Americas*. Punjabi University, Patiala (Índia), 1976.

- *Romani, Punjabi, English: Conversation Book*. Punjabi University, Patiala (Índia), 1980.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ-ROS, Sergi:
- *La incidència d'Internet a la comunitat gitana*. Ponència per al Congrés Internacional de la Publicació Electrònica. Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona, 1994.
 - (amb PORRAS SOTO, Sebastián) *El poble gitano. Manual per a periodistes*. Unió Romaní, Barcelona, 1997.
 - (amb PORRAS SOTO, Sebastián) *El tractament del poble gitano a les televisions a Catalunya*. Consell de l'Audiovisual de Catalunya, Barcelona, 1999.
 - *Informe sobre la introducció de les noves tecnologies de la informació en l'àmbit educatiu dels infants i joves gitans*. Diputació de Barcelona, Barcelona, 2002.
 - *Apuntes de pastoral gitana. Hacia una nueva evangelización del pueblo gitano*. CCS, Madrid, 2007.
- SALINAS, Jesús: *Curso de formación en compensación educativa e intercultural para agentes educativos*. Asociación de Enseñantes con Gitanos, Murcia, 2002.
- SÁNCHEZ DRAGÓ, Fernando: «Los gitanos, aproximadamente». A *Gárgoris y Habidis. Una història màgica de España*, Peralta, Pamplona, 1979, volum 3.
- SAN ROMÁN, Teresa:
- *Los dos mundos del gitano: gitanos y payos. Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1976.
 - *Gitanos de Madrid y Barcelona: ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1984.
 - «¿Hay un lugar para el pueblo gitano?». A *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*. Serbal, Madrid, 1985, volum 1.
 - *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Alianza, Madrid, 1986.

- *La diferència inquietant*. Alta Fulla, Barcelona, 1994.
- *Identitat, pertinença i primacia a l'escola. La formació d'ensenyants en el camp de les relacions interculturals*. Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2001.
- SHASHI, Shyam S.: *Roma. The Gypsy world*. Sundeep Prakashan, New Delhi (Índia), 1990.
- SILVA, Dolores: *Ley gitana*. Don Quijote, Sevilla, 1992.
- STARKIE, Walter: *Casta gitana*. José Janés Editor, Barcelona, 1956.
- TONG, Diane: *Cuentos populares gitanos*. Siruela, Madrid, 1989.
- TORRES, Antonio:
 - *Vivencias gitanas*. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1991.
 - *Los gitanos somos una nación*. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1998.
- UNIÓN ROMANÍ ESPAÑOLA:
 - *Fundamentos del pensamiento gitano, hoy*. Unión Romaní, Barcelona, 1995.
 - *I Congreso Europeo de la Juventud Gitana*. Instituto Romanó, Barcelona, 1998.
- VAILLANT, Jean-Alexandre: *Les Rômes : histoire vraie des vrais Bohémies*. Dentu&Cie, París, 1857.
- VALLMITJANA, Juli: *Els Zin-Calós*. Artís Impressor, Barcelona, 1912.
- VAUX DE FOLETIER, François de: *Mille ans d'histoire des tsiganes*. Fayard, París (França), 1970.
- VÁZQUEZ, Jesús M.: *Estudios sociológicos sobre los gitanos españoles*. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, 1980.
- VENTZEL, Tsiganski V.: *The Gypsy language*. Moscow, Nauka (Rússia), 1983.
- VERMEERSCH, Peter: *The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. Berghahn Books, Oxford, 2006.

- VILLE, Frans de: *Tsiganes. Témoins du temps*. Office de Publicité, Bruxelles (Bèlgica), 1956.
- VV.AA.: *Cincuenta mujeres gitanas en la sociedad española*. Fundación Secretariado General Gitano, Madrid, 2003.
- VV.AA.: *Cocina gitana*. Icaria, Barcelona, 1996.
- VV.AA.: *Gitanos y discriminación. Un estudio trasnacional*. Fundación Secretariado General Gitano, Madrid, 2002.
- VV.AA.: *Gitanos, un pueblo*. Federación de la Enseñanza de Comisiones Obreras, Madrid, 1992.
- VV.AA.: *Hechos gitanales. Conversaciones con tres gitanos de Sant Roc*. Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2001.
- VV.AA.: *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians an Ashkali in Kosovo*. Studii Romani, Sofia (Bulgària), 2001.
- VV.AA.: *Informe mundial sobre la cultura 2000-2001: diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Unesco, París (França), 2001.
- VV.AA.: *La Chiesa cattolica e gli Zingari. Storia di un difficile rapporto*. Centro Studi Zingari - Anicia, París (França) - Roma (Itàlia), 2000.
- VV.AA.: *La promoción gitana*. Publicaciones de Cáritas Diocesana, Barcelona, 1967.
- VV.AA.: *Le roma, la cultura gitana*. Diputación de Barcelona, Barcelona, 1996.
- VV.AA.: *Libro del I Congreso Gitano de la Unión Europea*. Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona, 1996.
- VV.AA.: *Maj Khetane. Materiales interactivos para trabajar la cultura gitana*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2003.
- VV.AA.: *Roma and the question of self-determination*. Project on Ethnic Relations, Princeton (EUA), 2002.
- VV.AA.: *Roma in an expanding Europe*. World Bank, Washington (EUA), 2003.

- VV.AA.: *Roma Rights in Europe*. European Roma Rights Center, Budapest (Hongria), 2002.
- VV.AA.: *Romanó Suno*. Nova Escola, Praga (Txèquia), 2002.
- VV.AA.: *The Roma/Gypsies of Europe: a persecuted people*. Institute for Jewish Policy Research, Londres (Regne Unit), 1996.
- YOORS, Jan: *The gypsies*. George Allen & Unwin, Londres (Regne Unit), 1967.
- ZATREANU, Mihaela: *Anglutno lil*. Véritas, Bucarest (Hongria), 2001.

9.2.2.2. Sobre temàtica filosòfica

- ACADEMIA RUSA DE LAS CIENCIAS: *Manual de filosofía india*. A Internet.
- ALESSI, Adriano:
 - *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*. Libreria Ateneo Salesiano, Roma (Itàlia), 1998.
 - *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della cognoscenza*. Libreria Ateneo Salesiano, Roma (Itàlia), 2003.
- ALSTON, William P.: *Filosofía del lenguaje*. Alianza, Madrid, 1985.
- AMOSSY, Ruth: *Estereotipos y clichés: enciclopedia semiológica*. Eudeba, Buenos Aires (Argentina), 2001.
- ARANGUREN, José Luis: *La comunicación humana*. Tecnos, Madrid, 1986.
- ARGULLOL, Rafael:
 - (amb TRÍAS, Eugenio): *El cansancio de Occidente*. Destino, Barcelona, 1992.
 - (amb NIVAS MISHRA, Vidya): *Del Ganges al mediterráneo*. Siruela, Madrid, 2004.
- ARISTÒTIL: *Ética a Nicómaco*. Alborada, Madrid, 1989.
- BALTHASAR, Hans U. von: *El espíritu de la verdad*. Encuentro, Madrid, 1998.

- BARKER, Chris - GALASINSKI, Dariusz: *Cultural studies and discourse analysis: a dialogue on language and identity*. Sage, Londres (Regne Unit), 2001.
- BARTHES, Roland:
 - *Mitologías*. Siglo XXI, Madrid, 1990.
 - *El imperio de los signos*. Mondadori, Madrid, 1991.
- BASTIDE, Roger: *El prójimo y el extraño*. Amorrortu, Buenos Aires (Argentina), 1980.
- BAUDRILLARD, Jean: *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona, 1976.
- BEARDSLEY, Monroe C. - HOSPERS, John: *Estética: historia y fundamentos*. Cátedra, Madrid, 1993.
- BECH, Josep M: *La recerca del sentit i l'experiència del temps. Estudis sobre la crisi i la transformació del pensament contemporani*. Anthropos, Barcelona, 1991.
- BENJAMIN, Walter: *L'obra d'art en l'era de la seva reproductibilitat tècnica*. Edicions 62, Barcelona, 1993.
- BERGER, Peter:
 - *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística*. Herder, Barcelona, 1992.
 - (amb LUCKMAN, Thomas): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires (Argentina), 1979.
- BERGSON, Henri: *La evolución creadora*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- BERKELEY, George: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Altaya, Barcelona, 1995.
- BILBENY, Norbert:
 - *Aproximación a la ética*. Ariel, Barcelona, 1992.
 - *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Gedisa, Barcelona, 2002.
- BOURDIEU, Pierre: *Language and symbolic power*. Polity Press, Cambridge (Regne Unit), 1988.
- BRAH, Avtar: *Thinking identities: ethnicity, racism and culture*. 1999.

- BROEDER, Peter: *Language, ethnicity and education: case studies on immigrant minority groups and immigrant minority languages*. Clevedon, Londres (Regne Unit), 1999.
- CAMPS, Victòria: «Comunicación, democracia y conflicto». En APEL *et al.*: *Ética comunicativa y democracia*. Crítica, Barcelona, 1991.
- CHOMSKY, Noam: *Política y cultura a finales del siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias*. Ariel, Barcelona, 1994.
- CHOZA, Jacinto:
 - *Manual de antropología filosófica*. Ediciones Rialp, Madrid, 1988.
 - *La realización del hombre en la cultura*. Rialp, Madrid, 1990.
- CODINACHS, Pere (ed.): *Ecologia i ètica mundial*. Facultat de Teologia de Catalunya–Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996.
- COLLIER, Mary J.: *Constituting cultural difference through discourse*. Sage, Londres (Regne Unit), 2000.
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *The dance of Shiva*. Sagar Publications, New Delhi 1991.
- CORAZÓN GONZALEZ, Rafael:
 - *Filosofía del conocimiento*. Eunsa, Pamplona, 2002.
 - *Saber, entender, vivir*. Rialp, Madrid, 2002.
- CORTINA, Adela:
 - *Ética mínima. Aproximación a la filosofía práctica*. Tecnos, Madrid, 1994.
 - *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990.
 - *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salarnanca, Sígueme, 1985.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (ed.): *Filosofías no occidentales*. Trotta, Madrid, 1999.
- CRUZ ROCHE, Rafael: *Psicoanálisis. Reflexiones epistemológicas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

- DEWEY, John: *La reconstrucción de la Filosofía*. Aguilar, Madrid, 1960.
- DÍAZ, Carlos: *Epistemología genética y persona*. Arbor, Madrid, 1975.
- DILTHEY, William: *Hermenèutica, filosofia, cosmovisió*. Edicions 62, Barcelona, 1997.
- DESCOLA, Philippe - PALSSON, Gisli: *Nature and society, anthropological perspectives*. Ed. G, Londres (Regne Unit), 1996.
- ECO, Umberto:
 - *Tratado de semiótica general*. Lumen, Barcelona, 1975.
 - *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Lumen, Barcelona, 1995.
- ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona, 1992.
- ESQUIROL, Josep M.:
 - *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*. Anthropos, Barcelona, 1992.
 - *El respecte o la mirada atenta*. Gedisa, Barcelona, 2006.
- FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA - FACULTAT ECLESIASTICA DE FILOSOFIA DE CATALUNYA: *Normes per a la redacció d'escrits de teologia i filosofia*. FTC-FEFC, Barcelona, 2000.
- FERRATER I MORA, Josep: *Diccionario de filosofía abreviado*. Edhasa, Barcelona, 1994 (1ª edició: 1962).
- FORMENT GIRALT, Eudald: *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, Barcelona, Condal Editora, 1981.
- FREGE, Gottlob: *Los fundamentos de la aritmética*. Laia, Barcelona, 1972.
- GAOS, José: *Introducción a la fenomenología*. Encuentro, Madrid, 2007.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel:
 - *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 1999.
 - (amb ECHEGOYEN, Javier): *Suma teológica, I-II. Cuestión 94 de la ley natural: Santo Tomás de Aquino*. Mare Nostrum, Madrid, 2000.

- GARCÍA CUADRADO, José Ángel: *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Eunsa, Pamplona, 2003.
- GARCÍA DEL MURO, JOAN: *Ser y conocer*. PPU, Barcelona, 1992.
- GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2000.
- GEVAERT, Joseph: *El problema del hombre*. Sígueme, Salamanca, 1983 (1ª edición: 1974).
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (coord.): *Las ilusiones de la identidad*. Càtedra, Madrid, 2000.
- GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. LC, Buenos Aires, 1988.
- GUISÁN, Esperanza: *Introducción a la ética*. Cátedra, Madrid, 1995.
- GURWITSCH, Aron: *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid, Alianza, 1979.
- HABERMAS, Jürgen:
 - *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1982.
 - *Història i crítica de l'opinió pública*. Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
 - *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos, Madrid, 1984.
 - *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1991a.
 - *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona, 1991b.
- HALL, Edward T.: *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*. Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1982.
- HAMPSON, Sarah: *The construction of personality: an introduction*. Routledge, Londres (Regne Unit), 1982.

- HAYES, Richard P.: *Indian and Tibetan philosophy. A Concise Routledge Encyclopedia of philosophy*. Routledge, Londres, 2000.
- HEGEL, Georg F.:
- *Enciclopedia de les ciències filosòfiques*. Alianza, Madrid, 1997.
 - *La filosofia del dret*. Edhasa, Barcelona, 2005.
- HIPONA, Agustín de: *Confesiones*. Bruguera, Barcelona, 1984.
- HUME, David: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza, Madrid, 1984.
- HUSSERL, Edmund:
- *La idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.
 - *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- IZUZQUIZA, Ignacio: *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*. Alianza, Madrid, 2000.
- JAMES, William: *El significado de la verdad*. Aguilar, Madrid, 1958.
- JUAN PABLO II:
- *Max Scheler y la ética cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.
 - *Carta Encíclica Fe y razón*. Libreria Editrice Vaticana, Ciutat del Vaticà, 1998.
- GUARDINI, Romano: *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*. La Scuola, Bescia, 1990.
- KANT, Immanuel:
- *Crítica de la razón práctica*. RBA, Barcelona, 2002 (1ª edició: 1782).
 - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 2002 (1ª edició: 1785).
 - Kant, Immanuel: *La religión entro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, , 1995 (1ª edició: 1795).
- KIERKEGAARD, Søren: *El concepto de angustia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- KNAPP, Mark L.: *La comunicación no verbal*. Paidós, Barcelona, 1992.

- KOHLBERG, Lawrence: *Psicología del desarrollo moral*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.
- KOLAKOWSKI, Leszek: *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Alianza, Madrid, 1977.
- KRISHNA, Daya: *The Problematic and Conceptual Structure of Classical Indian Thought about Man, Society and Polity*. Oxford University Press, New Delhi (Índia), 1996
- KÜNG, Hans (ed.): *Reivindicació d'una ètica mundial*. Trotta, Madrid, 2002.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza, 1983.
- LLANO, Alejandro: *Gnoseología*. Eunsa, Pamplona, 2000.
- MACHADO, Evelio F: *La fenomenología, el intuicionismo, el pragmatismo y el existencialismo como referentes de la tendencia cualitativa de la investigación en las ciencias sociales y educativas*. A internet.
- MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1987.
- MADAN, Triloki N.: *Non-Renunciation, Themes and Interpretations of Hindu Culture*. Oxford University Press, Delhi (Índia), 1987.
- MAÑARA, Miguel de: *Discurso de la verdad*. Extramuros, Mairena del Aljarafe (Sevilla), 2006 (1ª edició: 1778).
- MARÍAS, Julián:
 - *Historia de la Filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1941.
 - *Mapa del mundo personal*. Alianza, Madrid, 1994.
- MARÍN, Enric - TRESSERRAS, Joan Manuel: *El regne del subjecte*. El Llamp, Barcelona, 1987.
- MARÍN, Xavier: *Filosofia i etnofilosofia. Possibilitats d'existència d'una filosofia a Àfrica*. Tesi de doctorat. Universitat de Barcelona, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985.

- MERLO, Vicente: *La auto-luminosidad del Âtman. Aproximación al pensamiento hindú clásico*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- MOHANTY, Jitendranah N.: *Classical Indian Philosophy*. Rowman&Littlefield, Oxford (Regne Unit), 2000.
- MONDIN, Battista: *St. Thomas Aquinas philosophy in the commentary to the sentences*. Martinus Nijhoff, The Hague (Holanda), 1975
- NAKAGAWA, Hisayasu: *Introducción a la cultura japonesa*. Melusina, Barcelona, 2006
- NAKAMURA, Hajime: *Ways of thinking of Eastern peoples: India, China, Tibet and Japan*. Motilal Banarsidass, Delhi (Índia), 1991 (1ª edició: 1964).
- ORS, Eugeni d': *Lo Barroco*. Tecnos, Madrid, 1993 (1ª edició: 1944).
- OSHIMA, Hitoshi: *La estructura fundamental del pensamiento japonés*. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2006.
- PALOP JONQUERES, Francisco: *Epistemología genética y filosofía*. Ariel, Barcelona, 1981, col·lecció Ariel Quincenal.
- PANIKKAR, Raimon:
 - *La experiencia filosófica de la India*. Trotta, Madrid, 1997 (1ª edició: 1993).
 - *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Trotta, Madrid, 1999.
- PÉREZ OTERO, Manuel: *Aproximació a la filosofia del llenguatge*. Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- PIAGET, Jean:
 - *El criterio moral en el niño*. Martínez Roca, Barcelona, 1984.
 - *La epistemología genética*. Debate, Madrid, 1986.
- PLATÓ: *La República*. Espasa-Calpe, Madrid, 2001.
- POLO, Leonardo: *Curso de teoría del conocimiento*. EUNSA, Pamplona, 1984.

- PUIG ROVIRA, Josep M.: *La construcción de la personalidad moral*. Paidós, Barcelona, 1996.
- PUTNAM, Hilary: *Razón, verdad e historia*. Tecnos, Madrid, 2006.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, - MOORE, Charles A.: *Indian Philosophy*. Princeton University Press, New Jersey (UEA), 1989.
- REINACH, Adolf: *Introducción a la Fenomenología*. Encuentro, Madrid, 1986.
- RIVERA, Milagros: *Nombrar el mundo en femenino: pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Icaria, Barcelona, 1998.
- SAVATER, Fernando: *Ética para Amador*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1992.
- SCHELER, Max: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Caparrós, Madrid, 2001.
- SCHRAMM, Wilbur: *La ciencia de la comunicación humana*. Grijalbo, México (Mèxic), 1982.
- SHAFTESBURY, Anthony: *Ensayo sobre la virtud o el mérito*. CSIC, Madrid, 1997.
- TERRÓN, Eloy: *Cosmovisión y conciencia como creatividad: la conciencia, ese conocimiento*. Endimión, Madrid, 1997.
- THIEBAUT, Carlos: *Conceptos fundamentales de filosofía*. Alianza, Madrid, 2003.
- TRESSERRAS, Joan Manel - MARIN, Enric: *El regne del subjecte*. El Llamp, Barcelona, 1987.
- TRÍAS, Eugenio: *¿Por qué necesitamos la religión?*. De Bolsillo, Barcelona, 2000.
- VATTIMO, Gianni: *Las aventuras de la diferencia. Pensar Después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 2002.
- VÉLEZ CORREA, Jaime: *El hombre, un enigma*. Consejo Episcopal Latinoamericano, México (Mèxic), 1995.
- VERNEAUX, Roger: *Epistemología general o crítica del conocimiento*. Herder, Barcelona, 1994 (1ª edició: 1981).
- WELTE, Bernhard: *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona, 1982.

- WITTGENSTEIN, Ludwig:
 - *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, 1988.
 - *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 2007.
- ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza, Madrid, 1999.

9.2.2.3. Sobre altres temàtiques

- ALEGRET, Joan Ll. (i altres): *Cómo se enseña y cómo se aprende a ver al otro*. Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1991.
- ALLPORT, Gordon W.: *La naturaleza del prejuicio*. Edubeda, Buenos Aires, 1977.
- BAKER, Donald G.: *Race, ethnicity and power*. Routledge and kegal Poul, Londres (Regne Unit), 1983.
- BARTH, Fredrik: *Ethnic groups and boundaries*. Little, Brown and Co., Boston (PH, Estados Unidos), 1969.
- BASTIDE, Roger: *Antropología aplicada*. Amorrortu, Buenos Aires (Argentina), 1971.
- BAUD, Michiel: *La etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Abya Yala, Quito, 1996.
- BAUMANN, Gerd: *El enigma multicultural*. Paidós Studio, Barcelona, 2001.
- BOURHIS, Ricard - LEVENS, Bouris: *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. Mc Graw Hill, Madrid, 1996.
- CAMPBELL, Joseph: *Los mitos en el tiempo*. Emecé, Barcelona, 2002.
- CARDELUS, Jordi - PASCUAL, Àngels: *Movimientos migratorios y organización social*. Península, Barcelona, 1979.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto: *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1992, Colección Miguel Othón de Mendizábal.

- CUCÓ, Joan J., - PUJADAS, Josepa (coords.): *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Generalitat Valenciana, València, 1990.
- GOLEMAN, Daniel: *Inteligencia emocional*. Kairós, Barcelona, 1999.
- GÓMEZ, Genoveva - GUERRA, Rolando del: *Llengua, dialecte, nació i ètnia*. La Magrana, Barcelona, 1991.
- GONZÁLEZ, Julia: *Cultural identities and ethnic minorities in Europe*. Oxford University Press (Regne Unit), 1996.
- GIBSON, James J. *La percepción del mundo visual*. Infinito, Buenos Aires (Argentina), 1974.
- GUBERN, Romà: *La mirada opulenta. Exploración de la iconosfera contemporánea*. Gustavo-Gili, Barcelona, 1992.
- HASTINGS, Adrian: *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*. Cambridge University Press, Londres (Regne Unit), 2000.
- IGNATIEFF, Michael: *Blood and belonging: Journeys into the new nationalism*. BBC Books - Chatto&Windus, Londres, 1993.
- JASPERS, Karl T.: *La fe filosófica ante la revelación*. Gredos, Madrid, 1968.
- KANDINSKI, Vasili: *De lo espiritual en el arte*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1996
- KIMLYCKA, Will: *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona, 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude (ed): *La identidad*. Petrel, Barcelona, 1981.
- LEVINE, Robert A. - CAMBELL, Donald T.: *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes and groups behavior*. Wiley, Nueva York (EUA), 1982.
- LEWONTIN, Richard C. - ROSE, Steven - KAWIN, Leon J.: *No está en los genes: racismo, genética e ideología*. Crítica, Barcelona, 1987.
- MALINOSWSKI, Bronislaw: *A Scientific Theory of Culture and other essays*. Oxford University Press (Regne Unit), 1960.
- MARCEL, Gabriel: *El misterio ontológico*. Encuentro, Madrid, 1987.

- MARTÍN VELASCO, Juan de Dios: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1999.
- MAY, Stephen: *Language and minority rights: ethnicity, nationalism and politics of language*. Harlow-Longman, New York (EUA), 2001.
- MÉNDEZ, Lucía I. (coord.): *Identidad. Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. Ponència per al III Coloquio Paul Kirchhoff (México). Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), México (Mèxic), 1996.
- MEYER, Birgit (Ed.): *Globalization and identity, dialectics of flow and closure*. Blackwell, Oxford, 1999.
- METGER, Wolfgang: *Los prejuicios*. Herder, Barcelona, 1979.
- MIRET MAGDALENA, Enrique: *Occidente mira a Oriente*. Plaza&Janés, Barcelona, 1999.
- MELLONI, Xavier: *L'u en la multiplicitat*. Mediterrània, Barcelona, 2003.
- MONTOYA, María Ángeles: *Las claves del racismo contemporáneo*. 1994
- MORSY, Zaghoul: *La tolerancia. Antología de textos*. Popular/Unesco, Madrid, 1994.
- NAÏR, Sami: *El desplazamiento en el mundo: inmigración y temáticas de identidad*. Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales), Madrid, 1998.
- OTTO, Rudolf: *Lo santo*. Alianza, Madrid, 1998 (1ª edició: 1917).
- PAGDEN, Anthony: *La caída del hombre natural*. Alianza, Madrid, 1988.
- PEPLAU, Letitia A. (Ed.): *Gender, culture and ethnicity*. 1999.
- PLA, Josep: *El quadern gris*. Destino, Barcelona, 1997 (1ª edició: 1918).
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS MIGRANTES Y GITANOS: *Orientaciones para una pastoral de los gitanos*. Edice, Madrid, 2006.

- PUJADAS, Joan J.: *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos*. Eudema, Madrid, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul: *El ser y la nada*. Altaya, 1993, Barcelona.
- SERRANO, Sebastià: *Lingüística i qüestió nacional*. 3i4, Valencia, 1979.
- SIMMEL, Georg: *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa Calpe, Buenos Aires (Argentina), 1999.
- SPINOZA, Baruch de: *Tratado teológico-político*. Editorial Tecnos, Madrid, 1985.
- TYLOR, Edward B.: *La cultura primitiva*. Ayuso, Madrid, 1977.
- UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza, Madrid, 1995.
- VALLESCAR, Diana de: *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad: hacia una racionalidad intercultural*. UCM, Madrid, 2000.
- VARENNES, Fernand de: *Language, minorities and human rights*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht (Holanda), 1996.

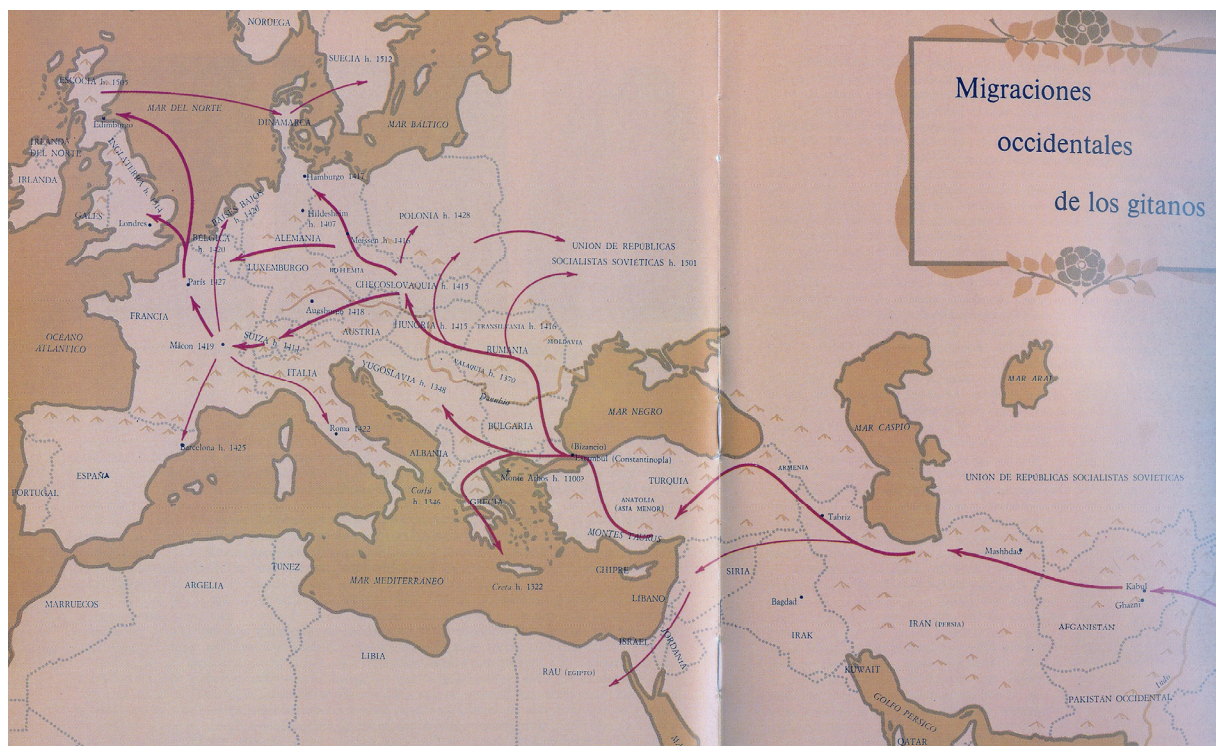
9.3. Altres fonts (audiovisuals i sonores)

- GATLIF, Tony: *Latcho drom*. KG Productions, París (França), 1993.
- PEÑA, Juan («El Lebrijano»):
 - *Persecución*. Polygram, Madrid, 1976.
 - *A los humildes*. Polygram, Madrid, 1992.
- VV.AA.: *Road of Gypsies* (2 cds). Network Media, Frankfurt (Alemania), 1996.

X. ANNEXOS

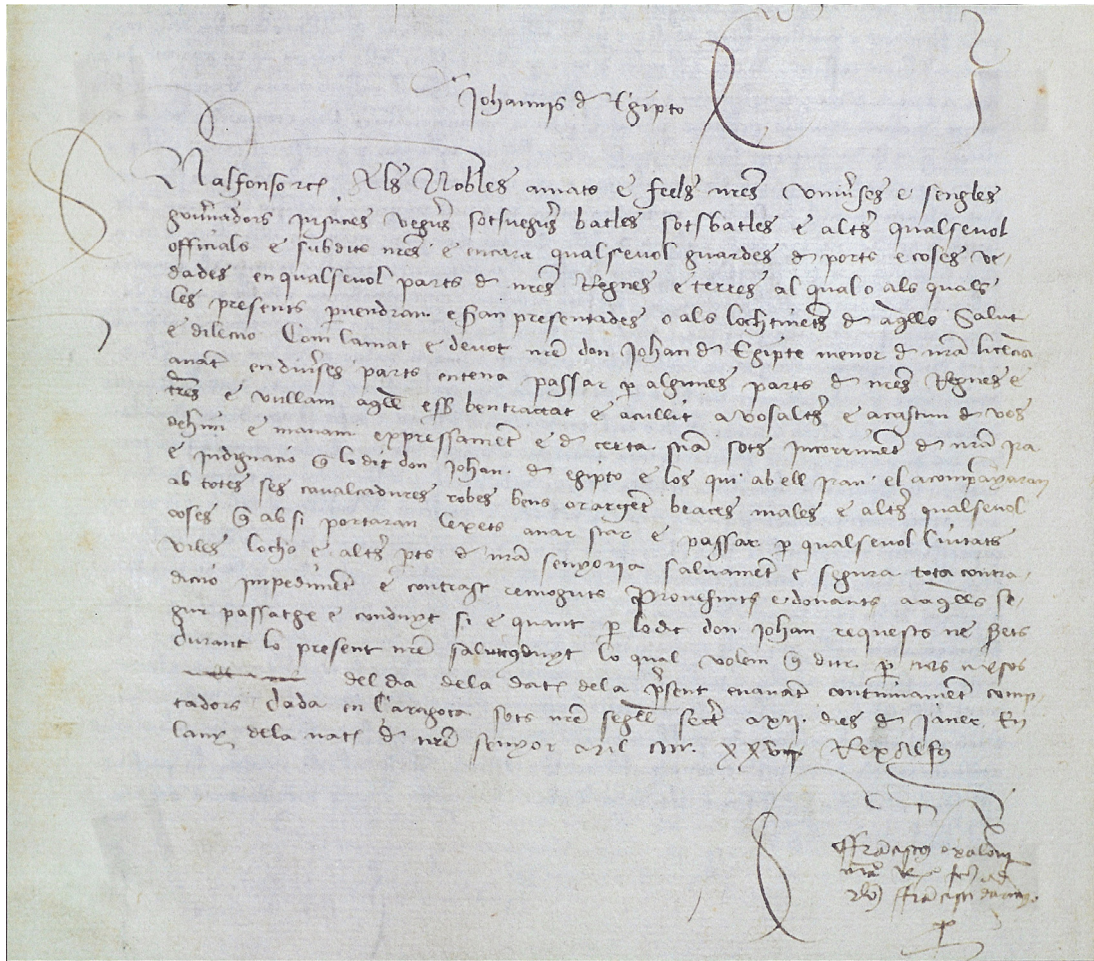
10.1. El procés migratori gitano

Font: McDowell, 1978: 16-17



10.2. Salconduit del rei Alfons V d'Aragó (1425)

Font: Arxiu de la Corona d'Aragó (Barcelona)



10.3. Reial Pragmàtica de la reina Joana I de Castella (1499)

Font: *Novísima Recopilación*, Llibre XII, títol XVI.

Mandamos a los egipcianos que andan vagando por nuestros reinos y señoríos con sus mujeres e hijos, que del día que esta ley fuera notificada y pregonada en nuestra corte, y en las villas, lugares y ciudades que son cabeza de partido hasta sesenta días siguientes, cada uno de ellos viva por oficios conocidos, que mejor supieran aprovecharse, estando atada en lugares donde acordasen asentar o tomar vivienda de señores a quien sirvan, y los den lo hubiese menester y no anden más juntos vagando por nuestros reinos como lo facen, o dentro de otros sesenta días primeros siguientes, salgan de nuestros reinos y no vuelvan a ellos en manera alguna, so pena de que si en ellos fueren hallados o tomados sin oficios o sin señores juntos, pasados los dichos días, que den a cada uno cien azotes por la primera vez, y los destierren perpetuamente destos reinos; y por la segunda vez, que les corten las orejas, y estén sesenta días en las cadenas, y los tornen a desterrar, como dicho es, y por la tercera vez, que sean cautivos de los que los tomasen por toda la vida.

10.4. Informe de la Subcomissió, creada en el sí de la Comissió de Política Social i Ocupació, per a l'estudi de la problemàtica del poble gitano

Font: Boletín Oficial de las Cortes Generales. VI Legislatura Serie D: General. 17 de diciembre de 1999. Núm. 520

PROPORCIÓN DE HOGARES Y PERSONAS EN LOS DISTINTOS NIVELES DE POBREZA SOBRE EL TOTAL DE HOGARES Y PERSONAS POBRES

Nivel de pobreza	Española en general		Española gitana	
	Hogares	Población	Hogares	Población
Extrema pobreza	2,8	4,4	17,8	21,9
Pobreza grave	9,1	12,3	26,7	29,8
Pobreza moderada	36,1	42,8	39,9	38,8
Precariedad social	52,0	40,5	15,6	9,5
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

FUENTE: Fundación Foessa (1998).

TASAS DE ANALFABETISMO ABSOLUTO Y FUNCIONAL ENTRE LA POBLACIÓN POBRE DE MÁS DE 16 AÑOS

Población	Analfabetismo absoluto	Analfabetismo funcional	Analfabetismo Total
Española general	8,9	45,3	54,2
Española gitana	25,7	63,5	89,2

FUENTE: Fundación Foessa (1998).

**PRINCIPALES ACTIVIDADES LABORALES DE LA COMUNIDAD GITANA
(datos aproximativos)**

	DESCRIPCIÓN	SECTORES PROFESIONALES	PORCENTAJE SOBRE TOTAL*
PROFESIONES TRADICIONALES DE LOS GITANOS (generalmente ejercidas por cuenta propia)	<i>En proceso de transformación</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Venta ambulante • Recogida de residuos sólidos urbanos • Temporeroismo 	50-80%
	<i>Profesiones liberales</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Anticuarios • Comerciantes • Profesiones relacionadas con el mundo de las artes 	5-15%
NUEVAS PROFESIONES ENTRE LOS GITANOS (generalmente ejercidas por cuenta ajena)	<i>No cualificados:</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Sector construcción • Obras públicas • Funcionarios no cualificados • Otros 	10-15%
	<i>Cualificados</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Funcionarios cualificados • Otros 	

FUENTE: Asociación Secretariado General Gitano.

(*) Estos porcentajes representan horquillas amplias de aproximación a los sectores de ocupación de la población gitana.

PROPORCIÓN DE INACTIVOS SOBRE EL TOTAL DE CABEZAS DE FAMILIA, Y TASAS DE PARO Y SUBEMPLEO SOBRE EL TOTAL DE CABEZAS DE FAMILIA POTENCIALMENTE ACTIVOS

	C. F. Españoles en general	C.F. españoles gitanos
Inactivos (%)	44,0	24,1
Tasa de paro	39,5	46,8
	52,0	82,0
Tasa de subempleo	12,5	35,2

FUENTE: Fundación Foessa (1998).

TASAS DE PARO Y SUBEMPLEO SOBRE EL TOTAL DE POBRES POTENCIALMENTE ACTIVOS

	Población española en general	Población española gitana
Tasa de paro	58,0	61,3
	70,9	88,4
Tasa de subempleo	12,9	27,1

FUENTE: Fundación Foessa (1998).

10.5. Enquesta de Població Activa, elaborada pel Centre d'Investigacions Sociològiques (4rt trimestre de l'any 2004)

Font: Internet

	Población Española	Población Gitana
Pob. de 16 y más años	34.474.300	475.000
Tasa de Actividad %	56,1	69,3
Tasa de Paro %	10,4	13,8
Tasa de Empleo %	50,3	59,7
Ocupados en la Industria %	18,0	4,7
Ocupados en los Servicios %	64,6	75,9
Tasa de Temporalidad %	30,9	70,9
Tasa de Jornada Tiempo Parcial %	8,5	42,0

10.6. Procés de clarificació del sistema de valors gitans

10.6.1. Percepció dels gitans sobre els valors gitans

VALOR	FONT
Respecte a la gent gran	Elvira Jiménez, missionera (VV.AA., 2003: 19) Gracia Jiménez, metgessa (VV.AA., 2003: 8) María del Carmen Laso, mestressa de casa (VV.AA., 2003: 54) Marysol Pérez, poetessa (VV.AA., 2003: 63) Dolores González Flores, artista (El Mundo, 28/01/1996) Domingo Jiménez, psicopedagog (Educació Social, 2003)
Saber comportar-se	Elvira Jiménez, missionera (VV.AA., 2003: 19) Juana Martín, dissenyadora (VV.AA., 2003: 11)
Solidaritat	Antononio Carmona, mestre (Carmona: 2001) María del Carmen Laso, mestressa de casa (VV.AA., 2003: 54) José Ramón Jiménez, dirigent (Diario Vasco, 16/11/2006) Juana Martín, dissenyadora (VV.AA., 2003: 11)
Providencialisme	Antononio Carmona, mestre (Carmona: 2001)
Respecte a les persones	Juan de Dios Ramírez Heredia, polític (Ramírez Heredia, 1974: 77) Jorge Bernal, escriptor (Bernal: 2007)
Respecte a la natura	Juan de Dios Ramírez Heredia, polític (Ramírez Heredia, 1974: 77) Dolores González Flores, artista (El Mundo, 28/01/1996)
Respecte a la vida	Juan de Dios Ramírez Heredia, polític (Ramírez Heredia, 1974: 77) Juan de Dios Ramírez Heredia, polític (Ramírez Heredia, 1973: 14) Jorge Bernal, escriptor (Bernal: 2007) Rajko Djuric, filòsof (Djuric, 1990: internet) Domingo Jiménez, psicopedagog (Educació Social, 2003)
Amor a la comunitat	Juan de Dios Ramírez Heredia, polític (Ramírez Heredia, 1973: 89) José Ramón Jiménez, dirigent (Diario Vasco, 16/11/2006) Gracia Jiménez, metgessa (VV.AA., 2003: 8)
Prudència	Miguel Mendiola, enginyer (Mendiola, 1997: 16)
Eficàcia	Miguel Mendiola, enginyer (Mendiola, 1997: 16)
Agraïment	Juan de Dios Ramírez Heredia, polític (Ramírez Heredia, 1973: 13)
Respecte als grups d'edat	Ana Giménez, professora (VV.AA., 2003: 33) Ian F Hancock, professor (Hancock, 2002: 74-75) Jorge Bernal, escriptor (Bernal: 2007)
Pertinença a la comunitat	Ana Giménez, professora (Giménez: 2002)
Puresa	Ian F Hancock, professor (Hancock, 2002: 74-75)
Amor a la llibertat	Rajko Djuric, filòsof (Djuric, 1990: internet) Jorge E. Nedich, professor (Clarín, 24/07/2005) Rafafel de Paula, torero (El Mundo, 16/05/2004) Dolores González Flores, artista (El Mundo, 28/01/1996)
Generositat	Antononio Carmona, mestre (Carmona: 2001)
Flexibilitat	Miguel Mendiola, enginyer (Mendiola, 2000: internet)

Amistat	Juan de Dios Ramírez Heredia, polític (Ramírez Heredia, 1973: 13)
Respecte a les tradicions	Marko D. Knudsen, dirigent (Knudsen: 2007)
Presentisme	Juana Martín, dissenyadora (VV.AA., 2003: 11)
Sostenibilitat	Jorge E. Nedich, professor (Actualidad Étnica, 11/08/2006) Domingo Jiménez, psicopedagog (Educació Social, 2003)
Puresa de a dona	Marysol Pérez, poetessa (VV.AA., 2003: 63)
Amor pels fills	Marysol Pérez, poetessa (VV.AA., 2003: 63)
Unió de la família	Dolores González Flores, artista (El Mundo, 28/01/1996)
Honestedat	Domingo Jiménez, psicopedagog (Educació Social, 2003)
Reciprocitat	Rafael Albaicín (Albaicín, 1993: 170)
Amor	Rafael Albaicín (Albaicín, 1993: 170)
No violència	Nicolás Jiménez, sociòleg (Jiménez, 2002: 17)
No contaminació	Nicolás Jiménez, sociòleg (Jiménez, 2002: 17)
Biofília	Nicolás Jiménez, sociòleg (Jiménez, 2002: 17)
Alegria	Miguel Mendiola, enginyer (Mendiola, 1997: 16)

10.6.2. Percepció dels no gitans sobre els valors gitans

VALOR	FONT
Llibertat	Jesús Andrade, jesuïta (Andrade: 2008) Walter Starkie, escriptor (Starkie, 1956: 268)
Presentisme	Jesús Andrade, jesuïta (Andrade: 2008) Jean-Pierre Liégeois, antropòleg (Liégeois, 1987: 82-83)
Sinceritat	Pere Closa, jesuïta (Closa: 1967) José A. Ferrer Benimeli, jesuïta (Ferrer Benimeli, 1965: 40) Isabel Fonseca, periodista (Fonseca, 1997: 306)
Companyia	Isabel Fonseca, periodista (Fonseca, 1997: 37)
Orgull	Diane Tong, folklorista (Tong, 1997: 22) Walter Starkie, escriptor (Starkie, 1956: 173)
Puresa	Jean-Pierre Clébert, escriptor (Clébert, 1965: 209)
Respecte a la naturalesa	Walter Starkie, escriptor (Starkie, 1956: 268)
Solidaritat	Ricardo de Molina, musicòleg (Molina, 1967: 27 i 153) Bart McDowell, escriptor (McDowell: 1965, p. 56) Francesc Botey, escriptor (Botey, 1970: 58)
Reciprocitat	Lal. Chaman, escriptor (Chaman, 1962: 163)

10.6.2. PRIMER PAS - Percepció gitana sobre els valors gitans

VALOR	PERSONES
Respecte a la gent gran	6
Respecte a la vida	5
Amor a la llibertat	4
Solidaritat	4
Amor a la comunitat	3
Respecte als grups d'edat	3

Saber comportar-se	2
Respecte a les persones	2
Respecte a la natura	2
Sostenibilitat	2
Providencialisme	1
Prudència	1
Eficàcia	1
Agraïment	1
Pertinència a la comunitat	1
Puresa	1
Generositat	1
Flexibilitat	1
Amistat	1
Respecte a les tradicions	1
Presentisme	1
Puresa de a dona	1
Amor pels fills	1
Unió de la família	1
Honestedat	1
Reciprocitat	1
Amor	1
No violència	1
No contaminació	1
Bioflia	1
Alegria	1

10.6.3. PRIMER PAS - Percepció no gitana sobre els valors gitans

VALOR	PERSONES
Sinceritat	3
Solidaritat	3
Llibertat	2
Presentisme	2
Orgull	2
Companyia	1
Puresa	1
Respecte a la naturalesa	1
Reciprocitat	1

10.6.4. SEGON PAS - 1ª reducció de la percepció gitana sobre els valors gitans

VALORS	FREQÜÈNCIA	VALORS
Respecte a la gent gran	6	Respecte
Respecte a la vida	5	Respecte
Amor a la llibertat	4	Independència

Solidaritat	4	Solidaritat
Amor a la comunitat	3	Solidaritat
Respecte als grups d'edat	3	Respecte
Saber comportar-se	2	Prudència
Respecte a les persones	2	Respecte
Respecte a la natura	2	Respecte
Sostenibilitat	2	Respecte
Providencialisme	1	Independència
Prudència	1	Prudència
Eficàcia	1	Eficàcia
Agraïment	1	Generositat
Pertinença a la comunitat	1	Fidelitat
Puresa	1	Puresa
Generositat	1	Generositat
Flexibilitat	1	Flexibilitat
Amistat	1	Amistat
Respecte a les tradicions	1	Fidelitat
Presentisme	1	Independència
Puresa de a dona	1	Puresa
Amor pels fills	1	Amor
Unió de la família	1	Fidelitat
Honestedat	1	Honestedat
Reciprocitat	1	Generositat
Amor	1	Amor
No violència	1	Respecte
No contaminació	1	Puresa
Biofília	1	Respecte
Alegria	1	Eficàcia

10.6.5. SEGON PAS - 1^a reducció de la percepció no gitana sobre els valors gitans

VALOR	FREQÜÈNCIA	VALOR
Sinceritat	3	Sinceritat
Solidaritat	3	Solidaritat
Llibertat	2	Llibertat
Presentisme	2	Presentisme
Orgull	2	Orgull
Companyia	1	Companyia
Puresa	1	Puresa
Respecte a la naturalesa	1	Respecte
Reciprocitat	1	Reciprocitat

10.6.6. TERCER PAS - 2^a reducció de la percepció gitana sobre els valors gitanos

VALORS	FREQÜÈNCIA
Respecte	22
Solidaritat	7
Libertat	6
Prudència	3
Generositat	3
Fidelitat	3
Puresa	4
Amor	2
Eficàcia	2
Flexibilitat	1
Amistat	1
Honestedat	1

10.6.7. TERCER PAS - 2^a reducció de la percepció no gitana sobre els valors gitanos

VALOR	FREQÜÈNCIA
Sinceritat	3
Solidaritat	3
Llibertat	2
Presentisme	2
Orgull	2
Companyia	1
Puresa	1
Respecte	1
Reciprocitat	1

10.6.8. QUART PAS - Agrupació de la percepció gitana sobre els valors gitanos

VALORS	FREQÜÈNCIA	VALORS	FREQÜÈNCIA
Respecte	22	Respecte	22
Solidaritat	7	Fraternitat	13
Amor	2		
Generositat	3		
Amistat	1		
Llibertat	6	Llibertat	6
Fidelitat	3	Coherència	8
Honestedat	1		
Puresa	4		
Eficàcia	1	Eficàcia	3
Flexibilitat	1		
Prudència	1		

10.6.9. QUART PAS - Agrupació de la percepció no gitana sobre els valors gitanos

VALOR	FREQÜÈNCIA	VALOR	FREQÜÈNCIA
Sinceritat	3	Coherència	6
Puresa	1		
Orgull	2		
Solidaritat	3	Fraternitat	5
Companyia	1		
Reciprocitat	1		
Llibertat	2	Llibertat	2
Presentisme	2	Eficàcia	2
Respecte	1	Respecte	1

10.7. Selecció de pintures de l'artista gitano italià Bruno Morelli

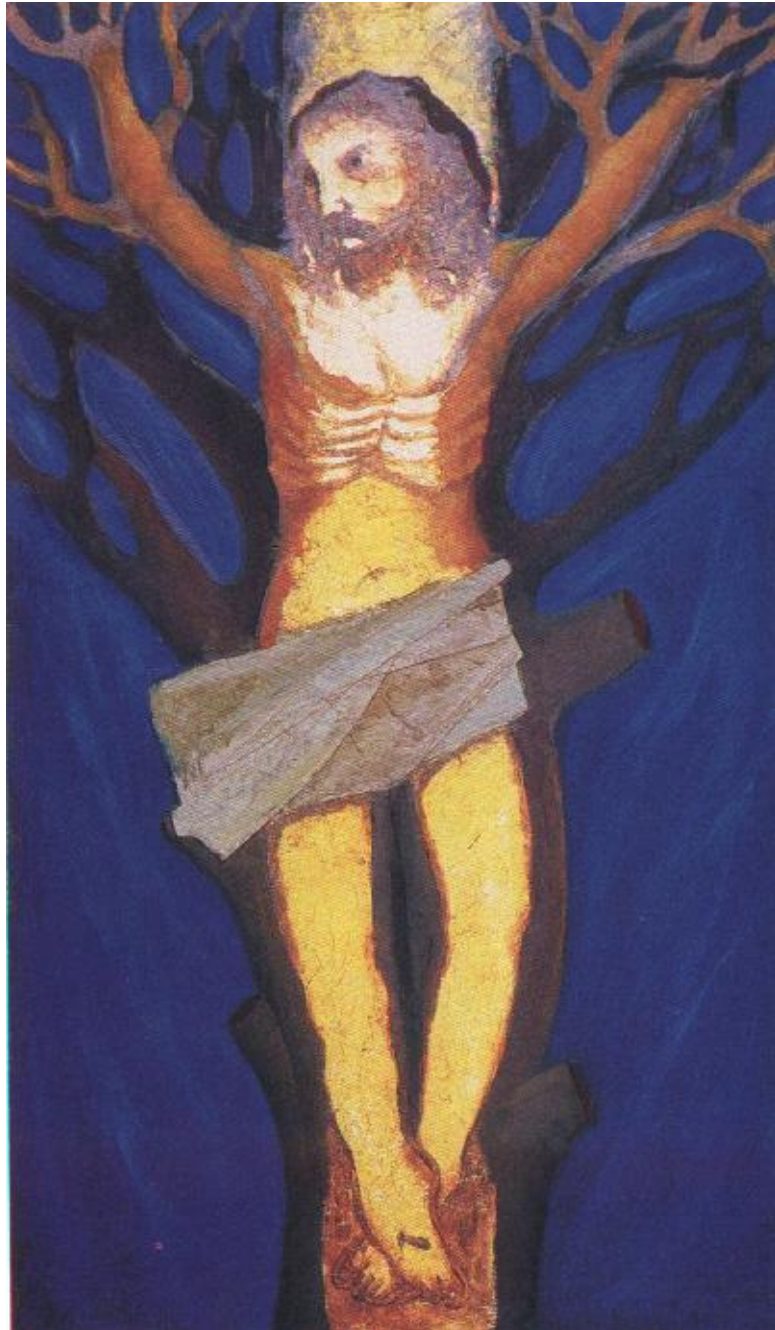
10.7.1. *In-Contro* (1996)



10.7.2. *Identitá* (1996)



10.7.3. *Rinascita* (1994)

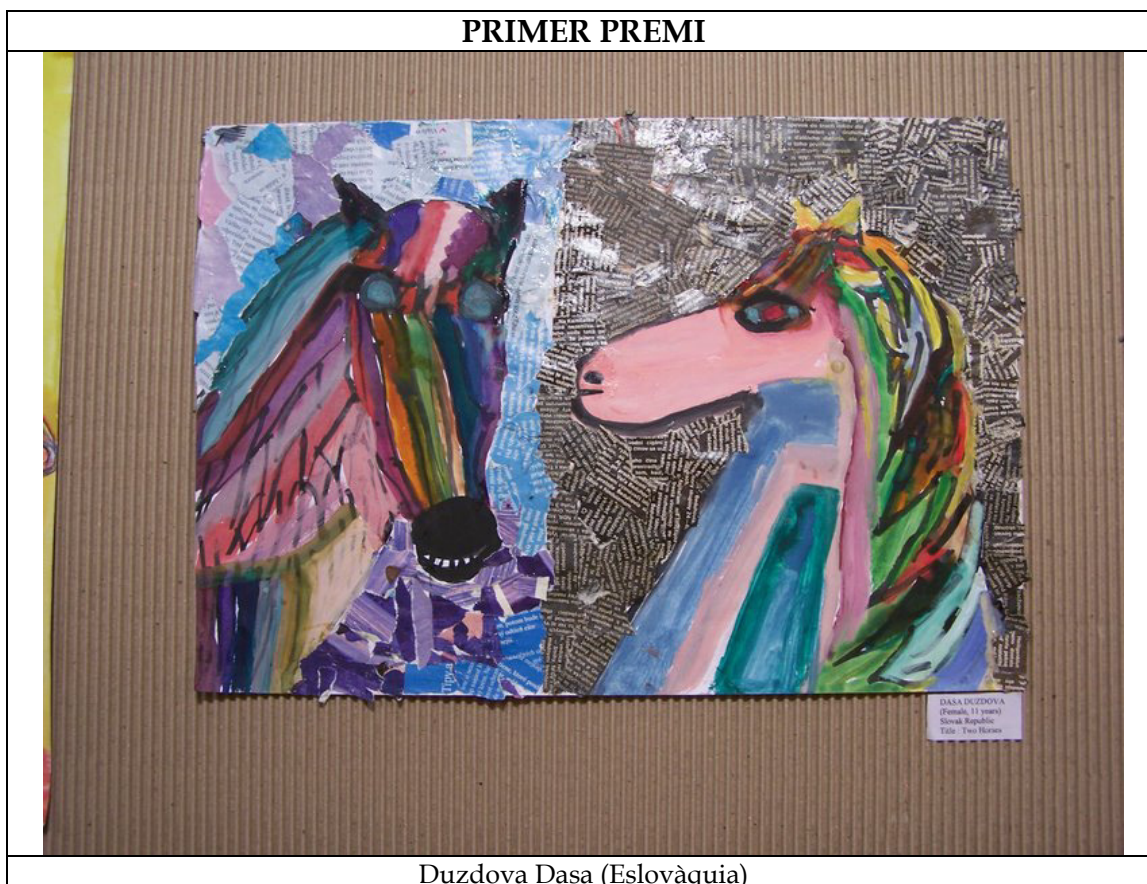


10.7.4. *Donna pesce* (1994)



10.8. Concurs internacional de pintura gitana

Font: Roma Virtual Netwok (2008).



GUANYADORS D'ESLOVÀQUIA



Bily Lukas (1r)



Bily Stanislav (2n)



Bila Iveta (3r)

GUANYADORS DE BULGÀRIA



Asparuh Iaroslavov (1r)



Iana Angelova Ivanova (2n)

GUANYADORS DE BULGÀRIA



Tsvetina Hristova (3r)

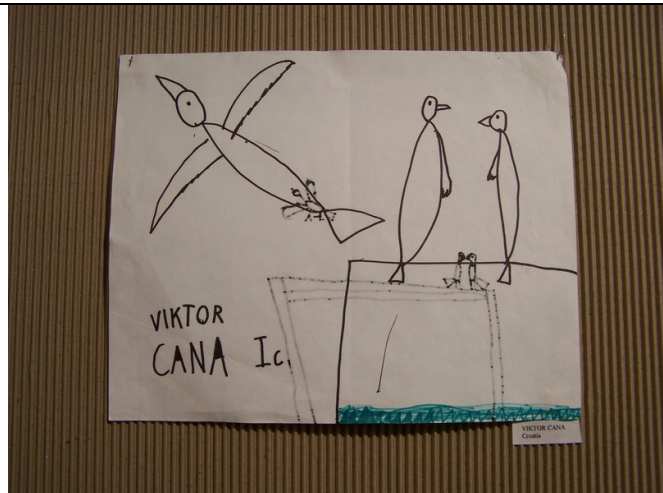


Adelina Ivajlova Burova (Consolació)

GUANYADORS DE CROÀCIA



Patricia Cana (1r)



Viktor Cana (2n)