



LA GITANEIDAD BORRADA
Si alguien te pregunta por nuestra ausencia

Pedro García Olivo

PROYECTO OFRECIDO POR



Factoría no-económica de herramientas críticas

www.pedrogarciaolivo.wordpress.com

Obra liberada absolutamente. Se invita a su copia, reproducción, edición, publicación, impresión,...

(Solo reconocemos un "derecho de autor": el derecho a crear, que no solicita la sanción del Estado)

Ilustración de portada: cuadro de Juan Emilio Pérez Samaniego. Logotipo LDPE: cuadro de Alfonso Santa-Olalla Lozano (detalle)

Alto Juliana, en la Solana de la Madre Puta

Aldea Sesga, Ademuz-46140

Enero de 2016

LA GITANEIDAD BORRADA

(SI ALGUIEN TE PREGUNTA POR NUESTRA AUSENCIA)

SOBRE LA PARTICIPACIÓN DE LA ESCUELA EN EL ETNOCIDIO
CONTEMPORÁNEO DEL PUEBLO HISTÓRICO ROMANÍ

“¡Buena ventura para los tuyos!
Si alguien te pregunta por nuestra *ausencia*,
dile que fuimos expulsados
desde el Cielo y desde la Luz.
Nosotros, los señores de este vasto Universo”

Canción romaní, recogida en *Korkoro* (“Liberté”), film de T. Gatlif

“En el fondo de mi alma,
mis raíces lloran sangre
por una causa perdida”

Del cantaor José Mercé, en el álbum *Hondas raíces*

Pedro García Olivo

www.pedrogarciaolivo.wordpress.com

[“¿Eres la Noche?”]

ITINERARIO

I) LA ESCUELA. PRESENTACIÓN DE LA ANTIPEDAGOGÍA p. 5

1) GENEALOGÍA DE LA ESCUELA p. 6

2) LA FORMA OCCIDENTAL DE EDUCACIÓN ADMINISTRADA. EL “TRÍPODE” ESCOLAR p. 7

A) El Aula p. 7

B) El Profesor p. 7

C) La Pedagogía p. 8

3) EL “OTRO” DE LA ESCUELA: MODALIDADES EDUCATIVAS REFRACTARIAS A LA OPCIÓN SOCIALIZADORA OCCIDENTAL p. 11

II) LA DIFERENCIA. EL EXPONENTE GITANO p. 12

1) IDIOSINCRASIA p. 13

A) Nomadismo p. 13

B) Oralidad p. 23

C) Laborofobia p. 30

D) Sentimiento comunitario p. 35

E) Derecho consuetudinario gitano (la Kriss romaní) p. 40

F) Educación clánica gitana p. 48

G) Anti-productivismo p. 50

H) Aversión al Estado y a sus lógicas políticas p. 58

2) PERSECUCIÓN DE LA DIFERENCIA GITANA p. 64

A) Dos tecnologías para el altericidio: del Pogrom al Programa p. 64

B) El paradigma español p. 64

C) Alteración del modelo en el resto de Europa p. 74

D) Alterofobia administrativa, pero también popular y educada p. 76

APÉNDICE: EN TORNO AL FLAMENCO, FEDERICO GARCÍA LORCA Y EL RECLUTAMIENTO POLÍTICO-IDEOLÓGICO DE LA GITANEIDAD p. 81

III) LA ESCUELA FRENTE A LA DIFERENCIA: HIPOCRESÍA DEL INTERCULTURALISMO Y ANIQUILACIÓN DE LA IDIOSINCRASIA GITANA p. 89

1) EFECTOS ETNOCIDAS DE LA GLOBALIZACIÓN DE LA ESCUELA p. 90

2) INTERCULTURALISMO PERVERSO p. 95

3) DAÑO INFLIGIDO A LA SENSIBILIDAD GITANA POR EL TRIDENTE ESCUELA-PROFESOR-PEDAGOGÍA p. 102

IV) EL ALTERICIDIO SOCIALCÍNICO DEL PUEBLO ROM COMO EXPRESIÓN DEL DEMOFASCISMO (A MODO DE RECAPITULACIÓN TEÓRICA) p. 108

BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS FUENTES p. 116

I) LA ESCUELA. PRESENTACIÓN DE LA ANTIPEDAGOGÍA

“¡Qué terrible aventura es sentarse junto a un hombre
que se ha pasado toda su vida queriendo educar a los demás!
¡Qué espantosa es esa ignorancia! (...)
¡Qué limitado parece el espíritu de semejante ser!
¡Cómo nos cansa y cómo debe cansarse a sí mismo
con sus interminables repeticiones y sus insípidas reiteraciones!
¡Cómo carece de todo elemento de progreso intelectual!
¡En qué círculo vicioso se mueve sin cesar!

Pero el tipo del cual el maestro de escuela
deviene como un mero representante (y de ínfima importancia),
paréceme que domina realmente nuestras vidas;
y así como el filántropo es el azote de la esfera ética,
el azote de la esfera intelectual es el hombre ocupado siempre en la educación de los demás”

Oscar Wilde, “El crítico artista”

1) GENEALOGÍA DE LA ESCUELA

La Escuela (general, obligatoria) surge en Europa, en el siglo XIX, para resolver un problema de gestión del espacio social. Responde a una suerte de complot político-empresarial, tendente a una *reforma moral* de la juventud —forja del “buen obrero” y del “ciudadano ejemplar”.

En *Trabajos elementales sobre la Escuela Primaria*, A. Querrien, aplicando la perspectiva genealógica sugerida por M. Foucault, desvela el nacimiento de la Escuela (moderna, regulada, estatal) en el Occidente decimonónico. En el contexto de una sociedad industrial capitalista enfrentada a dificultades de orden público y de inadecuación del *material humano* para las exigencias de la fábrica y de la democracia liberal, va tomando cuerpo el plan de un enclaustramiento masivo de la infancia y de la juventud, alimentado por el cruce de correspondencia entre patronos, políticos y filósofos, entre empresarios, gobernantes e intelectuales. Se requería una transformación de las costumbres y de los caracteres; y se eligió el modelo de un encierro sistemático —adoctrinador y moralizador— en espacios que imitaron la estructura y la lógica de las cárceles, de los cuarteles y de las factorías (A. Querrien, 1979).

2) LA FORMA OCCIDENTAL DE EDUCACIÓN ADMINISTRADA. EL “TRÍPODE” ESCOLAR

A) El Aula

Supone una ruptura absoluta, un hiato insondable, en la historia de los procedimientos de transmisión cultural: en pocas décadas, se generaliza la reclusión “educativa” de toda una franja de edad (niños, jóvenes). A este respecto, I. Illich ha hablado de *la invención de la niñez*:

“Olvidamos que nuestro actual concepto de «niñez» solo se desarrolló recientemente en Europa occidental (...). La niñez pertenece a la burguesía. El hijo del obrero, el del campesino y el del noble vestían todos como lo hacían sus padres, jugaban como estos, y eran ahorcados igual que ellos (...). Solo con el advenimiento de la sociedad industrial la producción en masa de la «niñez» comenzó a ser factible (...). Si no existiese una institución de aprendizaje obligatorio y para una edad determinada, la «niñez» dejaría de fabricarse (...). Solo a «niños» se les puede enseñar en la escuela. *Solo segregando a los seres humanos en la categoría de la niñez podremos someterlos alguna vez a la autoridad de un maestro de escuela*” (1985, p. 17-8).

Desde entonces, el estudiante se define como un “prisionero a tiempo parcial”. Forzada a clausura intermitente, la subjetividad de los jóvenes empieza a reproducir los rasgos de todos los seres aherrojados, sujetos a custodia institucional. Son sorprendentes las analogías que cabe establecer entre los comportamientos de nuestros menores en las escuelas y las actitudes de los compañeros presos de F. Dostoievski, descritas en su obra *El sepulcro de los vivos* (1974). Entre los factores que explican tal paralelismo, el escritor ruso señala una circunstancia que a menudo pasa desapercibida a los críticos de las estructuras de confinamiento: “la privación de soledad”.

Pero *para educar no es preciso encerrar*: la educación “sucede”, “ocurre”, “acontece”, en todos los momentos y en todos los espacios de la sociabilidad humana. Ni siquiera es susceptible de deconstrucción. Así como podemos deconstruir el Derecho, pero no la justicia, cabe someter a deconstrucción la Escuela, aunque no la educación. “Solo se deconstruye lo que está dado institucionalmente”, nos decía J. Derrida en “Una filosofía deconstructiva” (1997, p. 7).

En realidad, se encierra para:

1) Asegurar a la Escuela una ventaja decisiva frente a las restantes instancias de socialización, menos controlables. Como ha comprobado A. Querrien, precisamente para fiscalizar (y neutralizar) los inquietantes procesos populares de auto-educación —en las familias, en las tabernas, en las plazas,...—, los patronos y los gobernantes de los albores del Capitalismo tramaron el Gran Plan de un *internamiento formativo* de la juventud (1979, cap. 1).

2) Proporcionar, a la intervención pedagógica sobre la conciencia, la duración y la intensidad requeridas a fin de solidificar *habitus* y conformar las “estructuras de la personalidad” necesarias para la reproducción del sistema económico y político (P. Bourdieu y J. C. Passeron, 1977).

3) Sancionar la primacía absoluta del Estado, que rapta todos los días a los menores y obliga a los padres, bajo amenaza de sanción administrativa, a cooperar en tal secuestro, como nos recuerda J. Donzelot en *La policía de las familias* (1979). El autor se refiere en dicho estudio, no a la familia como un poder policial, sino, contrariamente, al modo en que se vigila y se modela la institución del hogar. Entre los dispositivos encargados de ese “gobierno de la familia”, de ese control de la intimidad doméstica, se halla la Escuela, con sus apósitos socio-psico-terapéuticos (psicólogos escolares, servicios sociales, mediadores comunitarios, etc.). Alcanza así su hegemonía un *modelo exclusivo* de familia, en la destrucción o asimilación de los restantes —hogar rural-marginal, grupo indígena, clan nómada, otras fórmulas minoritarias de convivencia o de procreación, etc. Distingue a ese arquetipo prevalente aceptar casi sin resistencia la intromisión del Estado en el ámbito de la educación de los hijos, renunciando a lo que podría considerarse constituyente de la esfera de privacidad y libertad de las familias.

B) El Profesor

Se trata, en efecto, de un educador; pero de un educador *entre otros* (educadores “naturales”, como

los padres; educadores elegidos para asuntos concretos, o “maestros”; educadores fortuitos, tal esas personas que se cruzan inesperadamente en nuestras vidas y, por un lance del destino, nos marcan en profundidad; actores de la “educación comunitaria”; todos y cada uno de nosotros, en tanto auto-educadores; etcétera). Lo que define al Profesor, recortándolo de ese abigarrado cuadro, es su índole “mercenaria”.

Mercenario *en lo económico*, pues aparece como el único educador que proclama consagrarse a la más noble de las tareas y, acto seguido, pasa factura, cobra. “Si el Maestro es esencialmente un portador y comunicador de verdades que mejoran la vida, un ser inspirado por una visión y una vocación que no son en modo alguno corrientes, ¿cómo es posible que presente una factura?” (Steiner, 2011, p. 10-1). Mercenario *en lo político*, porque se halla forzosamente inserto en la cadena de la autoridad; opera, siempre y en todo lugar, como un eslabón en el engranaje de la servidumbre. Su lema sería: “Mandar para obedecer, obedecer para mandar” (J. Cortázar, 1993).

Desde la antipedagogía se execra particularmente su auto-asignada *función demiúrgica* (“demiurgo”: hacedor de hombres, principio activo del mundo, divinidad forjadora), solidaria de una “ética de la doma y de la cría” (F. Nietzsche). Asistido de un verdadero *poder pastoral* (M. Foucault) (1), ejerciendo a la vez de Custodio, Predicador y Terapeuta (I. Illich) (2), el Profesor despliega una operación pedagógica sobre la conciencia de los jóvenes, labor de escrutinio y de corrección del carácter tendente a un cierto “diseño industrial de la personalidad” (3). Tal una aristocracia del saber, tal una élite moral domesticadora, los profesores se aplicarían al muy turbio Proyecto Eugenesico Occidental, siempre en pos de un Hombre Nuevo —programa trazado de alguna manera por Platón en *El Político*, aderezado por el cristianismo y reelaborado metódicamente por la Ilustración (4). Bajo esa determinación histórico-filosófica, el Profesor trata al joven como a un bonsái: le corta las raíces, le poda las ramas y le hace crecer siguiendo un canon de mutilación. “Por su propio bien”, alega la ideología profesional de los docentes... (A. Miller) (5).

C) La Pedagogía

Disciplina que suministra al docente la dosis de autoengaño, o “mentira vital” (F. Nietzsche),

(1) *Poder pastoral*, constituyente de “sujetos” en la doble acepción de M. Foucault: “El término «sujeto» tiene dos sentidos: sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto relegado a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí mismo. En los dos casos, el término sugiere una forma de poder que subyuga y somete” (1980 B, p. 31).

(2) En *La sociedad desescolarizada*, I. Illich sostuvo lo siguiente:

“[La Escuela] a su vez hace del profesor un custodio, un predicador y un terapeuta (...). El profesor-como-custodio actúa como un maestro de ceremonias (...). Es el árbitro del cumplimiento de las normas y (...) somete a sus alumnos a ciertas rutinas básicas. El profesor-como-moralista reemplaza a los padres, a Dios, al Estado; adoctrina al alumno acerca de lo bueno y lo malo, no solo en la escuela, sino en la sociedad en general (...). El profesor-como-terapeuta se siente autorizado a inmiscuirse en la vida privada de su alumno a fin de ayudarlo a desarrollarse como persona. Cuando esta función la desempeña un custodio y un predicador, significa por lo común que persuade al alumno a someterse a una domesticación en relación con la verdad y la justicia postuladas” (1985, p. 19).

(3) Asunto recurrente en casi todas las obras de F. Nietzsche —véase, en particular, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (2000). En una fecha sorprendentemente temprana, 1872, casi asistiendo al nacimiento y primera expansión de la educación pública, el “olfato” de F. Nietzsche desvela el propósito de las nuevas instituciones de enseñanza: “Formar lo antes posible *empleados útiles* y asegurarse de su *docilidad* incondicional”. De alguna forma, queda ya dicho lo más relevante; y podría considerarse fundada de una vez la antipedagogía, que había empezado a balbucear en no pocos pasajes, extremadamente lúcidos, de M. Bakunin (en el contexto de su crítica pionera de la teología). A “la doma y la cría del hombre” se refiere también F. Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, especialmente en la composición titulada “De la virtud empequeñecedora” (1985, p. 237-247).

(4) En *Reglas para el parque humano*, la idea de una “élite moral domesticadora” (que actúa, entre otros ámbitos, en la Escuela), siempre al servicio del proyecto eugenésico europeo, es asumida, si bien con matices, por P. Sloterdijk, a partir de su recepción de F. Nietzsche: “[Para F. Nietzsche] la domesticación del hombre era la obra premeditada de una liga de disciplinantes, esto es, un proyecto del instinto paulino, clerical, instinto que olfatea todo lo que en el hombre pudiera considerarse autónomo o soberano y aplica sobre ello sin tardanza sus instrumentos de supresión y de mutilación” (2000 B, p. 6).

(5) Para A. Miller (*Por tu propio bien*, 2009), toda pedagogía es, por necesidad, “negra”; y enorme el daño que la Escuela, bajo cualquiera de sus formas, inflige al niño. Desde el punto de vista de la psicología, y con una gran sensibilidad hacia las necesidades afectivas del menor, la autora levanta una crítica insobornable del aparato educativo, erigiéndose en referente cardinal de la antipedagogía.

imprescindible para atenuar su mala conciencia de agresor. Narcotizado por un saber justificativo, podrá violentar todos los días a los niños, arbitrario en su poder, *sufriendo menos...* Los oficios viles esconden la infamia de su origen y de su función con una “ideología laboral” que sirve de disfraz y de anestésico a los profesionales: “Estos disfraces no son supuestos. Crecen en las gentes a medida que viven, así como crece la piel, y sobre la piel el vello. *Hay máscaras para los comerciantes así como para los profesores*” (Nietzsche, 1984, p. 133).

Como “artificio para domar” (Ferrer Guardia, 1976, p. 180), la pedagogía se encarga también de *readaptar* el dispositivo escolar a las sucesivas necesidades de la máquina económica y política, en las distintas fases de su conformación histórica. Podrá así perseverar en su objetivo explícito (“una reforma planetaria de las mentalidades”, en palabras de E. Morin, suscritas y difundidas sin escatimar medios por la UNESCO) (6), modelando la subjetividad de la población según las exigencias temporales del aparato productivo y de la organización estatal.

A grandes rasgos, ha generado tres modalidades de intervención sobre la psicología de los jóvenes: la pedagogía *negra*, inmediatamente autoritaria, al gusto de los despotismos arcaicos, que instrumentaliza el castigo y se desenvuelve bajo el miedo de los escolares, hoy casi enterrada; la pedagogía *gris*, preferida del progresismo liberal, en la que el profesorado demócrata, jugando la carta de la simpatía y del alumnismo, persuade al estudiante-amigo de la necesidad de aceptar una subalternidad pasajera, una subordinación transitoria, para el logro de sus propios objetivos sociolaborales; y la pedagogía *blanca*, en la vanguardia del Reformismo Pedagógico contemporáneo, invisibilizadora de la coerción docente, que confiere el mayor protagonismo a los estudiantes, incluso cuotas engañosas de poder, simulando espacios educativos “libres”.

En *El enigma de la docilidad*, valoramos desabridamente el ascenso irreversible de las pedagogías blancas (2005, p. 21):

“Por el juego de todos estos deslizamientos puntuales, algo sustancial se está alterando en la Escuela bajo la Democracia: aquel dualismo nítido profesor-alumno tiende a difuminarse, adquiriendo progresivamente el aspecto de una asociación o de un enmarañamiento.

Se produce, fundamentalmente, una «delegación» en el alumno de determinadas incumbencias tradicionales del profesor; un trasvase de funciones que convierte al estudiante en sujeto/objeto de la práctica pedagógica... Habiendo intervenido, de un modo u otro, en la rectificación del temario, ahora habrá de *padecerlo*. Erigiéndose en el protagonista de las clases re-activadas, en adelante se co-responsabilizará del fracaso inevitable de las mismas y del aburrimiento que volverá por sus fueros conforme el factor *rutina* erosione la capa de novedad de las dinámicas participativas. Involucrándose en los procesos evaluadores, no sabrá ya contra quién revolverse cuando sufra las consecuencias de la calificación discriminatoria y jerarquizadora. Aparentemente al mando de la nave escolar, ¿a quién echará las culpas de su naufragio? Y, si no naufraga, ¿de quién esperará un motín cuando descubra que lleva a un mal puerto?

En pocas palabras: por la vía del Reformismo Pedagógico, la Democracia confiará al estudiante las tareas cardinales de su propia coerción. De aquí se sigue una invisibilización del educador como agente de la agresión escolar y un ocultamiento de los procedimientos de dominio que definen la lógica interna de la Institución.

Cada día un poco más, la Escuela de la Democracia es, como diría Cortázar, una «Escuela de noche». La parte *visible* de su funcionamiento coactivo aminora y aminora. Sostenía Arnheim que, en pintura como en música, «la buena obra no se nota» –apenas hiere nuestros sentidos. Me temo que este es también el caso de la *buena represión*: no se ve, no se nota. Hay algo que está muriendo de paz en nuestras escuelas; algo que sabía de la resistencia, de la crítica. El *estudiante ejemplar* de nuestro tiempo es una figura del horror: se le ha implantado el corazón de un profesor y se da a sí mismo escuela todos los días. Horror dentro del horror, el de un autoritarismo intensificado que a duras penas sabremos percibir. Horror de un cotidiano trabajo de poda sobre la conciencia. «¡Dios mío, qué están haciendo con las cabezas de nuestros hijos!», pudo todavía exclamar una madre alemana en las vísperas de Auschwitz. Yo llevo todas las mañanas a mi crío al colegio para que su cerebro sea maltratado y confundido por un *hatajo de educadores*, y ya casi no exclamo nada. ¿Qué puede el discurso contra la Escuela? ¿Qué pueden estas páginas contra la Democracia? ¿Y para qué escribir tanto, si todo lo que he querido decir a propósito de la Escuela de la Democracia cabe en un verso, en un solo verso, de Rimbaud:

(6) No podemos transcribir sin temblor estas declaraciones de E. Morin, en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, obra publicada en París, en 1999, bajo el paraguas de la ONU: “Transformar la especie humana en verdadera humanidad se vuelve el objetivo fundamental y global de toda educación” (p. 42); “Una reforma planetaria de las mentalidades; esa debe ser la labor de la educación del futuro” (p. 58).

«Tiene una mano que es invisible, y que mata»”.

Frente a la tradición del Reformismo Pedagógico (movimiento de las Escuelas Nuevas, vinculado a las ideas de J. Dewey en EEUU, M. Montessori en Italia, J. H. Pestalozzi en Suiza, O. Decroly en Bélgica, A. Ferrière en Francia, etc.; irrupción de las Escuelas Activas, asociadas a las propuestas de C. Freinet, J. Piaget, P. Freire,...; tentativa de las Escuelas Modernas, con F. Ferrer Guardia al frente; eclosión de las Escuelas Libres y otros proyectos antiautoritarios, como *Summerhill* en Reino Unido, *Paideia* en España, la “pedagogía institucional” de M. Lobrot, F. Oury y A. Vásquez en América Latina o los centros educativos inspirados en la psicoterapia de C. R. Rogers en Norteamérica; y la articulación de la Escuela Socialista, desde A. Makarenko hasta B. Suchodolski, bajo el comunismo), no existe, en rigor, una tradición contrapuesta, de índole antipedagógica.

La antipedagogía no aparece como una corriente homogénea, discernible, con autores que remiten unos a otros, que parten unos de otros. Deviene, más bien, como “intertexto”, en un sentido próximo al que este término conoce en los trabajos de J. Kristeva: conjunto heterogéneo de discursos, que avanzan en direcciones diversas y derivan de premisas también variadas, respondiendo a intereses intelectuales de muy distinto rango (literarios, filosóficos, cinematográficos, técnicos,...), pero que comparten un mismo “modo torvo” de contemplar la Escuela, una antipatía radical ante el engendro del *praesidium* formativo, sus agentes profesionales y sus sustentadores teóricos. Ubicamos aquí miríadas de autores que nos han dejado sus impresiones negativas, sus críticas, a veces sus denuncias, sin sentir necesariamente por ello la obligación de dedicar, al aparato escolar o al asunto de la educación, un corpus teórico riguroso o una gran obra. Al lado de unos pocos estudios estructurados, de algunas vastas realizaciones artísticas, encontramos, así, un sinfín de artículos, poemas, cuentos, escenas, imágenes, párrafos o incluso simples frases, apuntando siempre, por vías disímiles, a la denegación de la Escuela, del Profesor y de la Pedagogía.

En este *intertexto antipedagógico* cabe situar, de una parte, poetas románticos y no románticos, escritores más o menos “malditos” y, por lo común, creadores poco “sistematizados”, como el Conde de Lautréamont (que llamó a la Escuela “Mansión del Embrutecimiento”), F. Hölderlin (“Ojalá no hubiera pisado nunca ese centro”), O. Wilde (“El azote de la esfera intelectual es el hombre empeñado en educar siempre a los demás”), Ch. Baudelaire (“Es sin duda el Diablo quien inspira la pluma y el verbo de los pedagogos”), A. Artaud (“Ese magma purulento de los educadores”), J. Cortázar (*La escuela de noche*), J. M. Arguedas (*Los escoleros*), Th. Bernhard (*Maestros antiguos*), J. Vigo (*Cero en conducta*), etc., etc., etc. De otra parte, podemos enmarcar ahí a unos cuantos teóricos, filósofos y pensadores ocasionales de la educación, como M. Bakunin, F. Nietzsche, P. Blonskij (desarrollando la perspectiva de K. Marx), F. Ferrer Guardia en su vertiente “negativa”, I. Illich y E. Reimer, M. Foucault, A. Miller, P. Sloterdijk, J. T. Gatto, J. Larrosa con intermitencias, J. C. Carrión Castro,... En nuestros días, la antipedagogía más concreta, perfectamente identificable, se expresa en los padres que retiran a sus hijos del sistema de enseñanza oficial, pública o privada; en las experiencias educativas comunitarias que asumen la desescolarización como meta (*Olea* en Castellón, *Bizi Toki* en Iparralde,...); en las organizaciones defensivas y propaladoras antiescolares (*Asociación para la Libre Educación*, por ejemplo) y en el activismo cultural que manifiesta su disidencia teórico-práctica en redes sociales y mediante *blogs* (*Caso Omiso*, *Crecer en Libertad*,...).

3) EL “OTRO” DE LA ESCUELA: MODALIDADES EDUCATIVAS REFRACTARIAS A LA OPCIÓN SOCIALIZADORA OCCIDENTAL

La Escuela es solo una “opción cultural” (P. Liégeois) (7), el hábito educativo reciente de apenas un puñado de hombres sobre la tierra. Se mundializará, no obstante, pues acompaña al Capitalismo en su proceso etnocida de globalización...

En un doloroso *mientras tanto*, otras modalidades educativas, que excluyen el mencionado trípode escolar, pugnan hoy por subsistir, padeciendo el acoso altericida de los aparatos culturales estatales y para-estatales: educación tradicional de los entornos rural-marginales (objeto de nuestro ensayo libre *Desesperar*), educación comunitaria indígena (que analizamos en *La bala y la escuela*) (8), educación clánica de los pueblos nómadas (donde se incluye la educación gitana), educación alternativa no-institucional (labor de innumerables centros sociales, ateneos, bibliotecas populares, etc.), auto-educación,...

Enunciar la otredad educativa es la manera antipedagógica de confrontar ese discurso mixtificador que, *cosificando* la Escuela (desgajándola de la historia, para presentarla como un fenómeno natural, universal), la *fetichiza* a conciencia (es decir, la contempla deliberadamente al margen de las relaciones sociales, de signo capitalista, en cuyo seno nace y que tiene por objeto reproducir) y, finalmente, la *mitifica* (erigiéndola, por ende, en un ídolo sin crepúsculo, “vaca sagrada” en expresión de I. Illich) (9).

(7) Véase *Minoría y escolaridad: el paradigma gitano*, estudio coordinado por J. P. Liégeois (1998). Las conclusiones de esta investigación han sido recogidas por M. Martín Ramírez en “La educación y el derecho a la dignidad de las minorías. Entre el racismo y las desigualdades intolerables: el paradigma gitano” (2005, p. 197-8). Remitimos también a *La escolarización de los niños gitanos y viajeros*, del propio J. P. Liégeois (1992).

(8) Remitimos a nuestro ensayo *La bala y la escuela. Holocausto indígena*, publicado por Virus Editorial en 2009. Contra la diferencia indígena, el imperialismo cultural de Occidente y la globalización del sistema capitalista que le sirve de basamento disponen de dos instrumentos fundamentales: la bala (paramilitarización, terror policíaco, ejércitos invasores) y la Escuela. Como en el caso gitano, hay, en lo “impersonal”, una víctima inmediata y otra mediata: la educación comunitaria en un primer momento y la alteridad cultural a medio plazo. Como acontece en el ámbito romaní, hay también, en el horizonte, miles de víctimas “personales”: los portadores de caracteres específicos, idiosincrásicos, anulados por la Subjetividad Única euro-norteamericana.

(9) “La escuela esa vieja y gorda vaca sagrada” es el título que I. Illich eligió para una de sus composiciones más célebres, publicada en 1968. Transcurrida una década, fue incluida en el número 1 de la revista *Trópicos* (1979, p. 14-31).

II) LA DIFERENCIA. EL EXPONENTE GITANO

**“Eres una y eres dos,
eres tres y eres cuarenta.
Eres la iglesia más Dios,
donde toito el mundo entra;
toito el mundo menos yo”**

Cante de la Niña de los Peines

1) IDIOSINCRASIA

Existe una especificidad gitana, una diferencia, que puede estar a punto de diluirse... La desesperada apuesta de Occidente por un *mestizaje* que, no habiendo podido evitar, erige hoy en objeto de administración, adherida a la voluntad de ocultar su responsabilidad en sucesivos etnocidios, incita a muchos investigadores, bajo recompensa económica y de prestigio, a negar la idiosincrasia de las culturas (vigorosas o moribundas), los rasgos de fondo civilizatorios resistentes a la erosión del devenir. Hiperbolizando las mutaciones de superficie, las evoluciones reales o aparentes, llevan a cuchillo las raíces, las velan; y, por un gesto complementario, disuelven a los portadores empíricos de la otredad cultural en el magma de la diversidad sin patrón, de la heterogeneidad irreductible, de la casuística individual. “Cada gitano, un mundo”, se nos dirá. Y se repetirá, con indiciosa satisfacción, que “la gitaneidad es hoy múltiple, fragmentada y hasta contradictoria”... Con esta falsificación parcial se atiende a una demanda mayor del discurso liberal dominante, etnocéntrico y tardocolonialista. Propende la homogeneización —algo más que la mera homologación— en un pseudo-mestizaje de cuño occidental.

Pero es evidente que el pueblo gitano ha defendido desde tiempo inmemorial unas peculiaridades socio-culturales que lo hicieron reconocible como tal, determinaciones de hondura hoy a un paso del desvanecimiento. Se ha dado, a través de las épocas —Europa empezó a percibirlo desde la baja Edad Media—, un testarudo *retorno* de determinadas características, prácticamente inmutables en lo esencial (cristalizaciones históricas duraderas), que se dejaban no obstante afectar en lo secundario, moldear por los distintos contextos sociales e ideológicos en que hubieron de desenvolverse los colectivos calés. Existe una “materia prima” gitana, en sí misma histórico-social (no hablamos de una esencia, de una naturaleza, de nada parecido a una excepcionalidad genética constituyente); y, a partir de ahí, se obtuvieron diversos “elaborados”, según los tiempos y los países...

Sabemos, pues, de una singularidad gitana que, desde mediados del siglo XX, tiende a difuminarse precipitadamente. Esa alteridad, un modo romaní de “ser otro”, deviene como proceso y producto civilizatorio, como *condición psíquico-cultural estabilizada durante siglos*, y no debe confundirse con la etnicidad en sentido estricto, física o anatómica: de hecho, el gitano “perceptible” contemporáneo no reproduce ya, en su expresión mayoritaria, ese núcleo de la discrepancia, ese perfil humano particular, por lo que cabe atenderlo como mera manifestación “diversa” de la Subjetividad Única occidental.

En las páginas siguientes, procuraremos aproximarnos a los rasgos fundamentales de la idiosincrasia histórica (o tradicional) romaní.

A) Nomadismo

En nuestra opinión, uno de los rasgos básicos definidores de la gitaneidad histórica es el *nomadismo*. De ahí se derivan otras características y ahí se asienta, en parte, la unicidad, lo inaudito, de este pueblo sin patria.

La potencia “matriz” de la condición nómada quedó señalada, de alguna forma, en las primeras teorizaciones críticas del Estado: tanto para P. Kropotkin (*El Estado*) como para F. Engels (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*), la *sedentarización*, induciendo determinadas relaciones económicas en las aldeas y entre los pueblos, se erige en premisa de la propiedad privada, de la escisión en clases, de la dominación social y del establecimiento de entidades burocráticas y gubernativas que contienen el germen de la organización estatal. Cancelando esa secuencia, los pueblos nómadas (como también los primeros asentamientos precarios) desarrollarían modelos de convivencia basados en la ausencia de apropiación y acumulación particular de los recursos, en el consiguiente igualitarismo social, en la intensificación de la ayuda mutua y de la solidaridad interna, en un derecho consuetudinario homeostático, y en la autogestión demoslógica en tanto comunidades libres.

Invirtiendo el sentido de la causalidad (opresión política previa que produciría la fractura social y la explotación económica), los estudios antropológicos de P. Clastres abonan asimismo la idea de

una sobredeterminación general de la condición nómada, de un inmenso “poder de constitución” (sobre la subjetividad, la sociabilidad y la cultura) de la existencia no-sedentaria (1). Buena parte de los rasgos que a continuación presentaremos como configuradores de la *otredad* romaní (oralidad, laborofobia, educación clánica, anti-productivismo, aversión a los procesos políticos estatales) se desprenden precisamente de esta índole errante del pueblo gitano tradicional.

Hay autores que han pretendido deslavar dicha originalidad, relativizarla —*domarla*, en cierto sentido—; y han presentado a los gitanos como etnia obligada a huir, forzada a peregrinar, en una suerte de “vida ambulante por obstrucción del asentamiento”, por coacción... El romaní habría sido nómada *a su pesar*, por las políticas y prácticas de exclusión y hostigamiento desatadas contra él. Desde una extrapolación abusiva de las dinámicas registradas en el Este de Europa (en Rumanía, especialmente), F. Kempf ha arremetido contra el concepto de “nomadismo gitano”:

“[Los gitanos] no pueden participar en la vida de la sociedad mayoritaria y, por consiguiente, no pueden tener los sentimientos de pertenencia a una colectividad enraizada en un territorio y con una historia común. Este débil sentimiento de pertenencia es una de las causas que pueden explicar los movimientos migratorios de la comunidad romaní del Este hacia la Unión Europea durante los últimos años (...). *Estos movimientos nada tienen que ver con el nomadismo* y son fenómenos complejos. Sin embargo, el hecho

(1) *El Estado*, bella obra del príncipe ácrata, constituye una manifestación temprana y exploratoria de lo que hemos llamado “heterotopía” y “lectura productiva”.

Como quiere la “heterotopía”, se cuestiona la ilusión de universalidad del *individuo* egoísta occidental y de sus instituciones fundamentales, al confrontarlo con *sujetos colectivos* (comunidades, tribus, clanes, federaciones) que se desarrollaron en ausencia de tales estructuras: formaciones sociales se diría que conjuradas contra la Propiedad, el Mercado, la división en Clases y el despotismo de la Razón Política —con su legitimación de los aparatos administrativos y de las élites detentadoras de la autoridad.

Partiendo de esa premisa, P. Kropotkin somete la historia de la humanidad a una “lectura productiva” que destaca los tiempos y los espacios, no solo de la *ausencia* de Estado, sino también de la *presencia* de Usos Comunales (cooperativos y de ayuda mutua) que excluían el acaparamiento de los medios de subsistencia y la consecuente subordinación laboral; Usos distintivos de comunidades igualitarias, que se auto-gobernaban mediante fórmulas asambleístas y de libre acuerdo, defensoras a ultranza de un derecho oral consuetudinario sustancialmente pacificador. Señala a cada paso, a la manera heterotópica, la pervivencia de esos rasgos en pueblos diversos y en múltiples experiencias sociales de la época que le tocó vivir.

Se refiere así —lo recogemos solo a modo de ilustración y porque evoca aspectos de la gitaneidad tradicional— a la *tribu primitiva*, en la que “la acumulación de la propiedad privada no podía efectuarse (...), como aún ocurre entre los «patagones» y «esquimales» contemporáneos nuestros” (2001, p. 9):

“Toda la tribu efectuaba la caza o la contribución voluntaria en común (...). Toda una serie de instituciones (...), todo un código de moral de tribu, fue elaborado durante esa fase primitiva... y para mantener este núcleo de costumbres sociales bastaba el vigor, el uso, el hábito y la tradición. Ninguna necesidad tuvieron de la Autoridad para imponerlo (...). Sin duda que los primitivos tuvieron directores temporales (...), pero la alianza entre el portador de la «ley», el jefe militar y el hechicero no existía, y no puede suponerse el «Estado» en estas tribus, como no se supone en una sociedad de abejas u hormigas” (2001, p. 9).

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, F. Engels sostiene una interpretación concordante, apoyándose en las “pruebas antropológicas” suministradas por las investigaciones de L. H. Morgan. Los rasgos que F. Engels identificaba en la “gens” primitiva, y que en nuestros días los estudios de M. Gimbutas tienden a sugerir para la Civilización de la Vieja Europa, sirven asimismo para caracterizar al pueblo gitano tradicional:

“¡Admirable constitución esta de la gens! [propia de los indios iroqueses norteamericanos, de los primitivos griegos, romanos, celtas y otros pueblos del continente europeo] (...). Sin soldados, gendarmes ni policías, sin nobleza, sin reyes, virreyes, prefectos o jueces, sin cárceles ni procesos, todo marchaba con regularidad. Todas las querellas y todos los conflictos los zanja la colectividad (...). No hace falta ni siquiera una parte mínima del actual aparato administrativo (...). La economía doméstica es común para una serie de familias y es comunista (...). En la mayoría de los casos, unos usos sociales lo han regulado ya todo. No puede haber pobres ni necesitados: la familia y la gens conocen sus obligaciones para con los ancianos, los enfermos y los inválidos de guerra. Todos son iguales y libres, incluidas las mujeres. No hay aún esclavos, y, por regla general, tampoco se da el sojuzgamiento de tribus extrañas” (Engels, 1992, p. 173-4).

Remitimos, por último, a *La sociedad contra el Estado*, recopilación de ensayos de P. Clastres (1978). Llamamos a asombro las analogías detectables entre la cosmovisión gitana y la filosofía indígena —tal y como es analizada por el antropólogo francés. Entre las coincidencias más significativas (y al lado de la mencionada sobredeterminación del factor nómada, allí donde este concurría) cabe referir la precedencia ontológica y axiológica de la comunidad, la índole de un derecho oral orientado, no al castigo, sino a la reconciliación de los litigantes y a la preservación de la armonía eco-social, el concepto de un *liderazgo* (temporal, suscitado por la estima o por el reconocimiento, perfectamente revocable) que no supone *autoridad* y que no exige obediencia, y el rechazo de los idealismos universalistas y del proceso mismo de abstracción.

de que grandes comunidades, no siempre las más vulnerables (estas no tienen ni los medios para emigrar), se hayan mostrado dispuestas a venderlo todo y emigrar (...) es el resultado flagrante del rechazo hacia la comunidad romaní y de la voluntad, por parte de las sociedades mayoritarias, de no querer vivir cerca de ella" (2003, p. 293-304).

J. López Bustamante, que fuera director de *Unión Romaní*, gitano perfectamente asentado, escolarizado, "laborizado" —integrado—, miembro del *millar de oro* formado en nuestras (muy payas) Universidades, suscribe esa perspectiva, en un gesto inequívocamente malinchista:

"A pesar de que muchas veces se recurre al tópico de la proverbial inclinación gitana a la romántica vida errante, las motivaciones a las que obedece la decisión de emigrar son bien distintas" (en "Las pateras del asfalto. Algunas consideraciones sobre la inmigración de los gitanos rumanos", texto absolutamente recomendable) (2005, p. 140).

Pero cabe invertir la argumentación y sostener que, tras el fin del experimento socialista en la Europa del Este (experiencia socio-política que "sujetó" a los romaníes, sedentarizándolos e inscribiéndolos *por la fuerza* en el orden de la dependencia económica y del salario, como pudimos comprobar personalmente, pues vivíamos por aquel entonces en Hungría), en el ambiente de la recién restaurada libertad de movimientos, se reanimó la vocación nómada de los gitanos del área, que volvieron en masa a los caminos, manifestando su vieja —y nunca arruinada del todo— predilección por la vida ambulante.

Otro gitano del *millar brillante*, asimilado hasta el punto de alcanzar la condición de parlamentario, presidente también de *Unión Romaní*, abogado y periodista, apóstol de la participación gitana en la política paya, de la escolarización absoluta, etc., reconoce, no obstante, la pervivencia del "nomadismo consciente" en una parte (residual, por desgracia) del pueblo calé:

"Tratándose de una comunidad tan dispersa como la nuestra, *con importantísimos núcleos de población que practican el nomadismo*, se tendría que distinguir entre el sentimiento de pertenencia a un país concreto de quienes son sedentarios y el de *quienes por su carácter itinerante tienen mayor consciencia de ser, por encima de todo, ciudadanos del mundo*" (Ramírez-Heredia, 2005, p. 41).

Desde nuestra perspectiva, el nomadismo aparece como un rasgo definidor de la idiosincrasia romaní —siempre combatido por los poderes del *registro*, *avecindadores* y *escolarizadores*—, motivo invariable y recurrente ("ausencia de domicilio conocido", "vagabundeo", "vida de bohemios", "errancia",...) de las medidas históricas de persecución de este pueblo, encaminadas a su expulsión, fijación residencial obligatoria y hasta esclavización (A. Gómez Alfaro) (2). Así lo han considerado estudiosos de la talla de B. Leblon o F. Grande: "[Avanzado el siglo XV], la luna de miel entre dos culturas tradicionalmente antagónicas (una cultura sedentaria y una cultura nómada) había de concluir" (Grande, 2005, p. 118). También A. Tabucchi señala el nomadismo como rasgo constituyente de la gitaneidad, al lado de la agrafía: "Los gitanos jamás han contado su historia: siempre la han contado otros. Nunca se han relatado a sí mismos: han sido relatados. Los motivos son evidentes: el nomadismo, una cultura oral, el escaso, y a menudo imposible, acceso (...) a la escritura" (2005, p. 131). Y así lo ha reflejado desde siempre la música flamenca (canciones populares y composiciones firmadas con temáticas "caravanescas", por ejemplo), poniendo de manifiesto y hasta acentuando las *trazas* del viaje en la lengua —términos como "andarrios", "gitano de carromato", "tartana",...

Desde sus orígenes, el flamenco testimonia, en efecto, el orgullo nómada del gitano tradicional. Ya a principios del siglo XIX, una *debla* (enigmático cante básico, recreado por Tomás Pavón en 1940), interpretada en nuestro tiempo por Rafael Moreno, expresaba sin ambages la aversión a la fijación residencial:

(2) Véase, a este respecto, "Gitanos: la historia de un pueblo que no escribió su propia historia", de A. Gómez Alfaro (2000). El autor nos ofrece una reconstrucción sintética de las medidas contra los romaníes adoptadas por el Estado español hasta la actualidad, con una descripción de su naturaleza (*sedentarizar* más que *expulsar*), una explicación de su fracaso relativo (los gitanos siguieron por los caminos) y una percepción diáfana del alcance de los dos hitos fundamentales: la Gran Redada (o Prisión General) de 1749 y la pragmática sanción de 1783.

"Soy caló de nacimiento.
Yo no quiero ser de Jerez;
con ser caló estoy contento".

[Incluido en el CD *El cante flamenco. Antología histórica*, 2004]

Una *soleá de Alcalá*, de la misma época, que recogiera Joaquín el de la Paula y canta hoy Fosforito, enlaza la vida errante con el amor como horizonte:

"A pesar de tanto tiempo
por tan distintos caminos,
en mi corazón me siento
que tú eres mi destino".

[En el recopilatorio *El cante flamenco...*, 2004]

En la segunda mitad del siglo XIX, conforme avanza el proceso de sedentarización, el cante se ve marcado por la memoria exaltada de la felicidad nómada:

"Y queremos divertirnos:
¡Viva el Moro! ¡Viva Hungría!".

[*Fandango popular* interpretado por Gabriel Moreno, recogido en la compilación *El cante flamenco...*, 2004]

Y, ya en la primera mitad del siglo XX, se funde la figura del buhonero o pequeño mercader ambulante con la del cantaor y trovador peregrino:

"Fueron buenos cantaores,
Pajarito y el Morato.
Fueron buenos cantaores,
también trovaban un rato;
pero su vida, señores, ¡ay!,
fue la tartana y el trato".

[*Cante de las minas*, en la voz de Antonio Piñana, seleccionado para *El cante flamenco...*, 2004]

En ocasiones, el nomadismo físico se asocia en el flamenco con el nomadismo espiritual, convirtiendo el primero en metáfora o imagen inmediata del segundo, como en la *petenera* que cantara la Niña de los Peines y que ha sido modificada ligeramente en coplas posteriores (anhelo de "un mundo nuevo" donde por fin se encuentre ora "más verdad", ora "remedio para la pena"):

"Quisiera yo renegar
de este mundo por entero;
volver de nuevo a habitar,
por ver si, en un mundo nuevo,
encontraba más verdad".

[Inscrita en el proyecto musical *Antología. La mujer en el cante jondo*, 1996, a cargo de Carmen Linares].

Un cante muy comentado, que se ha interpretado en claves distintas (expresión del desinterés gitano por el paisaje local, en beneficio de temáticas profundamente humanas, sostenía, por ejemplo, F. García Lorca), puede leerse también como declaración implícita de amor al antiguo nomadismo y testimonio explícito de desafección a la moderna mudanza "doméstica", siempre al interior de un mismo ámbito, entre lugares conocidos:

"A mí se me da mu poco
que er pájaro en la alamea
se mue de un arbo a otro".

[De la colección de Demófilo, citado por F. García Lorca, 1998, p. 112]

Un tema contemporáneo, por último, compuesto por P. Ribera y M. Molina, cantado por Lole y

Manuel, evoca admirablemente la existencia nómada de los gitanos tradicionales, una constante histórica que cubre toda la migración romaní hasta la segunda mitad del siglo XX:

*"Los niños quisieran seguirle detrás
y por los caminos soñar;
los niños quisieran seguirle detrás,
pero los gitanos se van, se van, se van.
Cabalgando van los gitanos,
van los gitanos, van los gitanos;
los hombres montan las yeguas,
y las mujeres en los carros
a sus niños chiquetitos
dan sus pechos amamantando.
Carmelilla, la mocita,
la que va en el primer carro,
dice que anoche la luna
le prometió un traje blanco
y un gitano de aceituna (...)./
Antes de llegar al río,
los gitanos han acampao.
La tía Carmen, la más vieja,
la del pelo plateao,
hace flores de colores,
azules, rojas y blancas.
Carmen Montoya y la Negra
hacen canastas de caña,
sentaítas sobre una piedra.
Los gitanos se han dormío;
sus camas son el romero,
la amapola y la violeta;
y pa que no se despierten,
el agüilla del riachuelo
se queda de pronto quieta".*

[«Cabalgando», en el álbum *Al alba con alegría*, 1991]

Condición generativa, pues, ha sido enfatizada por la gitanología de todos los tiempos, de G. Borrow (1841) a J. P. Clébert (1965). En la primera mitad del siglo XIX, G. Borrow protagoniza un proceso pionero y espectacular de lo que hoy llamaríamos “trans-etnicidad”. Seducido desde niño por los romaníes nómadas, frecuentando sus campamentos y viajando con ellos, adopta conscientemente su modo de vida y atraviesa toda Europa, internándose finalmente en Rusia, al modo de los “kalderas”, como estañador ambulante. Aceptado por los gitanos españoles, que lo tratarán en adelante como “uno de los suyos”, en una manifestación de la denominada *agregación*, vivirá largo tiempo entre clanes, recorriendo la Península y tomando las notas de las que se desprenderá el libro *The Zincali*, documento de referencia para todos los estudios posteriores.

La huella y casi el espíritu de *The Zincali* se detecta con claridad en *Les Tziganes*, de J. P. Clébert, obra fundamental de la gitanología moderna. El libro del escritor francés, que alberga una masa enorme de información sobre el discurrir de los gitanos por Europa, subsume buena parte de las conclusiones alcanzadas por la investigación antropológica y etnológica en torno al pueblo Rom, así como las perspectivas de la gitanología clásica, acaso de forma un tanto caótica. Dos rasgos le confieren especial utilidad para nuestro enfoque: se compuso, perceptiblemente, desde la simpatía, y, por añadidura, tras prolongados períodos de convivencia con familias gitanas —como no sucede siempre en el caso de los investigadores académicos payos. A la altura de los 60, J. P. Clébert certificaba el nomadismo constitutivo de la identidad romaní tradicional:

“En la actualidad existen de 5 a 6 millones de gitanos errando por todo el mundo (...). Se les ve tan solo en pequeño número, carromato tras carromato, familia tras familia (...), al borde de los caminos, a la entrada de los bosques, y en los confines de los pueblos donde su presencia invisible queda atestiguada por un cartel: *Prohibido a los nómadas*” (p. 27).

La existencia nómada romaní ha marcado asimismo en profundidad la representación literaria, y artística en general, que del mundo gitano se forjara la sociedad sedentaria europea (M. Cervantes, V. Hugo, Ch. Baudelaire, A. Pushkin, T. Gautier, R. M. Rilke, F. García Lorca, F. Kafka,..., en literatura; Ch. Chaplin y T. Gatlif, entre otros, en cine; etcétera) (3).

Distingue a esta hechura errante del pueblo gitano, incontrovertible en nuestra opinión, una sorprendente doble particularidad:

- Se trata, por un lado, de un “vagar específico”, que no encaja en el modelo propuesto por los antropólogos y etnólogos para el resto de los pueblos viajeros: no se define como un dispositivo de adaptación a condiciones medioambientales severas, en un ámbito territorial definido, como en el caso de los nómadas de África, Asia o de los círculos polares, en la línea sugerida por los estudios de J. Caro Baroja (Junquera, 2007, p. 261-277), sino que se despliega en todas direcciones, desde su probable origen remoto en la India, sin someterse a una regularidad discernible o a un marco espacial limitativo (4). Mientras los gitanos pudieron sortear fronteras y controles, se revelaron, en efecto, como peregrinos de un sesgo raro, que no se asemeja demasiado al de los demás. El estudio de C. Junquera Rubio dibuja con mucha claridad un paradigma del nomadismo-tipo que el errar de los gitanos demuele por completo. Las claves interpretativas que maneja este autor, y que subyacen también a los *Estudios saharianos* de J. Caro Baroja, tendentes a privilegiar la determinación de los factores y de las circunstancias “materiales” (aprovechamiento óptimo de recursos escasos, con fenómenos de dispersión y de desplazamiento dictados por las condiciones naturales y climáticas), en absoluto funcionan ante las migraciones gitanas, que en muy despreciable medida obedecen a una racionalidad estratégica o instrumental, de índole económica. Abriéndose en abanico, los itinerarios gitanos dan a menudo la sensación de atender a criterios supra-rationales, a pulsiones de la fantasía, cuando no del capricho, a designios de la imaginación, como si quisieran avalar la metáfora desdoblada de Ch. Baudelaire: *así como los poetas son los gitanos de la literatura, los gitanos son poetas en el vivir*. Queda pues acreditada la unicidad del fenómeno nómada romaní, que apenas se deja catalogar como especie dentro de una categoría general superior. J. P. Clébert lo ha subrayado con elocuencia:

“El gitano es ante todo un nómada. Su dispersión en el mundo se debe menos a necesidades históricas o políticas que a su naturaleza. Incluso entre los gitanos sedentarios, huellas evidentes de un nomadismo ritual son el signo de un carácter específico de esta raza. Los sedentarios, lo mismo si son trogloditas en las colinas del Sacromonte como propietarios de un piso en París, dan siempre la sensación de estar acampando provisionalmente (...). La mayor parte de los verdaderos gitanos son todavía puros nómadas. Este nomadismo puro es uno de los ejemplos más originales del *oekouméné* humano. En efecto, así como la mayoría de los últimos nómadas de este mundo tienen áreas de expansión perfectamente reguladas y reducidas a los espacios que no interesan a los sedentarios, los gitanos son el único pueblo que nomadiza «en medio» de una civilización estable y organizada” (p. 178). [J. P. Clébert escribe esta obra en 1962]

- Históricamente, por otro lado, convirtió a los romaníes en extraños, en forasteros (remarcando esa condición, se les proveyó de “cédulas de apátrida” en Bélgica, de “carnés de nómada” en Francia...); pero, asimismo, en extranjeros de un tipo específico, singular, que no cabe en el esquema trazado por sociólogos como Z. Bauman: desestimaron con osadía la integración, vindicando una laxa *convivencia*; y perseveraron testarudamente en la auto-segregación y en la

(3) Véase, como ejemplos, *La gitanilla* (M. Cervantes), *Nuestra Señora de París* (V. Hugo), “Gitanos en ruta” (Ch. Baudelaire), “Los zíngaros” (A. Pushkin), *Viaje a España* (T. Gautier), “Kismet” (R. M. Rilke), *Romancero gitano* (F. García Lorca) y “Josefina la cantaora o el pueblo de los ratones” (F. Kafka), en literatura. En cine, baste con recordar *El vagabundo*, de Ch. Chaplin; y *El extranjero loco y Liberté*, de T. Gatlif.

(4) Nómadas en la India, hace cinco mil años, los gitanos se diseminaron en oleadas, por tribus, tal vez debido a las invasiones arias y, más tarde, musulmanas. Según J. P. Clébert, “abandonando las riberas del Indo, penetraron primero en Afganistán y en Persia”. Unos grupos avanzaron hacia el Norte, hasta Rusia; otros clanes progresaron hacia el Sur, de manera escalonada y en cuña (hacia el Mar Negro, hacia Siria, hacia Turquía; y la rama más meridional, habiendo recorrido Palestina y Egipto, costó el Mediterráneo). En el albor del siglo XV, la otredad y la insumisión gitanas penetraron en Europa, desde el Sur (por el norte de África) y desde el Este (por Rusia). Los romaníes atravesarán el continente en todas direcciones, alcanzando las Islas Británicas, el círculo polar, los países bálticos... Saltarán pronto a América del Sur, progresarán hacia China, etc., animados por un espíritu inquieto y viajero sin parangón en la historia.

defensa de su idiosincrasia (5).

Este nomadismo, por último, salva a la comunidad tanto del *poder domesticador* de la vivienda (P. Sloterdijk) como de las *técnicas de subjetivización* desplegadas por las administraciones a fin de configurar lo que P. Bourdieu llamó “espíritus de Estado” (6).

Arraigando en el criticismo nietzscheano, P. Sloterdijk reconstruye, en *Reglas para el parque humano*, la genealogía de la escritura moderna, desde los tiempos de la imprenta, y el modo en que se incardina en aquel proyecto pastoral de domesticación de los hombres, previamente sedentarizados, que enunciara Platón en *El Político*. Las antropotécnicas contemporáneas, inseparables de una gestión biopolítica de la población, aplicadas con esmero en nuestros días a los gitanos y orientadas a un diseño planetario de la subjetividad (forja de un carácter tan útil como dócil, elaboración del “individuo” sumiso auto-policial), encuentran en dicho artículo su adecuada definición histórico-filosófica. Glosando *Así habló Zaratustra*, P. Sloterdijk subrayará, contra la corriente de los tiempos, el papel de la Casa, las consecuencias del afinamiento humano: “[Las viviendas] han convertido al lobo en perro, y al hombre en el mejor animal doméstico del hombre” (p. 6). “Los hombres dotados de lenguaje (...) no habitan ya solo en sus casas lingüísticas, sino también en casas construidas con sus manos; caen de pleno en el campo de fuerza del modo de ser sedentario (...) y serán también domesticados por sus viviendas” (p. 5).

Antes que P. Sloterdijk, un hombre de Iglesia, sorpresivo jurista protestante, en el marco de una crítica integral (y, en efecto, “teológica”) de la tecnología, dedicará un capítulo de su libro a las *técnicas del hombre*, a los dispositivos coetáneos de re-elaboración de la subjetividad humana (7): era J. Ellul, denunciando el modo en que la Técnica invadía también el sentimiento, el pensamiento y el cuerpo mismo de la persona, re-fundándola (8). La crítica actual de la biopolítica tiene una

(5) Percibidos como extranjeros en muchos países, los gitanos solo en parte pueden reconocerse en la caracterización genérica del “extraño” que nos propone Z. Bauman (“Los extranjeros”, en *Pensando sociológicamente*, 2008), afectada de cierto esencialismo y de una decepcionante tendencia a generalizar abusivamente, a universalizar las conclusiones — achaque del inveterado etnocentrismo europeo. Sí se erigieron en objeto de la “proteofobia”, popular y administrativa, en términos de este autor, pero singularizándose por su resistencia centenaria a la asimilación y por su desinterés hacia la ley positiva de los Estados que atravesaban o en los que se instalaban temporalmente.

(6) Véase “Espíritus de Estado”, de P. Bourdieu (1993). Este escrito se inicia con un párrafo contundente de Th. Bernhard, extraído de *Maitres anciens*:

“La escuela es la escuela del Estado, donde se hace de los jóvenes criaturas del Estado, es decir, ni más ni menos que agentes del Estado. Cuando entraba en la escuela, entraba en el Estado, y como el Estado destruye a los seres, entraba en el establecimiento de destrucción de seres. [...] El Estado me ha hecho entrar en él por la fuerza, como por otra parte a todos los demás, y me ha vuelto dócil a él, el Estado, y ha hecho de mí un hombre estatizado, un hombre reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, y pervertido y deprimido, como todos los demás. Cuando vemos a los hombres, no vemos más que hombres estatizados, siervos del Estado, quienes, durante toda su vida sirven al Estado y, por lo tanto, durante toda su vida sirven a la contra-natura” (p. 1).

(7) Véase *La Edad de la Técnica*, de J. Ellul (2003), libro concebido en la primera mitad del siglo XX. De formación religiosa, cristiano practicante, el autor, en un ensayo tan endeble como fecundo, presenta un cuadro inconfundiblemente onto-teo-teleológico del fenómeno técnico: la Técnica, al modo de un Ser, casi de un Alma (“aquello que se mueve por sí mismo”, en el sentido de Platón: el automatismo, el autotrecimiento, la autonomía, la indivisibilidad y la universalidad serían sus rasgos), o, mejor, a la manera de una Divinidad Negativa, de un Diablo, tienta y seduce al Hombre que, dejándose cautivar por la búsqueda de la eficacia, por la razón instrumental, inicia la triste historia de su Caída —pérdida progresiva e irreversible de su espontaneidad, su naturalidad, su vida instintiva, su comunalidad, su eticidad, etcétera, *originarias*.

He ahí, por un lado, el Paraíso Perdido de los hombres pre-rationales; y, por otro, el Valle de Lágrimas de una civilización industrial deshumanizadora. Desde el inicio, nos atraparía el Pecado de anhelar privilegiada y casi exclusivamente la eficiencia (infamia que arrojará al Hombre de su Edén ante-histórico, como en un trasunto del desliz de Eva, mordiendo la manzana ante la serpiente maligna); y, a lo largo del proceso, consumando la Perdición, operaría una fuerza demoníaca, el fenómeno técnico, que se apodera sin remisión de todos los campos de la sociedad, de cada aspecto de la vida, del Hombre en su completud, del presente real y del futuro concebible.

Como en el caso de su amigo, el también teólogo I. Illich, ya no hay Mesías, ni Dios que ayude, ni tampoco Salvación.
(8) En palabras de J. Ellul: “El tercer sector [de la tecnología moderna, al lado de la técnica de la organización y de la técnica económica] es la *técnica del hombre*, cuyas formas son muy diversas, desde la medicina y la genética hasta la propaganda, pasando por las técnicas pedagógicas, la orientación profesional, la publicidad, etc. En ellas, el objeto de la técnica es el hombre mismo” (p. 27). A la descripción de estas “antropotécnicas” dedica el capítulo V, deteniéndose particularmente en el análisis de las escuelas reformadas, los sindicatos y demás organismos laborales, los medios de comunicación de masas y la industria del ocio (p. 321-421).

deuda apenas reconocida con este anarco-cristiano, enemigo insobornable de lo que más tarde se nombraría “racionalidad instrumental” (o “estratégica”) (9). Refractarios al *domus*, despreciadores de la vivienda, los gitanos nómadas supieron escabullirse durante décadas de esa nefasta *antropotecnia* moderna, asociada a la paralización domiciliaria, el sistema laboral, la alfabetización etnocida y la Escuela homologadora.

Protegidos de la Casa, menos domesticados que los otros hombres, los gitanos podrán *vivir en el viaje*, experiencia radicalmente distinta del mero *vivir un viaje* de los occidentales sedentarios. En efecto, la producción artística e intelectual europea en torno al viaje exhibe una impronta caracterizadora: el viaje no se presenta como una entidad autónoma, centrada sobre sí misma, sino como una “circunstancia entre dos Casas”. El viaje es una etapa, una aventura, una *odisea*, pero con una Casa que queda atrás y otra (a veces, la misma) que aguarda al final del camino. Demasiado a menudo, ciertamente, se degrada en simple *periplo*: “recorrido, por lo común con regreso al punto de partida”, define el diccionario de la lengua española. Se vive el viaje; pero solo los gitanos viven *en el viaje* (perpetuo), sin Casa antes ni Casa después —su casa es el camino, si se puede decir así...

En *El regreso del hijo pródigo*, A. Gide poetiza la idea de un viaje hacia “otra” Casa (un lugar remoto, un mundo distinto, donde la libertad fáustica al fin se realice: “vivir con gente libre en suelo libre”); es decir, evoca, no la libertad *del* camino, sino un camino *hacia* la libertad (10). En *Canción de amor y muerte...*, R. M. Rilke presenta a un *soldadito francés* que va a las guerras, a los países lejanos, a los caminos..., “para regresar” —para adornar la Casa con los afeites de la heroicidad, con los prestigios robados al viaje (11). Por último, en *La mirada de Ulises* (1995), como en todas las películas de Th. Angelopoulos, el viaje se cumple indefectiblemente entre dos estaciones, la de partida y la de llegada (12)... Desde aquí se afianza la exclusividad del fenómeno gitano, de su nomadismo irisado, visceral. Incluso se distingue, como hemos visto, del viaje de los otros nómadas, quienes, por la regularidad de su itinerario, casi dan la impresión de ir *saltando de Casa*

(9) En efecto, los planteamientos de J. Ellul hallaron eco, o al menos coincidencias, en tradiciones críticas de la segunda mitad del siglo XX que muy raramente lo señalan ya como fuente, ya como acompañante. He aquí algunas de ellas, de considerable relevancia en el panorama filosófico:

- 1) La crítica de la razón instrumental, o de la racionalidad estratégica, desde M. Heidegger (por un lado) y T. W. Adorno y M. Horkheimer (por otro) hasta G. Deleuze o J. Habermas.
- 2) El anti-desarrollismo teórico y la crítica del productivismo occidental, a los que tanto contribuyera J. Baudrillard.
- 3) La reprobación del marxismo en cuanto elemento de la aceptación del orden capitalista (M. Maffesoli, J. C. Girardin, E. Subirats, etc.).
- 4) La crítica de la Escuela Reformada y de las llamadas “pedagogías progresivas”, con I. Illich y E. Reimer en primer plano.
- 5) La denuncia del papel integrador de los sindicatos, tradición que abarca desde K. Korsch y sus seguidores en Alemania hasta F. Ventura Calderón en España.
- 6) La literatura contemporánea en torno a la biopolítica, con M. Foucault, M. Lazzarato y G. Agamben, entre otros, como referencia.

(10) Confiesa el hijo pródigo: “Comprendía demasiado bien que la Casa no era todo el universo. Yo mismo no soy enteramente aquel que querrían ver ustedes. Imaginaba, a pesar mío, *otras culturas, otras tierras, y carreteras por recorrer; carreteras sin trazar*; imaginaba en mí un nuevo ser pronto a lanzarse. Me evadía” (p. 139). “[Pero] he perdido la libertad que buscaba; cautivo, he debido servir” (p. 152). Y, ante la revelación de la derrota, el hermano menor retoma el reto, recupera la ilusión de un lugar-otro para la libertad y el dominio de sí mismo: “Sin embargo, existen *otros reinos todavía; y tierras sin rey, por descubrir* (...). Me parece ya dominar allí” (Gide, 1962, p. 153).

(11) Repárese en este fragmento de *Canción de amor y muerte...*:

Luego pregunta el francés:

— “¿Tenéis también una novia, en vuestra tierra, señor hidalgo?”.

— “¿Y Vos?”, replica el de Langenau.

— “Es rubia como vos”.

Y calla nuevamente, hasta que el alemán exclama:

— “¿Pero por qué diablos os sentáis entonces en la montura y cabalgáis al encuentro de la jauría turca a través de esta comarca envenenada?”.

El marqués sonrío:

— “*Para regresar*” (1986. Cita extraída de la versión digital, p. 9).

(12) “Cuando regrese, lo haré con las ropas de otro, con otro nombre. Nadie me esperará. Si me dijeras que no soy yo, te daría pruebas y me creerías. Te hablaría del limonero de tu jardín, de la ventana por donde entra la luz de la luna, y de las señales del cuerpo, señales de amor. Y cuando subamos temblorosos a la habitación, entre abrazos, entre susurros de amor, te contaré mi viaje, toda la noche y las noches venideras” (2 h, 46 min, 41 s.)

en Casa, tal un desplazamiento de ida y vuelta, con muelles en los extremos y paradas intermedias (“hogares” y “hoteles”, podríamos pensar).

La Casa es horrible... En el film de Th. Angelopoulos, el protagonista huye de la Casa (occidental, capitalista), herido por ella, enfermo de ella: para seguir viviendo, o para sanar, tiene que emprender el viaje como se emprende una fuga. El horror del que se evade es “indeterminado” (im-preciso, indefinible) y, por ello, totalizador, esencial, en modo alguno abarcable: no hay nada particular, concreto, aislado, que le fuerce a huir de la Casa, sino toda ella, la Casa de por sí, la integridad o cifra de la Casa. Un hombre inteligente, sensible, un artista que ha triunfado en su vocación, aún joven, con amigos, amores, una familia entrañable, etc., *debe* huir, dejar atrás el horror metafísico, en sí, definitivo, de la Casa de la civilización moderna. Nos recuerda, en su desesperación, la melancolía mortal del *hijo pródigo* de A. Gide, lacerado por la Casa y no tanto por el Padre (13); de *Aleko*, en el poema de A. Pushkin, fugitivo del Hogar que fracasa penosamente en su anhelo de trans-etnicidad (14); de la *chica errante* en la película de A. Varda,... Para estos prófugos, la Casa es irrespirable; pero, como en cierto sentido encarnan la inteligencia crítica residual —a un paso de la extenuación— y la cada día más rara sensibilidad rebelde, se nos sugiere que, afectando a todos, la Casa constituye, además, un poder proteóforo.

Occidente destruye a sus hijos... Los más lúcidos se van; y, en el film de Th. Angelopoulos, se brinda por ellos: “¡Por los que se marcharon!”. En negativo, como sombra del viajero, se vislumbra una Casa objeto de reprobación sin matices, de denostación radical —la saña y el veneno del Capitalismo contemporáneo. Los gitanos lo supieron desde siempre, lo sintieron desde el principio: el Occidente que cruzaban y donde no se instalaban era de una fealdad inconmensurable. El Estado, social o mercantil, debía ser enfrentado, resistido, evitado o aplacado. Lo intentaron durante siglos, como quien lucha contra el horror con unos medios que ya no son los del horror, pero el horror acabó vencéndolos. Perteneció a su idiosincrasia una consciencia certera del sopor y la inmundicia de la Casa; el deseo de no entrar en ella, de batallar sin descanso contra la *integración*.

No es banal que los fugitivos de Occidente, tal y como se presentan en la literatura y en el cine, busquen y no siempre encuentren unas modalidades de existencia, unas formas de subjetividad y de sociabilidad, que coinciden en aspectos fundamentales con las del ser histórico romaní. En *La mirada de Ulises*, el personaje llegado de EEUU aparece como la antítesis casi exacta del perfil psicológico gitano tradicional: sedentario (35 años afincado en el país), “escritural” (de hecho, se reconoce dañado por la lectura, enfermo de literatura política), sin el menor ligamento comunitario (habiendo renunciado al amor por el éxito en la carrera artística, su extravío o pérdida confesada, adolece de soledad, cuando no de egotismo), perfectamente “laborizado” (cineasta profesional, bajo remuneración, como prefiere y casi impone la industria cultural), reo del productivismo y del consumismo por tanto, sumiso ante la ley positiva del Estado, fruto selecto de la Escuela y de la Universidad, adherido a la racionalidad política y epistemológica clásicas... Y, en la Sarajevo devastada por la guerra, buscando aparentemente unas bobinas cinematográficas, encuentra en realidad lo que necesitaba, algo de mayor calado, primario, que recuerda puntualmente lo más

(13) Obsérvese esta circunstancia en el muy emotivo diálogo del hijo pródigo con el Padre:

— Teniate en mi casa. La había construido para ti (...). Tú, el heredero, ¿por qué huiste de la Casa?

— Porque la Casa me ahogaba. *La Casa, Padre mío, no eres tú* (...). Otros han construido la Casa; en tu nombre, lo sé, pero no tú” (...).

— Él [el hermano mayor] me conmina a decirte: “Fuera de la Casa, no existe salvación para ti”. Escucha, sin embargo: Yo te he formado; sé lo que hay en ti. *Sé lo que te empujaba por los caminos; te esperaba al final de ellos*. Si me hubieras llamado, me habrías encontrado.

— ¡Padre mío! *¿Habría podido encontraros, pues, sin regresar?...*” (1962, p. 136-8).

(14) En *Los cíngaros*, *Aleko* es presentado como un “exiliado voluntario” de la clase alta rusa, desertor del hogar, de la patria, de la ciudad y del acomodo —“vergüenza brillante”, “ambiente muerto”, “monótono canto de esclavos”, en sus palabras. Para erigirse en “habitante libre del mundo”, se enrola con los gitanos, fascinado por la existencia “vívica”, “palpitante”, “salvaje”, “fuera de tono” —en estos términos se expresa el aristócrata— del grupo nómada. Ensayo, como G. Borrow, acaso como el propio Pushkin, la agregación, la trans-etnicidad; pero fracasa estrepitosamente, al no poder aceptar en absoluto la liberalidad afectiva y sexual de la mujer romaní. En ese punto, no logra reducir la posesividad patriarcal del varón eslavo, revelándose reo irredimible de su propia cultura. Mata por celos y es expulsado de la comunidad nómada.

saludable del espíritu histórico romaní (15).

De índole clánica o de tribu (decenas y hasta centenas de carromatos, eventualmente, en sus días de gloria, según J. P. Clébert), el vagar rom evita asimismo, por la robustez del lazo comunitario, aquella deriva *trágica* del nomadismo payo individual que subrayara el cine de A. Varda (*Sin techo ni ley*, 1985). Este nomadismo solitario coincide en aspectos básicos con el nomadismo grupal gitano: su motor es la libertad, animada por un rechazo de la *vida estándar* (lo establecido, la norma, el Sistema, la sociedad mayoritaria..., podemos nombrarla de muchas maneras); late en él un *orgullo del viajar*, que se esgrime, provocativo, ante los espectadores e interlocutores sedentarios; suscita a menudo una respuesta ambivalente, una reacción bífida, de admiración y repulsa, de identificación fragmentaria y rechazo global; despierta, en el errante, una actitud en cierto sentido pícara, una suerte de astucia de la autoconservación, que aboca a la instrumentación del otro (utilización en ocasiones “alimenticia”), estimulando peculiares maneras deprendadoras; contiene un elemento de crítica de lo real-social y lo real-psicológico que es apercibido como amenaza o desafío por los celadores de lo dado y por sus víctimas nescientes; conlleva una riesgosa falta de planificación (ausencia de proyecto, de programa y de cálculo, que se traduce en un “vivir al día”, en un “exprimir el instante”) caracterizable como *presentismo taxativo*, a-histórico y anti-teleológico; no deriva de una exigencia doctrinaria o de una filosofía para la acción (en este sentido, A. Varda contrapone la “fuga vagante a-teórica” de *Mona*, la protagonista, a la “fuga asentadora teórica” del pastor *cultivado* que temporalmente la hospeda), sino de cierta oscura determinación del carácter, un temple o genio particular, que se expresa en lo que llamamos “personalidad acusada” o “naturaleza fuerte”; como consecuencia de esta última nota, los viajeros reaccionan ante las asechanzas del mundo de una manera sustancialmente emotiva, pasional, con los sentimientos en primer plano, postergando el frío análisis lógico de las situaciones, que invitaría a silogizar y a abstraer; somete, en todo momento, a los rigores del clima, por un lado, y a la antipatía variable de los instalados, por otro —doble acoso, el de las inclemencias del tiempo y el de la hostilidad de los residentes, que se conjuga en un desgranar sin tregua jornadas ásperas, sacrificadas, endurecedoras; etcétera.

Pero, entre ambos nomadismos, las diferencias son asimismo notables. El vagar individual payo, careciendo del calor y del auxilio de la comunidad, se desenvuelve en un dañoso “vacío de afecto”, en un desamparo intrínsecamente destructivo: el vagabundo solitario salta de seudofraternidad en seudofraternidad, sufriendo en cada trance las consecuencias de un aislamiento abismante y de las expectativas carroñeras que, no obstante, excitará en la indigencia de los otros. Ante ese dolor de la soledad, la adición a las drogas, o a cualquier otro expediente de evasión o compensación, abre puertas a la crisis y a la autólisis. Por último, cierta esquizofrenia camuflada ronda al nómada occidental, que solo es capaz de oponerse a la modalidad social instituida con discursos provenientes de la misma formación, hablando su propio *negado* lenguaje, sin el sostén de una cosmovisión otra, de una cultura o lealtad mayor sustitutorias. De ahí se infiere una actitud pre-violenta, un rechazo agresivo en el que se proyecta la desaprobación de una parte de la propia identidad, pues *del afuera se odia lo que también se reconoce adentro*. De esta escisión irresoluble, de esta auto-referencialidad paradójica de la crítica, se sigue la imposibilidad objetiva de la “vida buena” (conformidad con uno mismo, paz comunitaria, armonía eco-social), aspiración proverbial de los gitanos, de los indígenas, de los rural-marginales...

(15) *Un mundo oral* (no lee, observa y es observado; anhela descubrir una “mirada” inocente, ingenua, no ilustrada, y la sorprende antes en la familia del archivero que en las grabaciones antiguas de su director mitificado); *una experiencia nómada* (viaje que lo des-hace y lo re-hace); *sentimientos espontáneos* que brotan inesperados contra la razón, como briznas de hierba entre adoquines (generosidad ante la mujer anciana en la frontera, afecto por la pobre loca de la laguna,...); el ingreso en *una pequeña comunidad real* (el anciano, el niño, la hija del cinéfilo...); gentes sin empleo que se rigen por *normas consuetudinarias de convivencia*, sin más aparato educativo y administrativo que la estrategia de supervivencia y la palabra de los otros...

Y allí, en medio del peligro, vislumbra el lecho de felicidad en que su alma, sintiéndose libre, podría al fin descansar: felicidad y libertad de índole quínica, tal el *korkoro* de los gitanos rebeldes...

No era otra cosa, ciertamente, lo que el *Aleko* soñado por A. Pushkin buscaba en la tribu cingara y lo que en efecto encontró —pero no supo conservar...

B) Oralidad

Nos hallamos ante un aspecto capital, desde el que se rebate en nuestros días el privilegio otorgado a la escritura. La oralidad no señala una imperfección o una carencia, sino una modalidad particular, en absoluto inferior, de elaboración y transmisión cultural. Los gitanos, en este sentido, no son “ágrafos”, “an-alfabetos” (¿por qué definir la singularidad en términos de una ausencia?): vivencian una *cultura de la oralidad*, en expresión de A. R. Luria, E. A. Havelock, W. Ong y otros.

Se ha producido en los últimos años una revalorización de la obra de W. Ong (1997), desde diferentes intereses. Para nuestros fines, *Oralidad y escritura* se erige, por la amplitud y el rigor de la investigación subyacente, en un fortín argumental desde el que vindicar la dignidad de las culturas de la oralidad, tradicionalmente atendidas como sintomatología del déficit, de la reducción, del primitivismo, etc.

Si bien W. Ong sigue acusando achaques teleologistas, en la línea de las ideologías del Progreso (por lo que considera la aparición del “pensamiento caligráfico” —derivado de la escritura— y la irrupción del “tipográfico” —vinculado a la imprenta— como *avances* en el desarrollo genérico del Hombre), la atención que presta a la especificidad y plenitud de las culturas orales, valoradas en cierto sentido como entidades “soberanas”, no dependientes, centradas sobre sí mismas, tal atención, decíamos, hace viable una utilización de sus tesis para propósitos que él no suscribiría: *una crítica general de la alfabetización y de la escolarización como expedientes altericidas y uniformadores del paisaje humano*. A tal fin, interesan especialmente los capítulos III y IV, donde, aprovechando el trabajo de campo y los aportes empíricos de A. R. Luria, enuncia los rasgos identificativos del pensamiento y la expresión de los hombres de la oralidad: acumulativos antes que subordinados y antes que analíticos (más deudores de la pragmática y de los contextos efectivos del habla que de la sintaxis o de los indicadores gramaticales), redundantes o copiosos (a fin de retener en la memoria el objeto de la conversación, con argumentación cíclica o “en espiral”), conservadores y tradicionalistas (preservadores del saber acumulado, aunque con formas propias de innovación), concretos (próximos al “mundo humano vital”), empáticos y participantes antes que objetivamente apartados (agrupadores, reforzadores del vínculo comunitario), homeostáticos y presentistas (restauradores de la cohesión del conjunto, de la armonía entre las partes, con una reinvencción continua de la imagen del pasado), situacionales u operacionales (alejados de las categorías y de las abstracciones, lo mismo que de la lógica formal y de los silogismos).

Según W. Ong, la oralidad responde, pues, a una “psicodinámica” propia, distinta; genera estructuras de pensamiento, de expresión y de la personalidad también privativas; y se manifiesta en un estilo de vida peculiar (“verbomotor”, en expresión de M. Jousse) (16). Marca, así, poderosamente —regresamos a nuestro objeto—, la idiosincrasia gitana, estableciendo reveladoras similitudes entre el pueblo Rom y otras colectividades humanas sin escritura: comunidades indígenas de América, África, Asia y los círculos polares; habitantes de los entornos rural-marginales occidentales; otros grupos nómadas africanos y euroasiáticos (17)... Subrayaremos, a continuación, algunos de sus aspectos fundamentales, que conciernen especialmente a la finalidad

(16) En palabras de W. Ong, que toma la expresión de un estudio de M. Jousse —fundador de la “antropología del gesto”—, publicado en 1925, a propósito de las antiguas culturas orales hebrea y aranea:

“[Cabe hablar de] culturas verbomotoras, es decir, culturas en las cuales, por contraste con las de alta tecnología, las vías de acción y las actitudes hacia distintos asuntos *dependen mucho más del uso efectivo de las palabras y por lo tanto de la interacción humana*; y mucho menos del estímulo no verbal (por lo regular, de tipo predominantemente visual), del mundo «objetivo» de las cosas (...). Dan la impresión al hombre tecnológico de conceder demasiada importancia al habla misma, de sobrevalorar la retórica e indudablemente de practicarla en exceso” (p. 36, versión digital).

(17) Para América Latina, véase especialmente *La sociedad contra el Estado* (P. Clastres, 1978), *La paz blanca* (R. Jaulin, 1973), *Pueblos originarios en América* (A. Cruz, 2010), *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca* (C. Cordero, 2001) y *El mito de la Razón* (G. Lapierre, 2003). Para el continente africano, proponemos *La muerte en los Sara* (también de R. Jaulin, 1985) y *África Rebelde* (S. Mbah y E. Igariwey, 2000). En relación con el mundo rural-marginal, remitimos a *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca* (S. Santos e I. Madina, 2012) y a *Desesperar* (P. García Olivo, 2003). Para los pueblos nómadas, por último, repárese en “El nomadismo en los *Estudios saharianos* de Julio Caro Baroja”, de C. Junquera Rubio (2007); y en el propio libro de J. Caro Baroja (2008).

de nuestra investigación.

A) *La condición oral fortalece, antes que nada, los lazos comunitarios* (exige al otro, tanto en el acto del pensamiento como en el de la expresión) y cancela la preponderancia del “individuo”, con todas sus consecuencias sobre la organización social, el comportamiento político (o anti-político) y la modalidad económica. Como subrayara W. Ong:

“En una cultura oral, la restricción de las palabras al sonido determina, no solo los modos de expresión, sino también los procesos de pensamiento (...). Con la ausencia de toda escritura, no hay nada fuera del pensador, ningún texto que le facilite producir el mismo curso de pensamiento otra vez, o aun verificar si lo ha realizado o no (...). ¿Cómo, de hecho, podría armarse inicialmente una extensa solución analítica? Un interlocutor resulta virtualmente esencial: es difícil hablar con uno mismo durante horas sin interrupción. *En una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación*” (p. 4).

Y, más adelante, incide en la misma idea: “La oralidad primaria propicia *estructuras de la personalidad que en ciertos aspectos son más comunitarias y exteriorizadas*, y menos introspectivas de las comunes entre los escolarizados. *La comunicación oral une a la gente en grupos*. Escribir y leer son actividades solitarias que hacen a la psique concentrarse sobre sí misma” (p. 37, versión digital).

La prevalencia (ontológica, epistemológica, axiológica e incluso sociológica) del “individuo” en las sociedades occidentales deriva de una *separación* del Sujeto y del Objeto, de la interioridad humana y la exterioridad, del Yo y del Mundo, desencadenada —o, al menos, acelerada—, según E. A. Havelock y el propio W. Ong, por la aparición de la escritura y por la alfabetización sistemática de las poblaciones: “Más que cualquier otra invención particular, la escritura ha transformado la conciencia humana” (p. 4). “Mediante la *separación* del conocedor y lo conocido (Havelock, 1963), la escritura posibilita una *introspección* cada vez más articulada, lo cual abre la psique como nunca antes, no solo frente al mundo objetivo externo (bastante distinto de ella misma), sino también ante el *yo interior*, al cual se contraponen el mundo objetivo” (p. 70, versión digital).

B) *La oralidad determina, en segundo lugar, un pensamiento “operacional” y “situacional”*, que restringe el uso de clasificaciones, divisiones, categorías, conceptos,... y no se aviene bien con la lógica pura, con los silogismos y las deducciones formales (A. R. Luria, J. Fernández), oponiendo así un dique a la expansión del pensamiento abstracto —del que tanto se enorgullece Occidente, a pesar de su terrible trastienda altericida... En nombre de una u otra abstracción (Dios, Patria, Revolución, Humanidad, Democracia, Progreso, Estado de Derecho,...) se han perpetrado todo tipo de masacres, genocidios, etnocidios —lo recordaba M. Bakunin (18). Entre abstracción, expansionismo y universalización hay un vínculo epistémico, inductor del belicismo, que las culturas de la oralidad, como la gitana, abrogan desde la singularidad de sus modos de reflexión y de representación —de ahí su pacifismo fundamental.

A. R. Luria realizó un extenso trabajo de campo con personas de cultura oral e individuos alfabetizados en las zonas más remotas de Uzbekistán y Kirghizia, en la Unión Soviética, durante los años 1931-32. Su estudio se publicó 42 años más tarde (“Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations”); y ha contribuido a una percepción menos prejuiciada de las culturas de la oralidad (19). Casi por las mismas fechas, en 1932, L. Mumford había lamentado así la postración del *pensamiento oral*: “Con el hábito de usar la imprenta y el papel el pensamiento perdió algo de su carácter fluyente, cuatridimensional, orgánico; y se convirtió en abstracto, categórico, estereotipado, contento con formulaciones puramente verbales y con dar verbales soluciones a problemas que jamás se presentarían ya en sus relaciones concretas” (1971, p. 95-6). La dignidad y el valor de los universos culturales orales se afirma, desde entonces, sobre el reconocimiento de su

(18) En sus palabras: “Hasta el presente, toda la historia humana no ha sido más que una inmolación perpetua y sangrienta de millones de pobres seres humanos en aras de una abstracción despiadada cualquiera: dios, patria, poder de Estado, honor nacional, derechos históricos, derechos jurídicos, libertad política, bien público” (2008, p. 55). En nuestro tiempo, podríamos añadir “Democracia”, “Estado de Derecho”, “Imperio de la Ley”, “Derechos Humanos”,...

(19) En adelante, estas culturas ya no podrán desestimarse como “pre-lógicas” o “mágicas” (así las definía L. Lévy-Bruhl) o vindicarse, de un modo simplista, en tanto manifestaciones de unos mismos procesos universales de pensamiento, amoldados en este caso a marcos de categorías distintas (tesis de F. Boas, entre otros).

especificidad, de su diferencia, de sus modos propios de elaboración y complejidad: “Las culturas orales pueden crear organizaciones de pensamiento y experiencia asombrosamente complejas, inteligentes y bellas” (insiste W. Ong, tras recordar la composición oral de *La Odisea*) (20).

Y, en efecto, entre los determinantes de la condición oral, contrapuestos a los que ratifican el pensamiento escritural (caligráfico o tipográfico), las investigaciones de A. R. Luria destacarían enérgicamente los siguientes: aversión a las tipologías, a las sistematizaciones, a las separaciones y agrupaciones terminológicas; denostación de lo conceptual y de lo abstracto; repudio de la lógica formal, de las deducciones silogísticas, de los lenguajes simbólicos artificiales; desinterés por la definición de los objetos y renuncia casi absoluta al auto-análisis,...

Se dibujaba, pues, como característica de las culturas orales, una modalidad singular de pensamiento, altamente contextualista, decididamente pragmática, que resolvía la reflexión en la totalidad y actualidad de lo orgánico. La intelección, en cierto sentido, se desleía, complacedora, en el jugo de lo vital-práctico. Así lo consideró, ya en la década de los 80, J. Fernández, comentarista de los trabajos de M. Cole y S. Scribner en Liberia: de algún modo, los *silogismos* —valga el ejemplo que nos propone— están contenidos en sí mismos, con conclusiones que derivan solo de sus propias premisas, en el alejamiento y hasta en la omisión de las situaciones de la vida real, del entorno humano concreto, por lo que serán necesariamente incomprendidos, cuando no despreciados, por las personas de cultura oral. Frente a la frialdad sepulcral del silogismo, zombi exánime donde los haya, los hombres de la oralidad se reconocen en su pasión por el *acertijo* vivaz, por la terrenidad palpitante de la *adivinanza*...

P. Romero, en “Una aproximación a la Paz Imperfecta: la Kriss Rromaní y la práctica intercultural del pueblo rrom —gitano— de Colombia”, procura llevar el derecho oral romaní al encuentro del paradigma teórico de la Paz Imperfecta —elaborado por el *Instituto de la Paz y los Conflictos* de la Universidad de Granada (F. Muñoz, B. Molina,...). En el punto de convergencia entre el *pensamiento operacional* de las culturas orales (A. R. Luria, J. Fernández) y el *sistema jurídico consuetudinario-transnacional del Pueblo Rom* (J. C. Gamboa y C. P. Rojas), de índole asimismo situacional, encontramos un pacifismo constituyente, ilustrado por P. Romero con documentos emanados del propio proceso organizativo romaní:

Declaración

El pueblo Rom del mundo se manifiesta en contra de la guerra;
nuestro respeto por la tolerancia y por la diferencia no tiene límites.
Ello se debe a que nuestro Pueblo nunca ha participado en guerras
y, por tanto, no tiene héroes reconocidos ni odios heredados.

Si de algo nos enorgullecemos los Rom o Gitanos
es de nuestro alto sentido de convivencia pacífica
y nuestro repudio a la guerra,
lo que vale decir, nuestro amor a la vida.

(20) Para nuestro caso, adviértase la belleza de estos cantes, celebrados por Demófilo y F. García Lorca, entre otros:

"Acaba, penita, acaba,
dame muerte de una vez;
que con er morí se acaba,
isoleá, triste de mí!,
la pena y er padecer".

[Recogido por Demófilo, citado por Báez y Moreno, p. 23]

"Échame, niña bonita,
lágrimas en mi pañuelo,
que las llevaré corriendo
que las engarce un platero".

"Si mi corazón tuviera
vidrieritas de cristar,
te asomaras y lo vieras
gotas de sangre llorá".

[Referidos, ambos, por F. García Lorca, 1998, p. 45 y 46, respectivamente]

Si los mundos se vieran desde la óptica propia del pueblo Rom
el mundo sentiría la verdadera paz,
porque nuestro territorio es este mundo,
en donde pueden convivir muchos mundos” (2009, p. 15).

C) *El pensamiento operacional, desafecto a la abstracción (y, por ende, reacio a los idealismos, proscritor de toda metafísica), suscita, por último, una atención preferente a “lo más cercano” — lo tangible, lo inmediato. De ahí la riqueza y abigarramiento de las formas de ayuda mutua, de colaboración o cooperación, saturadoras de la vida cotidiana romaní y estigmatizadas por los vocablos payos opuestos a un tan intenso particularismo, como denunció M. Fernández Enguita en un escrito sobre la Escuela:*

“La Escuela (...) pretende educar en reglas universalistas y abstractas, condenando como particularismo cualquier trato preferente a los más próximos (nepotismo, amiguismo, partidismo, favoritismo... son los distintos nombres, siempre condenatorios, para estas prácticas), mientras que la moral gitana es hoy, por esencia, particularista” (2005, p. 102-103).

Contra esta cultura de la oralidad, y los innegables valores que sustenta (auto-organización, rechazo del belicismo, apoyo mutuo, anhelo eco-homeostático,...), las sociedades mayoritarias dispusieron con diligencia *programas de alfabetización* en sí mismos altercidas: suprimen modalidades de expresión, estructuras de pensamiento, conformaciones de la subjetividad, estilos de vida, clases o tipos de hombre —antropodiversidad que, como apuntó W. Ong y lamentó E. M. Cioran, en modo alguno cabe ya restablecer. El hombre oral será eliminado escrupulosamente de la faz de la tierra, borrado para siempre del “paisaje de los homínidos” (21) —un paisaje uniformado y homogeneizado *a conciencia y hasta la indecencia...* Así iniciaba E. M. Cioran su *Retrato del hombre civilizado*:

“El encarnizamiento por borrar del paisaje humano lo irregular, lo imprevisto y lo diferente linda con la indecencia (...). Distinta en extremo me parece la situación de los analfabetas, considerable masa apegada a sus tradiciones y privaciones y a la que se castiga con una injustificable virulencia. *Pues, a fin de cuentas, ¿es un mal no saber leer ni escribir? Francamente no lo creo. E incluso pienso que deberemos vestir luto por el hombre el día en que desaparezca el último iletrado*” (1986, p. 29).

Acompañadas por violencias y coacciones (J. P. Clébert lo ha ilustrado fielmente para el Este de Europa) (22), tales campañas de alfabetización, asociadas normalmente a la defensa de la Escuela obligatoria, contribuyeron a la demolición de la educación clánica y a la desestructuración de la cultura gitana en general.

La evolución del cante en España refleja muy bien esta pérdida de la diferencia, con la asunción subsiguiente de estilos de reflexión y de expresión impropios del ser oral tradicional. En efecto, los

(21) Repárese en estas aseveraciones de W. Ong: “Solo se requiere un cierto grado de conocimiento de la escritura para obrar una asombrosa transformación en los procesos de pensamiento” (p. 20). “Las personas que han interiorizado la escritura no solo escriben, sino que hablan bajo la influencia de ella” (p. 26). “Lord descubrió que aprender a leer y escribir incapacita al poeta oral: introduce en su mente el concepto de un texto que gobierna la narración y por tanto interfiere en los procesos orales de composición” (p. 28, siempre de la versión digital).

(22) Desde 1761, María Teresa, reina de Hungría y de Bohemia, inicia una política de sedentarización y de alfabetización-escolarización de los gitanos. “Empezó por bautizarlos con el nombre de «neo-húngaros» o «neo-colonos», considerando el calificativo de «gitano» insultante. Les prohíbe dormir bajo sus tiendas, ejercer ciertos oficios que les eran familiares, como el de traficantes en caballerías, elegir sus propios jefes, utilizar su idioma y casarse si no podían mantener una familia. Los hombres fueron obligados a cumplir el servicio militar, *y los niños a frecuentar las escuelas (...)*. Una inteligente viajera que recorrió la Europa central del siglo XIX nos ha dejado, en su *Viaje a Hungría*, imágenes lastimosas respecto a la aplicación de esta política:

«Fue un día espantoso para esta raza y que ellos aún recuerdan con horror. Carretas escoltadas por piquetes de soldados aparecieron por todos los puntos de Hungría en los que había gitanos; les arrebataron a los hijos, desde los que acababan de ser destetados hasta las jóvenes parejas recién casadas, ataviadas todavía con trajes de boda. La desesperación de esta desgraciada población apenas sí puede ser descrita: los padres se arrastraban por el suelo delante de los soldados, y se agarraban a los coches que se llevaban a sus hijos. Rechazados a bastonazos y a culatazos, no pudieron seguir a los carros (...). Algunos se suicidaron inmediatamente» (Clébert, p. 80).

primeros cantes de que tenemos registro, fechados de 1800 a 1850, responden a la lógica de la composición oral y nos recuerdan constantemente las pautas de pensamiento y de habla de una comunidad “verbomotora”. Predomina la yuxtaposición de frases cortas, la adición de motivos, la redundancia, como en una técnica *impresionista* de acumulación de pinceladas sueltas; la subordinación brilla por su ausencia o no pasa de umbrales elementales; la sintaxis, simplificada, apenas proporciona un esqueleto sumario para la copla, etcétera. Paralelamente, escasean los conceptos, las categorías, las deducciones formales, en un ahuyentar definitivo de la abstracción y del razonamiento lógico. El resultado suele ser lo que denominamos “estampa” o “escena”: una suerte de descripción máximamente concreta, situacional en grado sumo, cargada no obstante de connotaciones, rica en sugerencias de sentido —notable condensación/diseminación de significados desde una gran economía de significantes. Estas “inscripciones sonoras”, que en unas ocasiones remiten a la instantaneidad de la fotografía y en otras evocan la fugacidad de la secuencia cinematográfica, instituyentes de un muy atractivo *minimalismo*, tienden a perderse paulatinamente, desde la segunda mitad del siglo XIX y de manera acelerada a lo largo del siglo XX, conforme gana terreno la estructuración de la frase, la argumentación racional, el uso de nociones y esquemas, haciéndose más compleja la gramática —signos de la erradicación de la oralidad. En una de sus célebres conferencias, F. García Lorca, con un laconismo insuperable, lamentó esta evolución: “¡Cómo se nota en las coplas el ritmo seguro y feo del hombre que sabe gramáticas!” (1998, p. 114).

Podemos presentar como “estampas”, como elaboraciones orales, los siguientes cantes antiguos, concebidos en el siglo XIX:

*“¿De quién son esos machos,
con tanto rumbo?
Son de Pedro la Cambra,
van pa Bollullos”.*

[“Estampa” de la opulencia paya y de la precariedad romaní: con la máxima economía de medios, se sugiere el asombro gitano ante unos mulos bien cebados, bien cuidados, propiedad de un hacendado rico, instalado en un pueblo, conocido de todos por su poder. Testigos del paso de los “machos”, los gitanos hacen valer su nomadismo humilde, su desinterés por la acumulación de bienes, la libertad que se desprende de su anti-política. De una *soleá* de Paquirri el Guanté, interpretada en nuestros días por Pericón de Cádiz, incluida en *El cante flamenco...*, 2004]

*“A la orilla de un río
yo me voy solo.
Y aumento la corriente,
con lo que lloro;
porque mis penas,
desde que tú te fuiste,
no puedo con ellas”.*

[Suerte de “escena”, que recurre a la muy característica *hipérbole* gitana para expresar el dolor por la separación del ser amado. De una *soleá* de Enrique el Mellizo, cantada también por Pericón, recogida en el mismo CD]

*“De noche me sargo al patio
y me jarto de llorá,
en ver que te quiero tanto
y tú no me quieres ná”.*

[Composición análoga, ya en marco sedentario —sustitución del río por el patio—, transcrita por F. García Lorca, 1998, p. 45]

*“Ovejitas eran blancas
y er praíto verde;
er pastorsito, mare, que las guarda
de ducas se muere”.*

[Letra copiada por Demófilo, citada por Báez y Moreno, p. 32. Como sinónimos de “pena”, el cante utiliza las expresiones “duca”, “duquela”, “duquita”, “angustia”, “dolor” y “tormento”]

"iAy!, en Arcos de la Frontera,
un rayo cayó,
ha mataito a mi hermano, mi alma
que de mi corazón".

[“Estampa” de la vida insegura, a la intemperie, y del amor fraternal. *Siguiriya de Arcos*, casi perdida, recuperada por el Lebrijano para *El cante flamenco...*, 2004]

"Iba mi niña Ramona
por agua a la fundición.
Los guardias que la encontraron
le han quitado el honor".

[“Escena” seleccionada por F. García Lorca, en la que la fatalidad histórica —indefensión calé, impunidad policial, gitanofobia— sustituye a la fatalidad natural, 1998, p. 48]

"iAy!, cuando me siento a la mesa
y en ti me pongo a pensar,
tiro el plato y la comida
de fatigas que a mí me das".

[“Inscripción sonora”, “escena” del desamor —la silla, la mesa, el plato, la comida—. *Soleá antigua* recreada por Antonio Mairena, escogida para *El cante flamenco...*, 2004]

"Yo tiro piedras por las calles
y al que le dé que perdone;
tengo mi cabeza loca
de puras cavilaciones".

[“Inscripción” o “estampa” del enloquecimiento bajo las dudas. *Soleá* decimonónica versionada por Pericón, que forma parte del doble CD *El cante flamenco...*, 2004]

"Los gitanillos del Puerto
fueron los más desgraciaos,
que de las minas del azogue
se los llevan sentenciaos.
Y al otro día siguiente
les pusieron una gorra
y con alpargatas de esparto,
que el sentimiento m' ajoga.
Y al otro día siguiente
le pusieron con un maestro,
que a to el que no andaba listo
de un palo lo echaba al suelo
y así a palos, a palitos,
los dejaban muertos.
Los gitanos del puerto
fueron los más desgraciaos,
que se pueden comparar
con los que están enterraos".

[Crónica sucinta de un episodio histórico de la persecución de los gitanos, bajo el “pogrom” del siglo XVIII. *Romance popular* del que tomó nota Demófilo en 1881. Ejecución, en trovos corridos, a cargo de Antonio Mairena, disponible en *El cante flamenco...*, 2004]

"Camino de Almería,
Venta del Negro:
allí mataron a mi hermano
los carabineros".

[“Estampa” sumaria, desnuda, casi a modo de esquela, recogida por F. García Lorca, 1998, p. 48]

"Míralo por onde viene,
agobiao por er doló,
chorreando por la siene
gota e sangre y suor".

[“Instantánea” en la que se funde lo real y lo simbólico —sudor y sangre—. Letra de una *saeta*

tradicional copiada por D. Pohren, 1970, p. 124]

Y valga, como contraste, un tema contemporáneo de Mercé, exponente ya de un pensamiento y una expresión definitivamente regidos por la escritura:

*"El límite del bien y del mal
yo no sé dónde está;
y es que el deseo a mí me tiene desbocao (...).
Serenidad que busco y no la encuentro;
y viene la ansiedad, y con ella el miedo (...).
Un animal me siento a veces;
un humano llevo dentro y crece
en este mundo disfrazao.
La voluntad en varias direcciones,
la mente debatiendo las mejores.
Pesadilla real que acabe ya,
de forma que comprenda lo que soy".*

[Expresión, relativamente elaborada, de cierta división esquizoide en el gitano integrado, incorporado al mundo sedentario y escritural de la Ratio. Manifestación también de aquella auto-represión del deseo y de la animalidad originaria que N. Elias situaba en el eje del proceso occidental de civilización. Por último, anhelo doloroso de introspección, de búsqueda interior; voluntad de auto-análisis que, según A. R. Luria, nunca acechaba a los hombres de la oralidad, desinteresados por definir y aún más por auto-definirse. De su álbum *Del Amanecer*, 1998]

Con la supresión de la condición oral, y con la hegemonía de la *littera* y de las instituciones escolares, se propulsa, según P. Sloterdijk, el proyecto europeo de domesticación del hombre por el hombre ("no hay lecciones sin selecciones", nos recuerda), en el marco de las antropotécnicas modernas. Tales "técnicas del hombre" indujeron fenómenos desconocidos en el universo gitano tradicional: jerarquía, elitismo, fractura social, subordinación económica,... En sus palabras:

"La práctica de leer fue por cierto un poder de primer orden en la formación y domesticación del hombre, y lo sigue siendo hoy (...). Lecciones y selecciones tienen más que ver una con otra de lo que algunos historiadores de la cultura querían y eran capaces de pensar (...). La cultura escrituraria mostró agudos efectos selectivos. Hendió profundamente a las sociedades (...). Se podría definir a los hombres de tiempos históricos como animales, de los cuales unos saben leer y escribir y otros no. De aquí en adelante hay solo un paso –aunque de enormes consecuencias– hasta la tesis de que los hombres son animales, de los cuales unos crían y disciplinan a sus semejantes, mientras que los otros son criados: un pensamiento que, desde la reflexiones platónicas sobre la educación y el Estado, ya pertenece al folclore pastoral de los europeos" (2000 B, p. 7).

También el flamenco testimonió, a partir del siglo XX, esa deriva moderna, resuelta como adopción progresiva de las pautas y valores de las sociedades democráticas occidentales...

He aquí un cante terrible, que presagia la extinción de la alteridad gitana justamente allí donde esta parecía buscar refugio: en la esfera del amor. Y un par de coplas que, señalando asimismo la triste monetarización de la vida bajo el sistema capitalista, iluminan los dos ámbitos complementarios —el del trabajo alienado y el del sedentarismo forzoso— en que se desvanece la diferencia romaní:

*"Si quieres que te quiera,
dame doblones, dame doblones.
Son monedas que alegran
los corazones".*

[La modalidad gitana del "amor-pasión" queda abolida ante el "amor-contable" mayoritario. *Tango de la Niña de los Peines*, en voz de Carmen Linares para su recopilatorio *Antología. La mujer en el cante jondo*, 1996]

*"Vengo de la viña andando,
y el dinero que yo gano*

*a mi madre se lo entrego
pa mantener a mis hermanos".
Me crié de chavalito
en las tierras de Jerez;
y no se me pué olvidar
el tiempo que allí pasé, ¡ay!,
sin conocer la maldad".*

[Sedentarismo, laborización, atisbo de "cuestión social" y de orgullo local: signos de la dilución de la idiosincrasia romaní. Cante interpretado por Sordera, entre otros]

*"Bebe vino, compañero, ¡ay!,
que lo pienso pagar yo;
quiero gastar los dineros,
que mi sudor a mí me costó,
¡ay!, y trabajando de minero".*

[Trabajo servil, que se impone a la tradicional desestima gitana del salario; y consumismo compensatorio (de la explotación económica y de la aculturación inducida) en beneficio de la industria paya del ocio. *Minera, taranta de Linares*, en recreación de Gabriel Moreno para *El cante flamenco...*, 2004]

C) Laborofobia

Determinada en parte por el nomadismo, esta fobia se expresa en una muy característica resistencia al trabajo alienado (para un patrón o bajo la normativa de una institución, en dependencia) y en un atrincheramiento en tareas autónomas, a veces colectivas, en cierto sentido *libres*. "Era un dolosito, mare, / ver los gachés currelá", decía, a propósito, la letra de un cante antiguo, recogida por Demófilo (Báez y Moreno, p. 32)...

Así se manifiesta en la lista de sus profesiones tradicionales: herreros y forjadores de metales, músicos, acróbatas, chalanos y traficantes de caballos, amaestradores de animales, echadores de la buenaventura,... (23). La artesanía, el pequeño comercio y los espectáculos, en fin, como conjuro contra la peonada agrícola, el jornal fabril o el salario del empleado. B. Leblon lo ha constatado asimismo para los gitanos sedentarizados (panaderos, herreros, carniceros, esquiladores, chalanos,..., en el Cádiz de fines del siglo XVIII, donde se concentraba el 16.5 % de la población romaní en España) (2005, p. 111). A la altura de 1840, T. Gautier dejaba constancia de la persistencia de este rasgo en sus notas sobre los gitanos granadinos del Sacro Monte:

"Estos gitanos tienen generalmente por oficio la herrería, el esquila y son, sobre todo, chalanos. Guardan mil recetas para excitar y dar animación a las más viejas caballerías; un gitano habría hecho galopar a Rocinante y dar cabriolas al Rucio de Sancho. Ahora bien, el verdadero oficio del gitano es el de ladrón. Las gitanas venden amuletos, dicen la buenaventura y practican todas esas extrañas industrias que son comunes a las mujeres de su raza" (24).

Así como se reprime el nomadismo y se destruye la oralidad, las instancias homogeneizadoras de las administraciones centrales, regionales y locales combaten puntual y celosamente dicha "salariofobia". Lo atestigua el sociólogo gitano M. Martín Ramírez:

"La limitada gama de sus oficios tradicionales apenas sí tienen reconocimiento legal o, como en el caso

(23) En opinión de J. P. Clébert, de quien hemos tomado la lista de las ocupaciones seculares de los gitanos, "estos, como puede comprobarse, han escogido los oficios que mejor responden a las condiciones de una forma particular de nomadismo (...). Se necesitaba gente capaz de forjar armas, herrar los caballos, ocuparse de los animales y cuidarlos, reparar las carretas, distraer a los soldados; necesitaban herreros, forjadores, curanderos, músicos, bailarines,..." (p. 99).

(24) Como M. Cervantes, T. Gautier (*Viaje a España*, 1840, capítulo 11), al presentar de ese modo el asunto del latrocinio romaní, incurre en una falsificación: por un lado, generaliza abusivamente; por otro, silencia que el gitano jamás roba al interior del clan, en el entorno de su gente, en su ámbito específico étnico y cultural; en tercer lugar, nada anota a propósito de las condiciones sociales y económicas que impulsan a la delincuencia, lo mismo al gitano que al payo; por último, omite recordar que la comunidad romaní ha padecido todo tipo de persecuciones en Europa, enfrentando de facto legislaciones etnocidas, por lo que el hurto gitano, operando en sentido contrario, sobreviene como una minucia —como una suerte de venganza pírrica, irrelevante.

de la venta ambulante, son inconstitucionalmente perseguidos en miles de municipios españoles, sin opción alternativa" (2005, p. 193).

Y D. Wagman relaciona la dedicación gitana al tráfico de drogas con la "creciente precariedad e ilegalización del trabajo de venta ambulante", verdadera ocupación-reservorio de esta pasión gitana por la autonomía —y por el vagar (2005, p. 92).

En la medida en que sus estrategias tradicionales de subsistencia se obstruyen jurídicamente (reglamentaciones, permisos, impuestos,...), o se ilegalizan sin más, los gitanos se ven en parte abocados a lo que T. San Román llama "economía marginal" (25), un espacio nebuloso en el que ni el oficio ni el trabajador existen preceptivamente, como materia de legislación: chatarreros, recogedores de cartones y otros recicladores varios, vendedores de periódicos sociales, menudeadores irregulares o esporádicos, etcétera.

Si bien un porcentaje importante de la comunidad gitana peninsular ha terminado cayendo en el orden del salario, ya sea por la vocación malinchista de los seleccionados por el sistema educativo, ya por la exigencia ineludible de la subsistencia familiar, no son pocos los romaníes que perseveran en la defensa de su autonomía y de su independencia económica, recordándonos el amor a la libertad de los quínicos antiguos (26): "A nosotros también nos gustan los pasteles, pero no estamos dispuestos a pagar su precio en servidumbre", quisieran decirnos, como Antístenes el Cínico, tal Diógenes el Perro. Amor a la libertad en el que, curiosamente, parece reverberar una conocida máxima kantiana, recordada por L. Mumford en el capítulo que dedicara a "la degradación del trabajador":

"La doctrina de Kant, según la cual todo ser humano debía ser tratado como un fin y nunca como un medio, fue precisamente formulada en el momento en que la industria mecánica había empezado a tratar al trabajador únicamente como un medio, un medio para lograr una producción mecánica más barata. Los seres humanos recibían el mismo trato brutal que el paisaje: la mano de obra era un recurso que había de ser explotado, aprovechado como una mina, agotado, y finalmente descartado. La responsabilidad por la vida del empleado y por su salud terminaba con el pago de su jornal por el día de trabajo" (p. 121).

Podríamos concluir que existe un perfil humano en el que la idiosincrasia romaní nunca ha querido reconocerse: el perfil del proletario, en particular, y el perfil del hombre económico (mero productor-consumidor, personalidad reducida y triturada), en general. J. Ellul lo definió con contundencia:

"Con el proletario estamos en presencia de un hombre vaciado de su contenido humano, de su sustancia real, y poseído por el poder económico. Está enajenado no solo en tanto sirve a la burguesía, sino en cuanto resulta extraño a la propia condición humana: especie de autómatas, aparece como una pieza más del engranaje económico, activado solo por la corriente material (...). No menos para el proletario que para el burgués, el hombre no constituye sino una máquina de producir y de consumir. Está sometido para producir y debe estarlo asimismo para consumir. Es necesario que absorba lo que le ofrece la economía (...). ¿Carece de necesidades el hombre? Hay que crearlas, pues lo que importa no es su estructura psíquica y mental, sino la salida de las mercancías, cualesquiera que ellas sean. Entonces se inicia esta inmensa trituración del alma humana que desembocará en la propaganda masiva y que, mediante la publicidad, vincula la dicha y el sentido de la vida al consumo. El que tiene capital, es esclavo de su dinero; el que carece de él, es esclavo de la locura de desear conquistarlo, ya que es forzoso consumir; en la vida todo se reduce a obedecer a tal imperativo" (p. 225-6).

Tanto el extremo de la laborofobia como el contrapunto doloroso de la adscripción gitana al orden del salario y del empleo no-cualificado han hallado notables expresiones artísticas: lo primero, en una serie interminable de canciones populares o debidas a compositores gitanos (entre ellos, M.

(25) El "trabajo marginal", en opinión de T. San Román, se distingue del "sumergido" y del "ilegal". En él, "ni la actividad ni el trabajador *existen*, pues no están reconocidos en el sistema laboral ni se les puede considerar tampoco en calidad de ilegales". La "carencia de estatuto cívico" sería su rasgo definidor fundamental (2005, p. 7).

(26) Para una aproximación al componente crítico-subversivo del cinismo antiguo ("quinismo"), que parece reeditarse en no pocos rasgos de los pueblos nómadas, aborígenes y rural-marginales, recomendamos las obras ya clásicas de M. Onfray (2002) y P. Sloterdijk (2006, primera edición en 1983).

Molina Jiménez, de manera muy neta en diversos temas de su álbum *Al alba...*) (27), en el cine de E. Kusturica —a pesar de la psicología alterada de sus personajes— (28), de F. Rovira Beleta (29) y,

(27) En el plano positivo, la laborofobia gitana se expresa en un sinfín de canciones festivas, alegres, que destilan una suerte de orgullo motivado, una especie de salutación del romaní por la libertad y regocijo con que se entrega a sus tareas y ocupaciones autónomas. Como botones de muestra, hemos elegido los siguientes cantes populares:

"Salga usted a mi puesto, hermosa;
no se esconda usted, salero;
que vengo de Zaragoza,
yo traigo nueces y peras (...)
y orejones de Ronda,
y agua de la nieve".

[Cante versionado por el Chocolate. Incluido en el CD *Un siglo con duende. Recopilatorio del mejor flamenco del siglo*, 2002]

"Dijo un día Faraón:
Gitanilla, tú has de ser
quien sin mimbres
hagas canastos
y trasquiles los borricos
con tijeras de papel".

[Copla recordada por J. Ramírez-Heredía, 1971, p. 138-9]

"Mañanita, mañanita,
mañanita de San Juan;
mientras mi caballo bebe,
a la orillita del mar,
mientras mi caballo bebe,
yo me ponía a cantar,
y águilas que van pasando
se paraban a escuchar".

[Cante de Esperanza Fernández, disponible en la compilación *Un siglo con duende...*, 2002]

"Debajito del puente
sonaba el agua;
eran las lavanderas:
las panaeras ¡cómo lavaban!".

[Por la Niña de los Peines. *Tango* sumado al recopilatorio *Antología. La mujer en el cante*, 1996]

"Pasa un encajero.
Mare, que me voy con él;
que tiene mucho salero".

[De un *tango* de la Niña de los Peines, rescatado para el proyecto *Antología...*, 1996]

(28) Recordemos su film *Gato negro, gato blanco*, de 1998. E. Kusturica, en nuestra opinión, no es un investigador de la gitaneidad, ni un cronista de la misma. Ni siquiera un "testigo". La gitaneidad para él constituye un decorado, un recurso —artístico, aparte de económico. Sus personajes solo conservan del gitanismo la exterioridad (anatomías, vestimentas, músicas,...). Aparecen, en verdad, como payos disfrazados de gitanos —su mentalidad, sus valores, no se corresponden con los del pueblo Rom. En este film, vemos romaníes actuando unas veces al modo de los mafiosos sicilianos, otras como criminales rusos, siempre como pseudo-gitanos por tanto. Solo una faceta sustantiva de la gitaneidad se manifiesta en la filmica de E. Kusturica, y aún así "estilizada": la *pasión* romaní, esa emotividad exaltada, extremosa, tanto en la ocasión del placer como en la del dolor. Pero E. Kusturica lleva dicho exacerbamiento de la sensibilidad hasta el punto de la hipérbole gratuita (alboroto histriónico, humor atropellado). Podría pensarse, asimismo, que el cineasta refleja la *irregularidad* psicológica de los gitanos, con sus caracteres excéntricos y el descabalamiento de su subjetividad, mostrando una galería de tipos nada corrientes, ni estandarizados ni sistematizados. Pero, siendo verdad que sus personajes resultan muy a menudo insólitos, extravagantes, fugados de la cordura no menos que de la demencia, debe añadirse enseguida que esa índole estrafalaria, demasiado "fantaseada" en ocasiones, no concuerda siempre con la de los romaníes reales y deviene impostura. De todos modos, la inclinación gitana a la "economía marginal" y su denostación de la servidumbre del empleo, así como la gama de sus ocupaciones tradicionales (espectáculos, comercio, artesanía,...), salpican no pocas escenas de este film.

(29) Recomendamos la película *Los tarantos*, de F. Rovira Beleta (1963). De este logrado film, muy cuidado en la ambientación, nos interesa el modo en que refleja la *particularidad* del avecindamiento gitano, tanto en el barrio del Somorrostro como en La Barceloneta. Los romaníes procuran siempre reforzar la primacía de la calle, del campo o de la naturaleza, y de ahí que precaricen los habitáculos a conciencia, confiriéndoles a menudo un cierto aire de provisionalidad, casi de acampada (legado de la vida nómada); atienden a las prioridades de la comunidad —clan o familia—, por lo que adaptan las viviendas al grupo y a la necesidad de sus miembros de estar juntos y no a la inversa (subordinación de los hombres a unas estructuras edilicias dadas); organizan el espacio público en función de sus oficios tradicionales y su forma de entender la labor, de sus pautas gregarias y sus hábitos de reunión y diálogo, etc.

especialmente, en el de T. Gatlif (30); lo segundo, también en el cine, ahora sobre los gitanos sedentarios, como en *Solo el viento*, descorazonador film de Benedek Fliegauf (31), y, con toda nitidez, en la música (cante de las minas, coplas sobre los jornaleros rurales, etc.).

La desafección gitana hacia el empleo se manifiesta, de manera negativa, en los cantes mineros y en aquellos otros que abordan la congoja de trabajar al modo payo:

"Y sale el minero cantando.
Entra con pena en la mina,
y sale el minero cantando:
porque ve la luz del día
y sus niños lo están esperando.
¡Ay!, y se emborrachan los mineros
to los días, to los días, to los días, ¡ay!".

[Carmen Linares, recreando un *cante popular* dramático. En *Un siglo con duende...*, 2002]

"¡Ay!, desgraciaíto de aquel
que come pan de la mano,
siempre mirando a la cara:
si la ponen mala o buena".

[El obrero ante/bajo el empresario; a su merced, pues "come pan de la mano"... En la voz de el Diamante Negro. Tema incluido en *Un siglo con duende...*, 2002]

"Por una estrecha y oscura galería
un minero va cantando;
y en su cantar va diciendo
que cómo estará la prenda mía,
que me la dejé durmiendo".

[Aflicción por la separación diaria de los amantes, que no se daba en la vida gitana tradicional. *Taranta minera* de la Niña de Linares, recogida en *Antología. La mujer en el cante*, 1996]

"¡Muchachas del Molinete,
preparad bien los moñeros!
Que viene la Méndez-Núñez
con doscientos marineros.
¡Muchachas del Molinete!".

[*Taranta* de la Antequerana, incorporada al álbum *Antología...*, 1996]

A modo de complemento, el amor gitano a la *libertad*, entendida ahora como independencia económica, como auto-gestión en la reproducción de la vida, fue cantado admirablemente por A. Pushkin en su poema *Los zíngaros*, uno de los documentos payos más interesantes sobre la idiosincrasia romaní. En una composición muy bella, verdaderamente heterotópica, el poeta

(30) Remitimos al film *Liberté* (T. Gatlif, 2010). Excelente docudrama sobre la gitaneidad, asombrosamente riguroso desde el punto de vista histórico-antropológico. Ilustra con elocuencia casi todos los ingredientes de la diferencia gitana y muestra el modo en que fue perseguida por el fascismo alemán, hasta el punto del genocidio, pero también lesionada por los propósitos "bienintencionados" del progresismo europeo (alfabetización, escolaridad, asentamiento...). Recoge el devenir de un clan gitano nómada finalmente aniquilado en Auschwitz.

Y repárese asimismo en *El extranjero loco* (1989). Incisiva película que refleja la situación de los gitanos sedentarios en Rumanía, en parte auto-segregados, viviendo en localidades separadas, "propias", con población exclusivamente romaní, donde pueden preservar hasta cierto punto sus costumbres y determinados aspectos de su filosofía de vida; y en parte discriminados y hostigados por la Administración, la Justicia y la Policía. Testimonia el racismo administrativo y popular contra los gitanos, capaz de desencadenar verdaderas reediciones del Pogrom en pleno siglo XX.

(31) En 2012, Benedek Fliegauf entrenó el film *Solo el viento*. Basada en hechos reales (oleada de ataques a hogares gitanos, con incendios, palizas y asesinatos, en la Hungría de 2007-2008), esta película estremecedora refleja, más allá del racismo popular y policial, podríamos decir "general", que degrada la sociedad húngara contemporánea, el triste destino de los romaníes sedentarios, sujetos a unas pautas de vida (domicilio, escuela, empleo...) que violentan su idiosincrasia. El mérito de este film estriba en expresar, desde el principio, el malestar y la infelicidad gitana en dicho contexto, los procesos de desestructuración que acusa la cultura romaní, el deterioro de los valores tradicionales y de la vida cotidiana comunitaria, y, por último, el miedo —agudo, constante y, por desgracia, *fundado*.

evidencia la imposibilidad de la trans-etnicidad, elogiando la vivencia comunitaria gitana de la autonomía y denigrando el “individualismo” esclavizador eslavo-occidental (32). Los aspectos de la diferencia cingara aparecen, todos, como en un pase de lista, en la composición: nomadismo, oralidad, laborofobia, sentimiento comunitario, educación clánica, derecho consuetudinario, anti-productivismo, aversión a las lógicas políticas. Buena parte de ellos se concentran en el concepto gitano de “libertad”, alrededor del cual gravitan el principio y el final del escrito.

Ante la independencia económica y la autogestión romaní, la fascinación era casi inevitable para el sujeto sedentario acosado por su propia *mala consciencia* de heteronomía y de servidumbre: como G. Borrow, acaso como A. Pushkin, *Aleko* la siente... Se produce la “agregación”, exasperada hasta el extremo de la fusión amorosa, y *Aleko* es admitido como un hermano en el grupo nómada cingaro. Al final, no obstante, se trunca el experimento y sobreviene la dolorosa “desmembración”, motivada por la incompatibilidad radical entre el *individuo* eslavo egoísta (posesivo, acumulador también en el ámbito de los afectos y de la sexualidad) y las *fibras de comunidad* gitanas, siempre generosas, siempre desinteresadas, indeciblemente solidarias.

Que el amor fuera libre entre los cingaros de principios del siglo XIX es discutible; y a este propósito se dividen las opiniones de los especialistas. Pero, según algunos biógrafos, A. Pushkin tuvo la ocasión de comprobarlo: admitido en un clan gitano, se sumó a su errar durante varios meses. A nuestros efectos, carece de importancia, no obstante: libre el amor o no tanto, el sentir gitano comunitario colocaba frente a los celos, de evitación tan difícil, unas barreras consuetudinarias —destinadas a preservar la paz y la armonía en el clan— que, sin abolir el sufrimiento, descartaban el crimen. Y no sucedía así en el mundo eslavo... *Aleko* mata a la mujer con la que convivía, *Zemfira*, y también a su joven amante romaní.

El fracaso de *Aleko*, que recuerda en lo superficial la derrota del *hijo pródigo* de A. Gide (debilitación por las privaciones, espesamiento de las dudas, nostalgia de las comodidades rehusadas), sanciona la ininteligibilidad del otro civilizatorio. Pero ilumina también el acercamiento parasitario, en absoluto sacrificial —el retorno queda siempre abierto, como una malla protectora, para el caso de la frustración de la aventura—, característico del hombre de la cultura hegemónica. G. Borrow, A. Pushkin y *Aleko* podían “regresar”; y, de hecho, no habiendo expuesto demasiado, y tras degustar la experiencia, se reincorporaron con facilidad al orden de la sociedad-bien...

A propósito del relato de A. Pushkin, objeto asimismo de diversas lecturas productivas, cabe distinguir dos grandes grupos de recreaciones. Por un lado, y en la línea de *Mi Pushkin*, obra de M. Tsvietáieva, se insiste en los distintos conceptos del amor: deslumbrante en la liberalidad honesta, espontánea y al mismo tiempo sabia, de los cingaros; y conmovedor, en su patetismo, en el caso de *Aleko*, devorado por la pasión y el celo posesivo, *víctima culpable* de la mentalidad patriarcal. Por otro, y al modo de la ópera de S. Rachmaninov, se destaca la idea de “libertad”, aferrada por los

(32) He aquí el argumento de *Los cingaros*:

Los gitanos acampan a la orilla de un río. Carpas, carros, caballos, un oso amaestrado, niños, algarabía, bello crepúsculo... Encienden fogatas para preparar la cena y cantan a la libertad del nómada.

Un anciano cuenta una historia: *Mariula*, su mujer, lo abandonó por otro gitano, dejándole una hija (*Zemfira*) que es a su vez madre y vive con un ruso “agregado” (*Aleko*).

Al escuchar la historia, *Aleko* se indigna: defiende que el viejo hubiera debido vengarse, por la infidelidad de su esposa. Pero su mujer, *Zemfira*, persuadida de que el amor es libre, disiente de *Aleko* y suscribe el comportamiento tanto de su madre (poder amar a varios hombres) como de su padre (respetar la decisión de *Mariula*, que se irá). De hecho, *Zemfira*, detestando el carácter posesivo de *Aleko*, ama también a un joven gitano, y no lo oculta.

Los gitanos danzan hasta que los vence el sueño. *Zemfira* besa en público, apasionadamente, a su joven amante cingaro; se retira luego, para acunar a su hijo. Entra *Aleko* donde la madre y el niño, disgustado. *Zemfira*, afirmándose, canturrea una antigua canción acerca de un viejo marido que mata a su mujer por celos.

En la noche, *Aleko* medita sobre el final de su relación con *Zemfira* y el fracaso de su intento de vivir al margen de la civilización. Amanece solo, en el lecho conyugal; busca fuera a su pareja, y la sorprende haciendo el amor con el joven, en un cementerio. En un ataque de celos, los mata.

Los gitanos acuden, alarmados por el tumulto, con el padre de *Zemfira* al frente. No se vengan, no castigan al asesino; le piden, meramente, que abandone el clan, pues no quieren convivir con un homicida.

Aleko se va; y los cingaros, repudiando los actos criminales del ruso, finalmente “desagregado”, reafirman sus valores de libertad.

gitanos y alcanzada y perdida por *Aleko* (33). En nuestro caso, más cerca de la interpretación del músico, subrayamos el alcance del choque de civilizaciones y los valores de la cultura minoritaria y perseguida (entre ellos, e inseparable del sentimiento de libertad, la elusión del trabajo explotador, el modo gitano de rehuir la servidumbre laboral).

El libreto de S. Rachmaninov, en efecto, manifiesta un interés secundario por el problema del amor y focaliza la atención en el asunto de la soberanía sobre uno mismo y de la oposición entre las culturas. *Aleko* procede, como el propio A. Pushkin, de la clase alta; y se aburre en ese entorno frívolo e insípido (queja característicamente romántica, de índole existencial: el vacío, la anemia y la esterilidad de la sociedad aristocrático-burguesa). Como en tantos creadores, la *fuga* adquiere la forma de una adhesión a la causa del otro, de una afiliación a lo lejano (Lord Byron y la lucha liberal-nacional en Grecia, G. Borrow y los gitanos, T. Gautier y Oriente, etcétera). Se cifra la libertad en una ingreso en la órbita del extraño; y S. Rachmaninov, partiendo de A. Pushkin, arroja una nota crítica al respecto: no es posible, o no siempre es posible, la trans-culturalidad. Lamentablemente, y desde el punto de vista civilizatorio, hemos sido sellados y lacrados como cartas antiguas —pero como misivas absurdas, mudas, sin dirección y sin remite. De ahí el fracaso de *Aleko* en su búsqueda de la libertad (escapar de un mundo de esclavos y amos de esclavos, de señores y siervos de señores, de empleados y empleadores); de ahí la frustración de su proyecto trans-étnico, arraigado en el malestar socio-cultural y en una laborofobia instintiva.

En *Los cíngaros*, y antes de que el relato aborde el nacimiento y la hipertrofia de los celos, unos versos muy sencillos presagiaban la corrupción de la empresa:

“Tú nos amas, aunque hayas nacido entre los ricos.
Pero no siempre es dulce la libertad
para el que está acostumbrado al acomodo (...).

Habiendo desafiado las cadenas, Aleko es libre
y no se arrepiente de sus días nómadas.
De todos modos, él y el clan siguen siendo los mismos”.

D) Sentimiento comunitario

Inducido por la oralidad y reforzado por el nomadismo, vinculado también a ciertas implicaciones de la autonomía laboral (economía familiar, labor en grupo, cooperación tribal), un férreo sentimiento comunitario se ha asentado para siempre en la idiosincrasia romaní.

El clan étnico, la familia, la organización del parentesco, etc., son temas que obsesionaron a la gitanología de todos los tiempos y sobre los cuales merodea la mirada de la antropología y la etnología modernas. Se ha sugerido, desde esas esferas, una evolución del matriarcado al patriarcado (34); una deriva difusa que, respetando el papel central del vínculo comunitario, habría preservado, en cierta medida, extemporales *relaciones de complementariedad entre los sexos*. La imagen dibujada por M. Gimbutas para La Vieja Europa —“una cultura matrifocal y probablemente

(33) Así se expresaba M. Tsvietáieva, en *Mi Pushkin*, aludiendo al poema:

“Mi primer Pushkin: *Los cíngaros* (...). Encontré ahí una palabra totalmente nueva: el amor. Cuando hay ardor en el pecho, en la propia cavidad pectoral (¡cualquiera lo sabe!), y a nadie podrás contarlo, eso es amor. Siempre sentí el calor en el pecho, pero no sabía que eso era el amor. Yo creí que a todos les pasa, que siempre pasa así. Pero resulta que solo les pasaba a los gitanos. *Aleko* estaba enamorado de *Zemfira*... Mientras yo estoy enamorada de *Los cíngaros*: de *Aleko* y de *Zemfira*, y de aquella *Mariula*, y del otro gitano, y del oso y de la tumba, y de las extrañas palabras con las que todo esto ha sido contado”.

En primer lugar, el amor auténtico (“que quema el pecho”) como exclusividad de los gitanos. En segundo, amor a los propios romaníes por ser capaces de querer con esa pasión y esa libertad. Finalmente, enamoramiento también de las palabras del poeta ruso, que versan de los gitanos asimismo impregnadas de amor. [Tsvietáieva se ahorcó a los 48 años] (34) Así lo estimó M. Block (*Moeurs et coutumes des Tziganes*, 1936), para quien, entre los gitanos primitivos, el parentesco se calcularía por la línea materna. Quedan huellas de estas costumbres, alegó, entre los gitanos de Europa meridional y oriental. Cuando un hombre contraía matrimonio, ingresaba en la familia de la esposa y volvía a la suya solo en caso de quedarse viudo. Pero, como los casamientos solían efectuarse en el seno de una misma tribu, este matriarcado de base podría no resultar excesivamente determinante. Se ha constatado, no obstante, que, entre ciertas tribus, los niños nacidos de distintos grupos clánicos o sub-étnicos hablan solo el dialecto de la madre.

matrilineal, igualitaria y pacífica”, en sus palabras—, que otros autores, R. Martínez entre ellos, han considerado perfectamente aplicable a la Civilización del Indus, precisamente en el territorio de origen de las migraciones romaníes, y que evoca en muchos aspectos el bonito artículo de P. Clastres sobre la porosidad de la especialización laboral y de la distinción de géneros en tribus nómadas (“El arco y el cesto”, 1978, p. 91-115), podría proyectarse también sobre un punto remoto de la conformación histórica del pueblo gitano. En este sentido, se ha recalcado la dimensión educativa y moralizadora de la mujer, que en modo alguno decae en el patrigroupo, conservando o asumiendo funciones cardinales de mediación en los conflictos y de asesoramiento directriz (35).

A partir de los argumentos esgrimidos por I. Illich en *La lengua vernácula*, y en otras obras, ha tomado cuerpo una denuncia que afecta a determinados sectores del feminismo occidental: la posibilidad de que una cultura erigida sobre la dualidad y el conflicto (Civilización/Barbarie, Bien/Mal, Capital/Trabajo, Hombre/Mujer, Adulto/Niño, Razón/Locura, Salud/Enfermedad, etcétera) se halle epistemológicamente vedada para *comprender* “relaciones de complementariedad”, sustantivamente no-conflictuales, que distinguieran a otras formaciones culturales. Ver en todas partes, en la otredad civilizatoria, y antes que nada, relaciones de dominación de la mujer por el hombre (o de los niños por los adultos, valga el ejemplo), podría considerarse, entonces, como una manifestación más del pertinaz etnocentrismo occidental. Una gitana nómada, madre soltera, con hijos no escolarizados, líder “natural” de su clan, casi como en una reminiscencia del antiguo matriarcado, en situación de búsqueda y captura policial por todo ello y por otras cosas, lo sostuvo, con rigor y con pasión, en un encuentro organizado en 2012 en Vigo, en la Cova dos Ratos. Y no es difícil encontrar, en el cante, letras que subrayan la ascendencia de la mujer en el grupo gitano y su relación altiva, de igual a igual, con el hombre, en los asuntos del amor y de la pareja:

*"Pase por lo que tú quieras;
yo he repasaíto mis libros:
cuenta me tiene el dejarte".*

[*Cantiña* elegida por Carmen Linares para completar el recopilatorio *Antología...*, 1996]

*"Al pasar por tu casita un día,
al pasar por donde tú vivías,
me acordaba yo de aquellos ratitos
que yo contigo tenía".*

[De un *tango* de la Niña de los Peines, en la misma antología]

*"Presumes que eres la ciencia,
y yo no lo comprendo así.
¿Por qué siendo tú la ciencia,
no me has comprendido a mí?".*

[De una *soleá* de la Serneta, recreada por Carmen Linares para el CD en torno a la mujer]

*"Dios mío, dame paciencia;
pa bregar con este gitano
me falta la resistencia".*

[De un *tango* de la Repompa, en la compilación de Carmen Linares]

*"Yo le di un duro al barquero,
por pasar el Ebro a verte:
los amores de Navarra
son caros pero mu buenos".*

[De una *alegría* de la Niña de los Peines, en la antología sobre el cante femenino]

*"De quererte yo a ti tanto,
a mí me estaba dando pena;*

(35) “La madre es la 'phuri dai' a escala familiar: su poder es oficioso, oculto, pero a menudo de una sólida e innegable realidad” (J. P. Clébert, p. 122).

*y a mi verita ya no te puedo tener,
y esos sí que son quebrantos”.*

*“Firme te he sido,
pero la culpa de que yo ya no te quiera
tú mismo la habías tenido”.*

[De unas *bulerías por soleá* de María la Moreno, grabadas para el compendio *Antología...*, 1996]

*“Anda y no me llores más;
que, detrás de una tormenta,
viene una serenidad”.*

[De una *solea* de la Jilica de Marchena, recuperada para *Antología...*, 1996]

*“Compañero mío,
¿qué has hecho de mí,
que me has metido por una veredita
que no puedo salir?”.*

[De un cante de María Borrigo, insertado por Carmen Linares en *Antología...*, 1996]

*“Y yo hice juramento:
borrar de mi pensamiento
amor que a mí me ofendió”.*

[De una *milonga* de Pepa Oro, en el proyecto *Antología. La mujer en el cante*, 1996]

*“¿Qué quieres conmigo,
si no te quiero?
Ya tengo en mi casa
género nuevo”.*

[De una *bulería* de la Niña de los Peines, integrada en *Antología...*, 1996]

En todos estos *cantes de mujer*, reunidos por Carmen Linares, se refleja una disposición orgullosa, lúcida, casi soberbia, de las gitanas ante sus compañeros o amantes; una abierta liberalidad y una clara sugerencia de igualdad y simetría (36). No se percibe sumisión, y están ausentes la humillación y el miedo. Tal y como sugiere una bella copla de la Niña de los Peines, recogida en el álbum *Un siglo con duende* (2002), estamos tentados de ver, en esos cantes femeninos antiguos, reminiscencias de un orden socio-afectivo construido sobre relaciones temporales de complementariedad —orden desvinculado por la irrefrenable integración gitana en la sociedad patriarcal mayoritaria:

*Eres palmera y yo dátil;
tú eres zarza y yo me enredo;
eres la rosa fragante
del jardín de mis deseos;
eres madera y yo lápiz”.*

A. Álvarez Caballero, en el texto-prólogo de *La mujer en el cante jondo*, recoge aquello que una

(36) Liberalidad y simetría sugeridas también por la copla que recogiera M. Cervantes en “La gitanilla”: “Por un morenico de color verde, / ¿quién es la fogosa que no se pierde? (p. 134). Y por no pocas de las letras compiladas por Demófilo, estas dos entre ellas:

*“Con er jaleo y er olé,
las muchachas de hoy en día
se lo isen a los hombres”.*

[Citado por Báez y Moreno, p. 7]

*“Ya no quieres ni mirarme;
y yo ya me he enterao
que tú has mandao que laven
mi ropita aparte”.*

[Recogido por Demófilo, citado por F. García Lorca, 1998, p. 47. Murmurio de un “muchacho enfermo y enamorado”, en palabras del poeta]

de las primeras cantaoras flamencas, la Andonda, le dijo, llena de altivez, a el Fillo, que había sido su amante, como despedida, tras la ruptura sentimental: “¡Anda y vete, pollo ronco, a cantarle a los chiquillos!”. Demófilo documentó en el cante, por otro lado, el temor del gitano a provocar la infelicidad de su amada: “Siempre en los rincones / te encuentro llorando; / mala puñalada me den, compañera, / si es porque te doy mal pago” (1975, p. 126). Una bulería muy interesante de Antonia Pozo, incluida en *Antología...*, nos trae, además, como un aroma del viejo matriarcado —la madre da el amor y el padre no la luz, sino una buena sombra:

*"Ni mujer como María,
no hay hombre como Dios,
ni amor como el de una madre,
ni luz como la del día
y sombra la de un buen padre".*

Por último, es interminable la serie de cantes consagrados a ensalzar el amor materno. La madre se presenta en ellos como la más valiosa garantía de afecto, como un ser al que nunca se debe contrariar ni ofender, casi sagrado; también como un inagotable surtidor de consejo y sabiduría, una instancia asesora y moralizadora:

*"Como eran dos días muy señalaitos,
de Santiago y Santa Ana,
yo le rogué a mi Dios
que le aliviara las duquelas a la mare mía
de mi corazón".*

[*Siguiriya decimonónica* de Curro Durse, popularizada por Manuel Torre y recreada por Manolo Caracol. Se inscribe en el CD *Una historia del cante flamenco*, 1985]

*"¡Ay!, con grandes fatigas
yo le imploro a Dios
que le alivie a mi madre
la cruz que lleva
de su corazón".*

[*Siguiriya de Jerez*, del siglo XIX, versionada por el Tío Borrigo, incidiendo en el mismo asunto, con gran predicamento en los cantes antiguos: implorar a Dios por el término o la disminución del sufrimiento materno. Seleccionada para *El cante flamenco...*, 2004]

*"Nunca pasé yo una pena,
mientras mi mare vivía".*

[Letra copiada por Demófilo, citada por Báez y Moreno, p. 21]

*"Ya te he dicho que a mi madre
la tienes que venerar,
como a la Virgen del Carmen,
que está puesta en el altar".*

[*Cante popular*, rememorado por Manolo Vargas. Inserto en *Un siglo con duende...*, 2002]

*"Comparito mío, Curro,
dirle usté a mi mare
que me'stoy muriendo
en esta casapuertita
revorcao en sangre".*

[En L. Suárez Ávila, 2008, p. 20. El último pensamiento y la última voluntad son para la madre]

La figura de la gitana que se desenvuelve con libertad en la esfera sentimental, sin aceptar la clausura en la sexualidad del marido, ha encontrado a su vez remedos en la producción artística paya: en *Kismet*, R. M. Rilke nos seduce con la inteligencia alegre de una romaní danzando ante las pasiones que despierta en varios hombres, mientras su niño se remueve en la cuna. Y, como hemos visto, en *Los cíngaros*, A. Pushkin celebra el perfil de *Mariula* y de su hija *Zemfira*, capaces de

mantener relaciones extraconyugales, sin ocultar nada ni engañar a nadie, y sin tolerar, tampoco, una prohibición o una supervisión ejercida por sus maridos. La comunidad romaní antigua —nos sugieren estas obras— asumía tales relaciones con naturalidad y descartaba la posibilidad de que, bajo la locura de los celos, un hermano dañara a otro hermano. En un pasaje del poema de A. Pushkin se contraponen, precisamente, la visión comprensiva (bajo la primacía ética y ontológica de la comunidad) del anciano cingaro abandonado por su mujer a la posesividad machista de *Aleko*, individualista ruso inepto para admitir relaciones de equidad y respeto intergenéricas (37):

"Anciano: A mí, joven y apuesto, y a nuestra hija,
abandonó Marihula.
Yo estaba durmiendo plácidamente; brillaba el alba;
iy me quedé sin novia! (...).
Lloraba Zemfira y empecé yo también a llorar.
Desde entonces rehuí a todas las vírgenes del mundo;
no puse en ellas mis ojos, no quise con ellas amistad.
Y me quedé libre y solo,
sin compartir mi vida con nadie.
Aleko: Pero, ¿cómo pudo no apresurarse
a buscar a la ingrata
y a los depredadores traicioneros,
y hundir la daga en los corazones desalmados?
Anciano: ¿Para qué? *La juventud es un pájaro libre.*
¿Quién es capaz de mantener el amor?
La muerte no da a todos la alegría.

Aleko: No me gusta eso.
No, no hablo en vano.
No renunciaré a mis derechos;
o, por lo menos, disfrutaré de la venganza.
¡Oh, no!"

(37) El amor-pasión gitano queda muy lejos de esa *voluntad de apropiación* de *Aleko*, que le lleva a hablar de "derechos", de "traición" y de "venganza". Mídase tal distancia en los siguientes cantes de hombres enamorados:

"Le ije a la luna
del artito sielo
que me llevara siquiera por horas
con mi compañera".

[Copla que se cantaba a fines del siglo XIX y de la que se hizo eco A. Machado y Álvarez (Demófilo) en su *Colección de cantes flamencos*, 1975, p. 126]

"Romerita mi romera,
me la llevé a un romeral;
y ni la ropa de su cuerpo
yo le he querido tocar".

[Cante al que prestó voz Antonio Mairena, citado por Josephs y Caballero, p. 244]

"Ya va pa tres lunas,
contáitas las llevo,
que no diquelo a mi compañera
y de ducas muero".

[Del libro de Demófilo, en cita de Báez y Moreno, p. 31]

"Llorar, llorar, ojos míos,
llorar si tenéis por qué,
que no es vergüenza de un hombre
llorar por una mujer".

[Cante traído a una de sus conferencias por F. García Lorca, 1998, p. 117]

"Si acaso muero,
mira qué te encargo:
que con las trenzas de tu pelo negro
me ates las manos".

[Letra en la que repara F. García Lorca, 1998, p. 119. Esta enigmática petición del hombre en peligro a la mujer que ama constituye un motivo recurrente en el cante]

De espaldas a los tecnicismos que exudan las ciencias sociales, J. M. Montoya, médico gitano, ha descrito con una claridad muy encomiable este sentimiento comunitario:

“En la vida del gitano, en cambio, todo gravita alrededor de su familia, unidad básica de organización social, económica y educativa. En la movilidad y precariedad de su situación, la familia es un elemento de pertenencia y estabilidad. El individuo no está jamás solo y no puede transformarse en un solitario individualista. Su familia es fuente inagotable de elementos afectivos intensos. La solidaridad se traduce en seguridad social y psicológica. En este contexto, la educación del niño es colectiva (...). El gitano es iniciado en los procesos de socialización a través de su madre. Esta inicia el proceso a partir de sus valores étnicos y culturales, no solo con la fuerte impregnación cosmogónica de ser gitana, sino también con la asunción consciente de un importante rol que le asigna su comunidad, cual es el de transmitir y defender desde el inicio de la vida lo esencial de lo gitano en general y de su familia en particular” (2005, p. 6-7).

Derivado de este vigorizador vínculo comunitario, se conserva en la gitaneidad, como anotamos, un alto concepto de la ayuda mutua, en sus tres variantes (favor personal, labor colectiva y atención constante a las necesidades de cada miembro del grupo), que se corresponden con la *gozona*, el *tekio* y la *guelaguetza* indígenas y con dinámicas análogas de los entornos rural-marginales (38). Allí donde Occidente “no llega”, o “llega menos”, se mantiene el protagonismo de la comunidad, con esta forma triple de apoyo mutuo que la engalana. M. Amaya Santiago, antropóloga gitana, lo expresa con estas palabras: “[Entre los valores culturales gitanos se halla] la hospitalidad y la solidaridad con los miembros del grupo, porque nuestra forma de organizarnos culturalmente, de crecer interiormente, es diferente. Tenemos muy en cuenta el entorno más inmediato, la familia extensa, el patrigrupo” (2005, p. 61). Por nuestra parte, hemos sostenido —no nos importa reiterarlo— que el *individuo* es un constructo occidental; y que en el mundo gitano, como en el indígena y en el rural-marginal, la primacía ontológica, epistemológica, ética y sociológica recae en la Comunidad. Cada gitano que se ofrece a la vista, más que un “individuo”, sería *una fibra de comunidad*.

Pero, también al exterior del clan, la ayuda mutua se materializa de forma sorprendente, testimoniando una conciencia étnica general, un sentimiento identitario que trasciende del parentesco. Fue uno de los pocos rasgos gitanos que M. Cervantes no demonizó en sus obras; índole que P. Romero ha subrayado incluso allí donde la huella demográfica de los romaníes es pequeña y la distancia entre los grupos enorme: Colombia. En sus palabras: “Los gitanos, al llegar a un nuevo lugar, lo primero que hacen es averiguar si en aquella ciudad hay gitanos; y, al saber dónde están, se dirigen hacia ellos y siempre encuentran más de un familiar o amigo que los recibe y los alberga en su casa o carpa. Es una alegría y un honor para el Rom alojar a sus otros hermanos” (2009, p. 8).

Desprendido ante sus compañeros, generoso en los favores, dispuesto a dar casi todo lo que tiene: así se auto-representa el “buen gitano” en el cante:

"Mira si soy buen gitano,
que cuatro reales te doy
de cuatro y medio que gano".

"Maresita mía, que güena gitana,
de un peasito e pan que tenía
la mitad me daba".

[Del compendio de Demófilo, en referencia de Báez y Moreno, p. 10]

E) Derecho consuetudinario gitano (la Kriss Romaní)

Análogo al “derecho consuetudinario indígena” (C. Cordero), consiste en una modalidad pacífica, dialogada, demoslógica, de resolución de los conflictos, en la desatención de la ley positiva de los Estados y orientada a la restauración de la armonía en la comunidad —neutralización del Problema, padecido por todos, que se ha manifestado a través del error de un hermano (J. P. Clébert).

(38) Véase, a este respecto, “Tequio, gozona, guelaguetza... La dimensión educativa de la «vida cotidiana indígena»”, capítulo de nuestro ensayo *La bala y la escuela. Holocausto indígena*, (2009, p. 150-162).

Como el indígena, el gitano no cree en los códigos de justicia de la sociedad mayoritaria y no recurre a sus aparatos judiciales (39). En ambos casos, está mal visto por la colectividad que un miembro apele a las instancias exteriores (comisarios, jueces, tribunales,...), pues el grupo dispone casi desde siempre de su propio sistema jurídico, de su propia forma de derecho. Este aspecto queda muy bien reflejado en el cante: el gitano encarcelado no se arrepiente de nada, no se considera culpable, no reconoce la legitimidad de los poderes que lo apresan y juzgan. Sintiendo más bien víctima de la sociedad o de las circunstancias, se abruma, adolorido, por la consciencia de las dificultades y de la aflicción que su ausencia provoca en la comunidad toda... En ocasiones, el cante transfunde incluso cierta admiración por la figura del bandido, del hombre que quebranta con orgullo la ley de una sociedad hostil:

"Por la Sierra Morena,
va una partía.
Al capitán le llaman,
José María, ¡ay!,
que no va preso,
mientras su jaca torda, ¡ay!,
tenga pescuezo".

[“Estampa” que *connota* simpatía, en ausencia de toda argumentación lógica o racional, como caracteriza a las culturas de la oralidad. *Cante popular*, recreado por Pepe de la Matrona y añadido al recopilatorio *Un siglo con duende...*, 2002]

"Por una cosita leve,
jice de mi ropa un lío
por lo que sobreviniera".

[Copiado por Demófilo, citado por Suárez Ávila, p. 5. Demófilo anota: “Hay criminales que llaman una cosita leve a darle a un hombre una puñalada y dejarle muerto en el sitio. *Hacer un lío por lo que sobreviniere* significa aquí prepararse a huir de la acción de la justicia”]

"Yo entré en la Sala del Crimen
y hablé con el Presidente:
Si el quererte es un delito,
que me sentencien la muerte".

[*Cante popular* interpretado por la Perla de Cádiz, inscrito en *Un siglo con duende...*, 2002]

"A la luna le pido,
la del alto cielo,
cómo le pido que saque a mi padre
de onde está preso".

[Copla de El Planeta, cantador de fines del s. XVIII, recogida por R. Molina y A. Mairena, p. 185]

"Esquinas de Andalucía,
donde alumbran los faroles,
decirle, ¡ay!, a la gente mía
que he salío de prisiones.
¡Ay!, no me duelen las cadenas;
que me dolía a mí el pensar
que tú pases tantas penas,
¡ay!, por buscar mi libertad".

[*Martinete* incluido por el Cigala en su proyecto discográfico *Undebel*, 1998]

(39) Véase *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca*, de C. Cordero (2001). La descripción del derecho consuetudinario indígena contenida en esta obra coincide casi exactamente con lo que sabemos de la Kriss Romani. Esta coincidencia está motivada por tratarse, en ambos casos, de culturas de la oralidad, de cosmovisiones localistas/particularistas y de formaciones intensamente comunitarias. Cuando el coronel Cody, más conocido como Búfalo Bill, visitó Provenza, invitado por el Marqués de Baroncelli, protector de los gitanos, creyó ver, por todas partes, “pieles rojas”. Conforme se le fue informando de las costumbres de los romaníes, más convencido se mostraba de que se trataba de un solo pueblo, separado por un océano...

“Los gitanos —escribe J. P. Clébert— prefieren arreglar ellos mismos sus diferencias. Por nada del mundo se dirigirían a la policía ni a la justicia oficial del país en el que viven (...). Su sistema interior de justicia se llama la *Kriss*. Esta expresión designa primero el derecho en general; después, la asamblea o el consejo de ancianos encargados de aplicar este derecho”.

Del mayor interés nos parece la *ceremonia de reconciliación*, descrita por el investigador francés, con la que se ratifica la resolución del conflicto y el restablecimiento de la integridad y consistencia comunitarias: se canta la historia (el incidente y el proceso) a modo de romance popular; una mujer baila y representa los hechos, con la danza y con la mímica; los asistentes salmodian a bonico. Este ritual cierra las heridas abiertas por la disputa, atrae y acuerda los ánimos desunidos, restaurando la dignidad y honorabilidad gitanas, afectadas por la irrupción del Problema. Y todo ello con independencia de que el asunto haya sido tratado por la justicia oficial —en ese caso, los hechos se juzgan de nuevo, sin tener en cuenta el veredicto de los tribunales estatales. La fidelidad a la *Kriss*, concluye J. P. Clébert, es uno de los factores más importantes de la cohesión del pueblo gitano (p. 122-3).

No se trata, pues, de una justicia vengativa, sino reparadora, ya que no busca tanto el castigo del individuo como la elucidación de la clase de mal que acecha a la comunidad y altera su *buen vivir*. En esta consideración de un problema intersubjetivo y de una responsabilidad de la comunidad toda tanto en su aflorar como en su solución, se sitúa en las antípodas de los códigos de justicia occidentales —con su idea de una “culpa individual” atribuida y redimida por pequeñas corporaciones separadas de expertos. Precisamente en tanto denegación y superación de esos códigos instituidos, cabe valorar la *Kriss* (y así lo hace P. Romero) como “un aporte que el pueblo Rom (gitano) hace a la Humanidad, y que las lentes prejuiciosas de la discriminación no permiten reconocer”, “una de las muchas maneras de hacer las paces” (p. 5).

Como corresponde a un pueblo oral, los procedimientos y las providencias del derecho consuetudinario no obedecen ya a una codificación abstractiva de crímenes y de correctivos paralelos, a una formalización de valores o derechos universales y de sanciones para quienes los quebranten, sino que derivan de las situaciones concretas, de lo singular de cada incidente, aspirando a una reparación particularizada, contextualista en grado sumo, sin otro norte que la regeneración de la Vida Buena —*vivir en el bien*, Paz Imperfecta (40). Así se administraba también la justicia, según A. Havelock, en la Grecia presocrática (Ong, p. 19)...

En ausencia de un cuerpo calificado de especialistas o de técnicos, toda la comunidad asume el papel de investigadora, esclarecedora, dilucidadora del problema y resarcidora de los agraviados. El asunto se alumbra y se comenta en los distintos escenarios de la sociabilidad gitana (familias, círculos de compadrazgo, ámbitos del trabajo y también de la diversión, momentos de la tertulia,...), provocando “mediaciones” diversas, en las que las mujeres juegan un papel muy importante (“shuvlais” o “shuvanís”: maestras-asesoras-brujas), antes de parar en el tribunal que reúne a los litigantes o encausados y que sancionará la opinión que la comunidad en su conjunto —de un modo informal, no-reglado, pero también cauteloso y prevenido a su manera— se ha forjado *de hecho*.

La función del presidente de la *Kriss*, del Consejo de Ancianos, de la líder femenina, así como el papel de las diversas reuniones o asambleas en las que el problema se trata, varían de un colectivo a otro, sin afectar nunca a esta índole esencialmente “demoslógica” de la modalidad gitana de resolución de los conflictos. Hablamos de índole “demoslógica”, en lugar de “democrática”, para subrayar el carácter participativo, “popular”, deliberadamente horizontal, de esta manera de hacer las paces, más próxima al espíritu de lo que en ocasiones se denomina “autogestión”, “autogobierno”, “asambleísmo sustantivo”, etcétera, que a la fórmula liberal *representativa* (partidos, elecciones, parlamento,...) evocada de manera inmediata por el término “democracia”.

El protagonismo y, sobre todo, la eficiencia de la comunidad en el restablecimiento de la cohesión

(40) Desde el entorno del Instituto de la Paz y de los Conflictos (Universidad de Granada), investigadores como F. Muñoz, J. Herrera, B. Molina y V. Martínez, entre otros, han desarrollado el paradigma de la Paz Imperfecta. En unas de sus expresiones bibliográficas, se ha presentado a los gitanos como “un Pueblo tensionado, «conflictivo», a veces violento, pero también altruista, cooperativo y solidario, sobre el que se pueden promover procesos de empoderamiento pacifista” (F. Muñoz y B. Molina, en *Una paz compleja, conflictiva e imperfecta*, 2008, p. 1).

del grupo, en la reposición del concierto y buena correspondencia general, descansa sobre una circunstancia reflejada de mil maneras en las elaboraciones culturales romaníes: cada gitano particular (como cada indígena o cada habitante de los entornos rural-marginales) orienta su vida, su sociabilidad toda, a la obtención y conservación de la *estima*, a ganar y no perder nunca el aprecio de sus compañeros. Para la consecución de este acato, de este respeto, el gitano habrá de actuar siempre con rectitud, con trabazón (con “firmeza”, se acuña en el cante) (41); es decir, en la aceptación de los valores del colectivo, de sus pautas de comportamiento identitarias, de su cosmogonía específica (42). Una vez que el Problema se ceba en unos hermanos y origina el litigio,

(41) La “firmeza” gitana viene a designar un obrar correcto, ético, plegado sobre la coherencia, la franqueza, la adecuación de la vida al pensamiento y sobre una cierta solidez (estabilidad, continuidad) en el decir y en el actuar. Lo contrario de esta firmeza sería la mentira, la hipocresía, el pensar mudable y la vida no sujeta a criterio moral —“no tener ley”. Ambos aspectos han quedado registrados en el cante:

*"Firme me mantengo,
firme hasta la muerte.
Confirmo y afirmo
que no he de cambiar (...).
Cuando muera dirán siempre:
murió pero firme fue".*

[Cante de Menese, en *José Menese con Enrique Melchor en el Albéniz*, 1995]

*"Aunque cien años yo dure,
yo seré como la mimbre,
que la bambolea el aire,
pero se mantiene firme".*

[De un cante de Camarón, retomado por E. Morente y otros. Incluido en *Camarón nuestro*, 1994]

*"Fragua, yunque y martillo
rompen los metales.
Er juramento que yo a ti te jecho
no lo rompe naide".*

[*Siguiriya* del siglo XIX, que versionó el Viejo de la Isla, acreditada por Demófilo, p. 123]

*"Cositas que no puen ser:
de la noche a la mañana
cambiaste de parecer".*

[De un *fandango alosnero* cantado por Carmen Linares. En su proyecto *Antología. La mujer en el cante*, 1996]

*"El agua pasajera
no mueve ningún molino".*

[De una *bulería por soleá* de María la Moreno, recuperada para la miscelánea *Antología...*, 1996]

*"Mala puñalá te peguen
que te den los Sacramentos,
porque no le tienes ley
ni a la camisa e tu cuerpo".*

[Cante del siglo XIX referido por Demófilo, en cita de L. Suárez Ávila, 2008, p. 4]

(42) Entre los valores interiorizados por el ser comunitario romaní, ligados a la idea de “firmeza”, destaca, en todo momento, la sinceridad, el apego a la verdad, como refleja este tema de J. M. Flores y M. Molina Jiménez, cantado por Lole y Manuel (grabación disponible en el álbum *Al alba con alegría*, 1991):

*"Dime
si has mentido alguna vez;
y dime si, cuando lo hiciste,
sentiste vergüenza de ser embustero.
Dime, dime, dime,
si has odiado alguna vez
a quien hiciste creer
un cariño de verdad (...).
Dime
si de verdad crees en Dios
como crees en el fuego cuando te quemas.
Dime, dime, dime,
si es el cielo tu ilusión
o es la verdad en la tierra.
Dime
a cada cosa sí o no;
y entonces sabré yo
si eres mi sueño".*

provocando la intervención de la Kriss, los implicados, debido a su actuación errónea o desafortunada, ven suprimida temporalmente la estima colectiva, como si su honorabilidad quedara entre paréntesis y el reconocimiento se tambaleara. Normalmente, pondrán entonces el mayor interés en colaborar con el tribunal, en cooperar con las familias, los ancianos, las mujeres mediadoras, etc., a fin de resolver el incidente, restablecer la paz y recuperar la aprobación y aceptación de la comunidad —verdadero escudo protector ante las asechanzas de un exterior por lo común hostil y fuente inagotable de imprescindibles nutrientes de la vida afectiva.

Esa necesidad de arraigar en el prestigio, de granjearse y preservar el buen crédito —cuando no la admiración— entre los parientes y los compañeros, origina en el romaní un miedo exagerado a la maledicencia, a los rumores, chismes y bulos, en una extrema susceptibilidad al “qué dirán”. El gitano tradicional presta una atención casi obsesiva a las vicisitudes de su imagen pública; y el cante se ha hecho eco, una y mil veces, de tal circunstancia:

*"Por aonde quiera que voy
la gente me mira mucho:
mis obras dirán quién soy".*

[Letra rescatada por Demófilo, citada por Báez y Moreno, p. 12]

*"Más mata una mala lengua
que las manos der verdugo;
que er verdugo mata un hombre
y la mala lengua a muchos".*

[Báez y Moreno, p. 6. A partir de la obra de Demófilo]

*"¿De qué me vienes culpando?
La culpa yo no la tengo,
si de ti habla la gente".*

[En *Homenaje flamenco a Miguel Hernández*. Por Enrique Morente, 1971]

*"¡Ay!, Dios mío, líbrame;
¿Cómo me libras de una mala, malita lengua
y de un mal incurable? (...).
¡Ay!, ¿Por qué me pregonas mal,
tú, muy mal, y a la luz?
¿Por qué me pregonas?"*

[De una *siguriya de Jerez*, de la Piriñaca, en voz de Carmen Linares para *Antología...*, 1996]

*"Miran lo que andan hablando;
sin comerlo ni beberlo,
te lo andan criticando".*

[De una cantiña antigua, recreada por Carmen Linares para el mencionado recopilatorio]

*"¿Para qué vienes ahora
a redoblar mis tormentos?
Dirá la gente que estoy
falta de conocimiento
si mi palabra te doy".*

[De un *fandango alosnero* de la Conejilla, en cante de Carmen Linares para *Antología...*, 1996]

*"¡Chiquilla!
Valientemente dejaste tú mi queré
por er desí de la gente".*

[Letra integrada en la colección de Demófilo, citada por Báez y Moreno, p. 11]

*"Que andan hablando...
Sin tener nada contigo,
el crédito me andan quitando".*

[De una *soleá* de la Jilica de Marchena, rehabilitada por Carmen Linares para el proyecto musical *Antología...*, 1996]

"Qué cuidaíto se me daba a mí
que de mí formaran historias;
si yo estoy comiendo y bebiendo,
y estoy viviendo en la gloria".

[Actitud "defensiva" de la persona herida por las habladurías, que se refugia en un ultra-realismo material (comer, beber) para simular que no le afecta la opinión de sus hermanos. De una *soleá* de principios del siglo XIX, en ejecución de la Piriñaca para el álbum *Antología...*, 1996]

La Kriss aprovecha ese rasgo gitano a fin de facilitar la reconciliación, como explotando un control comunitario del desenvolvimiento individual al que se ha referido el médico calé J. M. Montoya con estas palabras:

"La libertad de iniciativa [gitana] no significa ausencia de control. Y no es que existan miles de reglamentos a obedecer, puesto que *el control es global, es del grupo y sus valores*" (p. 6-7).

En el final de *Los cíngaros*, A. Pushkin nos ofrece una maravillosa evocación de un acto de la Kriss. No existía aún el concepto de un derecho consuetudinario romaní, no se había constituido la materia de estudio, ningún especialista había reparado en semejante modalidad jurídica transnacional; y, sin embargo, las prácticas de la Kriss eran cotidianas e incesantes entre los gitanos y no se escondían de la mirada paya. Los muy ajustados versos de A. Pushkin ilustran las principales características de este inveterado derecho oral, tal y como se despliega ante el doble asesinato:

.-1) No busca el castigo o el dolor de *Aleko*, que ha matado por celos. Aspira más bien a resolver comunitariamente un problema intersubjetivo (el ruso no está hecho para la vida gitana, y es incapaz de superar los estigmas de su propia cultura); adversidad en relación con la cual, en cierto sentido, no hay culpa individual, pero que todos padecen y de cuya emergencia la tribu en su conjunto es responsable: *Aleko* fue admitido en el clan, agregado, aceptado como un hermano.

.-2) Expresa su determinación (la expulsión del homicida) a través de la palabra de un Anciano — autoridad moral, hombre de prestigio—, quien recoge meramente la opinión colectiva, el sentir unánime de las familias: *Aleko* tiene un carácter orgulloso, atormentado, impositivo y violento, que contrasta con el de los gitanos, gentes humildes, sencillas, tolerantes y pacíficas. Y este portavoz enuncia la resolución consensual (deseo de que el asesino, alejado, pueda vivir en paz) con respeto y casi pena:

"¡Déjanos, hombre orgulloso!
Somos salvajes,
y no tenemos leyes;
nosotros no torturamos,
no castigamos,
no necesitamos sangre
ni gritos de dolor.
Pero no queremos vivir con un asesino...
Tú no has nacido para ser vida salvaje (...).
Somos almas tímidas y amables,
mientras que tú estás siempre enojado
y te envalentonas:
¡déjanos ya mismo!
Lo sentimos;
que la paz sea contigo".

Esta forma consuetudinaria de derecho caracteriza a las llamadas "sociedades sin Estado", entre las que se incluye la gitana tradicional: "pueblos sin gobernantes" o "anarquías organizadas" que motivaron los estudios de M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard, C. Lévi-Strauss, P. Clastres, H. Barclay, J. Middleton y D. Tait, S. Mbah e I. E. Igarriwey,..., (43) y, en los inicios del interés por el

(43) Remitimos a *Sistemas políticos africanos*, de M. Fortes y E. Evans-Pritchard; *Tristes trópicos* y "El campo de la antropología", de C. Lévi-Strauss; *La sociedad contra el Estado*, de P. Clastres; *People without Government*, de H. Barclay; *Tribes without rulers*, de J. Middleton y D. Tait; y *África rebelde*, de S. Mbah e I. E. Igarriwey.

tema, las reflexiones de P. Kropotkin y F. Engels —siguiendo a L. H. Morgan. En la Península Ibérica, el asunto ha merecido la atención de S. Santos e I. Madina y también la nuestra (44).

En tanto Comunidad sin Estado, el pueblo gitano ha quedado históricamente a salvo del *proceso occidental de civilización*. Según N. Elias, dicho proceso, vinculado a la acción de los organismos estatales (policías y ejércitos, pero también escuelas, universidades, tribunales de justicia, medios de comunicación...), se resuelve en la progresiva interiorización de un “aparato de auto-vigilancia” que nos lleva a reprimir el instinto y la pasión, a cancelar la espontaneidad, a modular los afectos y sus expresiones, a someternos a códigos externos, postulados institucionalmente, amortiguadores de nuestra emotividad (45). En opinión de H. P. Dreitzel, internalizando en grado sumo un tal aparato de auto-represión, de auto-coerción, el individuo —perfectamente “civilizado” por tanto— se incapacita para rebelarse u oponerse; y cae en una docilidad paralizadora que le lleva a aceptar, sin resistencia, todo tipo de horror: *Auschwitz* aparecería, desde esta perspectiva, no como un retroceso, sino como una manifestación del grado de civilización alcanzado por Occidente.

“Si se observa con detenimiento, podría demostrarse que todo paso civilizatorio [occidental] ha implicado realmente la incorporación y asimilación de determinados grupos y, al mismo tiempo, una nueva delimitación con respecto a otros grupos, a los que se excluye. Hasta ahora solo se han tomado en consideración las ganancias humanitarias y mucho menos los costes humanos del proceso de civilización. En este país (en Alemania) la cuestión se plantea con toda brutalidad: ¿es Auschwitz un retroceso momentáneo en el proceso de civilización, o no será más bien la cara oscura del nivel de civilización ya alcanzado? ¿Cuánta coerción internalizada debe haber acumulado un hombre para poder soportar la idea, y no digamos ya la praxis, de Auschwitz?” (1991, p. 9).

Los gitanos, al margen del Estado y de la implicación en el proceso occidental de civilización, rigiéndose por la *Kriss*, se han librado históricamente —al menos hasta la baja Edad Contemporánea— de las monstruosas consecuencias de una tan *insensata* (E. M. Cioran) interiorización del “aparato de auto-coacción”, permitiéndose de paso una mayor libertad en la expresión de sus sentimientos, ya de alegría, ya de dolor (46).

Se ha hablado a menudo, en efecto, del exceso gitano a la hora de expresar los sentimientos, de su apasionamiento y su visceralidad. De ello ha dado cuenta el cine, particularmente con E. Kusturica y, de un modo menos extravagante, con T. Gatlif. También lo ha señalado la literatura, gitanófoba (M. Cervantes, Lope de Vega, Lope de Rueda,...) o gitanófila (Ch. Baudelaire, G. Flaubert, V. Hugo,...). En ocasiones, se ha relacionado este *pathos* arrebatado con la a-historicidad romaní, con

(44) Véase *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca*, de S. Santos e I. Madina (2012); y *Mundo rural-marginal. Diferencia amenazada que nos cuestiona*, ensayo que publicamos en 2012. Por temáticas conexas se ha incursionado también F. Rodrigo Mora, autor de *Ruralidad y Civilización*.

(45) El trabajo de N. Elias (*El proceso de civilización*, 1939) ha sido rehabilitado en nuestros días, despertando el interés de diversas tradiciones críticas. Extractando sus palabras, podemos hacernos cargo de la originalidad de la tesis:

“El proceso civilizatorio supone una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanas en una dirección determinada (...). Las coacciones sociales externas se van convirtiendo de diversos modos en coacciones internas (...) y la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal, igual y estable, a través de una *auto-dominación* continua (...). Junto a los autocontroles conscientes que se consolidan en el individuo, aparece también un aparato de autocontrol automático y ciego que, por medio de una barrera de miedos, trata de evitar las infracciones del comportamiento socialmente aceptado (...). Es necesaria una autovigilancia constante, una autorregulación del comportamiento muy precisa, para que el hombre aislado consiga orientarse entre la multitud de actividades e interdependencias (...). La estabilidad peculiar del aparato de auto-coacción psíquica, que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo «civilizado», se encuentra en íntima relación con la creación de institutos de monopolio de la violencia física y con la consolidación de los órganos sociales centrales [Estados]” (1987, p. 449-453).

(46) Véase *Contra la historia*, de E. M. Cioran (1980). Han querido los tópicos anti-gitanos presentar a esta gente como seres infantiles, estafalarios, enloquecidos, irrazonables, incivilizados, absolutamente “insensatos”... E. M. Cioran nos previene, en este libro, contra *los peligros de la sensatez*. Y casi nos hace sentir nostalgia de aquellos niños que, torpemente, dejamos de ser; de aquellos “locos” que vivían en nosotros mismos y acabamos encerrando en los manicomios de la cordura: “Aquellos que ceden a sus emociones o a sus caprichos, aquellos que se dejan llevar por la cólera a lo largo de todo el día, están a salvo de trastornos graves (...). Para conservarnos en buena salud, no deberíamos tomar ejemplo del cuerdo, sino del niño: rodar por tierra y llorar todas las veces que nos venga en gana (...). Toda una parte de los infortunios que nos acosan, todos esos males difusos, insidiosos, indespiatables, vienen de la obligación que tenemos de no exteriorizar nuestros furores o aflicciones, y de no dejarnos llevar por nuestros más antiguos instintos” (p. 132).

el “presentismo” absoluto de un pueblo nómada oral que vive sin memoria y sin proyecto, enfrentado a incertidumbres y peligros constantes, instantáneos, ante los que reacciona sin los colchones amortiguadores de un pasado aprehendido (que disolviera la aparente e inquietante novedad en gestionable repetición) y de un programa para el futuro (que previniese de riesgos y adversidades). Podría añadirse también que, desde tiempos remotos, los gitanos han intuitido sin error lo que quería hacer con ellos el Tiempo; que han columbrado tanto la mentira inmensa de eso que el progresismo nombraba “memoria histórica”, como la suerte de confabulación militante contra su *vivir distinto* que, pluma en mano, tramaban los historiadores de oficio. Podría suponerse que el pueblo Rom ha dado de algún modo la razón a las desesperadas palabras de Sandor Krasna en el film de Ch. Marker: “La Historia tira por la ventana sus botellas vacías (...). Así es como avanza la Historia, taponando su memoria de la misma manera que uno taponaba sus oídos. A ella nada la importa. Ella no comprende nada. Solo tiene un amigo, señalado por Brando en *Apocalypse: el Horror*, un Horror que tiene nombre y que tiene rostro” (film *Sin sol*, 1983).

Sea como fuere, la desmesura emocional gitana es inocultable; y ha dado lugar, en el cante, a una modalidad muy bella de hipérbole:

*“En una piedra yo me acosté,
porque venía falto de sueño;
y cuando me desperté,
de luto vestía la piedra
de verme padecer”.*

[Cante interpretado por El Rubio, incluido en el álbum *Fandangos Gitanos*, 1969. Tema popularizado asimismo por Camarón]

*“La silla onde me siento
se l’ha caído la anea
de pena y de sentimiento”.*

[Letra de la colección de Demófilo, citada por Báez y Moreno, p. 20]

*“Los ojos de mi morena
son del color de la noche
de tanto mirar mis penas”.*

[De una *cantiña* del siglo XIX, recreada por Fosforito y recogida en *El cante flamenco...*, 2004]

*“Ni con to el agüita del río,
ni con to el agüita del mar,
podréis apagar el fuego
de un corazón encendido”.*

[De una *alegría* decimonónica, versionada por Fosforito para *El cante flamenco...*, 2004]

*“Si se m’ajuma er pescao
y desembaino er flamenco,
con cuarenta puñalás
se iba a rematá er cuento”.*

[Letra copiada por F. Rodríguez Marín, acompañante eventual de Demófilo en las veladas flamencas del café de Silverio. Según nota de F. Rodríguez, “ajumarsele a uno er pescao” significa “acabarsele a uno la paciencia con que venía soportando insultos o amenazas”. En *Cantos populares españoles*, 1883, p. 413]

*“Ar campo fui yo y a un arbo
a contarle mi sentí.
Y al arbo de oír mi pena,
isoleá y más soleá!,
y al árbo de oír mi pena
se le secó la raís”.*

[Cante transcrito por Demófilo, en cita de Báez y Moreno, p. 20]

*“Nunca el agua de los ríos
podrá endulzar el mar,*

*igual que el corazón mío,
consuelo nunca tendrá”.*

[De un *fandango* del siglo XIX, en voz de Gabriel Moreno. Aparece en *El cante flamenco...*, 2004]

*”Miro el dinero mil veces,
porque aquél que está queriendo
hasta el dinero aborrece.
Te quiero más que a Dios;
¡Jesús, qué palabra he dicho,
que yo merezco la Inquisición!”.*

[De una *soleá* de principios del siglo XIX, retomada por Antonio Mairena y escogida para el recopilatorio *El cante flamenco. Antología histórica*, 2004]

*”Aquel que tenga la culpa de nuestra separación,
to el que la culpa ha tenido de nuestra separación,
a pedazos se le caigan las alas del corazón,
se le caigan a cachitos las alas del corazón.
El que no sepa distinguir, que no sepa ni distinguir,
que la cabeza le corten y me la traigan a mí”.*

[*Soleá* de la primera mitad del siglo XIX, cantada por Pericón de Cádiz. Disponible en *El cante flamenco...*, 2004]

*”Si esto que me pasa a mí,
le pasara a otro...
Tengo momentos en la noche
de volverme loco”.*

[De un cante de Tomás el Nitri, a la manera antigua de cantar en Jerez, a principios del siglo XIX, la *siguiriya*. Recuperado por Sernita de Jerez e integrado en el álbum *El cante flamenco...*, 2004]

*”¡Ay!, que te quiero,
¡ay!, por lo mucho que te quiero
de noche no duermo en cama;
me acuesto con el sentío,
¡ay!, a ver si a la puerta llamas,
y ni aún dormido yo te olvido, ¡ay!”.*

[Cante de Enrique el Mellizo, en ejecución de Sordera. Sumado a la compilación *Un siglo con duende...*, 2002]

F) Educación clánica gitana

He aquí los rasgos fundamentales de la modalidad romaní de educación comunitaria, estructuralmente contrapuesta a la forma-Escuela:

1) *Se trata, en primer lugar, de una educación de, en y por la comunidad: todo el colectivo educa a todo el colectivo a lo largo de toda la vida...* Todos pueden ser “maestros”, si se ganan el aprecio del grupo y son elegidos por quienes desean aprender de ellos, aunque el laurel de la sabiduría recae a menudo en los ancianos (han bebido, durante más tiempo, de las aguas del conocimiento comunitario). Frente a la relación institucionalizada que define al Profesor ante/sobre el Alumno, tendríamos, como distingue G. Steiner, el vínculo moral —“erótico”, en sentido amplio—, que sublima la amistad en estima, establecido entre el Maestro y el Aprendiz o Discípulo:

“La tercera categoría [relaciones maestro-discípulo] es la del intercambio: el *eros* de la mutua confianza e incluso amor (...). En un proceso de interrelación, de ósmosis, el maestro aprende de su discípulo cuando le enseña. La intensidad del diálogo genera amistad en el sentido más elevado de la palabra. Puede incluir tanto la clarividencia como la sinrazón del amor” (2011, p. 2).

J. M. Montoya subraya el papel de la mujer en la socialización gitana, en su condición de madre y también como atesoradora-difusora de la cultura. Y nos recuerda, en la línea de I. Illich, que, entre los gitanos, no existen “niños”, sino hombres de corta edad: “Los niños aprenden por inmersión en la familia (...), entre tres o cuatro generaciones de suyos (...). Los niños y los adultos viven juntos, trabajan juntos, sufren juntos” (p. 6-7). Igual sucede entre los indígenas, igual acontecía en los entornos

rural-marginales... El cine de T. Gatlif ha reflejado admirablemente esa índole: en *Liberté*, el “hombrecito” que aspira a convertirse en gitano, que vive entre gitanos, rechaza los pantalones cortos, “infantiles”, con los que se le quiere marcar como “niño” y que tampoco usan el resto de los pequeños romaníes; en *El extranjero loco*, un hormiguero de menores rodea en todo momento a los adultos, mezclándose con ellos en cada tarea, para colaborar y para aprender, durante todo el día, a salvo del encierro en escuelas.

2) *Educación en libertad, a través de relaciones espontáneas, desde la informalidad y la no-regulación administrativa*. En este contexto, la educación sencillamente *se respira*... Aún cuando subsisten aquí “relaciones de poder” o “estratégicas” (forcejeos), no se dan ya “estados de dominación”, distintivos de la Escuela, pues le cabe al discípulo o aprendiz un margen considerable de defensa, de resistencia, pudiendo cancelar o revertir el vínculo —y está en la mano del maestro la atenuación, ético-política, de la inevitable presión (M. Lazzarato, 2000).

3) *Educación sin auto-problematización, que ni se instituye como esfera separada ni segrega un saber específico*. No cabe aislar el aprendizaje de los ámbitos del juego y del trabajo (J. M. Montoya: “el niño gitano aprende jugando en el trabajo”, p. 6-7), como tampoco es posible encerrar las prácticas educativas en un campo, en una parcela delimitada, pues no se objetivizan y resisten siempre a la cosificación. La educación no se subordina, en fin, a una disciplina especializada: queda descartada toda supervisión “pedagógica” de los procesos formativos.

4) *Educación que excluye toda “policía curricular del discurso” (M. Foucault) (47), toda forma de evaluación por individuos (solo la comunidad confiere o retira la estima) y toda dinámica de participación forzada (activismo bajo coacción)*. Su “significatividad” resulta máxima, casi como un nuevo órgano que capacita al romaní para sobrevivir en medio de las incertidumbres y los peligros de la existencia nómada o marginal. Frente a la pertinencia absoluta de la educación clánica gitana, la Escuela, aunque se predique intercultural, despliega unos currículos que muy poco tienen que ver con el modo de vida y los intereses espirituales de la comunidad romaní. El cante refleja esta circunstancia, señalando la inutilidad práctica (operacional y situacional, diría A. R. Luria) del saber escolar o académico —al que denomina con ironía “ciencia”—, particularmente en el ámbito de los sentimientos:

*"¡Ay!, soy la Ciencia en el saber,
¡ay!, en el saber;
y digo yo,
y digo yo, ¡ay!, con sentimiento:
¡ay!, que juego con quien no sabe,
y siempre salgo perdiendo".*

[De un cante de Porrinas de Badajoz, inscrito en *Un siglo con duende...*, 2002]

*"Soy la Ciencia en el saber, ¡ay!,
favor que le debo al cielo;
pero cuando hablo contigo,
toíto mi saber lo pierdo".*

[De una *caña* del siglo XIX, recuperada por Jacinto Almadén y elegida para *El cante flamenco...*, 2004]

*"¿De qué sirve la experiencia
y de qué sirve el saber,
si luego toíto se olvida
apenas llega el querer?".*

[De una *cantiña* decimonónica, popularizada por Fosforito y añadida a *El cante flamenco...*, 2004]

(47) Véase *El orden del discurso*, opúsculo de M. Foucault (1992). Este libro recoge una sugerente conferencia del filósofo francés, en la que desgana los procedimientos mediante los cuales se instaura, en cada uno de los diferentes ámbitos institucionales, una cierta *policía* del relato, un determinado *orden* de la palabra, con mecanismos específicos de selección y de exclusión (la disciplina, el autor, el comentario,...). La Escuela, con el curriculum al frente, es impensable al margen de esta “economía política de la verdad”, absolutamente *forastera*, y no grata, en la casa de las educaciones comunitarias, tal la gitana.

"Pensamiento...
Qué grande es mi pensamiento, ¡ay! (...),
que voy por la calle muerto de amor
y no me puedo valer".

[De una *malagueña* de principios del siglo XX, en versión de Manolo Caracol. Forma parte de *El cante flamenco...*, 2004]

"Saber lo que yo sé,
que la fatiga y el tiempo
me lo han hechito a mí comprender,
los siete sabios de la Iglesia,
no saben lo que yo sé".

[De una *soleá* compuesta en torno a 1800, difundida por Antonio Mairena. En *El cante flamenco...*, 2004]

Pero la educación comunitaria romaní no solo libera la palabra: libera sobre todo al joven, que no habrá de padecer ni la humillación constante del examen y de la calificación, ni el agobio intolerable de tener que participar en dinámicas que le son ajenas y extrañas.

5) *Educación reproductora de un Orden Social Igualitario (sin fractura material, sin dominio de clase), con prácticas tradicionales de autogobierno demoslógico (negadoras del Estado de Derecho y del concepto liberal de "ciudadanía"); sistema afirmado sobre una fórmula económica colaborativa, comunal (restrictiva de la acumulación individual, de la propiedad privada) y expresado en una vida cotidiana no-alienada, en sí misma formativa, surcada por las diversas figuras de la ayuda mutua —espacio intermedio de la educación, y ya no de la dominación.*

En *La bala y la escuela*, anotamos lo siguiente, a propósito de la "vida cotidiana":

"G. Lukács, en el prólogo a un libro de su discípula A. Heller, reconocida socióloga de la Escuela de Budapest, definió la *vida cotidiana* como «el espacio intermedio de la dominación». Hubiera podido decir también «espacio de la dominación intermedia». Si no lo entendimos mal, se refería al campo de la interrelación humana en el que se condensan y materializan las coacciones procedentes de los dos ámbitos del dominio: la necesidad y la servidumbre que se forjan en la fragua de *lo material*, de la subsistencia y del trabajo, en el nivel económico o infraestructural; y la manipulación y el control que se ejercen desde los laboratorios políticos e ideológicos, desde los aparatos culturales, en el nivel de *lo espiritual* o superestructural.

Sería en el escenario intermedio de la «vida cotidiana» donde ese doble dominio inherente a toda sociedad de clases, esta doble coacción de lo económico y lo político-ideológico, se *sintetizarían* en la relación humana, en interacción diaria, en hábito colectivo, uso social, disposición de la afectividad... La vida cotidiana aparecería, pues, y así lo ha argumentado la propia A. Heller, como el espacio en el que el poder y la subordinación *se reflejan y se refuerzan*... A un nivel casi fenomenológico, R. Vaneigem identificó en la «humillación» y en la «ofensa» dos de los rasgos característicos de esa cotidianeidad represiva y reprimida" (p. 150-1).

Pues bien, como modalidad de organización igualitaria, no-clasista, la comunidad romaní tradicional confiere a sus formas de cotidianidad un rol semejante, pero ya no al servicio del dominio, sino de la educación. La esfera cotidiana del pueblo gitano es el ámbito en el que la educación comunitaria *se refleja y se refuerza*; cada una de sus figuras sociales, de sus maneras de interrelación, de sus dinámicas gregarias, remite a un trabajo previo de socialización y moralización por el grupo y, al mismo tiempo, lo completa, lo realiza en su expresión más acabada. He aquí la dimensión formativa de la vida cotidiana gitana en tanto espacio intermedio...

6) *Su objetivo sería la Vida Buena —"buen vivir", "vivir en el bien"—, entendida como armonía eco-social. Propende así la evitación del problema, la Paz Imperfecta, la libertad ("korkoro").*

G) Anti-productivismo

Toda la cadena conceptual del *productivismo* capitalista, tal y como se describe en las obras de J. Baudrillard, M. Maffesoli, H. Lefebvre y otros, resulta profundamente antipática, francamente repugnante, al pueblo tradicional gitano. Maximización de la producción, acumulación individual de capital, entronización de la óptica inversión-beneficio, soberanía del mercado también al interior

del grupo, consumo incesante; y, en la base, “trabajo” y “necesidades”, por un lado, y “explotación de la naturaleza”, por otro. He aquí una secuencia que los romaníes detestan como paya y que reconocen adversa (48). En efecto, los autores mencionados hablan de “trabajo” en la acepción de la economía política: labor para un patrón, o una institución, y a cambio de un salario (con la correspondiente extracción de la plusvalía), al modo en que se configura bajo el capitalismo. Fuera de este concepto (“trabajo alienado”, según la tradición marxista) quedan las tareas autónomas, cooperativas, comunales, etcétera, desplegadas en el alejamiento de los aparatos del Estado y de las empresas del Capital, como las desempeñadas por el pueblo Rom histórico.

Sacralizar la alienación del trabajo y *producir el trabajador* como posición exclusiva de la subjetividad popular fue, según J. Baudrillard y M. Maffesoli, el objetivo de la economía política y de la Ratio en general, y en tal empresa colaboró, a pesar de su presunción de criticismo, el propio materialismo histórico. “Necesidades, trabajo: doble potencialidad, doble cualidad genérica del hombre, idéntica esfera antropológica en la que se dibuja el concepto de producción como «momento fundamental de la existencia humana», definiendo una racionalidad y una sociabilidad propia del hombre”: he aquí la clave de bóveda de la mitología productivista, inadmisibles teóricas y prácticamente, según J. Baudrillard (*El espejo...*, p. 28-9).

Partiendo de esta denuncia, que el autor desarrolló por separado en un opúsculo titulado precisamente *La génesis ideológica de las necesidades*, diversas corrientes de investigación crítica han corroborado la *relatividad* histórica y cultural de todo aquello que se consideraba básico, instintivo, innato, primario, etc., en los seres humanos —y que no se daba, al menos con la fuerza esperada, entre los gitanos tradicionales.

En segundo lugar, la representación de la Naturaleza como “objeto” (de conocimiento y de explotación), de alguna manera separada del hombre-sujeto, al otro lado de la conciencia y casi como reverso de la cultura, atraviesa toda la historia intelectual de Occidente, adherida a la denominada “epistemología de la presencia” —o “teoría del reflejo”—, expresándose en la contemporaneidad no menos en el liberalismo que en el fascismo, tanto en estas dos formaciones político-ideológicas como en el comunismo. Pero no pudo ganarse el corazón del pueblo gitano, como tampoco arraigó en los entornos rural-marginales europeos y en el ámbito de las comunidades indígenas (49). En este sentido, se ha identificado con frecuencia un profundo sentimiento panteísta, cuando no animista, en la cosmovisión de los gitanos tradicionales. Este panteísmo llevaría al romaní a contemplar el mundo natural desde una perspectiva espiritual, con una extraña intimidad, casi fraternalmente. En palabras de F. García Lorca: “La mayor parte de los poemas del cante jondo son de un delicado panteísmo; consultan al aire, a la tierra, al mar y a cosas tan sencillas como el romero, la violeta y el pájaro. Todos los objetos exteriores tienen una aguda personalidad y llegan a plasmarse hasta tomar parte activa en la acción lírica” (1998, p. 43). Nótese, en los cantes siguientes

(48) Véase, de J. Baudrillard, *El Espejo de la Producción o la ilusión crítica del materialismo histórico* (1980), obra fontal para la crítica del productivismo. Toda la constelación terminológica de esa suerte de fundamentalismo economicista es revisada y denegada por el autor, empezando por los conceptos parejos de “necesidades humanas” (genéricas, naturales, propias de todos los hombres) y “trabajo” (centro de la vida individual y social, redentor de la humanidad). A partir de ahí, explora las distintas nociones del materialismo histórico en las que se incrusta la reducción productivista (clase social, lucha de clases, infraestructura, progreso, partido obrero, sindicato...), hasta concluir que el marxismo en su conjunto no deja de constituir, a pesar de su pretensión de radicalidad, un bastión del sistema de la economía política, un celador de lo dado y un cómplice de la opresión vigente. No debe sorprender, por ello, que el pueblo gitano le haya guardado las distancias, hasta hoy, no menos al marxismo que al productivismo.

En la estela de J. Baudrillard, M. Maffesoli (*Lógica de la dominación*, 1977) insta a un cambio de óptica en la resistencia contra los poderes establecidos: dejar a un lado los marcos clásicos de la contestación, dependientes de una racionalidad económica (salario, consumo, instalación) y burocrática (partido, sindicato, asociación oficial), para fortalecer la lucha cultural, simbólica, subjetiva, en una recuperación de todo aquello que fue negado-reprimido por la simbiosis del movimiento obrero organizado y la teoría marxista. Se enfatizará, así, lo lúdico, lo imaginario, lo extraracional, lo fantástico, el deseo,..., dimensiones que, en nuestra opinión, nunca faltan a la cita del vivir gitano.

Por último, con el opúsculo *Manifiesto Diferencialista* (1972), H. Lefebvre llamó la atención sobre la importancia epistemológico-ideológica que el concepto de “diferencia” adquiere ante la crisis de la razón política y gnoseológica clásica, invitando a una lucha consciente por la defensa y preservación de la alteridad. No fue ajeno a nuestro interés por la idiosincrasia gitana.

(49) Véase, a este respecto y para el caso indígena, “¿Ha dicho *Naturaleza?*”, artículo de G. Lapierre (2003, p. 73-105).

(García Lorca, 1998, p. 44), esa concepción espiritual de la naturaleza, diametralmente opuesta a la occidental productivista:

"Todas las mañanas voy
a preguntarle al romero
si el mal de amor tiene cura,
porque yo me estoy muriendo".

"El aire lloró,
al ver las penas
tan grandes
de mi corazón".

"Subía a la muralla
y me dijo el viento:
¿para qué son tantos suspiros,
si ya no hay remedio?".

Para la racionalización, o justificación, del productivismo capitalista, los teóricos neo-liberales de la primera hora (F. Hayek, muy destacadamente) construyeron una abstracción perfecta, una categoría lógica que se desenvolvía como debía desenvolverse a fin de legitimar el sistema del mercado y de la libre competencia: el *homo oeconomicus* (50). A los pocos años, voces críticas del espectro anti-desarrollista denunciarían, alarmadas, que el "hombre económico" se había encarnado, había tomado forma humana, confundiéndose cada día más con *todo* hombre, con el hombre *en sí*. Recuperar tal denuncia es un modo de homenajear a los pocos seres humanos (los gitanos marginales, entre ellos) que lograron salvaguardar su sensibilidad y su estilo de vida del ciclón tecno-economicista moderno:

"El *hombre económico* era una creación abstracta para las necesidades del estudio, una hipótesis de trabajo; se prescindía de ciertas características del hombre, cuya existencia no se negaban, para reducirlo a su aspecto económico de productor y consumidor (...). [Pero] lo que no constituía más que una mera hipótesis de trabajo ha terminado por encarnarse. El hombre se ha modificado lentamente bajo la presión, cada vez más intensa, del medio económico, hasta convertirse en ese hombre, de extremada delgadez, que el economista liberal hacía entrar en sus construcciones (...). Todos los valores han sido reducidos a la riqueza material. No por los teóricos, sino en la práctica corriente; al mismo tiempo que la ocupación más importante del hombre empezó a responder a la voluntad de ganar dinero. Y este rasgo se convierte de hecho en la prueba de la sumisión del hombre a lo económico, sumisión interior, más grave que la exterior (...). El burgués se somete y somete a los demás, y el mundo se divide entre los que gestionan la economía y acumulan sus signos ostentosos y los que la padecen y generan las riquezas, todos igualmente poseídos (...).

Cada vez era más difícil para cualquiera hacer otra cosa que no fuese trabajar para vivir; pero la vida, ¿qué era? Exclusivamente consumir, porque se concedían ocios al hombre, pero estos ocios eran únicamente la parte del consumidor en la vida. Sus funciones primordiales de creador, de orante o de juez, desaparecían en la creciente marea de las cosas (...). La técnica va a coronar el movimiento y dar el último impulso a este hombre económico (...). Se reduce así el hombre a cierta unidad; y esta nueva dimensión ocupa el campo entero, de manera que todas las energías del hombre son catalizadas en este complejo *productor-consumidor* (...). Todo ello se ve poderosamente acentuado por una segunda modalidad de acciones técnicas, que se dirigen directamente al hombre y lo modifican [las antropotécnicas] (...). Desde este momento no es necesaria ya la hipótesis del hombre económico porque la vida entera del ser humano, convertida en mera función de la técnica económica, ha rebasado en sus realizaciones concretas las tímidas conjeturas de los clásicos" (Ellul, 2003, p. 224-231).

Contemporáneo de J. Ellul, interesado también por el fenómeno técnico (aunque con una valoración inicial opuesta, positiva en su conjunto, inebriada de esperanza, como testimonia *Técnica y Civilización*), L. Mumford reitera la descripción del *hombre económico* en tanto tipo antropológico dominante en la fase histórica de máxima "degradación del trabajador" y de franca

(50) Para una caracterización del "hombre económico" en la literatura neo-liberal, así como para las críticas que tal concepto ha merecido desde el campo socialdemócrata, remitimos a "Liberal/Libertario. La cuestión del sujeto y los «ídola» del Estado del Bienestar", en nuestro ensayo *Dulce Leviatán...* (2014, p. 23-87).

“inanición de la vida” (“edad paleotécnica”, en sus palabras) (51). Desafortunadamente, ni L. Mumford ni J. Ellul dedican demasiadas páginas a la presentación de las subjetividades-otras que confrontaron y siguen confrontando, si bien cada día en menor medida, el *diktac* tecnológico. ¿A quién ha interesado el modo en que, a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, importantes sectores del pueblo gitano dieron la espalda al empleo fabril, al hacinamiento en ciudades y a la necia carrera consumista alentada por industrialismo? ¿Quién ha descrito, desde la órbita del anti-desarrollismo, sus mil maneras tradicionales de burlar la tecnología y dejar de lado la mera racionalidad estratégica, en beneficio del ingenio, la destreza, la pericia y un arte instintivo del buen vivir extra-materialista?

La *economía gitana* tiene por objeto la mera autoconservación del grupo, la simple provisión de los medios de subsistencia. Como su alimentación (“aleatoria”), respondiendo a las exigencias de la vida nómada, es muy sencilla y se basa en la recolección (bayas, setas, raíces, hierbas, frutos silvestres,...) y en la caza furtiva (de pequeños mamíferos, de reptiles, de aves, usando trampas, cepos y lazos), con un suplemento posterior de cereales y de leguminosas posibilitado por el trueque y por las eventuales retribuciones monetarias —vinculadas a los espectáculos, de danza, de música, de amaestramiento de animales, de acrobacia; a las artes quirománticas y adivinatorias; al pequeño mercadeo de artesanías y otros productos; a determinados servicios, como la doma y cura de caballos o la reparación de ollas y demás utensilios de cocina; a las formas directas o indirectas de mendicidad...—, los gitanos pudieron arraigar en aquella “dulce pobreza” cantada por F. Hölderlin, un “humilde bienestar” que los eximía de mayores servidumbres laborales y permitía la salvaguarda de su práctica singular de la libertad.

En este punto, la similitud con el ideal quínico (profesado por la Secta del Perro, con Diógenes de Sínope y Antístenes de Atenas al frente) es notable: en ambos casos, la libertad, postulada como condición de la felicidad, exige una renuncia al trabajo enajenador, a la dependencia económica, por lo que se expresará en un estilo de vida deliberadamente austero, definitivamente sobrio. “Antes maniático que voluptuoso”, solía declarar Antístenes, a quien se atribuye también este dicho: “En la vida se deben guardar solo aquellas cosas que, en caso de naufragio, puedan salir nadando con el dueño” (Diógenes Laercio, 1993, p. 99 y p. 101). Y Diógenes, acuñador de la más lograda sentencia de la filosofía quínica (“Con un poco de pan de cebada y agua se puede ser tan feliz como Júpiter”), “dándose —nos dice el cronista— a una vida frugal y parca”, tomó al perro callejero, ambulante y sin amo, tan frecuente en Grecia incluso en nuestra época, como *emblema* de su escuela, pues cabía sorprender en él la virtud del ratón, que, “sin buscar lecho, no teme la oscuridad ni anhela ninguna de las cosas a propósito para vivir regaladamente” (Diógenes Laercio, p. 110). Tal si se refiriera a los gitanos, sostuvo que “es propio de los dioses no necesitar nada, y de los que se parecen a los dioses necesitar de poquísimas cosas” (“Mi patria es la pobreza”, llegaría a concluir su discípulo Crates de Tebas) (Diógenes Laercio, p. 148 y p. 142).

Esta sorprendente convergencia entre la filosofía de vida gitana tradicional y la quínica antigua se asienta sobre una radical, y en buena medida instintiva, aversión al productivismo occidental. Aversión a la economía política por amor, en ambos casos, a la autonomía personal, a la soberanía sobre uno mismo: “Decidid no servir nunca más y al punto seréis libres”, acuñó E. de La Boétie, como si hablara por Diógenes o por el viejo pueblo Rom... (Onfray, p.167). Esto los aleja del hombre económico, del payo mayoritario, que ya no sabe organizar sus días de espaldas al capital,

(51) “Había nacido un nuevo tipo de personalidad, una abstracción ambulante: el Hombre Económico. Los hombres vivos imitaban a esta máquina automática tragaperras, a esta criatura del racionalismo puro. Estos nuevos hombres económicos sacrificaron su digestión, los intereses de paternidad, su vida sexual, su salud, la mayor parte de los normales placeres y deleites de la existencia civilizada por la persecución sin trabas del poder y del dinero. Nada los detenía; nada los distraía..., excepto finalmente el darse cuenta de que tenían más dinero del que podían gastar, y más poder del que inteligentemente podían ejercer. Entonces llegaba el arrepentimiento tardío: Robert Owen funda una utópica colonia cooperativa; Nobel, el fabricante de explosivos, una fundación para la paz; Rockefeller, institutos de medicina. Aquellos cuyo arrepentimiento tomo formas más discretas fueron las víctimas de sus queridas, o de sus sastres, o de sus marchantes de arte (...). Solo en un sentido muy limitado estaban mejor los grandes industriales que los obreros por ellos degradados: carcelero y prisionero eran ambos, por así decirlo, huéspedes de la misma Casa del Terror” (p. 124) .

como denunció bien pronto el cante: “Gachó que no habiaya motas [que no tiene dinero] / es *un barco sin timón*” (Báez y Moreno, p. 11).

La exclusión del productivismo (y de la razón instrumental, crasamente económica, en que se asienta) viene en parte determinada por la condición nómada, que favorece la actividad recolectora en elusión de la agricultura, la caza alimenticia en detrimento de la industria cárnica, la artesanía elemental contra la complejidad fabril, el pequeño comercio de subsistencia frente al tráfico mercantil masivo y, en la base, la propiedad familiar o clánica en perjuicio de la acumulación individual (J. Bloch) (52). Además, en la medida en que la vida errante ubica a sus actores en una especie de presente ensanchado (P. Romero hablaba de “ahistoricidad”) (53), en un *tiempo ahora* insuperable —entre un pasado que se olvida selectivamente y se recrea en cada momento actual (M. Parry, A. Lord) (54) y un futuro “inexistente”, radicalmente incierto, no-trazado—, forzándoles a desenvolverse sin proyecto, sin programa; en esa proporción, la estructura de pensamiento nómada-oral se resguarda eficazmente, por un lado, de los *idola* fundadores del Productivismo, de sus cláusulas metafísicas (Naturaleza, Necesidad, Trabajo, Progreso,...), y, por otro, de su criterio de racionalidad (voluntad de empresa, lógica contable, principio de la rentabilidad, plan teleológico,...). En relación con este último aspecto, podría hablarse de una cierta impermeabilidad tradicional romaní al *fenómeno técnico* (en la acepción no-restrictiva, no meramente maquinística, de J. Ellul: búsqueda privilegiada de la eficiencia, de la opción racional óptima) (55), inmunidad favorecida asimismo por la solidez del vínculo comunitario.

En efecto, al lado del nomadismo, el indeleble sentimiento comunitario gitano y su descalificación del individualismo actuaron también como diques contra la invasión de la óptica tecno-productivista. Desde la Modernidad (nos lo recordaba el autor de *La Edad de la Técnica*), los poderes políticos y económicos procuraron, por todos los medios, erosionar los vínculos naturales, la familia entre ellos, a fin de asegurarse una mayor plasticidad/disponibilidad del espacio social:

“La misma estructura de la sociedad basada en grupos naturales es también un obstáculo [para la expansión de la técnica] (...). Esto quiere decir que el individuo encuentra su medio de vida, su protección, su seguridad y sus satisfacciones intelectuales o morales en comunidades suficientemente fuertes para responder a todas sus necesidades, y suficientemente estrechas para que no se sienta desorientado y perdido (...). Es refractario a las innovaciones en cuanto vive en un medio equilibrado,

(52) “El dinero se guarda en común”, anotó J. P. Clébert, suscribiendo la opinión de J. Bloch, para quien, entre los gitanos, “la propiedad es, en realidad, familiar y no individual” (p. 122).

(53) “Una característica particular [del pueblo gitano] es su «ahistoricidad» (...), porque el tiempo que se tiene, que se vive y que no se puede perder es el «aquí y ahora»” (P. Romero, p. 16). Frente a la lógica occidental de “cumplir objetivos”, que asume el pasado para construir el futuro, tendríamos la “lógica gitana de no-planificación”, desentendida del ayer (p. 25).

Una copla de principios del siglo XX, interpretada en nuestros días por Gabriel Moreno, incluida en *El cante flamenco...*, señala bellamente esa inutilidad, para el gitano tradicional, de *volver la vista atrás*:

"Y al laíto me ponía
de la tumba de mi padre,
y al laíto me ponía
y escuché un eco del viento;
llorando a mí me decía:
«No te responden los muertos»".

(54) La *recreación* del pasado, que se convierte en una herramienta al servicio de las necesidades del presente, constituye un rasgo de las culturas de la oralidad, corroborado por M. Parry y A. Lord en sus investigaciones a propósito de los poetas narrativos eslavos modernos —los “bardos”, compositores orales que toman a su cargo la conservación de la tradición. Factores sociales y psicológicos del momento, así como lo peculiar e irrepetible de la situación concreta, determinan una reelaboración creativa (interpretación, actualización) del material que vaga por la memoria (Ong, p. 28-30).

(55) “Lo que va a caracterizar la acción técnica en el trabajo es la búsqueda de la mayor eficacia: se sustituye el esfuerzo absolutamente natural y espontáneo por una combinación de actos destinados a mejorar el rendimiento (...). Tendremos así la reducción de los múltiples medios a uno solo: aquel que se revela como el más eficiente. He aquí el efecto más neto de la razón en su aspecto técnico (...). El fenómeno técnico es, pues, la preocupación de la inmensa mayoría de los hombres de nuestro tiempo por el hallazgo, en todas las actividades, del método absolutamente más eficaz” (Ellul, p. 24-6).

aunque sea materialmente pobre. Este hecho, que se manifiesta a lo largo de los treinta siglos de historia conocida, es desconsiderado por el hombre moderno, que ignora en qué consiste un medio social equilibrado y el bien que puede recibir de él. El hombre, en tales medios, apenas siente la necesidad de cambiar su situación; pero, además, la pervivencia de estos grupos naturales constituye asimismo un obstáculo para la propagación de la invención técnica (...).

[Por ello] se desencadena, desde el siglo XVIII, una lucha sistemática contra todos los grupos naturales, con el pretexto de defender al «individuo» (...). No cuenta ya la libertad de los grupos, sino solamente la del individuo aislado. Y también se lucha contra el hogar: no cabe duda de que la legislación revolucionaria originó el derrumbe de la familia, ya sensiblemente quebrantada por la filosofía y las sofismas del siglo XVII (...). Pese a todas las tentativas de vuelta atrás, la destrucción llevada a cabo no podrá ser reparada. En realidad, nos queda una sociedad atomizada y que lo estará cada vez más: el individuo aparece como la única magnitud sociológica, y nos hemos dado cuenta al fin de que esto, en vez de garantizar la libertad, provoca la peor de las esclavitudes. Esta atomización contiene a la sociedad en la mayor plasticidad posible. Y ahí estriba también, desde el punto de vista práctico, una condición fundamental para la técnica" (p. 56-7).

Entre las elaboraciones metafísicas sobre las que descansa el productivismo occidental, tan ajenas a la sensibilidad gitana, J. Baudrillard destacó, como vimos, la magnificación del trabajo en tanto atributo humano principal y condición sobredeterminante (la *invención* del Trabajador):

"El sistema de la economía política no solo produce al individuo como fuerza de trabajo vendible e intercambiable: produce también la concepción misma de la fuerza de trabajo como potencialidad humana fundamental (...). En suma, no solo hay explotación cuantitativa del hombre, como fuerza productiva, por el sistema de la economía política capitalista, sino también sobredeterminación metafísica del hombre, como productor, por el «código» de la economía política. Es aquí, en última instancia, donde el sistema racionaliza su poder —y en esto el marxismo colabora con el ardid del capital, al persuadir a los hombres de que son alienados por la venta de su fuerza de trabajo, censurando así la hipótesis, mucho más radical, de que podrían serlo en tanto que fuerza de trabajo, en tanto que fuerza «inalienable» de crear valor por medio de su trabajo" (p. 28-9).

Como consecuencia: "La lucha de clases solo puede tener un sentido: la negativa radical a dejarse encerrar en el ser y en la conciencia de clase. Para el proletariado, es negar a la burguesía porque esta le asigna un status de clase. No es negarse en cuanto privado de los medios de producción (por desgracia, esa es la definición marxista «objetiva» de la clase), sino negarse en cuanto asignado a la producción y a la economía política" (p. 163). A este respecto, persiste en la gitaneidad no-integrada una suerte de astucia ancestral que le lleva, justamente, a no dejarse enclaustrar con facilidad en la identidad y en la descripción de lo que se ha llamado "clase trabajadora", a huir por muy diversos medios de esa asignación metafísica y política al orden de la producción... Percibiendo ahí una fuente de aflicción, de displacer, las comunidades históricas romaníes, reeditando una vez más la sabiduría práctica de los quínicos antiguos, se defendieron del trabajo alienado desplegando lo que M. Onfray llamó "estrategia de la evitación": "elogio de la fuga, cuando a través de ella el hombre puede rehuirle al dolor o al sufrimiento" (p. 2-3). Se ganaron de paso, y por escapar de sus garras, la desafección de los patronos: "Lo admirable —anota, fascinado, G. Flaubert—es que provocan el Odio de los burgueses, pese a ser inofensivos como corderos" (Wall, 2003, p. 361). De haber sabido leer, no hubieran leído; pero, de haber leído, habrían disfrutado con estas palabras de P. Lafargue, en *El derecho a la pereza*:

"Una extraña locura posee a las clases obreras de las naciones donde reina la civilización capitalista (...). Esta locura es el amor al trabajo, la pasión mórbida por el trabajo (...). En lugar de reaccionar contra esta aberración mental, los sacerdotes, los economistas y los moralistas han santificado el trabajo (...). La prisión se ha vuelto dorada; se la acondiciona, se hace cada vez más solapada y, por oscuras alquimias, termina presentándose como un nuevo Edén, la condición de posibilidad de la realización de uno mismo o el medio de alcanzar la plena expansión individual" (Onfray, p. 177).

Por contraposición a la modalidad de raciocinio inherente al productivismo y partiendo de los escritos de O. Fals Borda, en América Latina algunos autores hablan de un "senti-pensamiento", una *psicodinámica* diferencial que caracterizaría a los pueblos originarios y que también se podría aplicar a la gitaneidad histórica. Presentista, poco amiga del cálculo, desinteresada por lo

crematístico, esta disposición de la inteligencia y de la afectividad daría la espalda al craso “hombre racional”, en beneficio de una facultad plurilateral, abarcadora (de lo sensible, de lo pasional, de lo simbólico,...), aplastada en Occidente, en mayor o menor medida, por la prepotencia del Logos. Parafraseando a M. Onfray, podríamos sostener que al “senti-pensamiento” corresponde una *ética poética*: “A diferencia de una ética preventiva que subordinaría la acción a una teoría pura y la haría proceder de esta, la ética poética mezcla la voluntad y el instinto, confiando plenamente en la inventiva y contando con el entusiasmo” (Onfray, p. 90). Sin preocuparse por seguir un Programa, los hombres que sienten al pensar y piensan al sentir, los pueblos de la ética poética, celebrarían la espontaneidad y la creatividad en detrimento del Iluminismo y su despotismo de la Ratio...

El anti-productivismo gitano, por último, plegado sobre prácticas y estrategias de supervivencia que podríamos llamar eco-biológicas, apenas lesiona el medio ambiente, apenas deja huella destructiva en la biosfera. La *crítica ecológica* ha esgrimido la incapacidad del Planeta para soportar la eventualidad de un orden mundial perfectamente productivista. La hipóstasis del Progreso, la búsqueda de un crecimiento económico indefinido, la miopía suicida del consumismo, las secuelas de un mercado sin tutela y de una competencia desbocada..., someterían al medio ambiente a una agresión tal que creer en la supervivencia a medio plazo de la humanidad sobre la Tierra se reduciría a un mero acto de fe. Partiendo de una sentencia de K. Polanyi, cuya matriz no es difícil rastrear en K. Marx, muchos autores sostienen una tesis inquietante: “La persecución ilimitada de la rentabilidad y de la ganancia, como lógica parcial y local incapaz de comprender los efectos indeseados e imprevistos de esta forma de acción social, destruye la subjetividad, la sociabilidad y el ambiente” (Vergara Estévez, 2005, p. 2).

Como las comunidades indígenas, como los habitantes de los entornos rural-marginales occidentales, el pueblo gitano ha defendido históricamente unos modos de vida verdaderamente respetuosos con la biosfera, en absoluto degradantes del medio ambiente. Se ha situado así, en la escala de la inserción/disolución en el entorno natural, mucho más allá del punto trazable por cualquier ecologismo social, ya fuere en la línea del llamado “socialismo democrático” (N. Klein, E. Morin), ya en la perspectiva globalizante libertaria de M. Bookchin y otros (56). Su “vivir de paso”, entre recolecciones y artesanías, recurriendo al trueque y al pequeño comercio de subsistencia, desdeñoso de los “avances” tecnológicos y de las comodidades artificiosas (“sucios disfrutes”, en expresión de F. Nietzsche), evoca más bien, transgrediéndolo no obstante, aquel *primitivismo* saludable de algunas páginas de J. Zerzan.

Perfectamente asumido por los propios gitanos (M. Bizarraga, presidente de asociación calé: “Continuamos viviendo al día, no somos ambiciosos: lo importante es sobrevivir y ya está. Solo nos preocupa el bienestar básico de la familia”; M. Amaya Santiago: [Los gitanos conservamos] una concepción diferente del trabajo. Se trabaja para vivir, no se vive para trabajar”) (2005, p. 46 y 62), este anti-productivismo romaní, con la prioridad que confiere a la dimensión espiritual, pero también a las cosas más concretas y a los seres más cercanos, a lo lúdico, a la felicidad inmediata como valor, a la idea de libertad (57) —expresión, en definitiva, de una *terrenidad* no-materialista—, ha seducido asimismo a no pocos payos ilustrados. Pensemos, p. ej., en “Kismet”, el bello poema de R. M. Rilke (58), con aquellos gitanos “contemplativos”, precisamente como quería M.

(56) Para ubicar la naturaleza del ecologismo romaní en los marcos al uso de la literatura medioambientalista, estableciendo así puntos de convergencia y de divergencia (tarea que desborda nuestro objeto), recomendamos, por un lado, *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima* (N. Klein, 2015) y *El año 1 de la era ecológica* (E. Morin y N. Hulot, 2008); y, por otro, *Ecología de la libertad* (M. Bookchin, 1999) y *Futuro Primitivo* (J. Zerzan, 2001).

(57) En palabras de A. D. Gómez Boas, gitana del clan Mijhais, Boloshok, Colombia: “Nosotros, los Rom, *tenemos una sola religión: la Libertad*. Por ella renunciamos a la riqueza, al poder, a la ciencia y a la gloria. Por eso nosotros no hablamos de Paz, sino que os invitamos a vivirla” (2006).

(58) Aconsejamos la lectura de “Kismet”, obra de R. M. Rilke incluida en “*Vladimir, el pintor de nubes*” y otros cuentos (1991). Precioso relato breve, intensamente poético, que condensa, en unas pocas escenas, aspectos esenciales del ser y del existir gitanos: fusión con el medio ambiente, casi disolución en la naturaleza; intensidad expresiva y comunicativa al margen de las palabras (gestos, miradas, músicas, danzas); vida cálida, sinuosa, con comportamientos determinados más por el brotar y devenir de las emociones que por la frialdad rectilínea de la reflexión (o, mejor, soberanía del “senti-pensamiento”, en términos de O. Fals Borda), etcétera.

Heidegger (59), escuchando la naturaleza, viviendo sus sentimientos del instante, en el desprecio y la desconsideración de los móviles mezquinos, pecuniarios, que degradan la vida ciudadana; o en las escenas que F. Rovira-Beleta nos regala de la vida cotidiana en el Somorrostro catalán, con gentes trabajando sin prisa, con amor, “a la gitana” (es decir, de espaldas al tiempo pero también al cálculo, en el disfrute de la labor) (60). Pensemos en J. Ellul, que hubiera guiñado un ojo a M. Bizarraga y a M. Amaya, y a tantos otros gitanos que no conoció, como se desprende de estas intempestivas palabras suyas:

“Para el hombre primitivo, y durante mucho tiempo en la historia, el trabajo era una condena, en modo alguno una virtud. Vale más abstenerse de consumir que trabajar mucho, y no debe trabajarse más que en la estricta medida necesaria para vivir. Se trabaja lo menos posible, y se acepta efectivamente un consumo restringido (como entre los negros y los indostánicos), actitud muy extendida, que, evidentemente, restringe a la vez el campo de las técnicas de producción y de consumo” (p. 71).

En el flamenco, ese rechazo romaní de los presupuestos y las realizaciones de la economía política se ha expresado de una forma particularmente sugerente, desconcertante a primera vista, con coplas teñidas de enigma antiguo. A modo de ilustración, valga con esta pequeña colección de fragmentos de cantes:

*“Sentaíto en la escalera,
sentaíto en la escalera,
esperando el porvenir
y el porvenir nunca llega”.*

[“Estampa”, “inscripción sonora”, que sugiere la máxima im-productividad, el mayor a-logicismo, una perfecta in-utilidad, como en un desacato insuperable, un corte de mangas infinito, al orden de la Ratio, que quiere actividades *productivas*, comportamientos *lógicos*, esfuerzos *útiles*... Nos recuerda no pocos pasajes de *La experiencia interior*, donde G. Bataille transfundía una suerte de amor a lo gratuito, caprichoso, errátil, absurdo si se quiere. *Cante popular* interpretado por Esperanza Fernández y recogido en *Un siglo con duende...*, 2002]

*“Un usurero muere rico y vive pobre,
porque ha sido un usurero;
y es para que luego le sobre
pa pagar al sepulturero
lo poco que vale un hombre”.*

[Elocuente descrédito de la mentalidad del ahorro, de la libido acumuladora, extraña a la voluntad de vivir incondicionalmente el presente. *Cante anónimo* versionado por Antonio el Sevillano.

(59) En palabras de P. Sloterdijk:

“Al definir al hombre como pastor y vecino del Ser (...), lo expone a un conocimiento que reclama más *quietud*, *oídos* y *pertenencia* que lo que la más amplia educación pudo nunca. El hombre es sometido así a un comportamiento *ek-stático* que va más lejos que la introspección civilizada de los piadosos lectores de la palabra clásica. El morar recogido en sí mismo heideggeriano (...) es como una *escucha expectante* de aquello que el Ser mismo ha de dar a decir. Ello conjura a un *escuchar-en-lo-cercano* para lo cual el hombre debe volverse más reposado y manso que el humanista que lee a los clásicos. Heidegger quiere un hombre que sea *mejor oyente* que un mero buen lector” (2000 B, p. 11).

Alejado de toda jerga filosófica, y refiriéndose concretamente a los gitanos, J. P. Clébert ha escrito algo parecido:

“Las predisposiciones naturales de los nómadas son las de unos hombres que viven todavía según el ritmo de las estaciones, de las plantas, de los elementos. Su desprecio por la técnica ha conservado intactos unos sentidos que hoy en día están embotados en el hombre civilizado, en el ciudadano. «Inculto», es decir, desembarazado del enorme bagaje de conocimientos con el que nos embarcamos para la travesía de la vida, el gitano sabe todavía mirar a su alrededor y sacar lecciones del mundo exterior. Además, su calidad de paria ha aumentado considerablemente su potencial nervioso, su susceptibilidad, su facultad de conmoverse con imágenes cotidianas, y se ha vuelto (o ha permanecido) sumamente sensible a unas «longitudes de onda» que a nosotros no nos llegan. Así, vive en un universo esencialmente mágico” (p. 139).

(60) F. Rovira-Beleta hace decir lo siguiente a la protagonista de su película:

“Ahora lo comprendo, a este barrio venían las golondrinas. Yo veía cómo bajaban el vuelo al pasar por aquí. Y decía yo: ¿por qué será? Ahora lo comprendo: los pájaros vienen aquí a ser felices. ¡Qué lejos de la ciudad! Es como si estuviéramos *en un mundo distinto, donde cada uno trabaja sin prisas en lo que más le gusta* [escenas en las que aparece un pastor, un barbero, obradores del metal, vendedores,...], *sin importarle el tiempo, como si este se hubiera detenido desde hace muchos años*. ¡Me gusta tu barrio, taranto!”

Integrado en el recopilatorio *Un siglo con duende...*, 2002]

"En aquel pozito inmediato,
donde beben mil palomas,
yo voy y me siento un rato
pa ver el agüita que toman".

[Sugerencia de una disponibilidad grande de tiempo, de libertad por tanto, que permite al personaje detenerse, sentarse y mirar sin prisa algo aparentemente tan nimio como unas palomas bebiendo — reverso de la dictadura del reloj, de la celeridad y del tiempo malbaratado en los penales del empleo. *Cante popular* recreado por Manolo Vargas. Se incluyó en *Un siglo con duende...*, 2002]

"Como yo no tengo ná,
me basta con los luceros
que tiene la madrugada".

[Suficiencia del hombre que no atesora, huérfano de propiedades. Del álbum *Al alba con alegría*, 1991. *Tango* en voz de Lole y Manuel]

"Aquel que tiene tres viñas,
¡ay!, tres viñas,
y el tiempo,
y el tiempo le quita dos,
que se conforme con una,
¡ay!, con una,
y le dé gracias,
y le dé gracias, a Dios".

[*Caña popular*, rescatada por Rafael Romero y añadida a la compilación *El cante flamenco*, 2004, que connota desinterés por el acaparamiento y, en el límite, por la riqueza misma]

H) Aversión al Estado y a sus lógicas políticas

La idiosincrasia gitana ha sido siempre violentada por el poder del Estado, de un tipo u otro: ha padecido bajo el liberalismo, el fascismo y el comunismo. Desde la consolidación del Estado moderno, las administraciones locales, regionales y centrales advirtieron en el temple romaní un surtidor de contestación, un emanadero de disconformidad, y se dispusieron a cegar por todos los medios. En la base de esa operación, tendente al exterminio de la diferencia gitana, F. Grande situó "el rencor ante una manera de vivir que contiene la insumisión". En "El flamenco y los gitanos españoles" traza, a grandes rasgos, la historia de un choque entre dos culturas, una nómada (en sí misma desafiante, retadora) y otra sedentaria, insistiendo en la potencialidad crítico-corrosiva de la idiosincrasia calé (2005).

El fascismo exhibió ante los gitanos su índole manifiestamente "racista" (perseguir la destrucción del otro, y no su reforma o conversión, en términos de C. Castoriadis, 1987); y cerca de 400.000 romaníes fueron eliminados en los campos de exterminio, casi la cuarta parte de la población gitana estimada para la época.

Bajo el comunismo, los gitanos fueron sedentarizados *manu militari* y como si se les hiciera un enorme favor. El ataque a su diferencia fue frontal: fin del nomadismo y de la oralidad, cancelación de su autonomía laboral, erosión de los vínculos familiares, escolarización destructora de la educación clánica, inculcación metódica de la lógica productivista,... J. P. Clébert ha recogido una alocución de la radio oficial checoslovaca, emitida en 1958, que ilustra perfectamente el complejo de superioridad de la sociedad estatalizada y su vocación altericida:

"El deber de los comités nacionales es el de dividir todas las grandes concentraciones gitanas en los pueblos, calles o casas, a fin de impedir que las familias gitanas se influyan unas a otras, y de hacerles vivir en el mismo nivel cultural que sus vecinos no gitanos. Los comités nacionales deberán encontrar viviendas permanentes para todas las familias gitanas, así como empleos fijos. Todos los niños deberán asistir a las escuelas, jardines de infancia, casas-cunas. Nunca podríamos proclamar que hemos llevado a cabo una revolución cultural bienhechora si permitiésemos que millares de semejantes nuestros *viviesen de manera primitiva y sin cultura*" (p. 183).

La aversión gitana al Estado comunista está más que justificada...

Liberté, película de T. Gatlif, arroja luz sobre el modo en que el liberalismo, incluso en sus formulaciones progresistas o izquierdistas (“sobre todo en ellas”, deberíamos decir), atenta contra aspectos esenciales de la idiosincrasia romaní. Particularmente interesante nos parece la escena en la que la maestra habla con un menor gitano, intentando convencerle (no deja de ser una emisaria del Estado liberal) de que acuda a la escuela. La mujer se acerca y, con la arrogancia proverbial de Occidente, da órdenes: “¡Acércate!, ¡acércate!”. El muchacho suspira, en señal de desagrado; resignado y en guardia, le presta atención. “¿Cómo te llamas?”, inquiera la maestra. “¿Por qué?”, replica el chico, manifestando un rasgo de las culturas de la oralidad (respuesta consistente en una interrogación sobre el contexto, sobre el conjunto de las circunstancias en juego). “¿Sabes leer y escribir?”, insiste la educadora, manifestando su ignorancia acerca de la dimensión altericida de la alfabetización. “Eso no es para nosotros”: alegación irrefutable... “Ha venido a robar a nuestros hombres”, exclama una gitana; y es muy significativo que no diga “niños” (la niñez es un “invento” de la sociedad burguesa). “Los niños [la maestra no ve “hombres”] deben ir a la escuela; tienen que aprender a leer y a escribir” —prueba añadida de etnocentrismo avasallador. Y llega, por fin, la resolución comunitaria gitana, con un toque de ultra-realismo, y casi de insolencia, típicamente quínico: “¿Cuánto nos pagará por ello? (...) Si no nos da nada a cambio, los niños no irán. Se quedarán con nosotros. Siempre están con nosotros (...). Tienen cosas mejores que hacer”. Los gitanos, pues, están dispuestos a cerrar un trato con la mujer paya bonachona que necesita “hacer el bien” al otro-inferior para colgarse la medalla de la conciencia humanitaria y progresista: “Si nos pagas, permitiremos que te ayudes a ti misma a ganarte el cielo de la filantropía de izquierdas” — así puede leerse el desenlace del encuentro.

En otra secuencia del film, un gitano especial, con una sensibilidad extraña (joven en el que la ciencia médica solo reconocería minusvalía o trastorno psíquico), particularmente valorado por el grupo debido a la índole sutil, desveladora, de su percepción de la realidad, se estampa en el culo el sello que, por decreto de principios del siglo XX, todos los nómadas deben recabar del ayuntamiento de cada localidad francesa en la que pernoctan. Con un quinismo inigualable, propio de Diógenes, el protagonista, enseñando el trasero a los pequeños, que estallan en carcajadas, señala todo lo que los gitanos tienen que oponer al *carne antropométrico de nómada* —con sus descripciones fisonómicas y sus sellos municipales forzosamente al día— mediante el cual el Estado francés los controla y agravia. Humorismo provocador contra Leviatán...

Alfabetizar, escolarizar, sedentarizar y regularizar la actividad económica no constituye solo una declaración de guerra a la tenacidad de la otredad gitana: garantiza, de facto, su erradicación. El Estado de Derecho, clave del fundamentalismo liberal, con su exigencia de igualdad ante la ley y con la hipocresía de su discurso multiculturalista, diluye la idiosincrasia romaní en la delicuescencia del folclor, del pintoresquismo, de la mera *variación*: alfabetizado, escolarizado, asentado, desclanizado, laborizado, juridizado, productivizado, politizado,..., el gitano se confunde con un “payo peculiar”. En el segundo capítulo de *El enigma de la docilidad* abordamos el modo el que los regímenes democráticos occidentales disuelven la Diferencia (inquietante, peligrosa) en inofensiva Diversidad, logística asimiladora desplegada también ante los gitanos. Vamos a recoger aquí un fragmento de dicho estudio, para que se perciba mejor el alcance de nuestra denuncia:

“Junto a la insuperable docilidad de la población, el segundo rasgo definidor de nuestra «fenomenología del presente» sería la progresiva –y políticamente inducida– *disolución de la Diferencia en Diversidad*. Se trata de un exterminio planetario de la Diferencia como tal, que, a modo de simulacro, deja tras sí una irrelevante *diversidad* puramente fenoménica, asunto de apariencia, de exterioridad, de forma sin contenido. Haciéndole una pequeña trampa a la etimología, podríamos conceptualizar la *diversidad* (diversidad) como «distintas versiones de Lo Mismo», y presentarla así como el resultado del trabajo de *vaciado de sustancia* que el poder despliega sobre la Diferencia.

En la Diferencia genuina habita el peligro, lo inquietante, el momento de una distinción que es disidencia; hay en ella como una latencia de disconformidad en la que se refugia toda posibilidad de rechazo y transformación. Contra este peligro de la Diferencia, el poder organiza una estrategia de «neutralización» que aspira a eliminar (aniquilar) el *nódulo* de la alteridad, conservando aviesamente los elementos de su superficie –fachada, cáscara, corteza–, los componentes de una Diversidad recién *ahuecada* bajo la que se reinstala la declinación de Lo Mismo.

Este proceso de *disolución* de la Diferencia en Diversidad no se puede efectuar de un modo absoluto, sin generar «impurezas», residuos de la Diferencia originaria que serán barridos del horizonte social y arrojados al basurero de los «márgenes». El desenlace final será un *Reino de la Sinonimia* (distintos significantes que apuntan a un mismo y único significado), ruina y verdugo de aquel otro *Reino de la Polisemia* (por todas partes, significantes que se abren en una pluralidad de significados) con el que quizás nos hubiera gustado poder soñar.. Una gran diversidad en las formas, en los aspectos, en el ámbito de lo empírico, que recubre un pavoroso proceso de homologación y homogeneización de los contenidos, de las sustancias. Y, por aquí y por allá, a merced de todos los vientos, restos, migajas, astillas de una Diferencia que en su mayor parte ha devenido Diversidad... En esta Diversidad ya no mora el peligro, ya nada siembra inquietud o desasosiego. Donde la Diferencia irrumpía casi como un atentado, la Diversidad aflora hoy para *embellecer* el mundo. A la «amenaza» de la Diferencia le sucede la *caricia* de la Diversidad. ¿Hay algo más acariciador que salir a la calle y tropezar con gentes de todas las razas, atuendos de todas las clases, infinidad de *looks* y de símbolos, etc., sabiendo desde el principio que esos hombres persiguen en la vida prácticamente lo mismo que nosotros, piensan casi igual, y no hay en el corazón o en el cerebro de ninguno de ellos nada que nos *cuestione*, nada perturbador de nuestra existencia?

La disolución de la Diferencia en Diversidad, proceso occidental en vías de mundialización, prepara el advenimiento de la Subjetividad Única, una forma global de Conciencia, un modelo planetario de alma, un mismo tipo de carácter especificado sin descanso a lo largo de los cinco continentes. Cuanto más se habla de «multiculturalismo», cuanto más diversas son las formas que asaltan nuestros sentidos, cuanto más parece preocupar –a nuestros gobernantes y educadores– el «respeto a la diferencia», la «salvavida del pluralismo», etc., peor es el destino en la Tierra de la alteridad y de lo heterogéneo, más se nos homologa y uniformiza. *Globalización* es solo una palabra engañosa y rentable, que remite a la realidad de una «occidentalización» acelerada del Planeta. Y *occidentalización* significa, a la vez, exterminio de la diferencia exterior, esa diferencia arrostrada por las otras culturas, y disolución de la diferencia interior en mera e inofensiva diversidad. Por este doble trabajo homogeneizador se avanza hacia la hegemonía en la Tierra de una sola voz y un solo espíritu, voz y espíritu de hombres dóciles e indistintos, intercambiables y sustituibles, funcionalmente equivalentes. Algo más y algo menos que el «hombre unidimensional» de Hebert Marcuse: el ex-hombre, con su no-pensamiento y su pseudo-individualidad. La participación de la Escuela en este adocenamiento planetario del carácter es decisiva: a nada teme más que a la voluntad de resistencia de la Diferencia. Por naturaleza, es una instancia de homogeneización (cultural, caracteriológica) implacable, un poder *altericida*” (p. 23-4).

Que la Política (liberal, con referente estatal) es un asunto no-gitano apenas puede discutirse, pues la organización socio-política romaní, como apunta J. Salinas, miembro de *Enseñantes con Gitanos*, “consiste en la ausencia de estructuras de poder permanentes, transversales a los grupos de parientes” (2005, p. 11). La toma de decisiones colectivas, en ese contexto, adopta un carácter demoslógico, como hemos descrito al abordar la Kriss. De manera fluida e informal, los asuntos se comentan en los distintos ámbitos de la sociabilidad romaní, de reunión en reunión, en medio de un desorden aparente, hasta que termina fluyendo el criterio unitario de la comunidad, el parecer acorde del grupo. Cuando se debe tomar una resolución con urgencia, pesa particularmente la recomendación de los Ancianos, hombres y mujeres de respeto. Como los “líderes sin autoridad” de P. Clastres, el jefe del clan se encarga de llevar a la práctica el veredicto unánime, de traducir en hechos la opinión *forjada* por el grupo (61).

Hablamos de “opinión *forjada* por el grupo” y no de “opinión *mayoritaria* en el grupo” para subrayar una circunstancia sobre la que nos alertó W. Ong: cuando los hombres de la oralidad se congregan para llegar a acuerdos sobre cuestiones relativamente complejas (en una asamblea indígena, en una reunión de vecinos rural-marginales, en un corro de gitanos tradicionales,...), lo que se está produciendo no es un acto de debate entre posiciones previamente establecidas, de

(61) En “Intercambio y poder. Filosofía del liderazgo indígena”, P. Clastres (1978, p. 26-45) sostuvo lo siguiente:

“Al espíritu formado por culturas donde el poder político está dotado de una potencia efectiva, el estatuto particular del liderazgo americano se le impone por tanto como algo de naturaleza paradójica; ¿qué es pues este poder privado de los medios de ejercerse? ¿Cómo se define el jefe si no tiene autoridad? Y podríamos vernos llevados, cediendo a las tentaciones de un evolucionismo más o menos consciente, a postular el carácter epifenomenal del poder político de estas sociedades, en las que el arcaísmo impediría inventar una auténtica forma política. Sin embargo, resolver así el problema debería conducir solamente a replantearlo, a abordarlo de un modo diferente: *¿de dónde tal institución, sin «substancia», puede sacar fuerzas para subsistir?* Pues lo que se trata de comprender es la extraña persistencia de un «poder» casi impotente, de un liderazgo sin autoridad, de una función que funciona en el vacío” (p. 27-28).

La respuesta, en nuestros términos: de los procedimientos demoslógicos, de la ausencia del “individuo”, de la prevalencia de la comunidad... De la anti-política, en suma.

manera que unos intentarían convencer a otros (proceder característico de las sociedades escriturales), sino un ejercicio de reflexión comunitaria, de *pensamiento colectivo*, en el que la opinión no está dada de antemano, pues debe alcanzarse mediante la comunicación misma, a través del choque y ensamblaje de perspectivas afloradas en un intercambio no reglado, caótico en su superficie, de exposiciones, interpelaciones, ocurrencias, etc.

Tal y como relata G. Lapierre, así operaba la asamblea maya tradicional, en el seno de una multiplicidad abigarrada de conversaciones simultáneas y de saludos, gesticulaciones, risas, lamentos, gritos,... en cascada; con los participantes (niños y ancianos, mujeres y hombres) moviéndose de un lado a otro, agrupándose aquí y allá, dispersándose después, marchándose y regresando, sin elevar nunca la voz de modo deliberado para hacerse escuchar por toda la sala (como ocurre en Occidente), bebiendo café, comiendo tortillas, etcétera; hasta que, trascurridas no pocas horas, o días si fuera preciso, sobreviene un *gran silencio*, un silencio grave, hondo y prolongado, que denota el fin de la reunión por la obtención de un consenso absoluto, por el logro de un fallo sin grieta, ratificado a continuación por los Ancianos: “Estamos de acuerdo; se acabó la Asamblea”. No habiendo posturas previas, ni partidos de opinión, toda la localidad se ha entregado a un acto de reflexión conjunta, a una experiencia de pensamiento oral colectivo... No se ha votado; pues, para la Democracia Comunitaria Indígena, la votación sancionaría, precisamente, la muerte de la comunidad y la mentira de la democracia. “Muerte” por división, por escisión de lo que solo se concibe como un todo; y “mentira” por imponer un criterio sobre otro, por encumbrar a una facción sobre las demás... La votación advendría, en resumidas cuentas, como el fin de lo indígena (p. 14).

Como se comprenderá, la anti-política gitana, de tan erizada, de tan refractaria, no puede apaciguarse en esquemas occidentales que, de un modo u otro, exigen, por una parte, el asentamiento, la estabilidad geográfica del colectivo, y, por otra, cierta *formalización* mínima (procedimientos, reglamentaciones, contabilidades,...). La idiosincrasia gitana no cabe, por ello, en los programas clásicos del utopismo socialista, ni siquiera en los diversos modelos del “municipalismo libertario”, dependientes siempre de psicodinámicas propias de los hombres de cultura caligráfica, tipográfica o electrónica (“escritural”) y afectos todavía a la vieja razón política, a la gobernanza ilustrada, con su sarta de abstracciones, universalismos y nociones metafísicas. Definitivamente: esa Utopía europea moderna, que perdió su inocencia en el siglo XX, anegando en el cinismo el Relato de la Emancipación, nada tiene que ver con la gitaneidad histórica y nada tiene que decir a su anti-política visceral... M. Bookchin puede reservar perfectamente sus *Seis tesis sobre municipalismo libertario* para los enemigos tradicionales de la insumisión gitana, pues sigue hablando el lenguaje alterófono de los liberales y los progresistas europeos (62).

Comunidad desestatalizada, el pueblo Rom padece hoy la muy interesada invitación paya a que sus miembros ingresen en los partidos democráticos y en el conjunto de las instituciones públicas, como ha ilustrado J. Ramírez-Heredia, diputado gitano, con diversos documentos de organizaciones políticas (Carta de Utrecht de 1998; V Congreso del Partido Socialista Europeo, en 2001) (63). Estrategia asimiladora, esta vez sin éxito: “La mayor parte de los gitanos (...) no están afiliados a ningún partido político” (Ramírez-Heredia, 2005, p. 42). Parafraseando a M. Onfray, cabría concluir

(62) El artículo de M. Bookchin (1984) se desenvuelve en el universo de discurso de la racionalidad política clásica, etnocéntrica y expansionista; su tono personal sigue siendo el de un “metodólogo europeo de la lucha europea”, sin nada que aportar a las formas extra-occidentales de resistencia, tal la indígena o la gitana histórica.

(63) J. Ramírez-Heredia, integrante de la capa gitana *captada* por la Administración, parlamentario socialista, nos informa de ese, tan sospechoso, interés institucional:

“El 28 de febrero de 1998 los principales partidos políticos europeos, reunidos en la ciudad holandesa de Utrecht, firmaron una «Carta de los partidos políticos europeos para una sociedad no-racista» (...). Y se llegó al compromiso de esforzarse por conseguir una representación equitativa, en todos los niveles de los partidos, de las minorías étnicas, «siendo especial responsabilidad de la jefatura de los mismos alentar y respaldar la selección de candidatos procedentes de estos grupos para las labores políticas». Pero este compromiso adquirió su máxima dimensión con motivo del V Congreso del Partido Socialista Europeo, celebrado los días 7 y 8 de mayo de 2001, donde, entre otras cosas, se aprobó lo siguiente (...): «A) Procurar, dentro de los partidos y a todos los niveles, una representación justa de los/as ciudadanos/as procedentes de todas las comunidades étnicas, con un llamamiento especial a la responsabilidad de los dirigentes para impulsar y apoyar tanto la afiliación de nuevos militantes como la designación de candidatos/as para desempeñar responsabilidades políticas procedentes de dichas comunidades; B) Procurar también una representación justa y mayor implicación democrática de todas las minorías étnicas en la sociedad y en sus instituciones (...). Nuestra concepción de la ciudadanía resulta así incluyente» (2005, p. 43).

que, como también el quínico, el gitano tradicional “es la encarnación del contra-poder que los filósofos nunca debieron dejar de ejercer” (2002, p. 169).

Este carácter desestatalizado, o anti-político, del pueblo gitano tradicional se refleja en el cante de modo *silencioso*, mediante una ausencia. Apenas se encuentran referencias a la cuestión política, a los gobiernos, a los partidos, a las doctrinas, a las leyes,... El desinterés gitano por la llamada “cosa pública” es máximo; y los romaníes no sintieron, por tanto, la necesidad de erigirla en objeto del cante. Hemos encontrado, no obstante, una composición en la que la referencia a la autoridad política se inviste de mito, consolador si se quiere, recreando o *inventando* el pasado al estilo de los pueblos orales y en consonancia con su ahistoricidad característica:

*"En los tiempos del rey Faraón,
ese padrecito de la raza mía,
celebraron su coronación
cuatro gitanitos que él tanto quería (...),
este padrecito tan bueno y tan santo,
este padrecito de tós los calés".*

[De una *bulería* de la Repompa, en grabación de Carmen Linares para el CD *Antología. La mujer en el cante*, 1996]

Sí son abundantes, empero, las coplas en las que se evidencia la antigua y acendrada reticencia del romaní ante las instituciones estatales, ante las burocracias sociales, a las que recurría, o bien al modo astuto de un superviviente aprovechado, o bien en última instancia, para casos excepcionales, como las urgencias sanitarias. Al hospital, por ejemplo, los gitanos acudían normalmente en situaciones límite (hábito corriente aún hoy entre los indígenas menos integrados y los rural-marginales recalitrantes), tal reflejan estos dos cantes análogos:

*"Me faltan las fuerzas,
ya no pueo más;
de fatigas que tiene mi cuerpo,
se va al hospital".*

*"Dame la mano, hermana,
que no pueo más;
que, de fatigas que mi cuerpo tiene,
se va al hospital".*

[Letras rescatadas por Demófilo, citadas por Báez y Moreno, p. 29]

En la producción literaria paya, la negación gitana de la política formal se ha expresado de modo muy diverso. Nos contentaremos con comentar dos exponentes, uno en positivo y otro acaso en negativo —si se nos permite leerlo así.

Para el París de fines del siglo XV, V. Hugo nos ofrece una estampa muy vívida de la anti-política gitana: la concentración romaní en el barrio degradado llamado Corte de los Milagros, donde se funden todas las figuras de la *anomalía* social, marginados unos y marginales otros, entregados en su mayor parte a la economía irregular, a la mendicidad y a la delincuencia, y organizados colectivamente a modo de territorio “liberado”, con sus propias normas, sus procedimientos específicos y sus autoridades particulares, en un gesto mayúsculo de desobediencia y de auto-inmunización frente a la ley sustantiva de la administración local y central. En ese búnker contra el poder oficial, en ese oasis de ausencia de Estado, la comunidad gitana se desenvuelve de forma autónoma, vinculada en los asuntos más importantes a los restantes grupos étnicos y sociales.

Y, en negativo, R. M. Rilke, tan sensible a la diferencia gitana, quizás nostálgico de su pacifismo insubordinado, evoca la tragedia de la politización extrema paya (Estados, Banderas Nacionales, Ejércitos, Guerras expansivas, Muertes heroico-patriótico-patéticas de los Soldados,...). El corneta *Cristóbal Rilke*, que hubiera querido salvarse huyendo de la guerra con su amada en los brazos, al modo anti-político gitano, fallece no obstante en medio de las filas enemigas, hacia las que ha avanzado con valentía estulta, enarbolando una triste bandera:

“En sus brazos lleva la bandera como a una blanca, desmayada mujer. Y encuentra un caballo, y es como un grito: avanza por encima de todo, y anteponiéndose a todos, aun a los suyos. Y entonces la bandera vuelve en sí, y nunca fue tan real; y ahora todos la ven a lo lejos, adelante, y reconocen al hombre claro y sin casco, y reconocen la bandera...”

Pero, en esto, ella empieza a resplandecer, se despliega, se ensancha y se empurpura (...). El de Langenau ha avanzado entre el enemigo, pero completamente solo. El miedo ha abierto un espacio circular a su alrededor, y él resiste dentro, en medio, debajo de la bandera que se consume poco a poco.

Despaciosamente, casi pensativo, mira en torno. Ante él hay muchas cosas extrañas y abigarradas. «Jardines» –piensa, y sonrío. Pero he ahí que de pronto siente cómo unas miradas lo detienen; y reconoce a los hombres y sabe que son los perros infieles y lanza su caballo hacia el pleno desorden.

Sin embargo, ahora, cuando todo vuelve a cerrarse a su alrededor, todo es otra vez jardines, y los dieciséis sables curvos, que recaen sobre él, destello a destello, son una fiesta.

Un surtidor sonriente” (versión digital, p. 25-8).

Precioso trágico final. Por un lado, lo *ideal*, la anti-política, que presentaría al joven huyendo con su amada en los brazos (la verdadera bandera, la más noble de las banderas), a pesar de todo y de todos —incluidos los “suyos”. Por otro, lo *real*, la política, en la que el soldado se abalanza, con la bandera guerrera, sobre el enemigo; y ahí muere. Por un lado, la fuga con la amada, que se restablece, y un final entre jardines, en una fiesta; por otro, el desempeño del militar, con el amor perdido, y un final bajo los sables de los turcos, como un surtidor de sangre...

El lugar que ocupa en R. M. Rilke la “ausencia” (de un particularismo anti-estadista y anti-belicista) nos remite al papel, turbio si se quiere, que en V. Hugo juega una áspera “presencia” (el anti-poder de un barrio marginal) (64). El particularismo gitano tradicional, ese “trato preferente a los más cercanos y a lo más próximo”, no reconocía otra bandera que la comunidad y el amor; y de ahí su sustancial pacifismo, su solidaridad con la vida viva...

(64) Nótese la fascinación horrorizada de V. Hugo a la hora de describir este barrio, en el que vivían los gitanos:

“El desdichado se encontraba de verdad en la temible Corte de los Milagros, en donde ningún hombre prudente se habría decidido a entrar a tales horas. Círculo mágico en el que los soldados de Châtelet o los guardias del prebostazgo, que se aventuraban por allí, desaparecían hechos pedazos. Ciudad de ladrones, horrible verruga, surgida en la cara de París, cloaca de donde salía cada mañana, para volver a esconderse por la noche, ese torrente de vicios, de mendicidad y de miseria, que siempre existe en las calles de las grandes urbes; colmena monstruosa a la que volvían por la noche, con su botín, todos los zánganos del orden social; falso hospital en donde el gitano, el fraile renegado, el estudiante perdido, los indeseables de todas las nacionalidades (...), de todas las religiones, mendigos de día que son ladrones por las noches, se cubrían de llagas simuladas (...). Se trataba de una gran plaza irregular y mal pavimentada, como lo eran entonces todas las plazas de París. Con fogatas encendidas aquí y allá, en torno a las cuales hormigueaban grupos extraños. Todo era movimiento y gritos. Se oían risas estentóreas, llantos de niños, voces de mujeres. Los límites de las razas y de las especies parecían borrarse en aquella ciudad, como en un pandemónium, pues (...) todo parecía patrimonio común en aquel pueblo, todo se hallaba junto, mezclado, confundido, superpuesto, y todo, en fin, participaba de todo” (2007, p. 162-4, traducción actualizada).

Con unas cuantas pinceladas, el autor sugiere, como complemento, la naturaleza a-política (o anti-política) del poblado, erigido en auténtico *contra-poder*:

“- Estás ante tres poderosos soberanos: yo, Clopin Trouillefou (...), supremo soberano del reino del hampa; aquel viejo amarillo que ves allá con un trapo ceñido a la cabeza es Mathias Ungadi-Spicali, duque de Egipto y de Bohemia. Y ese gordinflón que nos escucha y que está acariciando a esa ramera es Guillermo Rousseau, emperador de Galilea. Has entrado en el reino del hampa sin ser de los nuestros, has violado los privilegios de nuestra ciudad y en consecuencia debes ser castigado (...). Debes ser castigado, a menos que seas capón, franc-mitou o escaldado, es decir, en el argot de la gente honrada: ladrón, mendigo o vagabundo (...). ¡Es algo muy sencillo, honrados señores burgueses! Igual que tratáis a los nuestros en vuestro mundo, así os tratamos nosotros en el nuestro (...).

El duque de Egipto, sin pronunciar una sola palabra, trajo un cántaro de arcilla; la gitana se lo ofreció a Gringoire pidiéndole que lo lanzara contra el suelo. Así lo hizo, y la jarra se rompió en cuatro trozos.

- Hermano -dijo entonces el duque de Egipto, imponiendo las manos en su frente-: ella es tu mujer; hermana, él es tu marido durante cuatro años. ¡Asunto despachado!” (2007, p. 171-185, traducción actualizada).

[*Esmeralda*, que ha intercedido por *Gringoire*, declarando que le ama, queda vinculada a él por cuatro años. Tras ese tiempo, los esposos podían separarse o romper otro jarrón para prorrogar la relación, se aclara en la nota 28]

2) PERSECUCIÓN DE LA DIFERENCIA GITANA

A) Dos tecnologías para el altericidio: del Pogrom al Programa

La persecución de la otredad romaní ha transitado desde el Pogrom —en acepción ampliada del término— hasta el Programa, con diferencias de ritmo según los países. El resultado final ha sido la aceleración del proceso de disolución de la diferencia calé, una alteridad intempestiva y cuestionadora, en diversidad amable, debido fundamentalmente al éxito del Programa, inseparable de la Escuela, desde mediados del siglo XX. Acontece, o está aconteciendo, al fin, lo que, con B. Leblon, podemos llamar “la aniquilación de los gitanos por la vía pacífica de la integración”; se produce el exterminio de la idiosincrasia gitana por absorción de la fracción mayor “diversa” y expulsión del residuo inasimilable.

Denominamos “Pogrom” a la tecnología primaria (virulenta, impregnada de violencia física) de erradicación de la diferencia, que se concreta en la sedentarización forzada, en la expulsión, en el apresamiento general —con remisión a galeras, durante varios siglos—, en la esclavización, en la masacre y en el genocidio. El “Programa” sobreviene cuando se reconoce al gitano la entidad de persona, sujeto de derecho, ciudadano, referente de garantías constitucionales en una sociedad de iguales ante la ley. Es entonces cuando se le erige en el objeto de un sinfín de proyectos, iniciativas, disposiciones, estrategias (“programas”), tendentes a facilitar su *inserción* —entendida como adaptación integradora— en la sociedad mayoritaria

Entre ambos polos, cabe distinguir un espacio intermedio, una zona de transición, en la que el ataque a la idiosincrasia calé se aleja de los horrores del Pogrom manifiesto, sin alcanzar todavía la doblez e hipocresía del Programa. Hemos preferido designar esa *tierra de nadie* asimiladora como “Pogrom difuso”, para recortar con más nitidez la etapa del Programa, en la que todavía nos hallamos inmersos —fase de la escolarización obligatoria, de las eventuales discriminaciones positivas, del trabajo social intensivo, de la retórica multiculturalista o interculturalista, de la desgitanización avanzada, en definitiva.

B) El paradigma español

Según B. Leblon, en España, desde los Reyes Católicos hasta fines del siglo XVIII, se aplicó una *política de sedentarización* casi única en Europa —lo normal era la expulsión—, que propendía la extinción de los gitanos por la vía discreta de la integración. “La sedentarización —sostiene— no era más que la primera etapa de un genocidio suave (...), un proyecto de exterminio del pueblo gitano” (2005, p. 110). Estaríamos ante un altericidio absoluto, si bien por vías no racistas: se aspira a reconvertir al otro, a suprimir su alteridad para hacerlo afín a lo nuestro.

F. Grande define inequívocamente, ya lo hemos visto, la razón del altericidio: “Rencor ante una manera de vivir que contiene la insumisión” (2005, p. 117-120). A los gitanos se les persigue en la Península por su inobediencia. Y son indóciles por defender su idiosincrasia ante los poderes que pretenden disolverla. Todas las disposiciones padecidas por los gitanos se orientan contra ellos en la medida en que representan una opción vital y una disposición de la afectividad y del pensamiento que el lenguaje periodístico de nuestros días nombraría “anti-sistema”.

He aquí algunos hitos de esa persecución, en los tiempos del Pogrom:

Pragmática de 1499. En palabras de A. Gómez Alfaro: “A partir de la pragmática firmada en Madrid por los Reyes Católicos en el año 1499, la reducción de la «vida gitana» pasaría por la fijación domiciliaria y la dedicación a «oficios conocidos» (...). Se trataba de una peculiar «ley de extranjería» que concedía un plazo para la normalización, confiando en que abandonarían el Reino voluntariamente quienes rechazasen la permanencia tal y como les era ofrecida, y disponiendo a tales efectos una progresiva punición: azotes, cárcel, expulsión forzosa, corte de orejas para identificar a los reincidentes...” (2000, p. 3).

Ley de 1633. Se prohíbe a los gitanos la dedicación a sus oficios tradicionales y que se agrupen en barrios separados. Deben impedirse sus reuniones públicas y privadas y los casamientos entre sí. “El propósito es que desaparezcan de una vez en la masa de los ciudadanos”,

concluye B. Leblon (2005, p. 110).

Ley de 1695. Se prohíbe a los gitanos salir de sus casas por otro motivo que no sea el cultivo de los campos. Pena de muerte si van armados.

Ley de 1717. Designa 41 pueblos como residencia exclusiva de los gitanos, donde vivirían estrechamente vigilados. ¿Gueto diseminado?

Ley de 1746. Añade 34 ciudades a la lista anterior, con la siguiente distribución: una familia por cada cien habitantes, sin permitir nunca más de una por calle o por barrio y con la obligación de mantenerse separadas.

Gran Redada de 1749. “Prisión simultánea, el día 30 de julio, en toda España, de 12.000 personas, hombres, mujeres, ancianos y niños” (A. Gómez Alfaro, 2000, p. 7). Fueron ubicados en depósitos y arsenales, para su explotación como mano de obra, en régimen de trabajos forzados. “Apenas llegaron al centenar y medio los supervivientes de la redada cuando, dieciséis años más tarde, se decidiera su liberación, no tanto por motivos humanitarios, como por la falta de rentabilidad de aquella población, ya prematuramente envejecida, ya enferma y necesitada de una creciente asistencia sanitaria” (A. Gómez Alfaro, 2000, p. 7). Con esta Prisión General de los Gitanos, el Pogrom alcanza su momento álgido, en una suerte de “solución final”...

Pragmática sanción de 1783. Concede libertad de oficios y domicilios a los “antes mal llamados gitanos”, pero conmina al abandono del nomadismo y de las ocupaciones irregulares, por lo que, según A. Gómez Alfaro, “respetando los propósitos de disolución social de toda la legislación anterior, recuperaba los principios de 1499” (2000, p. 8). Bajo el reinado de Carlos III se asiste, pues, a una modificación en la estrategia, ya que la pragmática se presenta como no-discriminatoria, en un aldabonazo de lo que hemos llamado “Pogrom difuso”. Mera añagaza, como advierte una voz gitana: “[El cambio de táctica] acentuó los procesos y las características que distinguían a la primera [Pogrom manifiesto]: aceptación progresiva del esquema de vida no-gitano —asimilación cultural parcial que diversifica al colectivo gitano; de ser un perseguido, el gitano pasa a ser un marginal, que ocupa los estratos ínfimos de la escala social” (Carmona Fernández, 2005, p. 22).

El Pogrom ha dejado una honda huella en el cante, en ocasiones como *crónica* de persecuciones concretas (tal el “Romance de los gitanos del puerto”, que ya hemos recogido) y a menudo a modo de *estampa* del hombre acosado, de *escena* de dolor romaní. Baste con una pequeña selección de letras, empezando por la de una copla que interesara a Demófilo, F. García Lorca, R. Molina y A. Mairena, referida al hostigamiento que, hacia 1800, sufrieron los gitanos del barrio de Triana:

*"Los gerés por las ventanas,
con faroles y velón:
si arcaso er no s'entregara,
tiraslé que era caló".*

[Letra registrada por Demófilo, en cita de Báez y Moreno, p. 10. “Geré” es un sinónimo de “gaché” o “payo”]

*"Los gerés por las esquinas,
con velones y farol,
en voz alta se decían:
mararlos que es calorró".*

[Variante recogida por R. Molina y A. Mairena, 1963, p. 163. “Mararlos” quiere decir “matarlos”, y “calorrió” designa al gitano]

*"Yo vengo juyendo...
¿Aónde me entraré?
Que me persiguen, mare, los sibiles;
me quieren prendé.
Ya se m'cabaron
ías y venías,
y los suspiros que daba por verte,
compañera mía".*

[De un cante rescatado por Demófilo, p. 140]

*"Ya viene la requisa,
ya se oyen las llaves.
Cómo me llora siempre mi corazoncito
gotas de sangre".*

[Transcripción de F. García Lorca, 1998, p. 47]

*"Hermanita, no más penas,
que sueño con tu queré;
y el hombre que está en prisiones
se sueña con Lusifé".*

[De la compilación de Demófilo, en referencia de Báez y Moreno, p. 22]

*"Nos sacaron los hierros,
nos llevan por las murallas;
las mujeres y los niños
de sentimiento lloraban".*

[García Lorca, 1998, p. 48]

*"Toos los hombres más guapos,
toítos se güerven chiquillos
cuando, ensima del yunque,
se les remacha los grillos".*

[Báez y Moreno, p. 6, partiendo de la *Colección...* de Demófilo]

*"Y a siento cincuenta hombres
nos llevan a la Carrasca.
Nos llevan a currelá,
a sacar pieras d'er agua".*

[Báez y Moreno, p. 7]

*"A la rejita de la carse,
llamó Curro y vino Pepe;
iqué fatiguitas serán
las fatigas de la muerte!".*

[Báez y Moreno, p. 28]

El Programa empieza a respirar con la Carta Magna de 1931, que proclama la igualdad ante la ley de todos los españoles, si bien se perciben sus latidos en las disposiciones que derogaron la Pragmática sanción de Carlos III, en 1848 —y en “los imaginativos esfuerzos desplegados por muchos de los mejores espíritus ilustrados de entonces para proponer medidas que facilitarían la «disolución integradora», llegando incluso hasta la «discriminación positiva»” (A. Gómez Alfaro, 2000, p. 9). Secuestrado por el Franquismo (Reglamento de la Guardia Civil hasta 1978, Ley de Vagos y Maleantes, Ley de Peligrosidad Social,...), la Constitución de 1978 le presta alas definitivamente: cese de discriminaciones legales, igualdad de derechos... Puesto que la discriminación “a-legal” y la desigualdad “de hecho” no admiten embozo, el Programa podrá continuar con la empresa histórica de supresión de la gitaneidad justificando sus realizaciones (planes, agencias, proyectos,...) como *paliativos*.

Dos escritores romaníes manifiestan su amargura ante el devenir de la condición gitana en los tiempos que se proclaman respetuosos de la diferencia:

“[Llueven los programas de asistencia, de desarrollo, de bienestar social; se produce el fraccionamiento del esfuerzo oficial], tradicionalmente renuente, por otra parte, a una desprejuiciada comprensión de la «dimensión cultural» de la problemática gitana (...). Rechazada la proletarización industrial, que hubiera significado contrariar ancestrales pautas culturales, la desigualdad de hecho comenzará a asumir su verdadero rostro. Los gitanos, ciudadanos formalmente iguales a los demás ciudadanos, empezarán a ser crecientemente desiguales, viéndose amenazados [y expuestos] imperativamente a mutaciones y fracturas profundas e irreversibles” (Gómez Alfaro, 2000, p. 9-10).

“Durante los años sesenta se ha venido originando y conformando un movimiento reivindicativo por la igualdad de los gitanos, por su integración plena en la sociedad española, por su promoción, por la

liberación de su marginación y por la superación de su pobreza (...). Han convertido estas premisas en disfraz del lucro personal y de la impostura social. Han proliferado las «asociaciones gitanas»; y los congresos, jornadas y encuentros se suceden. Los estudios, las «acciones políticas» de las distintas administraciones dedican fondos y otros esfuerzos... ¿Un negocio? ¿Una estudiada maquinación del poder para asimilarnos? Ojalá no sea cierto lo que digo; pero, por este camino, los gitanos tendremos que disfrazarnos para defendernos de los que nos quieren salvar a toda costa (...). Ser gitano es cada día más difícil y problemático, y parece que no tenemos más solución que acomodarnos en la marginación y en la pobreza o, al fin y al cabo, adherirnos a otras pautas, a otras normas, a la otra cultura, dejando de ser gitanos a nuestro propios ojos y a los ojos de los demás” (Carmona Fernández, 2005, p. 22-5).

No obstante, la mayor parte de los romaníes “cultos”, filtrados por el aparato educativo payo, (diplomados, licenciados, doctores...), han sido reclutados para el *integracionismo* y colaboran en la deslavadura programada de la idiosincrasia gitana. Bajo el concepto de “integracionismo” englobamos las diversas líneas de reflexión y de praxis política reformista que, escudándose en la necesidad de promover, para todos los ciudadanos, una efectiva igualdad ante la ley (combatiendo discriminaciones reales, posiciones de partida desventajosas, estereotipos que cunden en la opinión pública e incluso en los aledaños de la Administración, enfoques ideológicos o prejuiciados, etc.), alientan en realidad la *adaptación* de la alteridad psicológica y cultural a las pautas hegemónicas en la sociedad mayoritaria; es decir, la cancelación de la diferencia en el carácter y en el pensamiento, la supresión de la subjetividad y de la filosofía de vida otras, en beneficio de la mera *incorporación* a los valores y a las estructuras socio-políticas de las formaciones democráticas occidentales — consideradas, de modo tácito o explícito, ora superiores, ora preferibles. Desmoraliza que esa perspectiva integradora, justificadora del statu quo, tenga también eco en la producción académica calé y colonice sectores de aquel círculo payo que se soñaba “amigo del gitano”. Baste con un muestreo de tales voces, definitivamente cínicas en nuestra opinión:

“Las condiciones actuales parecen ser por primera vez favorables a una integración étnica satisfactoria. Nunca como ahora el ser ciudadano permite la aceptación de una etnicidad (cultura e identidad) diversa... Y es esa una puerta nueva abierta a los gitanos, no ya solo para su integración social, sino, con el tiempo, incluso para su integración política. El ser diferente y ciudadano, el ser un pueblo y pertenecer a un Estado, es ahora posible” (T. San Román, catedrática de la Universidad Autónoma de Barcelona, en “La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos”, 2005, p., 15-16).

“Cuando se ha llegado a la progresiva adaptación de los gitanos al mundo payo sin imposiciones, sin rechazos y sin entradas y salidas bruscas del sistema mayoritario, la integración de los gitanos ha sido y es posible” (C. Méndez, investigadora gitana de la Universidad Autónoma de Barcelona, en “Trayectorias cruzadas”, 2005, p. 56-57).

“Está en curso un poderoso movimiento de mestizaje que no puede dejar indiferente al pueblo gitano... Nace el mestizaje que se presenta hoy como la patria real y posible de lo humano, como la trama misma de la vida” (X. García Roca, de la Universidad de Valencia, en “El pueblo gitano ante las grandes mutaciones de nuestro tiempo”, 2005, p. 178).

“No tendría sentido, creo yo, encadenarse por propia voluntad a un modelo cultural estático, ahistórico y carente de capacidad de adaptación, como el que durante generaciones a mantenido a flote la identidad gitana (...). Las mujeres gitanas (...) debemos ser capaces de reflejar las potencialidades que tenemos (...) para la construcción de una nueva identidad gitana en clave de éxito y futuro (...). Estaremos asistiendo en directo a una nueva reinención de la «gitaneidad», como estrategia de supervivencia cultural” (T. Muñoz Vacas, maestra y antropóloga gitana, en “Mujeres gitanas. Una identidad dinámica bajo un proceso inmutable”, 2005, p. 71).

“La formación es una de las herramientas que tenemos las personas para poder salir de la situación de desigualdad en la que nos encontramos, y sobre todo el pueblo gitano (...). Desde los profesionales del trabajo social se ha de comunicar a los gitanos que igual que tienen unos derechos de percibir recursos también tienen obligaciones (...) en el mosaico cultural del Estado español” (M. Amaya Santiago, antropóloga y trabajadora social gitana, en “La intervención social con gitanos desde una perspectiva cultural”, 2005, p. 59-62).

“Tanto el reconocimiento de ciertas diferencias como la anulación de otras han contribuido a la aceptación de principios éticos favorables a la libertad y a la igualdad, así como a la consolidación de prácticas sociales de progreso... Nos urge redefinir la cultura escolar para dar acogida a la racionalidad

universalizadora" (J. Gimeno Sacristán, de la Universidad de Valencia, en "Diversos y también desiguales. ¿Qué hacer en educación?", 2005, p. 60-64).

"Quizás la escuela no cambie el mundo, pero sin ella no será posible hacerlo... No hay proyecto de socialización democrática (de justicia social, de igualdad, de interculturalidad por tanto) más potente que lo que llamamos educación pública" (X. Lluch, pedagogo y miembro de la *Asociación de Enseñantes con Gitanos*, en "25 años de educación intercultural. Una mirada con y sin nostalgia", 2005, p. 172).

T. San Román celebra un presente en el que ya es factible la integración social y política de los gitanos, por fin arredilados ante el Estado. Su discípula C. Méndez, calé, ve un logro en la "progresiva adaptación de los gitanos al mundo payo" y señala la metodología más eficaz para ese acceso alienante al "sistema mayoritario": sin imposiciones, sin rechazos, sin brusquedades... X. García Roca canta sin pudor a un mestizaje etnocida que disuelve la gitaneidad y que en la historia, caminando de la mano de los diversos imperialismos, jamás se ha dado sin violencia (física o simbólica). T. Muñoz Vacas se aferra al eufemismo y a la paráfrasis de consolación, llamando "reinención de la gitaneidad" a la aniquilación de la idiosincrasia romaní. M. Amaya Santiago quiere para sus hermanos más "formación" (escolar, paya), más "trabajo social" (asimilador) y más conciencia de sus obligaciones como "súbditos" del Estado español. J. Gimeno Sacristán justifica, en nombre de los conceptos liberales de igualdad y progreso, la anulación de *ciertas diferencias incompatibles* con el mandato de lo que llama "racionalidad universalizadora"; y ya es sabido que Occidente interpreta mejor que nadie esa Razón, y que la universalizamos por todos los medios a nuestro alcance, incluidas las armas... X. Lluch, de *Enseñantes con Gitanos*, ensalza una escuela pública en la que la gitaneidad se extingue...

Pero es en las palabras de un político, a la vez que profesor universitario, A. Marchesi, ex-secretario de Estado de Educación, de la Complutense madrileña, seguidor como tantos otros de W. Kymlicka, donde el cinismo se supera a sí mismo, avalando explícitamente la integración como único modo de evitar la desigualdad y la discriminación: aboga por "una acción educativa que reconoce la importancia de que los alumnos mantengan la referencia a la cultura y a la lengua propia, que hace presente esa lengua y esa cultura al resto de los alumnos para que la conozcan y la respeten, y que *ayuda a los alumnos de minorías culturales a que se integren en la corriente cultural mayoritaria como garantía de igualdad en sus derechos y en sus posibilidades futuras*" (en "El reconocimiento de las minorías culturales en la legislación educativa", 2005, p. 113).

No es accidental que muchos de esos gitanos cultos y de esos cultos amigos de los gitanos suscriban las tesis de T. San Román, partidaria fervorosa de la integración. Esta autora, exponente del fundamentalismo liberal y apologista incansable de las sociedades democráticas occidentales, parte de dos "postulados" (en sentido riguroso: "proposición cuya verdad se admite sin pruebas y que es necesaria para servir de base en ulteriores razonamientos", según el diccionario de la lengua española), de dos peticiones de principio que solo pueden despertar la hilaridad de la filosofía crítica menos complaciente. Así cabe caracterizar ese doble dogmatismo preliminar, estrictamente ideológico:

1) El prejuicio de que es una constante humana universal aspirar a la integración en el orden liberal capitalista; de que los hombres y mujeres de todo el globo terráqueo corren de hecho, unos con más dificultades que otros, hacia la centralidad del sistema, habiendo convertido la *incorporación* y la auto-promoción dentro de lo dado en la condición de su libertad y de su felicidad.

Y, sin embargo, sabemos que es empíricamente inocultable el proceso actual disidente expresado en una "carrera hacia el margen", en una voluntad de dar la espalda a lo establecido y labrarse un hueco en su extrarradio —lugar elusivo, donde, al modo quínico, el sujeto podría retomar el proyecto de la autoconstrucción en la autonomía y en la libertad—: gentes que huyen de las ciudades y protagonizan experiencias de autogestión comunitaria en el medio rural; colectivos urbanos que procuran vivir del reciclaje (en sentido amplio) y de la pequeña expropiación alimenticia, en una negación radical de la propiedad y del empleo; grupos de padres que desescolarizan a sus hijos y buscan el modo de encargarse colectivamente de su educación; personas que plantan cara al concepto de propiedad privada de la vivienda y se labran todo un

historial de ocupaciones conscientes; centros sociales y culturales que, prescindiendo de todo apoyo o amparo institucional, pretenden desarrollar una labor crítica incoaptable, etc., etc., etc. El propio pueblo gitano es un ejemplo elocuente de aversión histórica a la centralidad del sistema y de atrincheramiento en el margen (margen nómada, oral, clánico,...), aún al precio de padecer todo tipo de persecuciones y proteofobias.

2) El presupuesto de la compatibilidad estructural de todas las civilizaciones y la interpretación partidista de las sociedades liberales occidentales como ámbito “neutro” en el que las distintas culturas pueden coexistir sin agresión y sin menoscabo.

Desde diversas tradiciones intelectuales (reparemos, por ejemplo, en el llamado Pensamiento Decolonial) se ha señalado justamente lo contrario: el modo en que el universalismo expansivo de la civilización occidental, por la determinación de sus categorías epistemológicas fundamentales, arroja una nocividad, si no una providencia de muerte, a toda cultura localista o particularista que se permita la temeridad de no darle la espalda. R. Jaulin lo ilustró perfectamente para el caso de las comunidades indígenas americanas (*La paz blanca*) y nosotros no hemos dejado de advertir, siguiendo a F. Grande, B. Leblon y otros, cómo los rasgos definidores de la alteridad gitana chocan absolutamente con las pautas y principios del occidente capitalista (los valores de la oralidad desfallecen ante la alfabetización forzosa, la educación comunitaria queda abolida con la escolarización, el nomadismo apenas puede sobrevivir en un orden basado en la fijación residencial, la concentración clánica domiciliaria es incompatible con la dispersión y movilidad que exige el mercado de la mano de obra, la índole situacional y operacional de la Kriss queda completamente desautorizada ante los códigos abstractos del Estado de Derecho y de sus aparatos judiciales, etcétera). Para poder mantener la falacia de una *integración* en el orden capitalista occidental sin mutilación paralela de la condición gitana, San Román ha puesto mucho interés en no definir explícitamente el nódulo de dicha identidad, los componentes de la especificidad romaní, suscribiendo de modo latente lo que D. Provansal designó “concepto museístico o folclorizado de cultura” (músicas, danzas, vestimentas, adornos, preferencias gastronómicas, costumbres menores, ritos secundarios, leyendas, etc.). Solo así cabe levantar, para el pueblo Rom, contra el pueblo Rom, el espejismo floral de una inserción sin merma en el sistema mayoritario.

Partiendo de ese doble artículo de fe, San Román puede, en definitiva, reivindicar la adaptación socio-cultural de los gitanos y el fin de su marginalidad (aceptación calé de los moldes económicos, políticos e ideológicos que configuran la sociedad hegemónica) *desde la engañifa de la preservación simultánea de su identidad y de su cultura*. Solicitará para ello el apoyo no-directivo de la capa romaní occidentalizada, la astucia y buena disposición del Estado, la escolarización absoluta en términos interculturales, la provisión de empleos bien remunerados y de viviendas apropiadas, un despliegue eficiente del trabajo social y de los servicios asistenciales, el acercamiento cauteloso de los partidos políticos y de las organizaciones de la sociedad civil, medidas administrativas contra la tenaz concentración residencial gitana...

Y esta praxis, de índole cínico-perversa (conseguir que los marginales, *por propio convencimiento y de modo autónomo*, contando con la “ayuda” no-paternalista de los integrados y de la Administración, caminen —con inteligencia y paso decidido, soberanos de sí mismos— hacia la plena incorporación: esta sería su meta, como detalla en “La necesidad y la agonía...”), habrá de obtener, sin remedio, un gran predicamento en nuestro tiempo, pues dice, a los gitanos asimilados y a los payos progresistas, precisamente lo que desean escuchar. A los primeros les asegura que obraron correctamente al adaptarse y que, además, no perdieron con ello su identidad gitana. Y a los segundos los felicita por haber edificado un magnífico Estado Social de Derecho en el que caben todas las minorías y todas las culturas, capaz de respetar y hasta de estimular las diferencias. La nueva religión del bienestarismo ciudadanista cuenta con creyentes como T. San Román para impartir todos los días homilias pro-integración; y no son pocos los fieles que, a modo de la *grey* de siempre (“grey”: “rebaño de ganado menor”, según el diccionario), se disputan los bancos en la rutilante Iglesia intercultural...

Triunfante el Programa, avanzado el proceso de disolución de la otredad romaní, malparada y exánime su idiosincrasia, se percibe en el cante, en lo que atañe a las temáticas, un muy

significativo deslizamiento: ascenso de la “cuestión social”, vinculado a la proletarización de un sector del colectivo calé; surgimiento de un paradójico orgullo localista, sancionando el declive del nomadismo; reiteración y amplificación de determinados motivos (mendicidad, pobreza, desempleo,...) que tenían menor resonancia en la fase del Pogrom; peculiar modulación en la expresión del dolor, que refleja la erosión indefectible de la comunidad y acaso el debilitamiento de la solidaridad gitana, etcétera.

El creciente protagonismo de la “cuestión social” en las letras del cante, debidas a compositores gitanos, pero también payos, diluye la especificidad de la queja romaní en el malestar clásico obrero o jornalero. El origen de las letras puede ser no-gitano, aunque las interprete un calé, y también cabe encontrar a un payo cantando temas de composición cingara, en un exponente de la promiscuidad socio-etno-existencial originada por la absorción (inducida, casi programática) de una fracción no desdeñable del pueblo Rom a lo largo del siglo XX. Hemos seleccionado, como ilustración de este asunto, dos cantes, por no reiterar las *mineras*, algunas estremecedoras, que recogimos páginas atrás:

*"Sin la fatiga y la miseria de un probe,
no podrá un rico vivir".*

[Del álbum *José Menese con Enrique Melchor en el Albéniz*, 1995]

*"Fatiga de jornaleros,
¡ay!, sacando el fruto a la tierra,
el pobre de enero a enero (...).
Lo llevo escrito en las manos:
me llamo el que siempre pierde,
y de profesión el campo".*

[De un tema de José Mercé. En el proyecto discográfico *Cuerpo y alma*, 2001]

La identificación apasionada con una localidad, como el orgullo regionalista, testimonian el proceso de sedentarización del pueblo gitano que, bajo el peso de coacciones diversas, se va despidiendo de su ancestral vida errante:

*"Qué bonita está Triana
cuando le ponen al puente
las banderitas gitanas".*

[Citado por Josephs y Caballero, p. 244]

*"Cariño le tengo yo
a Linares, que es mi pueblo,
mi gente que tanto quiero (...),
cuna de cantes mineros".*

[*Cante popular*, en voz de Carmen Linares. Inscrito en *Un siglo con duende...*, 2002]

*"¡Ay!, al horizonte,
sobre la mar de Levante,
un balcón al horizonte,
lo tiene mi Cartagena,
tierra de minas y de cante
y orgullo de España entera".*

[De una copla de Gabriel Moreno, seleccionada para *Un siglo con duende...*, 2002]

*"La rabia del que se va
del sitio donde ha nació,
de la tierra donde ha nació,
es como la tortolita
que la arrancan de su nío".*

[Del disco *José Menese con Enrique Melchor en el Albéniz*, 1995]

*"Bandera de Andalucía:
en la blancura del pueblo,*

la libertad verdecía”.

[Cante de José Mercé, perteneciente al proyecto discográfico *Cuerpo y alma*, 2001]

*“A mi Málaga natal
siempre estoy añorando (...).
Paraíso terrenal”.*

[De una *malagueña* centenaria, recreada por Fosforito para *El cante flamenco...*, 2004]

*“Tierra de Andalucía,
tierra que canta;
tierra de hombres que tienen
nobleza y rabia”.*

[De “Tierra que canta”, canción del CD *Al alba con alegría*, 1991. P. Ribera y M. Molina fueron sus compositores]

El cante registra, además, junto a la insistencia en un tema ya tradicional —la mendicidad—, quejas y lamentos por las nuevas condiciones de vida en ámbitos sedentarios: pobreza, desunión o separación en las familias, impotencia material y psicológica,...

*“¡Dios mío!, qué vergüenza más grande:
pedir limosna de puerta en puerta
para poder comer”.*

[De una *siguiriya de Jerez*, versionada por el Terremoto. Hace parte de *El cante flamenco...*, 2004]

*“Que al que pide se le sale
el corazón por la boca”.*

[En *José Menese con Enrique Melchor...*, 1995]

*“Pensaste tener alegría,
y estás viviendo er mundo
de la gente aborresía”.*

[Báez y Moreno, p. 12. El “mundo de la gente aborrecida” es, precisamente, el orden sedentario, urbano, en el que el gitano se ve empujado a integrarse]

*“Y yo me estoy muriendo
por tu causita,
sin calor de nadie,
loquito perdío,
en el hospital”.*

[Recogido por F. García Lorca, 1998, p. 47. Soledad y abandono incluso en la enfermedad, tras la descomposición de los vínculos clánicos]

*“Busca a un rico que te dé;
y cuando el rico no tenga,
ven aquí y yo te daré”.*

[De una *bulería* de la Repompa, retomada por Carmen Linares para *Antología...*, 1996]

*“Las manos a mí me duelen, ¡ay!,
de tanto llamar”.*

[De una *siguiriya de Triana*, que se sumó a *El cante flamenco...*, 2004. Por Antonio Mairena]

*“Ni donde sentarme;
en mi casa ya no quedan
ni sillas donde sentarme:
pa qué, si ya no me dejan
ni el derecho de cansarme,
ni nadie escucha mis penas”.*

[Cante popular, en voz de Antonio el Sevillano, escogido para *Un siglo con duende...*, 2002]

*“El corasón de pena
tengo traspasao,*

*porque no tengo ar batito de mi arma
sentaíto a mi lao”.*

[Báez y Moreno, p. 21. Dolor por la separación del hijo]

*“Esta noche va a llover,
que tiene cerco la luna:
mi pozo cogerá agua,
que no le queda ninguna”.*

[De un *fandango* de Camarón, “Quisiera volverme pulga”, inserto en *Un siglo con duende...*, 2002]

Conforme el pueblo romaní se laboriza y sedentariza, relajándose paulatinamente la ligazón clánica o de tribu, dispersándose también las familias desde el punto de vista domiciliario (las administraciones centrales y locales procuran evitar la concentración gitana, estigmatizándola como segregación o auto-segregación), las formas tradicionales de ayuda mutua, los modos de la cooperación y de la solidaridad étnica, tienden a debilitarse; y el dolor individual ya no puede enjuagarse como antaño en el regazo de la comunidad. Se pierde el auxilio y el consuelo del grupo, por lo que *las penas* —lo deplora una y otra vez el cante— dejan de ser escuchadas, quedan “sin recoger”, se pierden “en el aire”. Asimismo, la naturaleza de la aflicción gitana se modifica, rebasando el ámbito clásico del amor/desamor; y se amplían los motivos de la amargura, tanto como las maneras de su manifestación:

*“Si yo muero antes que tú,
mis niños tú no me los abandones.
Pero te voy a encargar, ¡ay!,
que, si otra mare tú les pones,
los mire con caridad”.*

[*Copla anónima*, en cante de Fernanda de Utrera para *Un siglo con duende...*, 2002]

*“¡Ay! ¿Por qué le pegas tú, mal gitano, a mi pare?
¿Por qué le pegas tú a mi pare,
si mi pare es un pobre viejo
que no se mete con nadie?”.*

[*Cante popular*, interpretado por el Diamante Negro y recogido en *Un siglo con duende...*, 2002]

*“Existen ciertas mujeres
que son rosas con espinas;
que hasta acariciando hieren,
y te buscan la ruina
diciéndote que te quieren”.*

[Antonio el Sevillano, recreando un *cante popular*. En *Un siglo con duende...*, 2002]

*“Le pedí que me ayudara,
y no me negó favores:
ese fue el punto y la hora
en que empezaron mis dolores”.*

[Cante de Menese, registrado en *Rito y Geografía del Cante*, 1971-1973]

*“Mis penas las llevo yo (...)
que cada uno siente su duelo;
pa qué las voy a publicar,
si nadie siente lo ajeno”.*

[De un cante de Menese, certificando la soledad en el dolor del individuo arrancado de la comunidad. En *Rito y Geografía del Cante*, 1971-1973]

*“Ya mi mare no s'acuerda
e los güesos de mi cuerpo:
los tengo apollillaítos
de pasar puros tormentos”.*

[Citado por Báez y Moreno, p. 30. La indiferencia de la madre ante la aflicción del hijo resultaba insólita en la vida gitana tradicional]

"Ni una palabra,
¡ay!, la sabiduría de los hombres que no hablan.
Y en el silencio,
llegará la amarga pena
de mis sentimientos".

[Diego el Cigala, "Tientos del limón", en *Corren tiempos de alegría + Teatro Real*, 2004]

"¡Ay!, pobrecita de mí,
que doy suspiros al aire,
y el aire se me los lleva,
y no los recoge nadie".

[De una *granáina* de Tía Marina Habichuela, en ejecución de Carmen Linares, 1996]

"Yo creía que en la vida
toíto era verdad;
qué equivocación la mía:
tan solo veo maldad
y to es hipocresía".

[De un *fandango de Huelva* añadido a *El cante flamenco...*, 2004. Por Paco Toronjo]

"Hermanito mío,
¡por Dios no me llores!,
que las fatigas grandes que yo paso,
no me las redobles".

[En la *Colección...*, de Demófilo, citado por Báez y Moreno, p. 28. Tema y estructura que, con variantes, se reiteran insistentemente en el cante: incapacidad, como "individuo" desbordado por sus propios problemas y aflicciones, de prestar ayuda personal al hermano en apuros —signo del ocaso de la comunidad, del desmayo del apoyo mutuo, acontecidos en los tiempos del Programa]

"Borracho me acosté anoche,
borracho me levanté:
¿Será castigo de Dios
que siempre borracho esté?".

[De un *cante de ida y vuelta*, en grabación de Jacinto Almadén para *El cante flamenco...*, 2004]

"Tan solamente a la Tierra
le cuento lo que me pasa,
porque en el mundo no encuentro
persona e mi confianza".

[Transcrito por F. García Lorca, 1998, p. 44]

"Una cartita me escribiste
y casi no la entendí,
porque las lágrimas mías
me estorbaban pa leer
las cosas que me decías".

[Hipérbole gitana que expresa, a modo de "estampa", el dolor de la separación en los tiempos de la escritura y del aislamiento residencial, una vez arrasadas la comunidad (clan, tribu) y la oralidad. De un *fandango* del siglo XX, en versión de Dolores de Córdoba, agregado a *El cante...*, 2004]

"No tengo na que envidiarte,
tampoco que agradecerte;
Si me entero yo de tu muerte,
¡ay!, que yo diré: "que en paz descanse";
¡ay!, y si vives: "buena suerte"".

[Frente a los cantes tradicionales de amor y de odio, empiezan a prodigar los de *indiferencia*, propios del individuo occidental urbano y casi inauditos en los entornos comunitarios de las demás culturas. De un *cante de la minas*, en voz de Fosforito, incluido en *El cante flamenco...*, 2004]

"¿Dónde m'arrimaré yo,
si no hay pecho en el mundo

que quiera darme caló”.

[Báez y Moreno, p. 12]

*“Qué cuidao se me da a mí
cuando pasas y no me hablas;
si yo no como ni bebo
con buenos días de nadie,
con los tuyos menos”.*

[Repliegue defensivo, orgulloso, super-realista (comer, beber), que delata no obstante la herida por la retirada de palabra, una de las mayores afrentas concebibles en los entornos comunitarios orales y una circunstancia frecuente en el contexto del individualismo occidental. De un *fandango alosnero* de Juana María, rescatado por Carmen Linares para *Antología...*, 1996]

*“Pare cura, mi marío
me quiere pisar el pié; (...)
déjate que te lo pise,
si te da bien de comer”.*

[Carmen Linares, a partir de una *bulería* de Juana Cruz. En su *Antología...*, 1996]

C) Alteración del modelo en el resto de Europa

Aunque en todo el continente se materializa el tránsito desde la virulencia primaria del Pogrom a la modernidad social-cínica del Programa, se acusan determinadas alteraciones regionales que cabe destacar. El Programa sanciona hoy su hegemonía en Occidente, rayado de vez en cuando por medidas retrógradas, xenófobas directas, propias de los tiempos del Pogrom, como ha venido registrando M. Mora en los medios periodísticos; pero esa primacía extendida, indiferente a la orientación neoliberal o socialdemócrata de los distintos gobiernos, se ha alcanzado siguiendo vías localmente particularizadas.

Con deslizamiento en las fechas, *Francia reproduce el modelo de España, pero persiguiendo desde el principio la expulsión y no la sedentarización forzada y pesquisada*: la primera reprensión oficial se da en 1539, con una orden de expulsión proclamada por el Parlamento de París; en 1569, los Estados Generales de Orleans apremian “a todos los impostores conocidos con el nombre de bohemios o egipcios, a abandonar el reino bajo pena de galeras” (J. P. Clébert, 1965, p.70); en 1607, Enrique IV renueva el decreto de expulsión; bajo Luis XIII, el Parlamento reitera su edicto de 1539, dando a los gitanos un plazo de dos meses para salir de Francia y dos horas para hacerlo de París; en 1660, Luis XIV ordena “a todos aquellos que se llaman bohemios o egipcios, u otros por el estilo, que abandonen el reino en el plazo de un mes, bajo pena de galeras u otro castigo corporal” (J. P. Clébert, p. 70).

Y, por fin, en 1682, también con Luis XIV, se alcanza el extremo del Pogrom, con una suerte de Gran Redada que apresa a todos los hombres y los condena a penas de galeras a perpetuidad (las mujeres serían rapadas si perseveraban en la “vida de bohemios”, y azotadas y expulsadas si reincidían tras el corte del cabello; los niños no aptos para las galeras serán recludos en hospitales). El pasaje al Pogrom difuso, que prepara el advenimiento del Programa, en Francia se adelanta unas décadas: por el edicto de 1740, los gitanos ya no están obligados a abandonar el reino, sino a buscar trabajo —“coger empleos, ponerse en condiciones de hacerlo bien, o de ir a trabajar las tierras u otros menesteres y oficios de los cuales puedan ser capaces” (J. P. Clébert, p. 72).

J. P. Clébert señala dos aspectos que refuerzan los paralelismos con España: la protección que los gitanos hallan en no pocos nobles, deseosos de servirse de sus dotes para los espectáculos y otras labores; y la circunstancia de que la persecución no se dispara contra el gitano en sí, como minoría racial, sino contra “los gitanos en su condición de bribones y vagabundos”, pues “el vagabundeo, o sea, errar sin domicilio ni oficio conocidos, constituía oficialmente delito desde 1350” (p. 70). Una tercera nota afianza las analogías: el fracaso de todas las disposiciones, que ni limpian los caminos de gitanos nómadas ni diluyen a los romaníes sedentarios en el magma amorfo de la ciudadanía.

Por último, el tránsito francés al Programa, para el que la legislación revolucionaria de fines del XVIII había allanado las vías, se ve relentizado paradójicamente por la ley de 1912. Esta ley considera a todo gitano errante como “gente del viaje” y le obliga a presentar, ante cualquier

requerimiento de la autoridad y en todas las localidades en que pernocta, un “carné antropométrico” sumamente complicado y en sí mismo humillante, visado por los agentes municipales (el jefe del clan debe aportar, además, otra cédula, esta colectiva, en la que se describe a todos los miembros del grupo). En dicho *carné de nómada* consta el nombre y los apodos del individuo, su país de origen y fecha de nacimiento; pero el documento “tenía que dar también las señas antropométricas (altura del talle y del busto; altura y anchura de la cabeza; diámetro bicigomático; la longitud de la oreja derecha, la longitud de los dedos medio y auricular izquierdos; la del codo izquierdo, del pie izquierdo; el color de los ojos) (...). Además había casillas previstas para las huellas digitales y dos fotografías (de frente y de perfil)” (J. P. Clébert, p. 184). Plenamente vigente hasta mediados de 2015, este carné salva temporalmente al gitano vagante del sistema educativo estatal. En Bélgica, un *carné de identidad de apátrida*, renovado cada tres meses, permitía también la vigilancia minuciosa del nomadismo, con el efecto colateral de librar a los niños de las garras de la Escuela.

En Alemania, el Pogrom se manifiesta con toda su crudeza, bajo las coordenadas de un racismo desnudo que alcanza la cota decisiva de la eliminación física. Decretos de expulsión en los siglos XV, XVI y XVII (Bamberg, 1463; Renania y el Palatinado, 1498; Augsburgo, 1500; Suavia, 1529; etc.); y ordenanzas de detención y ejecución inmediatas desde el siglo XVIII, en una prefiguración casi exacta de la “solución final” nazi. M. Block nos ha transcrito la ordenanza promulgada en Aquisgrán, en 1728:

“Desde hace ya tiempo se ha comprobado que en nuestro territorio, como en los países vecinos, los gitanos, reunidos en bandas y armados, así como toda suerte de gente sin ley y sin amo, cometen robos... Por consiguiente, y para terminar con esta ralea, hemos decidido que si se divisa en el territorio de Aquisgrán a estos gitanos, bandidos armados y agrupados, y a otras bandas sin ley, se nos informe inmediatamente con el fin de mandar contra ellos la milicia necesaria; y la persecución se llevará a cabo con celo, al son de las campanas. En caso de ser alcanzados, lo mismo si los gitanos resisten como si no, serán ejecutados inmediatamente. De todas formas, a aquellos a quienes sorprendieran y no pasaran a la contraofensiva, se les concederá como máximo media hora para arrodillarse e implorar, si así lo desean, del Todopoderoso, el perdón de sus pecados y prepararse para la muerte...” (citado por J. P. Clébert, p. 83).

En este contexto, que anticipa el principio de *Auschwitz* y lo desata aquí y allá en el s. XVIII, no debe extrañarnos que, como recoge J. P. Clébert, el príncipe electo de Maguncia presuma de haber hecho matar a todos y cada uno de los varones gitanos de la región y de flagelar y marcar con hierro candente a sus mujeres y niños (p. 83). La sombra de este Pogrom visceral se proyectará en Alemania hasta el final de la II Guerra Mundial. Desde 1937, los gitanos nómadas serán internados en “campos de habitación” situados cerca de las grandes urbes. A partir del año siguiente, y para eliminar del Reich a los “infrahombres” y a los representantes de las “razas inferiores”, el Comisario para la Consolidación del Germanismo emprendió la esclavización y destrucción de los judíos y los gitanos. La cámara de gas fue el destino, en 1945, de los 400.000 gitanos recluidos en campos de concentración. Terminada la guerra, el Gobierno Federal inaugura la fase del Programa.

En el Este de Europa, el modelo se ve alterado por una circunstancia relevante: la esclavitud gitana. En Moldavia y Valaquia (Rumanía actual), los gitanos pertenecen en cuerpo y alma a los señores desde el s. XVII. Jefes guerreros y terratenientes disponían de ellos como de meros objetos. Se vendían por familias enteras, adultos y niños, casi como ganado, en mercados terribles... Se ha relacionado esta captura y esclavización del nómada con la necesidad de mano de obra para las inmensas propiedades rurales de los boyardos. En poder de los nobles, del clero y del Estado, fueron sometidos a condiciones inhumanas, denunciadas por M. Maximoff, romaní, hijo de jefe “kaldera”. En *Le prix de la liberté* (1996), este autor describe los mercados de esclavos: en ellos, y como si se tratara de rebaños, en lotes, por clanes o familias completas, grupos de gitanos, presentados sobre una tarima, eran puestos en venta mediante subasta. Alude también al poder jurisdiccional absoluto de que hacía gala el señor sobre sus dominios, y que le daba derecho de vida y muerte sobre los gitanos de su propiedad. Por todo alimento, se les suministraba un trozo de “mamaliga”, papilla de maíz con algunos granos de girasol. Los que escaparon de la caza, o huyeron de los feudos al modo de los cimarrones, vivirán como fieras en las recónditas montañas de

Transilvania (los *netotsi*, “hombres de los bosques”). Esta situación duró hasta 1830-1835, cuando los reglamentos orgánicos de Moldavia y Valaquia permiten la manumisión, aunque la fase de la esclavitud no puede considerarse concluida hasta 1855, fecha en la que 200.000 gitanos serán liberados. A partir de entonces, se produce una escisión: una fracción se sedentariza, instalándose en los arrabales y suburbios de las grandes ciudades; y otra reemprende el nomadismo, suspendido por más de dos siglos, en varias direcciones. En los dos casos, se dedicarán a sus oficios tradicionales, autónomos, artesanos y mercantiles...

En Hungría y Transilvania, los gitanos vivirán como esclavos desde el siglo XV, perteneciendo al Soberano, que los repartía en dotaciones por todo el país. Acusados de crímenes aberrantes, incluido el canibalismo, fueron el chivo expiatorio de todos los descontentos. En 1761, con María Teresa, entramos en la fase del Pogrom difuso, que desbroza el camino del Programa: en una negación implícita de su identidad étnica, se les llamará “neo-húngaros” o “neo-colonos”; se procurará su asentamiento en poblados; se les prohibirá dormir a la intemperie o bajo sus carpas, dedicarse a no pocos de sus oficios históricos (como el de chalán), elegir a sus propios jefes y de conformidad con su derecho consuetudinario, utilizar su lengua,... Los hombres fueron forzados a realizar el servicio militar y se impulsó la escolarización de los menores.

En Rusia, Catalina la Grande los erige en esclavos de la Corona, bajo un estatuto propio, pero disfrutaban de relativa libertad de movimientos. Maximoff los describe, a la altura de 1900, en los suburbios de Moscú, viviendo tal en guetos, medio “acampados”, dedicados a sus oficios artesanos, a veces en las manufacturas próximas (*Savina*, 1957). Y había campesinos gitanos en Crimea, en Ucrania, etc., lo mismo que grupos nómadas en ruta hacia Siberia o China.

En Polonia, se suceden los decretos de expulsión, promulgados por las Dietas a lo largo del siglo XVI y siguientes. Desde fines del siglo XVIII, los gobiernos cambian de táctica (como en España, Francia, Hungría...) y empiezan a multiplicarse las pruebas de clemencia, logrando con el tiempo que grupos de gitanos optaran por instalarse en el país, escolarizando en ocasiones a sus hijos...

En toda esta zona, singularizada por la esclavización de los gitanos, el Programa se afirma bajo el período comunista, cuando los romaníes son considerados ciudadanos como los demás, en ausencia de toda discriminación. Si en el espacio capitalista el nomadismo se combate por la fuerza de los hechos, de modo indirecto —regulaciones que, sin prohibirlo, lo dificultan; legislaciones que lo restringen por sus implicaciones o consecuencias, aún cuando no lo contemplan como materia; selección económica del viajero; cédulas identificadoras, etcétera—, bajo el comunismo tiende a prohibirse de derecho. Los gitanos, como vimos, serán sedentarizados, escolarizados, laborizados, “civilizados”... Tras el fracaso del socialismo real, se reactivará la pasión nómada de los romaníes, que empezarán a dispersarse por el área, recalando en distintos países —en todos ellos, con la Escuela como avanzadilla, les aguardará la versión capitalista del Programa...

En el Norte de Europa, los gitanos padecen en muy menor medida los horrores del Pogrom, pudiéndose desenvolver con considerable libertad, conservando mejor su idiosincrasia, confundiéndose y hasta mezclándose con otros grupos nómadas. Menos afectados por el Pogrom, caerán no obstante por completo en las redes del Programa, intensificado allí donde arraigan las administraciones “bienestaristas”.

En las Islas Británicas, los gitanos encontraron una tierra hospitalaria. Cultivaron sus tradiciones, especialmente en el País de Gales, donde hablaron un romaní depurado, con su gramática y sintaxis específicas. Convivieron e incluso se fundieron con otros *travellers*, como los “koramengré” (buhoneros), los “tinkers” (caldereros y estañadores ambulantes) y los grupos heterogéneos de irlandeses errantes. En Finlandia, sus relaciones serán óptimas con los “finnes” nómadas, llegando a emparentarse con los mismos. También fueron bien acogidos en los países bálticos.

Fuera del ámbito nórdico, los gitanos pudieron preservar su filosofía de vida en el sureste de los Balcanes (Rumelia, Bulgaria), donde, según, J. Bloch, “no tuvieron historia” —lo que significa que no fueron perseguidos (J. P. Clébert, p. 75). Sin entrar en conflicto con la población autóctona (de origen asiático, orientalizada, familiarizada con la vida errante), perseveraron en su nomadismo.

D) Alterofobia administrativa, pero también popular y educada

D.1) Administrativa

Existe una gestión política de la “proteofobia” (temor popular a lo extraño y a los extraños), una movilización institucional de los focos que seleccionan al objeto social de la aversión — extremistas, homosexuales, judíos, árabes..., o también gitanos—, en beneficio de la reproducción del orden vigente. Lo señalaba Z. Bauman... Administrada, la proteofobia ha de concretarse en medidas sancionadoras, en expedientes de castigo o, al menos, de persecución, como los que hemos reseñado. Pero tal alterofobia nunca ha sido un engendro puro del poder: parte de una hostilidad espontánea, generalizada, “popular”, que luego el aparato de Estado retomará (y agigantará, y reformulará). Ante el caso que nos ocupa, la alterofobia administrativa ha sido investigada inevitablemente: la historia del pueblo gitano, en tanto comunidad oral, solo ha sido accesible como historia de la *huella* dejada en el otro (la sociedad paya) y anotada por el otro. Y tal rastro tomó por fuerza la forma de una crónica del *conflicto* inacabable, seguida de una exhumación de la *penalidad* a través de la cual quiso sofocarse. Nos lo ha recordado A. Gómez Alfaro (2005, p. 30). Es de celebrar que, para evitar generalizaciones abusivas, proliferen hoy los estudios regionales, y hasta locales, centrados en semejante saña proteofóbica, como los que estimularon para Valencia las investigaciones de S. García Martínez o como los que ha desarrollado D. Martín para núcleos territoriales navarros (65).

D.2) Popular

La alterofobia popular a los gitanos es un fenómeno extraordinariamente extendido, de una dimensión solo comparable a la inmensidad del desafío, de la impugnación, que los gitanos arrostraban por el mero deseo de seguir siendo “ellos mismos”: *la idiosincrasia gitana es un escarnio tácito para las seguridades y convicciones a partir de las cuales el hombre de Occidente construye su vida, se trate ya de una vida de señor, ya de una vida de esclavo*. En todas partes se les vio, y se les temió, como ladrones, farsantes, embaucadores, ociosos, maleantes, vagabundos, hechiceros, lascivos, ignorantes, primitivos,... Con facilidad, subiendo un peldaño en la escala de la denigración, se les tildó de incestuosos y de violadores, de roba-niños, de carroñeros, de salvajes, de satánicos y —particularmente en el Este de Europa— de caníbales.

Muchas de estas calificaciones, que contienen un nódulo peyorativo, son exactas, certeras, si se sitúan en un contexto cultural (ético y epistemológico) que trasciende del localismo occidental. Robaban, sí, pero solo al payo, al tipo de hombre que los había humillado, perseguido y hasta masacrado durante siglos (nunca entre ellos, en su comunidad o a otro gitano, acción extremadamente penalizada por la Kriss: luego no eran ladrones “sin más”); y robaban como lo hace un recolector innato, que desconoce en su mundo la acumulación y la propiedad privada sustantiva —por lo que no la respeta. Consumían carnes ligeramente pasadas de sazón, podría estimarse que carroñosas, es sabido, pero no enfermaban por ello —se trataba de una preferencia gastronómica, lo mismo que otros pueblos comen carne cruda, pensemos en los tártaros, o simplemente curada, tal los españoles, con sus patas de cerdo. Mentían, por supuesto: ¿cómo no, si habían de sobrevivir en una sociedad que no podía admitir sus verdades, que los castigaba de inmediato si se permitían un exceso de sinceridad? El embuste era para ellos una estrategia de supervivencia como minoría incomprendida... Se permitían, con generosidad, buenos ratos de ocio, disfrutando también de un vagar inmotivado y deliciosamente infructuoso, como a nosotros nos irrita, pues, idólatras de la Utilidad y del Tiempo Rentabilizado, padecemos además una tristísima salariodependencia, una toxicomanía del trabajo y de la producción. Habiéndose librado de las secuelas y del “coste humanitario” de la Civilización (H. P. Dreitzel), se presentaban como primitivos, como salvajes, como esos *bárbaros* de los que el muy atemperado y decadente occidental, según E. M. Cioran, siente nostalgia (66), cuando no inconfesable envidia. Etcétera.

F. Grande ha expresado muy bien el choque que los europeos del bajo medioevo padecieron ante la

(65) Véase, de D. Martín Sánchez, “La Prisión General de los Gitanos durante el s. XVIII en Erretería y la comarca de Oarsoaldea” (2011). Para Valencia, remitimos a *Els gitanos en l'època moderna*, de J. Jordà Gisbert (2013).

(66) “Como las *virtudes* de los bárbaros radican precisamente en la fuerza de tomar partido, de afirmar o de negar, siempre serán celebradas en las épocas decadentes. La nostalgia por la barbarie es la última palabra de una civilización; y es, por lo mismo, la del escepticismo” (en “El escéptico y el bárbaro”, 1986, p. 66).

llegada de las columnas gitanas, y que disparó la alterofobia pronto aprovechada por el poder. Amaneciendo el siglo XV —sentencia— la “otredad” y la “insumisión” gitanas penetran en la Península... Consiguen disfrazarse al principio, presentándose como nobles que peregrinan, con sus gentes, por razones devotas, hacia Roma o Santiago de Compostela (Juan de Egipto Menor, por ejemplo). Y no son, entonces, mal recibidos, particularmente por los señores. Pero enseguida desconciertan y alarman...

“Muy pronto los verdaderos rasgos zingaros comenzaron a ser interpretados de un modo menos apacible: aquellos seres, inconcebiblemente, amaban la movilidad; su obediencia era simulada; sus palabras, extrañas; sus vestidos, exóticos; sus conductas, para la mayoría de los aborígenes, ininteligibles y por ello perturbadoras. En fin, sus ropajes, su habla, sus costumbres, todo ello denunciaba lo extraño, lo terrible, lo OTRO.

El excluyente poderoso no podía consentir la insumisión de aquellos raros. Al campesino aherrojado a la tierra y al capricho de la lluvia, del sol o del granizo, le alarmaba la trashumancia de unos seres indiferentes a la dictadura del clima. Al ciudadano o al lugareño le divertían el oso amaestrado, la cabra bailarina, la lectura del porvenir sobre las rayas de su mano, pero esas habilidades le hacían pensar en el demonio. Y a cualquier infeliz que sudara todo un año para alcanzar a pagar los disparatados impuestos, el simple robo de una gallina, una sábana o un borrico (habilidades legendarias de la gitanería) le hacía pensar en el escándalo, cuando no en la herejía.

La luna de miel entre dos culturas tradicionalmente antagónicas (una cultura sedentaria y una cultura nómada) había de concluir. Los unos extremarían su fuerza y los otros su astucia. Esa astucia estimula el rechazo de la cultura asentada y mayoritaria. Y ese rechazo haría nacer en el gitano un erizado y a menudo beligerante orgullo. La sima abierta solo podía ahondarse (2005, p. 117-120)).

Tras el rechazo (popular), llega un *castigo* (administrativo) sin otro fundamento que la saña altericida: “No siempre [acontece] por un delito de sangre, de abigeteo o de cualquier otra forma de atentado contra la propiedad. A menudo, la causa del castigo es la mera desobediencia, la presencia del gitano en los pueblos, su huida de una ciudad, su asentamiento en poblados o en caminos, el uso de su propia lengua, de sus propios ropajes” (Grande, 2005, p. 119).

Con demasiada frecuencia, también, la alterofobia popular de ayer, como la de hoy, se nutre de un conocido procedimiento falseador, que linda con la extrapolación abusiva y con la metonimia: como algunos gitanos ingresaron en el hampa, y no era raro que familias calés convivieran con delincuentes en los barrios suburbiales de algunas ciudades, todos los gitanos eran, de por sí, maleantes; como, por las vicisitudes del nomadismo y la organización clánica, pudo darse algún caso de endogamia cerrada, todos eran, por naturaleza, incestuosos; como en el Proceso de Praga de 1929, veintinueve gitanos fueron hallados culpables de cometer doce asesinatos, comiéndose después a sus víctimas, siempre odiados soldados húngaros (P. Serboianu), acontecerá que la creencia en un canibalismo gitano generalizado, cuando no innato, arraiga y se halla detrás de la terrible oleada de ataques a hogares de romaníes desatada en 2008-2009, en la República Magiar, con incendios, vejaciones y asesinatos... A propósito de esta cuestión, J. P. Cléber denuncia que P. Serboianu, reputado gitanólogo, “omite recalcar que se trata [los convictos de Praga] de *netotsi*, gitanos degenerados y dados al bandidaje, descendientes de los primeros *maquisards* de Transilvania” (p. 80-1).

En *Nuestra Señora de París*, V. Hugo refleja cómo en la percepción popular de los gitanos, al menos desde fines del siglo XV, se mezclan *circunstancias ciertas* (advenimiento a modo de formaciones armadas de caballeros, con duques y condes supuestos al frente; caracteres étnicos peculiares y vestimentas y hábitos distintivos y chocantes en estos viajeros; alegación, por su parte, de un remoto origen oriental y, en ocasiones, de una larga travesía por el Este de Europa; prohibición de su entrada en muchas ciudades; hábito de acampar en las afueras; práctica de la quiromancia y otras artes adivinatorias, etcétera) con *leyendas extendidas*, difundidas casi a nivel continental (condición de pícaros, truhanes, canallas, ladrones de niños, violadores de ancianas, caníbales; condena al nomadismo por una penitencia del Papa, que, tras la confesión y el perdón de sus pecados, les prohibió dormir en camas; origen étnico sarraceno; disfrute de una bula pontificia que les permitía pedir en establecimientos eclesiásticos,...) y con *elaboraciones grotescas* de índole regional, cuando no meras invectivas de autores locales (para el caso de Reims: culto gitano a Júpiter; desempeño como emisarios del Rey de Argelia o de Alemania; celebración de aquelarres en

bosques próximos a la ciudad,...) (67).

D.3) Educada

Más desconcierta descubrir la robustez del anti-gitanismo, de los prejuicios contra los romaníes, en afamados intelectuales, escritores, artistas, cineastas,... Cabe hablar, así, de una alterofobia *educada*, culta, definitivamente “ilustrada”. Y no nos referimos únicamente a la implicación de conocidos representantes del pensamiento de la Ilustración en el diseño de las medidas configuradoras del Pogrom (el Marqués de la Ensenada se ocupó, por ejemplo, de organizar con esmero la Gran Redada de 1749). Queremos aludir, más bien, a los achaques “gitanófobos” de autores como M. Cervantes, Lope de Vega o Ch. Chaplin, entre muchos otros.

Que el anti-gitanismo popular llegue sin mella hasta nuestros días, como corroboran las investigaciones de T. Calvo Buezas (en 2002, según sus encuestas, el 30 % de los escolares echaría a los gitanos de España, y el 60% se negaría siempre a casarse con uno de ellos) (2005, p. 127-9), resulta quizás menos asombroso que percibir en *El vagabundo*, de Ch. Chaplin (1916), una odiosa representación de los gitanos como secuestradores de niños, explotadores de por vida de los retenidos y practicantes entusiásticos del maltrato y de la tortura, tal si el romaní solo fuera capaz del crimen y de la perfidia...

En este aborrecible film del director inglés, su personaje, *Charlot*, se enamora de una supuesta gitana, humillada por sus padres y diríase que esclavizada por la tribu. Embrutecidos, los nómadas la apalean ferozmente si deja de trabajar por un instante o se permite la menor queja. Demasiado bella para ser gitana, demasiado sensible, se trataba en realidad de la hija de una pareja acaudalada, que sufría indeciblemente desde que los gitanos raptaron a su retoño. El “final feliz” de la película quiere que la joven sea recuperada por sus muy civilizados progenitores, dejando atrás la pesadilla de toda una infancia vejada por los salvajes y degradados romaníes.

En “Los gitanos en la literatura española”, prólogo al libro de J. P. Clébert (1965), J. Caro Baroja, demasiado condescendiente en nuestra opinión, ha documentado, casi a su pesar, la fobia anti-gitana de M. Cervantes, Lope de Rueda, J. de Alcalá, Lope de Vega, etc. Redundando en esa misma idea (los prejuicios contra los romaníes que saturan la producción literaria de los siglos XVI y XVII), A. Villanueva, en “Los gitanos y la literatura”, describe el procedimiento de la “anagnórisis” — hallazgo y reconocimiento del hijo perdido, muy a menudo en poder de los gitanos ladrones, por parte de sus nobles y ricos parientes—, utilizado por M. Cervantes en *La gitanilla* y en *La ilustre fregona*, y por Ch. Chaplin, como hemos visto, en *El vagabundo*. Esta técnica, que con más frecuencia ha recibido el nombre de “agnición”, y que descubría normalmente una ascendencia ilustre en el protagonista, una inopinada identidad aristocrática, fue genialmente invertida por V. Hugo en *Nuestra Señora de París —Esmeralda*, el personaje central, la aparente gitana, descubre al final que en verdad es hija de... ¡una prostituta presidiaria! (Villanueva, 2000, p. 2-5).

Habrá que esperar hasta el siglo XIX, en España, para que el grueso de los creadores deje atrás el lastre alterófono y clasista que compartía con los administradores y con el pueblo llano de su época. Esa rémora, nunca del todo superada (estragó, por ejemplo, *Tierra sin pan*, el documental de L. Buñuel sobre Las Hurdes, paradigmática distorsión intelectual de la diferencia rural-marginal,

(67) En *Nuestra Señora de París*, V. Hugo, ilustrando esa mezcla de verdad, prejuicio endurecido y falsificación desmadejada, hace decir lo siguiente a uno de sus personajes femeninos:

“Llegaron un día a Reims una especie de caballeros muy extraños. Eran pícaros auténticos; truhanes que iban recorriendo el país, llevados por su duque y sus condes. Eran cetrinos y tenían el pelo muy rizado y aros de plata en las orejas. Las mujeres eran aún más feas que los hombres; tenían el rostro más negro y lo llevaban descubierto. Llevaban también una capa pequeña, un viejo paño, hecho de cáñamo, sobre los hombros, y una larga cola de caballo. Los niños que se colgaban de sus piernas habrían asustado hasta a los monos. Era una verdadera banda de canallas que venía derecha desde el bajo Egipto hasta Reims, atravesando Polonia. El Papa les había confesado, según se decía, y les había puesto de penitencia el ir caminando durante siete años por el mundo sin dormir en camas. Por eso les llamaban penitenciarios y oían que apestaban. Se decía que antes habían sido sarracenos, lo que explica que creyeran en Júpiter y que reclamaran diez libras tornesas en todos los arzobispados, obispados y abadías de monjes mitrados. Parece que tenían este derecho por una bula del Papa que les amparaba. Venían a Reims a decir la buenaventura en nombre del rey de Argelia y del emperador de Alemania. Comprenderéis que no hizo falta más para no permitirles la entrada en la ciudad. Así que toda aquella banda acampó tan tranquila cerca de la Porte de Braine (...). La ciudad entera fue a verlos: te miraban la mano y te hacían profecías maravillosas. Eran capaces de predecir que Judas llegaría a ser Papa. Había muchos rumores sobre ellos como el de ser ladrones de niños y de dinero y el de comer carne humana (...). Nadie puso en duda que los egipcios habían celebrado aquelarre entre aquellos brezos y que habían incluso devorado a la niña en compañía de Belcebú, como es costumbre entre los mahometanos” (2007, p. 393-8, traducción actualizada).

dechado de tópicos urbanos y de autojustificaciones político-ideológicas) (68), se manifestó en *La gitaniilla*, de M. Cervantes, con una nitidez insoportable:

“Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones: nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones, y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo, y la gana del hurtar y el hurtar son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte” (Cervantes, 2006, p. 13).

“Nosotros [gitanos] somos los jueces y verdugos de nuestras esposas o amigas; con la misma facilidad las matamos y las enterramos por las montañas y desiertos, como si fueran animales nocivos” (p. 46).

“Los gitanos se desesperan, diciéndole que era contravenir a sus estatutos y ordenanzas, que prohibía la entrada de la caridad en sus pechos” (p. 52).

“La codicia [sentencia un gitano] por jamás sale de nuestros ranchos” (p. 58).

“[Los gitanos jóvenes] tienen por maestros y preceptores al diablo y al uso” (p. 25).

Con el Romanticismo y el Realismo, vientos de auto-crítica cultural occidental permitieron una aproximación desde la simpatía a la idiosincrasia romaní. Muy interesante resulta, a este respecto, la arquitectura conceptual de *Nuestra Señora de París...* En la sociedad renacentista, aristocrático-burguesa, aunque cabría extender el planteamiento a otras formaciones, la diferencia cultural (*Esmeralda*) y la diferencia física (*Quasimodo*), connotando valores de bondad, solidaridad, sentido de la equidad, etc., solo pueden subsistir en los márgenes: margen urbano-social, tal la Corte de los Milagros, en el caso de la gitana; margen interior, a modo de búnker, como la Catedral de París, en el caso del campanero deforme. Tanto una como otro, sufren el acoso de la sociedad mayoritaria (prejuicios y maledicencia, exclusión, burlas,...) y, por un juego del azar, acaban convirtiéndose en sus víctimas: *Quasimodo* se entierra junto a *Esmeralda*, ejecutada por el poder político (monarquía, señorío), religioso (Inquisición) y social (aristocracia, burguesía, pueblo asimilado).

La perspectiva romántica de V. Hugo (crítica *no resuelta* del orden feudal, permeado ya por vectores del capitalismo), dual, ambivalente, necesariamente contradictoria, se manifiesta en la circunstancia de que, en su obra, acepta al modo clásico, alterófobo, el mecanismo de la *anagnórisis* (niña robada, una vez más, por los gitanos, si bien, en este caso, de origen humilde, no aristocrático) y, al mismo tiempo, levanta una crítica de todas las instituciones y de todos los poderes sociales establecidos —nobles, burgueses, jueces, gobernadores, clérigos, comerciantes,...—, señalando su hipocresía, su doble moral, su cinismo. Es muy significativo el paralelismo que establece entre La Corte de los Milagros, barrio del hampa, y la “sociedad en orden” de los privilegiados y del pueblo más o menos integrado: en ambas esferas, la misma crueldad (crímenes, ejecuciones públicas, sentencias arbitrarias, torturas,...), semejante despotismo, análogo juego de intereses individuales y de fracción, idéntica degradación moral. Al final, la equidistancia valorativa de V. Hugo casi se quiebra, deslizándose la adhesión hacia el extremo de los desahuciados: el lumpen, acribillado a la postre por los poderosos, había asumido resueltamente la “causa del bien” (salvar a *Esmeralda*, enfrentándose a los valedores del Sistema). *Marginados y marginales masacrados por las fuerzas de la integración...*

(68) Como hemos ido comprobando en los apartados anteriores, el mundo rural-marginal comparte con la vida gitana tradicional —y con los entornos comunitarios indígenas— una serie de rasgos que L. Buñuel, sencillamente, *no ve*. Lo que *Tierra sin pan* (1933) “documenta” es, entonces, otra cosa: atestigua el conjunto de tópicos y prejuicios que nublan la mirada de no pocos intelectuales urbanos europeos cuando se enfrentan a la alteridad cultural y psicológica. De esos tópicos y de esa mirada miope, cuando no tergiversadora, sabe demasiado el pueblo gitano... Volveremos sobre este asunto.

APÉNDICE: EN TORNO AL FLAMENCO, FEDERICO GARCÍA LORCA Y EL RECLUTAMIENTO POLÍTICO-IDEOLÓGICO DE LA GITANEIDAD

Los gitanos desde siempre han amado la música. La erigieron, asimismo, en una de sus estrategias fundamentales de subsistencia, acaso la más estimada de sus ocupaciones. En el este de Europa *dominaron* el violín, como en España la guitarra; y cantaron singularmente, allí y aquí. Podría aventurarse la idea de que el amor a la música forma parte también de la idiosincrasia romaní; y de que el canto, los instrumentos y la danza han acompañado a este pueblo en su larga fase nómada, antes de aflorar como género particular en determinadas regiones, ya en los Balcanes, ya en Andalucía —antes de, por decirlo así, *domiciliarse* como arte.

Puesto que una comunidad oral nómada no puede asentar registros, impresos o fonográficos, de sus manifestaciones artísticas, tenemos que conformarnos con el *eco* (repercusión, resonancia) que esa vocación musical fue dejando en la sociedad mayoritaria conforme el colectivo romaní se establecía y entraba así en contacto con hombres sedentarios alfabetizados —pensemos, por ejemplo, en A. Machado y Álvarez, apodado Demófilo, gran compilador decimonónico de las letras del cante.

En España, la pasión musical calé se expresó en el flamenco; y poco sentido tiene, para los fines de nuestro estudio, litigar sobre el carácter étnico de ese género, sus raíces históricas, su delimitación geográfica, etcétera. No cabe duda de que el flamenco, dejando a un lado sus valores estéticos, constituye una inestimable *f fuente de documentación* sobre el ser histórico gitano, y en ese sentido hemos recurrido a él para este trabajo. Pero tampoco debemos ignorar que el cante ha sido utilizado política e ideológicamente, particularmente en el siglo XX; y que, a tales efectos, con el propósito de erigirlo en instancia de legitimación, se ha procurado “reclutar” la gitaneidad para causas que le eran extrañas. Este era el ámbito en el que se cruzaban argumentos sobre su definición racial y regional (¿gitano sin más?, ¿andaluz?, ¿español?), sobre sus orígenes milenarios (¿Tartessos?, ¿Arabia?, ¿la India?), sobre su especificidad cultural (¿andaluza-universal, como quería F. García Lorca?, ¿hispano-universal, como postuló el Franquismo?,...).

Pretendemos, con esta nota, *denunciar el modo en que la gitaneidad y su música fueron explotadas política e ideológicamente, presentándose el flamenco no como testimonio de la alteridad cultural, no como exponente de una idiosincrasia amenazante, de una diferencia civilizatoria, sino como valor, riqueza, particularidad genial de la propia cultura occidental*. La contribución de F. García Lorca a esta suerte de expropiación, híbrido de exaltación interesada y de enrolamiento cultural, ha sido inmensa; y se merece la atención de los defensores de la Diferencia. Una vez más, y como lamentaba J. Larrosa (1998), lo extraño, lo otro, ha sido utilizado para fortalecernos en nuestras ya aceras convicciones, para anclarnos confortablemente en nuestras seguridades...

Que F. García Lorca no estimaba en demasía a los gitanos históricos, a los romaníes tradicionales, aún cuando fuera muy amigo de determinados gitanos instalados (sedentarios, andaluces), no ha escapado ni siquiera a sus más rendidos hagiógrafos. A. Josephs y J. Caballero han recogido estas palabras del poeta, nada ambiguas por cierto:

“Los gitanos no son aquellas gentes que van por los pueblos, harapientos y sucios: esos son húngaros. Los verdaderos gitanos son gentes que nunca han robado nada y que no se visten de harapos” (1988, p. 83).

Desafortunadamente para el escritor, los *verdaderos gitanos* sí iban por los pueblos, de aquí para allá, vistiendo de modo muy precario y con un concepto-otro de la higiene que los comentaristas obtusos definen simplemente como “suciedad”. Y estos gitanos errantes robaban al payo, como era sabido desde siempre y M. Cervantes subrayó mil veces para envilecerlos. Desafortunadamente para el poeta, los gitanos que nunca robaban nada y vestían con corrección eran precisamente los más deslavados y descoloridos de los romaníes: gitanos integrados, en proceso de alienación cultural, acomodados algunos, como los cantaores y guitarristas reconocidos que su padre le llevaba

a casa para que disfrutara de la música.

El concepto que F. García Lorca adquirió del gitanismo deriva de los romaníes “decentes” con los que trabó amistad desde aquellas *veladas musicales* organizadas asiduamente por su progenitor. “Sin salir de casa —escribe el biógrafo J. L. Cano—, Lorca podía escuchar todos los cantos del folclore andaluz: peteneras, soleares, granadinas, seguidillas...” (Josephs y Caballero, p. 65). “Sin salir de casa”, el poeta se forjó asimismo un peculiar concepto del pueblo: “¿Qué sería de los niños ricos si no fuere por las sirvientas —declamó en una cena de homenaje en Barcelona—, que los ponen en contacto con la verdad y la emoción del pueblo?”. *Sin salir de casa...* No consideramos arriesgado sugerir que el concepto de los gitanos y la idea de pueblo sostenidos por F. García Lorca se desprenden, por usar una conocida expresión, de un “ocio hogareño”.

Y aún así, sustentando una imagen edulcorada de los gitanos, el autor se esforzó siempre por desvincularse de ellos. “¿Por qué le molesta tanto a Lorca que lo asocien con los gitanos?”, se preguntan, desconcertados, A. Josephs y J. Caballero (p. 83). El propio F. García Lorca nos da la respuesta:

“Me va molestando un poco mi mito de gitanería. Confunden mi vida y mi carácter. No quiero de ninguna manera. Los gitanos son un tema. Y nada más. Yo podía ser lo mismo poeta de agujas de coser o de paisajes hidráulicos. Además, el gitanismo me da un tono de incultura, de falta de educación y de «poeta salvaje» que tú sabes bien no soy” (Josephs y Caballero, p. 83). [De una carta a su amigo J. Guillén]

“A ver si este año nos reunimos y dejas de considerarme como un «gitano», mito que no sabes lo mucho que me perjudica y lo falso que es” (Josephs y Caballero, p. 83). [De una carta remitida a J. Bergamín]

Para F. García Lorca, pues, la gitaneidad es un tema, como en otra ocasión lo fue Nueva York, como lo hubiera podido constituir una aguja de coser... Y algo más, no obstante: un tema *subordinado* a un propósito fundamental, a una Causa; un tema afiliado para cantar a algo más grande que él mismo. En la *Revista de Occidente*, refiriéndose al *Romancero*, enunció sin reservas la verdad:

“El libro en conjunto, aunque se llama gitano, es el *poema de Andalucía*; y lo llamo gitano porque el gitano es lo más elevado, lo más profundo, lo más aristocrático de *mi país*, lo más representativo de su modo y el que guarda el ascua, la sangre y el alfabeto de *la verdad andaluza y universal*” (Josephs y Caballero, p. 105-6)

F. García Lorca, en definitiva, *reduce* la gitaneidad y aniquila la idiosincrasia rom para ponerlas al servicio de la Causa andaluza, para encerrarlas en un regionalismo/nacionalismo mitificado, milenarista, trascendentalizado al gusto de cuantos predicaban “destinos en lo Universal”. “España, y hasta todo lo hispánico, es para él —afirman A. Josephs y J. Caballero— una extensión de Andalucía (...). Para Lorca, como para muchos andaluces, Andalucía es el ombligo de Occidente. Históricamente hablando, no cabe duda de que tiene razón” (p. 22).

Triste suerte, pues, la de este pueblo sin patria, perseguido a sangre y fuego desde el siglo XV en casi todas las regiones y naciones de Occidente y por todos sus proyectos universalistas (liberalismo, fascismo, socialismo): “guardar el ascua y el alfabeto de *la verdad andaluza y universal*”... Recluida en un territorio, aferrada geográficamente, la gitaneidad sirve meramente para cantar a “esa milenaria y a veces bastante oculta Andalucía que se extiende por lo menos desde los tiempos del legendario Gerión tartésico hasta nuestros días, y de la cual Lorca ha llegado a ser nada menos que su mejor intérprete” (p. 21).

En su *Romancero gitano* y para enjorar a Andalucía (el poeta definió esta obra en 1935 —lo documentan A. Josephs y J. Caballero, p. 91— como “un retablo de Andalucía”), F. García Lorca falsifica metódicamente a los rom. En “Arquitectura del Cante Jondo” y “Teoría y juego del Duende”, conferencias en cierto sentido complementarias, se adelanta además una mitificación expresa de Lo Andaluz, con argumentos historicistas sencillamente risibles (referencias gratuitas, cuando no extravagantes, a Tartessos, la remota Arabia, el lejano Oriente, la Grecia dionisiaca,

etcétera) (69) y con una aproximación al Cante Jondo que arrastra perceptiblemente un triple estigma: pensamiento tipográfico (o escritural) que degrada sin remedio la oralidad del canto originario (70); formación musical que distorsiona la interpretación de melodías compuestas de manera anónima, no-educada, por anti-técnicos (71); acomodo burgués que se acerca piadosamente a las “gentes más humildes” y elabora, por un trabajo de inclusión y de exclusión, bajo el efecto de filtros ideológicos y cegueras de clase, un estereotipo de *lo popular* purgado de sus aspectos peligrosos, inquietantes, desestabilizadores. Un hombre de la escritura, de la técnica musical y de la élite no podía sino deformar y trivializar la oralidad, el ritmo sin academias y el universo de las clases dominadas (72)... Todo esto cabe bajo el concepto de “estilización”, por supuesto; por lo que

(69) El Cante Jondo, ese tesoro musical ensalzado asimismo por M. Falla, sería caracterizado en estos términos por el poeta:

“[Se trata de] un canto netamente andaluz que ya existía en germen antes de que los gitanos llegaran (...), levantado en Andalucía desde Tartessos, amasado con la sangre del África del Norte y probablemente con vetas profundas de los desgarradores ritmos judíos, padres hoy de toda la gran música eslava” (1998, p. 36).

En la misma línea, el “duende” se presenta como “el espíritu de la tierra, de la religión misteriosa, de la religión telúrica, el espíritu que emana de la tierra misma, de la gran madre tierra de los misterios panteístas de Oriente (...), que habría saltado de los misteriosos griegos a las bailarinas de Cádiz o al dionisiaco grito degollado de la siguiirya de Silverio” (Josephs y Caballero, p. 25-7).

(70) Aún cuando F. García Lorca reconoce la determinación oral del Cante Jondo (“Se puede afirmar definitivamente que en el cante jondo, lo mismo que en los cantos del corazón de Asia, la gama musical es consecuencia directa de lo que podríamos llamar gama oral”) (1998, p. 36), su *recepción* del flamenco —la selección de cantos que nos ofrece en sus conferencias y que copia o glosa en sus libros de poesía— delata siempre la óptica tipográfica, escritural. Nótese, por ejemplo, y como contrapunto de los cantos que más atrás hemos denominado “estampas”, “inscripciones sonoras” o “escenas”, abrumadoramente orales (composiciones que apenas interesan al poeta, con muy poca presencia en sus escritos), la muy indicativa elaboración, semántica y gramatical, de este cante flamenco, recogido en “Arquitectura...” (p. 46):

“Que negra sea la bayeta
que mi cuerpo ha de vestir;
que esa es la pura librea/
que me pertenece a mí”.

(71) Como en lo respectivo a la “oralidad”, no estamos señalando aquí tanto un déficit personal de F. García Lorca, cuanto un *límite* inherente a la capacidad cognoscitiva de nuestra civilización, que carece de un poder hermenéutico planetario, de una clave de descodificación epistemológica universal. Se nos escapa el fondo de las culturas de la oralidad que fracasamos a la hora de interpretar las músicas que no obedecen a las categorías de nuestra estética. Por ello nos dejan tan insatisfechos los análisis de M. Falla y F. García Lorca a propósito del Cante Jondo (merodean la otredad, pero no pueden hacerse cargo de la misma):

“Las coincidencias que el maestro Falla nota entre los elementos esenciales del cante jondo y los que aún acusan algunos cantos de la India son: el enarmonismo como medio modulante; el empleo de un ámbito melódico tan reducido que rara vez traspasa los límites de una sexta; y el uso reiterado y hasta obsesionante de una misma nota (...). [De ahí] la impresión de una prosa cantada, destruyendo toda sensación de ritmo métrico, aunque en realidad los textos de sus poemas son tercetos o cuartetos asonantados” (1998, p. 36).

(72) Irrita en F. García Lorca ese tono compasivo, misericordioso, sin duda aristocrático, con el que se refiere al *pueblo* y sus penurias. Discurso de la caridad, que hiede a cristianismo, tan característico de la izquierda burguesa convencional y que acusa lo que, en otra parte, hemos llamado *Síndrome de Viridiana* (disposición necro-parasitaria e infra-sacrificial de todos los benefactores sociales y de todos los altruistas militantes). Destructivo para esa mirada virtuosa, distante a pesar de todo, calada de desprendimiento bonachón, cuando no de humanismo hipócrita, sería atender a los reductos indóciles de la pobreza colérica y de la contestación desesperada, que hacen estallar el corsé de nuestra moral y balbucean lo inefable del crimen y de la venganza —como sugieren la literatura del Conde de Lautréamont, de J. Genet o de A. Artaud, el cine de L. Von Triers o de K. Ki-Duk, la poesía maldita o nihilista, la práctica de los quínicos o de los destructores de máquinas, etcétera. Solo una persona que se ha sabido desde siempre *a salvo* de la indigencia puede suscribir este género lorquiano de beatería: “Todos estos poemas de agudo sentimiento lírico se contraponen con otro género *humanísimo* cantado por *las gentes más humildes de la vida*. El hospital, el cementerio, el dolor inacabable, la deshonra, la cárcel son temas de este grupo, porque *el pueblo va al hospital, se muere, va a la cárcel y expresa sus más hondas penas* en estos realísimos y cotidianos ambientes (...). De este grupo sale *ese andaluz desahuciado y eterno* que dice en un polo: “El que tenga alguna penita/ que se arrime a mi vera,/ porque yo estoy constituío/ pa que me ajogue la pena”(…). Son poemas de *gente oprimida hasta lo último, donde se estruja y aprieta la más densa sustancia lírica de España: gente libre, creadora, y honestísima casi siempre*” (1998, p. 46-8).

estamos dispuestos a conceder que F. García Lorca *estiliza* el mundo de los gitanos. Teniendo en cuenta que la música flamenca *se la lleva a casa* su padre y que el pueblo *se lo acercan a casa* las sirvientas, ¿cabía esperar de él otra cosa que una “domesticación” (de *domus*, casa) de la idiosincrasia romaní y una fabulación “hogareña” del pueblo andaluz; es decir, una estilización guiada por propósitos político-ideológicos?

Poema del Cante Jondo puede entenderse como una poetización *del cante y sobre el cante*; y destaca por la irregularidad de las composiciones, por la variabilidad del espíritu del texto, por la ausencia de un criterio constante y nítido de estilización. Aunque suele retomar versos y fragmentos de coplas, *Romancero gitano*, por su parte, es una obra independiente de la naturaleza del flamenco, con un estilo propio, incondicionado, más homogéneo (si bien sigue exhibiendo esa oscilación, característicamente lorquiana, entre lo llano y lo hermético, lo accesible y lo oscuro, lo exotérico y lo esotérico), un proyecto que incluso se distancia de “lo gitano” como asunto rector. El propio F. García Lorca insistió en que su obra, careciendo de interés etnológico, no pretende inscribirse en ningún tipo de investigación “gitanística” y solo recoge motivos cíngaros a modo de tema, como puntos de enganche de los contenidos. El objeto del texto, la finalidad, se cifra —lo apuntó una y otra vez— en Andalucía, su esencia, su cosmovisión, su espíritu... ¿Y por qué no lo llamó, entonces, “Romancero andaluz”, resguardándose mejor de las ambigüedades y de esta denuncia de una aproximación despojadora, con visos de saqueo, a la cuestión romaní?, cabe preguntarse.

En definitiva, y aunque algunas composiciones recogen aspectos concretos de la cultura de los gitanos o de su modo de vida, los componentes fundamentales de la diferencia romaní escapan al escritor, que arroja una perspectiva un tanto superficial, “popularista” (como anotó A. Larrea) (73), incidiendo apenas en unos pocos asuntos: el peligro, la muerte, la represión, la pena, el amor, la madre,... Ignora la aversión al trabajo alienado, el nomadismo y la oralidad básicos, el derecho consuetudinario, el anti-productivismo, el justificable recelar ante cualquier forma de gobierno... *Todo aquello que enfrenta la idiosincrasia romaní a la supuesta esencia del pueblo sedentario andaluz queda excluido*; y, en este sentido, el *Romancero* completa la labor de alienación, usurpación y reclutamiento de la cuestión gitana iniciada por el *Poema*.

Pero F. García Lorca no está solo en el despliegue de esta campaña ideológica sobre el flamenco. Otros autores han pretendido asimismo des-vitalizarlo, desgajarlo de la comunidad romaní, asimilándolo sin más a la industria cultural paya, a la estética occidental. Se le reconoce mérito como música en la misma medida en que se desconecta del pueblo gitano histórico. Sin duda, proviene en parte de F. García Lorca y M. Falla esta relativa desligadura del cante y los gitanos: para ellos, el Cante Jondo sería, de algún modo, una planta endémica de Andalucía, con orígenes remotos que enlazan al legendario Tartessos con Oriente, con la cultura hebrea, con rescoldos litúrgicos bizantinos, con el norte de África.... Sobre esa formación maravillosa se desplegaría el genio musical de los gitanos, reconociendo en Andalucía un segmento del equipaje cultural que arrastraban desde su salida de la India. Habrían encontrado lo que llevaban, o aquello de lo que procedían, y por ello pudieron aplicarse con tanta pasión a la modalidad musical *autóctona* andaluza:

“Son ellos [los gitanos] los que, llegando a la Andalucía, unieron los viejísimos elementos nativos con el viejísimo indio que ellos traían y dieron las definitivas formas a lo que hoy llamamos cante jondo” (1998, p. 37).

Invirtiendo los términos, no han faltado quienes, reconociendo la relación constituyente del Cante con la gitaneidad histórica, le pulen las aristas como música, le recortan las alas, lo marcan peyorativamente y hasta lo trivializan. En la balanza que columpia Cante y Gitaneidad, la carga de la relativización recae esta vez en el platillo del arte; y el flamenco soporta una mirada fría, cuando no severa, apuntaríamos que tendencialmente hostil, resuelta en discursos mixtureros donde se promiscúan argumentos sociologistas, psicologistas, fenomenológicos, a menudo desnudamente

(73) “Falla y García Lorca se dejaron atrapar en la añagaza del popularismo flamenco” (en *El flamenco en su raíz*, de A. Larrea, p. 255; citado por Josephs y Caballero, p. 61).

metafísicos. En este sentido, en *La copla andaluza*, R. Cansinos Assens (1976) procuró restarle carácter popular: los autores serían normalmente cultos, aunque en la mera transmisión interviniera el pueblo. Negando también el compromiso socio-político del cante, y adocenando su no negada gitaneidad en un crisol que aglutina elementos islámicos y hebraicos, lo interpretará más bien como fenómeno morboso, en clave freudiana (74). F. Quiñones (1971) comparte la valoración de partida (índole no popular, no socio-política, del flamenco) y lo caracteriza como “queja abstracta”, señal de un “esencial abatimiento”, propio de gentes que no comprenden nada de cuanto les ocurre y se hunden en un fatalismo absoluto, acomodándose a la adversidad de modo casi perverso. Desde la fenomenología, por último, R. Solís había sugerido prácticamente lo mismo, hablando de “pena profunda”, “superioridad en el dolor” y “queja enamorada” (1975). En todos estos autores se percibe como un eco de *Flamencología*, ensayo de 1964 en el que A. González Climent se refería a la “situación límite”, al “enfrentamiento personal con lo absoluto”, al “grito metafísico”, al “apósito maternal”, a la soledad, Dios y el acaso... (75).

Receptivos ante los estudios abordados desde la simpatía (tal los de R. Molina y A. Mairena, que perciben el flamenco como “la queja de un pueblo secularmente subyugado”, cante existencial-filosófico, distinto, humano, primitivo, radical, no-estético, trágico, resuelto a modo de grito o de lamento; o los de F. Grande, quien lo ensalza en tanto manifestación de la “consciencia desgraciada” —dimensión trágica y agónica de cuantos experimentan *la vida como destierro*, gitanos sobre todo pero también jornaleros y campesinos pobres—, expresión del conflicto entre la Ley del Mundo y la Ley del Corazón) (76), V. Báez y M. Moreno ofrecen una lectura equidistante, de alguna manera sincrética. Relativizan la índole anónima del flamenco y lo entienden como un arte “minoritario”, aunque no exento de vetas populares; cante fundamental e inequívocamente gitano, y ya no andaluz por definición, en línea que hubiera desagradado a F. García Lorca; “solitario” en la ejecución (77); enfrentado implícita y explícitamente a la autoridad; anti-clerical, si bien no por ello anti-religioso; con clara vocación de protesta social y política (78); testimonio del

(74) V. Báez y M. Moreno resumen así la interpretación de Cansinos Assens:

“R. Cansinos, desde una doble perspectiva psicológica y sociológica, trata el tema desde los siguientes puntos de vista:

- 1) El cante flamenco es una sublimación de humillados y de ofendidos, según la fórmula de Dostoievski, que conjugaría: a) la desesperación social y filosófica del Islam; b) social y religiosa del hebreo, y c) social del gitano.
- 2) Este dolor implica un *gusto morboso a perder*. Tal sentimiento sería una *sublimación en el sentido freudiano del término*, porque, al hacer del dolor físico y psíquico uno de los temas de su arte, el autor o intérprete se siente por encima del mismo, dulcifica con amargores. De aquí que sean temas básicos del cante la *delectación morbosa en el dolor, la muerte, el acabamiento de la belleza, el abandono, la soledad, etc.*
- 3) El dolor en el cante es una liturgia. El hilo argumental de este sería: un sentimiento profundo de pérdida (afrenta padecida, oportunidad histórica perdida), sentimiento que conduce a una rememoración (lamento). Finalmente, al no existir una esperanza (su pesimismo es radical, a diferencia del treno hebraico), se convierte en una venganza y una *victoria en el sentido freudiano del término*, es decir, en acusación abstracta contra los que imponen ese dolor” (1983, p. 17).

(75) En síntesis de V. Báez y M. Moreno:

“A. González Climent, desde un punto de vista existencialista, delimita el dolor en el flamenco como el canto de la *situación límite*, es decir, «como el apósito maternal de la soledad, de la angustia, de la conmoción que da el asombro vital, el sino, el acaso, la muerte, Dios». El concepto de «situación límite», que toma de Jaspers, «implica necesariamente (...) el enfrentamiento pasional con lo absoluto». Este enfrentamiento se define como grito, pero: a) no grito salvaje (infragrito, grito por debajo de la palabra); no delirio dionisiaco griego o post-romántico (Nietzsche), y c) sí grito metafísico, expresión de una angustia” (p. 17).

(76) Véase *Mundo y formas del cante flamenco*, de R. Molina y A. Mairena (1963); y *Memoria del cante flamenco I*, de F. Grande (1979).

(77) En esta índole solitaria de la ejecución del flamenco, V. Báez y M. Moreno encuentran un argumento decisivo para “otorgar la paternidad del cante, al menos hasta mediados del siglo XIX, a los gitanos” (p. 2-3). Ni en la música bizantina, ni en los cantes árabes o norteafricanos, ni en las melodías hebraicas..., hallan los autores nada semejante:

“El artista está solo ante su público (...). Aragoneses, vascos, gallegos, castellanos e incluso los andaluces al cantar composiciones no típicamente flamencas, cantan a coro, o al menos existen unos estribillos donde participa el coro. El flamenco en su ejecución es pura soledad y el público asiste al cante con un silencio casi religioso” (p. 2-3).

(78) “Aunque sean escasas las apariciones en esta colección [de Demófilo] de términos para designar a hombres investidos de autoridad, estos, cuando aparecen, son siempre connotados como agresores. Estos agresores van desde la aristocracia (marquesa), la autoridad civil (gobernador, alcalde, corregidor, chinís [alguaciles]), la autoridad judicial (juez, fiscal, libranó [escribano]), hasta la autoridad militar (general, sargento, cabo, soldado, guardia civil). De manera menos hostil, se muestra el sentimiento de agresividad frente a la Iglesia y aquí hemos de establecer una estricta distinción entre lo religioso y lo eclesiástico (...). En este sentido, no podemos estar de acuerdo con lo apuntado por R. Cansinos en la línea de que el cante no implica un compromiso político” (p. 13).

“orgullo racial” de un pueblo perseguido y extremadamente generoso al interior del propio grupo; urbano (79); calado de machismo, misoginia e ideología patriarcal (80),...

En casi todos los casos, no obstante, la voluntad de coaptación se anuda a un etnocentrismo enmudecedor: nada se intuye de la fase nómada del cante; se deniega la posibilidad de una génesis comunitaria, anónima, popular, ajena al boato de los nombres propios, definitivamente oral; se pierde de vista el carácter socio-político de la reprobación gitana del Estado de Derecho y, en general, del orden de la Producción; ni se atisba el obrar subterráneo de un derecho consuetudinario transnacional y de la educación clánica romaní, etcétera. El flamenco se mira como una *rareza occidental*; y se resuelve la dificultad de su interpretación recurriendo a tópicos freudianos, existencialistas o de corte fenomenológico. La obsesión más extendida: que la Diferencia sirva a la justificación de lo Dado... Y en este punto: que también la cultura gitana engalane, cuando no solo a Andalucía o no solo a España, a todo el Occidente liberal...

Nuestra interpretación del flamenco (en sentido amplio) parte de un reconocimiento neto de su gitaneidad constitutiva, lo que no excluye la aceptación de muy diversos influjos sociales y culturales, en la línea sostenida por F. Grande. En segundo lugar, debe admitirse una alteración muy significativa en su definición musical y en sus letras, conforme el pueblo gitano sucumbe a los procesos de alfabetización, sedentarización y laborización. Este deslizamiento, tránsito y fisura al mismo tiempo, ha pasado desapercibido a muchos analistas —que tienden a concebir el flamenco como un todo, cosificándolo— y se halla en la raíz de demasiados malentendidos sobre su carácter popular o culto, político o apolítico, existencial o social, urbano o naturalista...

En la primera fase, que M. Falla y F. García Lorca asocian al cante jondo (siguiriya gitana, martinete, polo y debla, esencialmente, con registros sonoros importantes en la primera mitad del siglo XIX, como recoge J. Blas Vega) (81), esta música se halla poderosamente marcada por la

(79) “En el flamenco todo o casi todo lo que ocurre acontece en un fuera, pero un fuera urbano: calle, plaza, plazuela, esquina, taberna, etc. Una última prueba del carácter urbano del cante nos la dará la mera alusión a los topónimos y antropónimos” (p. 14).

Encontramos una dificultad, en esta hipótesis de V. Báez y M. Moreno: los núcleos de población andaluces del siglo XIX son más bien “centros agrarios”, fuera de contadas grandes ciudades, con una actividad económica principal agrícola y ganadera, por lo que solo con reservas cabe designarlos como “urbanos”. Aún así, rodeados de paisajes, debe aclararse por qué los cantaores flamencos no se refieren a ellos. Nuestra explicación es esta: sedentarizados por la fuerza, urbanos a su pesar, los gitanos tardaron un tiempo en hallar motivos para amar las localidades en que se consumían y para describir con embeleso los paisajes que las circundaban. El nómada ama y canta a la Naturaleza (ríos, mares, montes, prados, vientos, aves,... aparecen casi como interlocutores en el Cante Jondo), pero manifiesta muy poco interés hacia el paisaje local, concreto, con nombre propio. La vida errante de un pueblo oral no graba en la memoria la denominación de los sucesivos parajes, que deja atrás sin cesar, si bien se funde casi nutritivamente con el medio ambiente, con la Naturaleza —y habla con ella, y la trae en nuestro caso a la copla, y la honra. En los cantos del siglo XIX se expresa aún este resentimiento del nómada por su confinación en poblados, ese desinterés por los paisajes locales, con su título y su límite. Paisaje no, Naturaleza sí.

(80) Hay importantes deslices en la intelección de las letras con que V. Báez y M. Moreno tratan de evidenciar ese machismo: por ejemplo, hablar del “pescuezo largo” de una mujer no es cebarse en un defecto *físico*, como leen los autores, sino señalar un rasgo del carácter (altanería, vanidad, presunción..., sentido recogido en el diccionario); decir que “la mujer es la pérdida de los hombres” no significa solo y siempre que la mujer es mala, pues quiere indicar a menudo que los hombres no son capaces de dominarse en el trance de amar (defecto del varón); “mujer de su casa” no denota simplemente “ama de casa”, encerrada en las labores domésticas, al estilo payo, sino “mujer que está con los suyos”, que no los abandona, que los cuida; el hombre “maltratado” por la mujer “pícaro” no se presenta, sin más, como víctima de la fémica, o de la Mujer, sino como herido por el comportamiento circunstancial (“pícaro”) de su compañera; etc. Creemos que, por un lado, V. Báez y M. Moreno proyectan sin matices el esquema occidental de la dominación de la mujer por el hombre (dependiente, como ya hemos anotado, de una lógica del conflicto entre dos fuerzas, de la lucha entre dos polos: Bien y Mal, Salud y Enfermedad, Razón y Locura, Infancia y Madurez, Capital y Trabajo, Hombre y Mujer,...), desconsiderando las especificaciones que el vínculo intergenérico puede adquirir en las culturas que, como la romaní tradicional, preservaban mejor determinadas “relaciones de complementariedad”. Por otra parte, dichos autores se ciñen demasiado al “significado literal”, estrictamente denotativo, determinado lógicamente y sintácticamente, cuando, como expresión de una cultura oral, en estos casos se debe atender especialmente al contexto, al aparato gestual de la comunicación, a todo cuanto escapa al diccionario y a la gramática —de ahí, quizás, los equívocos...

(81) J. Blas Vega (2004) entiende el flamenco, en sentido amplio, como “fenómeno de índole popular que toma una forma musical y expresiva a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuyo nacimiento pleno, y desarrollo, se produce a lo largo del siglo XIX” (p.1). Las músicas que engloba bajo el concepto de “Cantes básicos (1800-1850)” remiten, en parte, a aquellas que F. García Lorca y M. Falla particularizaron como “Cante Jondo”.

oralidad (la “gama oral” mencionada por el poeta en “Arquitectura...”), lo que se traduce en sugerentes analogías con las “músicas primitivas” del Este de Europa y Asia. Es impecable, a este respecto, la caracterización de F. García Lorca y el modo en que le guarda las distancias a la fase posterior (el flamenco, en sentido estricto), música *de compositor*, afeada por todos los tics del pensamiento escritural:

“Quiero hacer una distinción esencial que existe entre el cante jondo y el cante flamenco. Distinción esencial en lo que se refiere a la antigüedad, a la estructura y al espíritu de las canciones. Se da el nombre de «cante jondo» a un grupo de canciones andaluzas cuyo tipo genuino y perfecto es la «siguiriya gitana», de las que se derivan otras canciones aún conservadas por el pueblo como los polos, martinetes, deblas y soleares. Las canciones llamadas malagueñas, granadinas, rondeñas, peteneras, tarantas, cartageneras y fandangos no pueden considerarse más que como consecuencia de las antes citadas y, tanto por su construcción como por su ritmo, difieren de ellas. Estas son las llamadas flamencas (...). Puede decirse que toman su forma definitiva en el siglo XVIII.

El cante jondo es un cante teñido por el color misterioso de las primeras edades de cultura; el cante flamenco es un cante relativamente moderno donde se nota la seguridad rítmica de la música construida. Color espiritual y color local: he aquí la honda diferencia.

Es decir: el cante jondo, acercándose a los primitivos sistemas musicales, es tan solo un perfecto balbuceo, una maravillosa ondulación melódica, que rompe las celdas sonoras de nuestra escala atemperada, que no cabe en el pentagrama rígido y frío de nuestra música actual y quiebra en pequeños cristales las flores cerradas de los semitonos. El cante flamenco, en cambio, no procede por ondulación, sino por saltos, como en nuestra música. Tiene un ritmo seguro, es artificioso, lleno de adornos y recargos inútiles (...). El cante jondo se acerca al trino del pájaro, al canto del gallo y a las músicas naturales del chopo y la ola; es simple a fuerza de vejez y estilización. Es, pues, un rarísimo ejemplar de canto primitivo, de lo más viejo de Europa (...).

El insigne Falla, que ha estudiado la cuestión atentamente, afirma que la seguiriya gitana es la canción tipo del grupo «cante jondo» y declara con rotundidad que es el único canto que en nuestro continente ha conservado en toda su pureza, tanto por su composición como por su estilo, las cualidades que lleva en sí el canto primitivo de los pueblos orientales” (1998, p. 32-4).

El *cante jondo*, así acotado, reflejaría con fidelidad los principales componentes de la idiosincrasia romaní, tal y como ha sido enunciada en este capítulo. Y las letras recogen el legado de la larga fase nómada y semi-nómada, en la que brilla la condición histórica gitana (papel de la Naturaleza, que casi evoca un peculiar panteísmo; orgullo étnico desterritorializado; desenvolvimiento autónomo y sensación de libertad en la esfera cotidiana; protagonismo de la comunidad, de la familia y de la madre; repudio de las lógicas políticas de los Estados, contrarrestadas por una suerte de constitución romaní difusa, la Kriss, que deja su huella en los temas de la “firmeza” y del “buen gitano”; economía de subsistencia anti-productivista, repeledora del trabajo alienado y de la acumulación; etcétera).

Estaríamos ante una expresión artística sustancialmente popular, con canciones en su mayor parte anónimas, al modo de todas las culturas de la oralidad; anti-política en la medida en que plasma el desinterés del apátrida por los códigos jurídico-administrativos nacionales; receptiva, cuando mira hacia el exterior del grupo, a la casuística y al drama de la persecución, y muy sensible, cuando vuelve la vista al interior, a los distintos asuntos sobre los que se afirma la identidad étnico-cultural romaní y, particularmente, al motivo del amor (maternal, filial, fraternal, conyugal), siempre sobredimensionado en los pueblo libres. Aunque nos ha dejado coplas festivas, es cierto que, en el mundo de los gitanos tradicionales, *más que la alegría, el dolor canta*. Demófilo copió, a este respecto, una letra elocuente (Baéz y Moreno, p. 24):

*“Er que quiera cantar bien,
cante cuando tenga pena:
la misma pena le jase,
¡Niña de mi corazón!,
cantar bien aunque no quiera”.*

El cante jondo acompaña al gitano en todo lugar; y ha dejado su estela especialmente en Andalucía, región en la que se concentraba el grueso de la comunidad romaní peninsular (B. Leblon). Pero germina también en Extremadura, más tarde en Murcia, en Castilla-La Mancha, en

Cataluña,...

En la fase del flamenco, en sentido estricto, sancionando el ascenso de una diversidad calé amable e integrada —dinámica que halla episodios de aceleración en la segunda mitad del siglo XIX y sobre todo a lo largo del siglo XX—, asistimos a la transformación paulatina del cante. Sin prisas, pero también de modo ineluctable, irá adoptando los modos de expresión que corresponden al pensamiento tipográfico (o escritural). Modificará sus procesos de elaboración, dando paso a las figuras instituidas del compositor culto, el intérprete variable y el público “consumidor” separado. Alterará sus motivos, enmarcados cada vez más en entornos sedentarios: orgullo local o regional, imágenes que gravitan en torno a la Casa o al Pueblo (calles, plazas, ventanas, patios, sillas,...) y ya no tanto alrededor del Camino o de la Naturaleza (ríos, sendas, fuentes, caballos, mantas,...). Entre sus temáticas, será creciente y sintomático el protagonismo, por un lado, de la “cuestión social” (antagonismo de clases, malestar laboral), relacionada con la proletarización inducida de los colectivos gitanos, y, por otro, de los asuntos del desamparo, del abandono y de la soledad, testimoniando el desfallecimiento del regazo comunitario, con la disolución de los procedimientos de ayuda mutua que lo distinguían. En lo estrictamente musical, y como advirtieron muy bien M. Falla y F. García Lorca, cambia en lo profundo el ritmo, la melodía, el concepto estético en suma, que se asimila en cierto grado al occidental.

Por decirlo en pocas palabras: así como los gitanos sucumben a la integración etnocida en el orden liberal-capitalista, que borra su idiosincrasia histórica, el cante se deja atrapar por la *industria cultural* —mercado, soberbia de los nombres propios, producción masiva y difusión a gran escala, óptica del rendimiento económico y de la fama. Aquella “ventana” a una diferencia secular indomable (la gitaneidad tradicional), que hemos llamado cante jondo, se tapia metódicamente; y, en su lugar, surgen “vanos dorados” para testimoniar la asimilación incruenta del pueblo Rom, capaz de soportar el Pogrom pero no apto para resistir al Programa.

La frontera entre estos dos momentos no es nítida; el pasaje no es instantáneo ni absoluto, por lo que siempre quedarán en el flamenco rescoldos de sus fuegos originarios, reminiscencias de sus ritmos primeros y de sus temáticas antiguas. Nos ha interesado en particular esa faceta testifical del cante: todo cuanto todavía retiene de aspereza, de acritud, de desabrimiento; sus mimbres de amonestación y de *resistencia*.

III) LA ESCUELA FRENTE A LA DIFERENCIA: HIPOCRESÍA DEL INTERCULTURALISMO Y ANIQUILACIÓN DE LA IDIOSINCRASIA GITANA

**“No quieras, hija mía, a hombres de paso,
a esos viajeros que llegan de pueblos extraños.
Cuando tu corazón esté lleno de ternura,
cuando en tu pecho haya crecido el amor,
esos hombres extraños darán media vuelta y te dejarán.
Más bien ama al árbol del camino,
a la piedra que estira su sombra sobre la tierra.
Cuando el sol arda sobre tu cabeza,
cuando la lluvia bañe tu espalda,
el árbol te ha de dar su sombra dulce,
la piedra un lugar seco para tu cuerpo”**

J. M. Arguedas, “Los escolares”

1) EFECTOS ETNOCIDAS DE LA GLOBALIZACIÓN DE LA ESCUELA

A) *Asistimos a una desestructuración de las culturas no-occidentales y de las subculturas o culturas regionales del área occidental, bajo el influjo de la Escuela.*

- Por invasión

La Escuela penetra en el área de las culturas otras y desencadena procesos de contaminación y alteración fundamental (forzando a la alfabetización, arrasa la oralidad; exigiendo la fijación domiciliaria, cancela el nomadismo; suscitando aquella “fascinación de los modelos aristocráticos” subrayada por G. Duby, permite, además, una verdadera *corrupción por el ejemplo* profesoral; etcétera). Cabe designarla, pues, como un poder etnocida, en la acepción de R. Jaulin.

Como antropólogo, R. Jaulin ilustró el papel etnocida de la Escuela en sus investigaciones en torno al genocidio de los bari (motilones) del alto Catatumbo, en la frontera entre Venezuela y Colombia. De 1963 a 1968, se produjo la pérdida, por muerte, de los 2/3 de la población indígena, efecto de la reanudación del contacto con los blancos a partir de los años 50. En *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, R. Jaulin describe cómo el tridente de la sedentarización, la escolarización y la evangelización destruyó el sistema de vida de los motilones, su relación con el ambiente de la selva y su filosofía de participación cósmica. El resultado fue el etnocidio, físico y cultural, presentado cínicamente por los blancos (políticos, investigadores, cooperantes, operadores sociales,...) como “integración”... “*La integración —nos dice R. Jaulin— es un «derecho a la vida» concedido a los otros bajo la condición de que ellos vengan a ser lo que nosotros somos*” (1973). Como filósofo, en “Los indios y las máscaras del totalitarismo” (2003) y en otros trabajos, ha aportado conceptos para teorizar la integración como etnocidio; y para identificar también, bajo el *universalismo* de la cultura occidental, una forma insidiosa de totalitarismo. En “Los indios y las máscaras...” se expresó en estos términos: “Rechazamos cualquier relación de sumisión de una cultura a otra, es decir, cualquier teoría evolucionista, ya sea lineal o dialéctica, sobre la que se funda todo tipo de pensamiento universalista, totalitarista (...). El colonialismo contra el cual tenemos que luchar no es el colonialismo muerto, sino el que está con vida: (...) *el colonialismo de los gobiernos que buscan la incorporación o integración de las culturas indígenas a la cultura nacional* (usando generalmente recursos públicos y ya no tanto armas)” (p. 52-65). Nos parece que el enfoque de R. Jaulin, compartido por P. Clastres y por otros antropólogos, funciona perfectamente ante el caso del pueblo gitano y de su asimilación por la institucionalidad occidental. Bajo determinadas correcciones epistemológicas y conceptuales, lo hicimos nuestro para este trabajo.

- Por extracción

La infancia será separada del ámbito educativo comunitario, confinada una buena parte del día; y se redefinirán sus relaciones cotidianas con el resto de la colectividad. Podríamos decir, con N. Elias, que se desatará sobre ella el “proceso occidental de civilización”, con sus inevitables consecuencias psíquicas.

N. Elias nos ofrece una sugerente descripción de los cambios psíquicos que experimentan los individuos de agrupaciones o culturas no-estatalizadas (tal los gitanos) una vez expuestos al proceso civilizatorio hegemónico, plegado sobre la Escuela:

“La falta de represión de los instintos y la mayor intensidad de la amenaza física con que nos encontramos allí donde aún no se han establecido monopolios centrales sólidos y fuertes [Estados] son manifestaciones complementarias (...). Es el presente inmediato el que empuja; cada vez que cambia el momento presente, cambian las manifestaciones afectivas. Si el presente acarrea placer, se goza de este placer por entero, sin ningún tipo de cálculo (...). Si el presente acarrea miseria, prisión, derrota, estas han de sufrirse sin paliativos (...). Toda la atmósfera de esta vida insegura y escasamente predecible (...) suele producir (...) mudanzas rápidas desde la alegría más desaforada hasta el abatimiento más profundo. El espíritu, por decirlo así, está aquí mucho más dispuesto y acostumbrado a saltar con igual intensidad de un extremo a otro (...).

Una vez modificada la estructura de las relaciones humanas [con y por el Estado] (...), no es que desaparezcan las oscilaciones en el comportamiento y en las manifestaciones de los sentimientos, pero sí se moderan (...). El aparato de control y de vigilancia en la sociedad se corresponde con el aparato de control que se constituye en el espíritu del individuo (...). Exige de la persona un dominio permanente de

sus movimientos afectivos e instintivos espontáneos o pasajeros (...), una auto-regulación continuada en el sentido de las pautas sociales (...). Esta contención se convierte en una auto-vigilancia automática (...). La vida encierra entonces muchos menos peligros, pero también proporciona menos alegrías (...). Y para el déficit en la realidad se buscan sustitutos en los sueños, en los libros, en los cuadros,... (...).

En cierto sentido, lo que sucede es que el campo de batalla se traslada al interior (...). No siempre la auto-reforma que exige la vida en esta sociedad conduce a un equilibrio nuevo de la estructura instintiva. Muy a menudo se producen rebeliones de una parte de la persona contra la otra (...) Las auto-coacciones pueden conducir a una intranquilidad e insatisfacción continuas del individuo precisamente porque una parte de sus inclinaciones e impulsos solo encuentra satisfacción de una forma insólita, por ejemplo, en la fantasía, en la contemplación o en la audición, en el sueño o en el ensueño (...). A veces, la costumbre de la contención de las emociones llega tan lejos (...) que el individuo ya no tiene la posibilidad de manifestar sin temor sus afectos reprimidos (...). Aquellos impulsos concretos se acorazan de tal modo con miedos de carácter automático que, en ciertas condiciones, pasan toda la vida sordos y mudos. En otros casos (...) solo encuentran salida por vías laterales, a través de acciones compulsivas y de otras manifestaciones neuróticas (...), fobias y filias incontroladas y unilaterales (...), curiosas manías" (1987, p. 455-460). [Primera edición en 1939]

Los europeos y norteamericanos de nuestro tiempo saben demasiado de esa fenomenología del malestar psíquico trazada por N. Elias hace 75 años; y también empezaron a saberlo, ya sin escapatoria desde mediados del siglo XX, los romaníes que, sedentarizados y bajo el rodillo escolar, fueron sometidos al "proceso occidental de civilización". Realizaciones cinematográficas como *Solo el viento*, de Benedek Fliegau, o *La mujer del chatarrero*, de D. Tanovic, lo han denunciado sin embozo.

.- Por inducir al malinchismo

Se genera el ascenso de las capas étnicas ilustradas, que constituyen en sí mismas un fruto de la Escuela y, en general, de los aparatos culturales de la sociedad mayoritaria (*kapos* intelectuales, asimilados cimeros que a su vez asimilan). La muy *educada* labor de estas minorías contra la idiosincrasia de su propio pueblo ha sido señalada, entre otros, por D. Provansal. En "La domesticación del otro. Enseñanza y colonialismo" (1998), describe el modo en que la Escuela, como arma del imperialismo, acaba con la alteridad cultural ("folclorizándola", a lo sumo) y procura la occidentalización de las poblaciones de los territorios ocupados. Ilustra, para el caso de Argelia, el proceso de constitución de unos círculos de indígenas cultivados y promocionados — hombres y mujeres a quienes se recompensa por adherirse a la cultura europea—, pronto utilizados por los poderes coloniales para acabar con las señas civilizatorias y los dispositivos de resistencia de sus propios hermanos (malinchismo).

Los paralelismos con el "millar dorado" gitano son llamativos... De hecho, y aunque se registran en su seno casos de desgarró cultural y hasta existencial, no son pocos los romaníes leídos que, de un modo u otro, colaboran con los agentes payos de la aculturación y de la integración —es decir, con toda esa ralea que, desde el cinismo del trabajo socio-estatal, se presentan como "salvadores" de la alteridad (F. Kafka) (1).

El llamado "cine étnico" no ha tardado en reflejar esta doblez de la *intelligentsia* nativa o racial. En *La mujer del chatarrero*, por ejemplo, film realista en su crudeza, proyecto de Danis Tanovic (2013), la mujer gitana en riesgo de muerte, a la que los servicios médicos estatales niegan la asistencia por carecer de tarjeta sanitaria, desconfía por completo de la asociación romaní *Futuro Mejor*, gestionada por gitanos integrados. En razón de su marginalidad, esta mujer y su marido solo podrán contar con los dos recursos tradicionales de la autodefensa cingara, por fortuna todavía operativos en los nuevos medios sedentarios precarizados: la ayuda mutua (apoyo, de todo tipo, de sus vecinos) y el pequeño fraude gitano de subsistencia (presentar la tarjeta sanitaria de un familiar

(1) Como anotara F. Kafka, en "Josefina la cantaora o el pueblo de los ratones", desconcertante relato corto publicado en 1924:

"Es fácil darse por salvador a posteriori de este pueblo tan acostumbrado a la desgracia, nada indulgente consigo mismo, rápido en tomar decisiones, buen conocedor de la muerte, tan solo temeroso en apariencia, dentro de la atmósfera de temeridad en que siempre vive y, además, tan fecundo como arriesgado; es fácil -digo- hacerse el salvador a posteriori de este pueblo que siempre supo salvarse a sí mismo de uno u otro modo, aunque sea mediante sacrificios que hacen temblar de espanto al investigador histórico (en general, desconsideran por completo la investigación histórica" (2006, p. 31).

y suplantar su identidad, a fin de posibilitar la intervención quirúrgica). Darán la espalda a los romaníes de *Futuro Mejor*, quienes, al atender su petición de auxilio, se expresan en los mismos términos que los funcionarios y empleados payos —de los que tampoco se distinguen demasiado en su aspecto—, cumplidores más estrictos que laxos de una legalidad alterófoba y expertos en un decepcionante maniobrar jurídico, en un desalentador navegar interesado entre dos aguas.

Pero no todo es integracionismo malinchista sin más. Hemos hablado de casos de conflicto intelectual y existencial... Como exponentes de la *consciencia desgarrada gitana*, característica de aquellos romaníes cultos, integrados, que advierten no obstante el lamentable destino de la alteridad que en otro tiempo encarnara su gente, cabe citar al profesor A. Carmona Fernández, al médico J. M. Montoya y, acaso en menor medida, a J. López Bustamante, que fuera director de *Unión Romani*. En los tres casos percibimos una cierta escisión, una división interior, que les lleva a posicionarse de un modo contradictorio ante la cuestión gitana. No se abrazan con entusiasmo al integracionismo neto de T. San Román o T. Muñoz Vacas, aunque lo rondan y, finalmente, con reticencias, lo suscriben. Nos recuerdan la ambigüedad y el dolor de algunos indígenas académicos, doctos defensores de la identidad cultural de sus pueblos mientras viven en ciudades, lejos del territorio y del grupo étnico en que nacieron, trabajando para el Estado que no cesa de oprimir a sus parientes. Uno de ellos, M. Molina Cruz, expresó la rotura en su consciencia con una franqueza elogiada: “Esto da como resultado una identidad ambigua; el hecho de ser y no ser parte de la sociedad, es resistencia y dominación, *es como estar atrapado en dos redes*”.

A. Carmona inicia su artículo “Sobre la cultura gitana” (2005) de un modo sobrecogedor:

“El sistema social imperante (...) expulsa y denigra lo que no puede asimilar (...) y acepta la diversidad solo si esta contribuye a su preservación y regulación. ¿Para qué, entonces, hablar de gitanos? (...) ¿Para consumir la integración asimiladora o para posibilitar una convivencia sin trabas? Siempre, porque tengo presentes a mis antepasados, como creo que todo gitano tiene en todo momento, me aterro cuando trato de responder a estas preguntas” (p. 19).

Su diagnóstico, a continuación, rezuma un muy honesto pesimismo: “La situación de los gitanos es la de una etnia en proceso de aculturación progresiva” (p. 24). “Sin vida comunitaria, dispersos, luchando por la supervivencia y sin conciencia colectiva, como perdidos y sin saber de dónde venimos ni, mucho menos, a dónde vamos” (p. 25-6): así ve, en conjunto, a sus hermanos y así se ve entre ellos... Con humor agrio, dibuja punzante —ya lo hemos anotado— un horizonte de tragicomedia: convendrá a los romaníes disfrazarse (esta vez de payos), si desean proteger su condición de cuantos se les acercan en tropel como salvadores imperativos... Y al final de su estudio, como si retrocediera o entornara los ojos, contraviniendo las implicaciones de su propia argumentación, defiende el universalismo occidental (enfrentado al particularismo gitano), la formación cultural paya (irreconciliable con la cosmovisión romaní) y hasta la adaptación a la sociedad hegemónica establecida: “Es irrenunciable una moral universalista (...). Todo ello dentro del marco de los Derechos Humanos, que esperemos alcancen una más eficaz vigencia universal” (p. 27); “Debemos poder tener acceso a la cultura común de nuestro país, como unos españoles más” (p. 27); “Nuestra sociedad, la sociedad general en la que estamos inmersos, nos exige como siempre, pero hoy más que nunca, que nos adaptemos a su configuración y estructuras comunes (...). De ningún modo podemos encerrarnos en «nosotros»” (p. 26).

Semejante es la ambivalencia de J. M. Montoya, ya en el ámbito pedagógico. En “El pueblo gitano ante la Escuela” (2005), establece el marco de la reflexión de una forma irreprochable, desacostumbradamente lúcida:

“La sociedad paya tiende, por una parte, a confundir «proceso educacional» con «institución educativa» y, por otra, a alargar cada vez más la fase de educación de sus niños y jóvenes en instituciones. Para el Pueblo Gitano, en cambio, la educación institucional no es más que una parte, entendida sin mayor importancia, de la educación (gitana) de nuestros niños y jóvenes. La institución educativa paya cumple también un rol de sustitución de la familia (...). Los padres gitanos siguen desconfiando de la institución escolar (...), de las influencias educativas que amenazan y que pueden ser destructivas de la cultura gitana (...). La idiosincrasia gitana es contradictoria con la disciplina escolar (...), caracterizada por determinados ritmos de tiempo, separación de espacios, velocidades de aprendizaje y códigos

específicos. Surgen así los problemas de absentismo e indisciplina” (p. 5-7).

Sin embargo, tras una argumentación sinuosa y en ocasiones tambaleante, termina avalando las tesis integracionistas pro-escuela: “Los gitanos (...) somos conscientes de la importancia fundamental que cobra la escolarización. Cada vez nos aparece más clara la utilidad y necesidad de esta escolarización para nuestra incorporación social digna, para nuestra desmarginalización” (p. 8).

Por último, J. López Bustamante, en un estudio verdaderamente interesante (“Las pateras del asfalto. Algunas consideraciones sobre la inmigración de los gitanos rumanos”, 2005), muy riguroso desde el punto de vista historiográfico, incurre en la misma suerte de oscilación, de desdoblamiento, al rondar el tema de la marginalidad. Cuando describe el modo de vida de los “romá” (gitanos marginales), contraponiéndolo al de los “romá vstras” (gitanos integrados o en vías de incorporación), pareciera estar enunciando la idiosincrasia romaní misma, los rasgos y valores de la alteridad gitana histórica, la supervivencia casi milagrosa de una diferencia indómita e inestimable. Y, sorprendentemente, ve ahí el problema, solicitando a las administraciones el diseño de “programas de intervención” destinados a erradicar la otredad del estilo de vida “romá”. Como T. San Román, concibe a los “marginales” fatalmente como “marginados” (víctimas, por decirlo así); y no como hombres que deliberadamente optan por arraigar en el margen, por defender su especificidad caracteriológica y cultural allí donde esta corre menos peligro: en los extrarradios del Sistema —sujetos de la resistencia, por tanto. Vamos a recoger su bien trezada descripción y su final achaque integracionista:

“Los romá –mayoritarios en la inmigración– (...) mantienen relaciones de parentesco y cooperación entre ellos. Practican una estricta endogamia y son frecuentes los matrimonios entre adolescentes. Hablan, además del rumano, el romanó (...). Suelen reunirse en grupos numerosos en las bodas y para determinadas celebraciones religiosas (...). Su ocupación mayoritaria es la mendicidad y la venta callejera de periódicos sociales (...). No suelen relacionarse con los gitanos españoles. Son el grupo con mayor riesgo de exclusión social. Los romá vstras no se identifican con el otro grupo ni suelen tener relaciones con ellos. Muchos vstras ocultan o disimulan su condición étnica. La mayoría no habla romanó (...). Muchos hombres vstras han emigrado solos y han dejado a su mujer e hijos en Rumanía (...). Suelen ser músicos (...) y algunos han conseguido empleos en la construcción o en las recolecciones agrícolas (...). Los romá consideran «menos gitanos» a los vstras, y estos dicen de los «romá» que tienen «cosas feas y malas costumbres». Estas diferencias recuerdan a las que había entre los gitanos «andarríos» y los «caseros», en la España de la primera mitad del pasado siglo (...). La situación irregular [de los romá] en España y su voluntad de mantener un peculiar estilo de vida eran las principales razones del aislamiento que se imponían a sí mismos (...). [Es preciso] facilitar el trabajo social con estas familias (...). Sus ocupaciones mayoritarias son la venta callejera de periódicos sociales y de pañuelos de papel, la limpieza de parabrisas en los semáforos (actividades que, al igual que la de los músicos callejeros, son muchas veces formas de mendicidad encubiertas), y trabajos ocasionales de peonaje en la construcción o en la recolección agrícola. En muchos casos, son los hombres los que se quedan en casa al cuidado de los niños pequeños mientras las mujeres salen a pedir limosna (...). En todos los casos, los ingresos económicos son escasos (...) y no permiten ir –ni siquiera pensar– más allá del «vivir al día» en su sentido más literal (...). En los pisos viven dos, tres o incluso más familias (...). Suelen utilizar los parques públicos cercanos como lugar de reunión” (p.142-3).

Tras anotar las “precarias” (nosotros diríamos “particulares”, término respetuoso que no comporta un juicio de valor) condiciones de alojamiento, sanitarias, alimenticias, de escolaridad y de inscripción legal, derivadas del *estilo de vida* al que se aferran estos colectivos, J. López Bustamante demanda al Estado, en toda su escala administrativa, la elaboración inmediata y la aplicación sin demora de “programas de intervención”: “Los programas de intervención deben ser integrales (...), planificados (...), con seguimiento (...), apoyados y financiados suficientemente (...); programas basados en «compromisos de derechos y deberes» que garanticen la erradicación de la mendicidad infantil, la escolarización y la vacunación de los niños y la participación de los adultos en talleres formativos (laborales, de lengua española, de normas de convivencia...) y que permitan, tras un período de adaptación, la incorporación al mercado laboral, el alquiler de la vivienda, en definitiva, una vida digna” (p. 145).

B) Se produce una disolución de la Diferencia educativa (y, por ende, cultural) en Diversidad

inocua.

Esta disolución de la Diferencia peligrosa en Diversidad inofensiva constituye el objetivo de las dispositivas “fágicas” o asimiladoras, por un lado, y de las estrategias “émicas” o de expulsión, por otro, instrumentalizadas por la formación socio-cultural dominante (Z. Bauman, a partir de C. Lévi-Strauss) (1994, p. 51-8).

La escolarización obligada de todo el Planeta (J. Meyer), bajo fórmulas metodológicas homogéneas (pedagogías blancas interculturales) y al servicio de un currículum básico también unitario —ideolo-gramas del ciudadanía universal, como la Sociedad de las Gentes de J. Rawls (2), la Comunidad Liberal de Grandes Dimensiones de Ch. Taylor (1994, p. 45) o la Comunidad Dialógica de Sujetos Libres de J. Habermas (3)—, desmantela las modalidades educativas no-occidentales o las corrige y subordina como instancias complementarias.

Para una sinopsis de nuestra recepción de J. Meyer, remitimos a *El enigma de la docilidad*, donde anotamos lo siguiente:

“Cabe constatar cómo los «rasgos estructurales» de la Escuela occidental se mundializan en nuestros días, se universalizan, y cómo determinadas orientaciones generales de los currículos (que admiten, sin duda, diversificación y especificación) se imponen también a lo largo y ancho de todo el planeta. J. Meyer, por ejemplo, ha hablado de la constitución de un *orden educativo mundial*, con unos currículos oficiales estandarizados y homologados planetariamente. Estos «currículos universales de masas» proceden de las prescripciones de poderosas organizaciones internacionales, como el Banco Mundial o la UNESCO, de los «modelos» aportados por los Estados hegemónicos (occidentales) y de las indicaciones de una «tecnocracia» educativa —reputados profesionales e investigadores de la Educación— influyente a escala mundial. Según Meyer, los países ávidos de «legitimidad» y de «progreso», que se quieren presentar como Estados *en ascenso*, son muy receptivos a tales prescriptivas curriculares —que, de esta forma, tienden a aplicarse por todo el globo, motivando que, cada día más, *se estudie casi lo mismo en toda la Tierra. Que se estudie lo mismo, y de la misma manera...*

Y es por debajo de estas grandes líneas maestras, de estas orientaciones generales, donde se promueve la descentralización y la diversificación (los mismos marcos y semejantes pigmentos para una notable variedad de representaciones pictóricas, valga la metáfora)” (2005, p. 104).

C) Queda sancionada la hegemonía planetaria del “individuo occidental”, bajo la forma de la Subjetividad Única.

La ofensiva contra las culturas otras y las modalidades educativas otras significa también un ataque a las otras formas de subjetividad, a los otros hombres: es así como se efectúa aquella “reforma planetaria de las mentalidades” que, como vimos, E. Morin, en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, libro auspiciado por la UNESCO, postulaba como objetivo de la Escuela reformada (1999, p. 58). Más allá del Pensamiento Único, nos exponemos a la Subjetividad Única.

El pueblo gitano ha padecido hasta lo indecible las punzadas de este tridente altericida asociado a globalización de la Escuela: cultura desarticulada, educación clánica suspendida o supeditada, subjetividad en proceso de equiparación anuladora.

(2) Remitimos a “La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas”, de R. del Águila y F. Vallespín (1984). En este artículo se detalla la convergencia del liberal-progresista J. Rawls y el socialdemócrata J. Habermas (ambos neokantianos y valedores tardíos del proyecto moderno de la Ilustración) en la defensa filosófica de un orden mundial democrático-liberal, fundado sobre una sociedad civil verdaderamente “participativa” y una hegemonía saludable de la “racionalidad dialógica” (no estratégica, no instrumental).

(3) Nos referimos, en concreto, al concepto de “democracia deliberativa”, esgrimido por J. Habermas desde hace décadas (véase *Conocimiento e interés*, 1982) y analizado detenidamente por R. Del Águila y F. Vallespín en el artículo comentado arriba (1984).

2) INTERCULTURALISMO PERVERSO

En los últimos tiempos, el proceso de universalización de la Escuela se ha acompañado de la difusión de una ideología punta, de constituyente hipócrita, que presenta la forma occidental de educación administrada como vehículo y marco de un *diálogo* (aceptación franca, relación enriquecedora) entre las distintas civilizaciones. Hemos hablado, a este respecto, de “cinismo interculturalista”... He aquí las razones de la denuncia:

A) *La Escuela no es un árbitro neutral en el choque de las culturas, sino el componente esencial de una de ellas, la más expansiva*: Occidente, juez y parte. La Escuela es la cifra, el compendio, de la civilización occidental. Mientras habla de multiculturalismo, occidentaliza de hecho: he ahí su doblez.

En “Minoría y escolaridad: el paradigma gitano”, el profesor J. P. Liégeois, coordinador de un grupo de expertos convocados para elaborar un informe destinado a la Comisión Europea, tras recordar que la Escuela constituye solo una “opción cultural”, estimó sin reservas lo siguiente:

“La Escuela es para la comunidad gitana una institución extraña y que forma parte de un universo que tradicionalmente, desde hace siglos, se ha mostrado amenazante (...). La educación escolar tradicional no forma Gitanos. La educación gitana tradicional forma Gitanos (...). *La Escuela puede ser perturbadora para el niño gitano que asiste a ella y desestructuradora para la sociedad que envía a ella a sus hijos*” (citado por Martín Ramírez, 2005, p. 197-8).

En la misma línea, M. Fernández Enguita, en “¡Con la Escuela habéis topado, amigos gitanos!” sostuvo una tesis demoledora:

“La Escuela propicia unas actitudes propias de la Modernidad [occidental] que entran directamente en conflicto con el modo de vida gitano: pretende, p. ej., evaluar el logro individual y atribuir y legitimar así una estratificación social en la que la unidad es el individuo, mientras que en la cultura gitana es mucho más importante el grupo familiar; pretende separar familia y trabajo, mientras que la economía gitana se basa todavía en gran medida en la producción de subsistencia o en la economía familiar; pretende educar en reglas universalistas y abstractas (...), mientras que la moral gitana es hoy, por esencia, particularista... Los gitanos no son sino los últimos resistentes frente al avance arrollador de la modernización. La comunidad gitana se protege de la institución escolar no porque sienta aversión alguna hacia la cultura en general, ni hacia el saber, sino porque siente que *esa institución extraña se le opone de manera frontal y pretende terminar de forma expeditiva con aspectos esenciales de su cultura; es lo que hace, y en ese sentido la escolarización no se distingue de otras ofensivas negadoras o asimilacionistas llegadas desde la sociedad paya*” (2005, p. 102-3).

Y, en fin, A. Tabucchi, en “Prefacio al Libro de Cristo Gitano”, nos recuerda los dos aspectos cardinales de la gitaneidad situados en el punto de mira de la Escuela: “el nomadismo y una cultura oral” (2005, p. 131).

B) *La cultura no es un apósito superficial, ni un adorno: impregna, por el contrario, la totalidad del ser, lo constituye*. A. Artaud la caracterizó como una segunda respiración, un nuevo órgano, el aliento más hondo (1978, p. 7-8). Por ello, no es concebible un individuo “con dos culturas”... En la Escuela se privilegiará la cultura occidental, su propia matriz, reservando espacios menores o secundarios a las restantes (danzas, gastronomías, leyendas,...). Los alumnos de la *periferia* serán espiritualmente occidentalizados, y solo se permitirá una expresión superficial, anecdótica, folclórica, de sus culturas de origen.

C) *Existe una incompatibilidad estructural entre el sujeto urbano occidental (referente de la Escuela) y los demás tipos de sujetos* —indígenas, rural-marginales, árabes, gitanos, etcétera. Los segundos serán “degradados”. Y el primero “graduado”... Tendremos, de una parte, para *los de afuera*, el fracaso escolar o la asimilación virulenta; de otro, para *los nuestros*, el triunfo en los estudios o un posicionamiento favorable en la escala meritocrática. El escritor zapoteco M. Molina Cruz ha subrayado reiteradamente que la Escuela reproduce un perfil psicológico y moral en el que el indígena no cabe, por lo que termina siendo humillado y excluido, o bien deformado sistemáticamente (2003). Igual sucede con el gitano.

D) *Se parte de una lectura “previa” occidental, de una aproximación sesgada (simplificadora y tergiversadora) a las otras culturas.* Late en ella el complejo de superioridad de nuestra civilización; y hace patente la miopía, cuando no la malevolencia, de nuestros científicos y expertos. Para fortificarnos en nuestras convicciones locales, para sostener una imagen digna y tranquilizadora de lo que somos y de lo hacemos, nos prodigamos en manipulaciones sistemáticas de la alteridad civilizatoria. Un ejemplo clamoroso de dicha lectura desviada y auto-justificativa lo constituye, ya lo apuntamos, *Tierra sin pan*, film de L. Buñuel, monumento a la mixtificación del mundo rural-marginal. Vale la pena detenernos ante esta película, pues nos parece enormemente ilustrativa de lo que queremos denunciar...

En Las Hurdes, escaparate de la ruralidad marginal, se habían conservado unas pautas de comportamiento, unos valores y unos rasgos socio-políticos en gran medida convergentes con los que definen la idiosincrasia gitana: elementos de un inveterado comunismo en lo económico, procedimientos demoslógicos para la toma de decisiones en lo micro-político, ayuda mutua y cooperación en la dinámica de la vida cotidiana, oralidad reforzadora del vínculo comunitario y del pacifismo en lo epistémico, localismo trascendente en lo filosófico, etcétera. Estos aspectos, que dignificaban y valorizaban a los habitantes de Las Hurdes, y que hemos analizado en nuestro opúsculo *Mundo rural-marginal. Diferencia amenazada que nos cuestiona* (2012), pasaron por completo desapercibidos a L. Buñuel, solo interesado en documentar miseria, ignorancia, brutalidad y degradación moral. Su mirada denota todos los prejuicios político-ideológicos de cierto sector de la intelectualidad urbana izquierdista de su tiempo: solo es capaz de percibir aquello que cabe en el proyecto revolucionario socialista, aquello que validaría los principios, el programa y la estrategia conjugados por el Frente Popular. Por no demorarnos demasiado en lo obvio, vamos a cerrar este excursus transcribiendo algunas de las distorsiones y falsedades que la muy profesoral *voz en off* del film nos regala durante poco más de media hora:

“Entre la multitud, vemos a este niño ricamente adornado con medallas de plata. Aunque sean medallas cristianas, no podemos dejar de pensar en los amuletos de los pueblos salvajes de África y Oceanía”.

[Descalificación soberbia de la estética rural-marginal. Concepto peyorativo de las comunidades indígenas, llamadas “salvajes” —como quiere el tópico]

“Tres niños comen un trozo de pan mojado en agua. El pan, hasta hace poco, era casi desconocido en Las Hurdes. Este se lo ha dado a los niños el maestro que, generalmente, obliga a los niños a comer en su presencia, por miedo a que, en cuanto lleguen a casa, sus padres se lo quiten”.

[Por razones geo-climáticas y bio-culturales, la alimentación de las Hurdes se centraba en las patatas y en las legumbres, y no en el pan. Insultante insinuación de una maldad en los progenitores que contrasta con la bondad del maestro]

“La ropa la traen los hurdanos que emigran durante unos meses al año a tierras de Castilla y de Andalucía. Se dedican sobre todo a la mendicidad. A su regreso a su tierra, reparten lotes de ropa a cambio de patatas”.

[Los hurdanos emigraban temporalmente para trabajar como jornaleros en la recolección agrícola, al igual que otros muchos campesinos de España, siendo falso que su dedicación mayoritaria fuera, en ese tiempo, la mendicidad. Se transfunde una visión negativa de un saludable acto de trueque]

“Solo las familias ricas, si se las puede llamar así, poseen un cerdo. Cada año matan al cerdo: devoran la carne en tres días”.

[Risible falacia: el objeto del “matacerdo” es proporcionar alimentos para todo el año y no suscitar un absurdo festín. Los procedimientos para asegurar ese pequeño aporte regular de carne son variados: secado de jamones, conservas en sal o en aceite, embutidos,...]

“A uno de estos campesinos le picó una víbora hace unos días, cuando recogía hojas de madroño. La mordedura no es casi nunca mortal por sí misma. Son los hurdanos los que, al intentar curarse, a veces las infectan mortalmente”.

[Desvalorización de la medicina natural, de la autogestión de la salud y de los procedimientos curativos tradicionales. Prejuicio urbano, desde la sublimación de la ciencia médica]

“Los enanos y los cretinos abundan en las Altas Hurdes (...). Algunos son peligrosos. O bien huyen de los hombres o bien los atacan a pedradas (...). La degeneración de esta raza se debe principalmente al hambre, a la falta de higiene, a la miseria y al incesto”.

[Estas personas diferentes no atacan a los hombres por ser, en sí mismas, peligrosas; procuran ahuyentar a los extraños, a los forasteros, a los desconocidos, con los que era tan infrecuente cruzarse en sus aldeas, por sentirse, precisamente, “en peligro” ante ellos. ¿Por qué habla L. Buñuel de “incesto”, cuestión que no puede probar, y no, sencillamente, de una comprensible “endogamia”, motivada por el aislamiento de Las Hurdes y el localismo de sus moradores?]

“Todos los habitantes de una casa hurdana viven en una única habitación (...). Excepcionalmente, hay una cama (...). Los hurdanos se acuestan completamente vestidos en invierno”.

[¿Y qué? ¿Están todos los hombres obligados a dispersarse por las habitaciones, a tenderse por las noches en los artefactos que llamamos “camas” y a dormir en ropa interior o en pijama? Nueva manifestación de etnocentrismo urbano-occidental]

“La miseria que esta película viene a mostrarnos no es una miseria sin remedio. En otras regiones de España, montañeros, campesinos y obreros consiguieron mejorar sus condiciones de vida asociándose, ayudándose mutuamente, reivindicándose cerca de los Poderes Públicos. Esta corriente, que llevará al Pueblo hacia una vida mejor, orientará las últimas elecciones y dará lugar al nacimiento de un gobierno del Frente Popular”.

[El intelectual de ciudad señalando a los “incultos” campesinos la vía correcta para la mejora de sus propias condiciones de vida: sindicatos, partidos, votaciones, toma del poder del Estado...]

Lectura aviesa y autoglorificadora, asimismo, la que nos ofrece T. Gautier, en 1840, a propósito de los gitanos, en su *Viaje a España*, nuevo testimonio de la cortedad de alcances y de la voluntad de mistificación que distingue a la mirada occidental. Vamos a recoger sus palabras sobre los romaníes del Sacro Monte, en el capítulo XI, comentándolas entre corchetes y en cursiva:

“Y ahora que hemos terminado con la Alhambra y el Generalife, vamos a visitar el Sacro Monte, montaña donde se hallan las cuevas de los gitanos, que en Granada son numerosísimos. [*Primero, los monumentos; después, los hombres. Primero, el monte y las cuevas; después, sus moradores*] Este camino se encuentra subiendo al Albaicín, al que por uno de sus lados domina. Las entradas a estas cavernas suelen estar deslumbrantemente blanqueadas. En el interior de ellas se aloja una familia salvaje; [*Orgulloso de su cultura, de su civilización, elige el término “salvaje” para denigrar la alteridad cultural y civilizatoria; pero la cosmovisión gitana no expresa una “ausencia de civilización”, sino “otra forma de cultura”, en absoluto salvaje y tampoco inferior*] bullen los chicos con la piel más oscura que el tabaco [*Hipérbole de dudoso gusto*] y allí juegan desnudos, sin distinción de sexos, [*Sorpresa que delata el “sexismo” de la cultura europea de la época, que sí separaba los géneros*] dentro o en el umbral, revolcándose en el polvo [*Expresión de cierto horror “higienista”*] entre risas y gritos agudos. [*De la alegría calé no se destaca sino su estridencia, molesta para el oído de los “civilizados”*] Estos gitanos tienen por oficio generalmente la herrería, el esquila y son, sobre todo, chalanes. Guardan mil recetas para excitar y dar animación a las más viejas caballerías; [*La sabiduría médica y veterinaria romaní solo se reconoce allí donde sirve a intereses payos: la salud de los caballos, mayoritariamente en poder de hacendados y señoritos*] un gitano habría hecho galopar a Rocinante y dar cabriolas al Rucio de Sancho. [*Típicos comentarios de T. Gautier, que gusta de lucir su erudición, su cultura, con constantes referencias artísticas o literarias*] Ahora bien, el verdadero oficio del gitano es el de ladrón. [*Falacia de corte cervantesco, que ya hemos comentado más arriba*] Las gitanas venden amuletos, dicen la buena ventura y practican todas esas extrañas industrias que son comunes a las mujeres de su raza. [*Al lado de la evidencia —«venden amuletos y dicen la buena ventura»—, una perifrasis irrisoria que cabe resumir así: “las gitanas practican todas las extrañas industrias propias de las gitanas”*] He visto muy pocas guapas, [*De la mujer, T. Gautier anota antes que nada su belleza o su ausencia de belleza, como quiere el machismo secular; en segundo lugar, proyecta sin descanso el muy relativo sentido occidental de lo bello y lo feo, incurriendo en un trasnochado idealismo estético*] aunque sus rostros sean siempre típicos [*Expresión vacía de sentido, como en la ridícula perifrasis anterior: ya que son gitanas, se ajustan al tipo gitano, y tienen el rostro típico de las gitanas que son*] y de mucho carácter. [*Hubiera podido añadir algo más: ese “carácter fuerte” no congenia con el ideal de mansedumbre, humildad y obediencia que el cristianismo coetáneo predicaba para las mujeres*] Su tez curtida hace resaltar la limpidez de sus ojos orientales, cuyo ardor está templado por un no sé qué de tristeza misteriosa, algo de nostalgia de su Patria ausente y de su grandeza desaparecida. [*Nueva manifestación de un etnocentrismo desenfrenado, que no puede comprender el nomadismo y todo lo remite a la ausencia de una Patria, de un arraigo, de un sedentarismo fundamental. Por añadidura, altanería del occidental que habla de “grandeza desaparecida” por no reconocer la “grandeza aún presente” del pueblo Rom, los valores de su*

idiosincrasia] La boca, de labios gruesos muy rojos, asemeja a las bocas africanas. La frente es estrecha y la nariz tiene la forma habitual de los zingáros de Valaquia y de Bohemia y, en general, de todas las hijas de este extraño pueblo que, procedente de Egipto, atravesó enigmáticamente la Edad Media, sin que hasta ahora se haya conseguido fijar su verdadera filiación. [*“Extraño” y “enigmático”: adjetivos para camuflar algo distinto, y de mayor importancia, que tiene que ver con la diferencia acusadora, con la excepcionalidad interrogativa, con la unicidad increpante del hecho histórico gitano*] Las gitanas tienen un porte majestuoso, ademanes sueltos y sus bustos están perfectamente colocados sobre las caderas, a pesar de sus andrajos, su suciedad y su miseria. [*Mirada sexista, con redobles de machismo, pues, para describir el aspecto de los calés, se alude solo a las mujeres, con una referencia a los pechos tan torpe como delatadora: ¿cómo pueden los andrajos colocar “peor” el busto?, ¿la suciedad y la miseria han impedido alguna vez a los senos el estar “bien colocados sobre las caderas”?*] Parecen tener consciencia de la pureza de su raza. [*Duda insultante: ¿Parecen?*] Los gitanos solo se casan entre sí, y los hijos que procediesen de cruces extraños serían expulsados inexorablemente de la tribu. [*Aseveración cuando menos precipitada: históricamente, los gitanos se han cruzado con sus semejantes no-étnicos, como los nómadas de las Islas Británicas, de Escandinavia, de los Balcanes..., y también se mezclaron con gentes de los estratos sociales más bajos, tanto en España como en Francia. La “expulsión inexorable” de los mestizos es, sencillamente, falsa*] Los gitanos presumen de ser buenos católicos y castellanos de cepa; [*Mera difamación: ¿Castellanos de cepa? Abundan los testimonios decimonónicos de un orgullo calé des-localizado, des-territorializado*] pero yo sospecho que tienen más de árabes, aunque ellos lo niegan por su atavismo de miedo a la ya desaparecida Inquisición. [*Burda simplificación, al estilo de las valoraciones frívolas de los turistas. Psicologismo superficial, trivializador, a la hora de interpretar la consciencia vivida de una identidad étnica no-árabe*] (4).

(4) T. Gautier representa lo que menos nos interesa del Romanticismo, situándose en las antípodas de Ch. Baudelaire, entre otros: odio a los convencionalismos y a la vida y psicología burguesas, desde un convencionalismo alternativo y una vida y una psicología a pesar de todo burguesas (acomodo, lujos y exquisiteces, prepotencia,...); insensibilidad social, expresada en su orientación estética “parnasiana” (renuncia al intimismo, pero también a reparar en los conflictos de su tiempo, en beneficio de una “despersonalización” aristocrática que elige Grecia y Oriente como temas insoslayables y que cifra en la persecución de la Belleza, entendida al modo idealista, el sentido último del arte); atracción por *lo pintoresco* y por *lo exótico*, esferas en las que la diferencia, rehusada como amenaza, se transmuta en diversidad hedónica (“color local”), motivo de placer intelectual para gente refinada,...

Todos estos aspectos se reflejan en *Viaje a España*: páginas y páginas dedicadas a lucir la cultura del autor, con rebuscadas referencias de tipo artístico o histórico que nada dicen al lector común y parecen destinadas a agrandar a otros creadores como él, supuestamente eruditos, en una suerte de *sociedad del discurso*; obsesión por la gastronomía y por el hospedaje, por las comodidades o incomodidades, por el aspecto físico de las mujeres, por lo chocante y silvestre, y poco más, cuando regresa a lo vital, a lo concreto; ausencia de profundidad histórico-sociológica, filosófica, crítico-política, dada la hegemonía de una perspectiva para-estética y, en todo caso, pseudo-antropológica, de índole naturalista (las “esencias” de España, o de Andalucía, “los españoles”, “los gitanos”, etc.); generalizaciones abusivas y conclusiones disparatadas expuestas con toda la arrogancia de un dogmático persuadido de sus grandes dotes de observación: “los españoles no son celosos”, “los posaderos son más ladrones que los bandidos”, “el oficio de los gitanos es el robo”,... A otro nivel, también nos desagradan estos rasgos, acaso menores pero en modo alguno irrelevantes: apreciaciones resabidas, de cuño elitista, relativas al mayor o menor “arte”, “gusto”, “talento”, “elegancia”, etc., de las personas que fue conociendo y que califica desde el altísimo pedestal de sí mismo; manifestaciones de un egocentrismo irrefrenable que no retrocede ante el extremo de procurar, y lograr al fin, alojarse en la Alhambra, enfriando el vino en las fuentes de los patios centenarios; hedonismo repelente por elaborado, por artificial, por opulento, que le lleva a anhelar una “emocionante” emboscada de los salteadores de caminos, aún al precio de la pérdida de todo el equipaje; agotadora insistencia, ya lo hemos indicado, en la variable hermosura de las mujeres, concebidas siempre como objetos para la observación deleitada de los hombres, tal si fueran obras artísticas, paisajes, meras exterioridades; etcétera.

Desde esta plataforma, a la mirada de T. Gautier se le hurtan tres aspectos decisivos, reveladores de la complejidad socio-cultural del país que visita: la cuestión nacional vasca, a pesar de recorrer Iparralde y Euskal-Herria Sur; la singular naturaleza del bandidaje social peninsular, reducido a mera práctica criminal; los diversos constituyentes de la idiosincrasia gitana.

Un detalle no anecdótico, apuntado más arriba, arroja luz sobre el carácter de este escritor, con el que no logramos simpatizar: utilizando su capital social (sus amigos, sus influencias, las puertas que su riqueza y su fama le abrían) y gestionando la corrupción mayúscula de las autoridades españolas, logró residir, con su acompañante, cuatro días en la mismísima Alhambra:

“La Alhambra nos apasionaba. No contentos con ir todos los días, quisimos vivir en ella misma; no en las casas vecinas, que los ingleses suelen alquilar muy caras, sino en el mismo palacio. Gracias a nuestros amigos de Granada, y aunque no pudimos obtener un permiso oficial, se nos consintió realizar nuestra pretensión haciendo la vista gorda. Allí estuvimos cuatro días y cuatro noches que fueron sin género de dudas las más deliciosas de mi vida (...). Habíamos establecido nosotros nuestra residencia particular en el Patio de los Leones. Allí llevamos dos colchones, que arrollábamos de día en cualquier rincón; y también poseíamos un cántaro de barro y algunas botellas de vino de Jerez puestas a refrescar en el agua de la fuente. Dormíamos en la Sala de las Dos Hermanas, o en la de los Abencerrajes”.

Por expresar con mayor concreción lo que hemos querido sugerir con estos dos ejemplos: *Occidente carece de un privilegio hermenéutico universal*, de un poder descodificador planetario, que le permita acceder a la cifra de todas las formaciones culturales. Hay, en el “otro”, aspectos decisivos que se nos escapan siempre. Baste el título de una obra, que incide en esa invidencia occidental: “1492: el encubrimiento del otro”, de E. Dussel (1992).

Y, al lado de ese déficit cognoscitivo de Occidente, cuando sale de sí mismo y explora la alteridad cultural lejana, encontramos su naufragio ante configuraciones que le son próximas. De ahí, la elaboración *urbana* del estereotipo del rústico y la tergiversación *sedentaria* de la idiosincrasia nómada. Las dificultades que proceden del campo del lenguaje (lenguas “ergotivas” indígenas, culturas de la oralidad gitana y rural-marginal), y que arrojan sobre las tentativas de traducción/transcripción la sospecha fundada de fraude y la certidumbre de simplificación y deformación, como se desprende, valga el ejemplo, de los estudios de C. Lenkersdorf y G. Lapierre en torno al papel de la intersubjetividad en las lenguas mayas (5) —o de las indicaciones de W. Ong, A. R. Luria y otros sobre la especificidad del pensamiento oral—, sancionan nuestro fracaso ante la otredad cultural, ante la diferencia civilizatoria.

Esta “ininteligibilidad del otro civilizatorio”, que el discurso interculturalista procura ocultar a cualquier precio, despliega un abanico de consecuencias y se nutre de argumentos diversos:

.- Entre el universalismo de la cultura occidental y el localismo/particularismo trascendente de la cultura gitana, rural-marginal o indígena, no hay posibilidad de diálogo ni de respeto mutuo: Occidente constituye una condena a muerte para cualquier cultura localista o particularista que lo atienda (Derechos “Humanos”, Bien común “Planetario”, Razón “Universal”, Intereses “Generales”

(5) Véase, para esta cuestión, “Digresiones indiscretas a propósito de un problema de traducción”, en *El mito de la Razón*, de G. Lapierre (2003). De C. Lenkersdorf deberá recordarse siempre *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (1996).

Nuestra intelección de la palabra gitana antigua, cuando refiere el estilo de vida y la cosmovisión de este pueblo nómada oral, tropieza con obstáculos de índole semejante; de ahí la sensación de rareza, de misterio, que desprenden muchos cantes, pese a la simplicidad de su lenguaje. Vamos a presentar aquí algunas de esas coplas extrañas, cuyo sentido no logramos atrapar de modo satisfactorio:

"Maresita mía,
yo no sé por dónde
al espejito donde me miraba
se le fue el azogue".

[Recogido por Demófilo, en cita de F. García Lorca, 1988, p. 188-9]

"Hay en la mitá er mar
una piera negra
en donde se sienta
la mi compañera
a contarle sus penas".

[De la colección de Demófilo, extraído por Báez y Moreno, p. 24]

"Pare mío Jesús,
daros por contento,
que no le quéan a este cuerpo mío
no más que los huesos".

[Cante transcrito por L. Suárez Ávila, p. 20. Siguirilla cantada por Luis el Viejo del Cepillo a las puertas de la muerte, en su agonía, con voz estertórea, como recuerdan sus hijos]

"Tengo una pena conmigo
que a nadie se la diré;
daré martirio a mi cuerpo,
¡Soleá y más soleá!,/
por darle gusto ar queré".

[Citado por Báez y Moreno, p. 23]

"Yo me enamoré del aire,
del aire de una mujer;
como la mujer es aire,
en el aire me quedé".

[F. García Lorca, 1998, p. 116]

de la Humanidad,... son sus estiletes) (E. Lizcano, 2003).

.- La Razón no es popular; y el mundo gitano, rural-marginal, indígena,... no está antes o después de la Ilustración, sino *en otra parte*. La cosmovisión holística de estas culturas, con su concepto no-lineal del tiempo, choca sin remedio con el hacha occidental, que, así como define campos, saberes, disciplinas, especialidades..., instituye etapas, fases, edades. Desde la llamada Filosofía de la Liberación latinoamericana, como asimismo desde el Pensamiento Decolonial contemporáneo, se ha repudiado incansablemente el feroz “eurocentrismo” que nos lleva a evaluar y clasificar todos los sistemas de creencias y de vida desde la óptica de nuestra historia cultural particular y con el rasero de la Ratio (mero constructo de la Modernidad europea) (6).

.- Las aproximaciones científicas occidentales se orientan a la justificación de las disciplinas académicas (antropología, etnología, sociología,...) y a la exaltación de nuestro modo de vida. A tal fin, supuestas “necesidades”, en sí mismas ideológicas (J. Baudrillard, 1976), que hemos asumido acríticamente y que nos atan al consumo destructor, erigiéndonos, como acuñó I. Illich, en “toxicómanos del Estado del Bienestar” (1985, p. 4-15) (vivienda digna, dieta equilibrada, tiempo de ocio, esperanza de vida, sexualidad reglada, maternidad responsable, protección de la infancia, etc.), se proyectan sobre las otras culturas, para dibujar un cuadro penoso de *carencias* y *vulnerabilidades* que enseguida corremos a solventar, recurriendo a expedientes tan filantrópicos como la bala (tropas de paz, ejércitos liberadores) y la escuela (aniquiladora de la alteridad educativa y, a medio plazo, cultural). Las voces de los supuestos “socorridos” han denunciado sin desmayo que, detrás de cada uno de nuestros proyectos de investigación, se esconde una auténtica pesquisa bio-económico-política y geo-estratégica, en una suerte de re-colonización integral del planeta —véase, como muestra, la revista mejicana *Chiapas* (7).

Por otra parte, la crítica epistemológica, filosófica y política de las disciplinas científicas occidentales, que afecta a todas las especialidades, a todos los saberes académicos (8), surgiendo en

(6) Para esta cuestión recomendamos el artículo “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, de R. Grosfoguel (2007).

(7) Particularmente interesante nos ha parecido el número 27 de esta revista, con artículos de B. de S. Santos, A. Boron, J. Holloway, S. Tischler, A. Paoli, J. Giménez, J. C. Gambina y A. E. Ceceña. De esta última autora, se incluye un trabajo especialmente recomendado para el asunto que nos ocupa: “La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina” (2001, p. 7-30).

(8) Cabe hablar de una auténtica “crítica interna” de las disciplinas científicas, desarrollada por los mismos especialistas, por los propios investigadores, que erosiona desde hace más de medio siglo la pretensión de verdad de los saberes compartimentados. N. A. Braunstein, en *Psicología: ideología y ciencia* (1975), concluirá que “todo el armazón especulativo y experimental de la psicología académica se demuestra como racionalización de la necesidad social de prevenir y controlar técnicamente las consciencias y las conductas de los hombres”. En *Ideologías del biologismo. Estudio científico del comportamiento animal y análisis crítico del pensamiento reaccionario en Etología* (Lorenz, Ardrey), G. Di Siena escribe: “Cada sociedad orienta la ciencia según la ideología que la sostiene... Nuestra intención era apuntar a la utilización ideológica de los hallazgos de algunas ciencias biológicas adyacentes y contiguas, además de demostrar cómo, a menudo, la falsa conciencia burguesa se cubre de oropeles científicos” (1969, p. 141-4). En J. M. Levy-Leblond, la “crítica interna” cuenta con uno de sus más destacados representantes: junto a A. Jaubert publicó, en 1973, una obra muy ambiciosa, *(Auto) Critique de la Science*, de la que se ha publicado el prólogo en castellano —en *La ideología de/en la física contemporánea* (1975). A M. Castells se debe la siguiente caracterización de la coyuntura político-epistemológica atravesada en nuestros días por la sociología: “Se trata de un campo de análisis de dominante ideológica, es decir, que su efecto social es el de producir no conocimientos, sino «desconocimientos» legitimados como ciencia a fin de organizar la racionalización de una situación social dada (el orden establecido) y desorganizar su comprensión, posible camino hacia una toma de conciencia, y, por tanto, hacia una movilización política. Que la sociología, tal y como se define institucionalmente, y no toda actividad sociológica, es prioritariamente una ideología, es algo poco puesto en duda, en el fondo, incluso por sus más destacados tenores” (1972, p. 317-8). H. Newby denunciará la índole “institucional”, “aplicada”, “servil”, de la Sociología Rural, degradada en beneficio de un neto pragmatismo político-reformista, abogando por una nueva sociología más conectada con la economía y con la historia, mejor armada teóricamente (1983). Según D. Harvey, problemas tales como el urbanismo, el desarrollo económico y el medio ambiente no pueden ser comprendidos en su complejidad desde las especialidades establecidas, por lo que se requeriría una aproximación supra-disciplinaria, basada “en una versión correctamente constituida del materialismo dialéctico” (1979, p. 317-8). En *Contra el lenguaje*, A. Viña consideró que las matemáticas “más que el resultado del ejercicio de una facultad completamente libre bajo el efecto causado por la objetividad, son más bien una invención del Poder” (1970, p. 58). Y en la misma línea se pronunciaron A. Heller, para la Antropología Social (1980); Basaglia, para la Psiquiatría (1979), etcétera.

los años sesenta del siglo XX, y debida a los propios investigadores (recordemos a N. A. Braunstein, psicólogo; a G. Di Siena, biólogo; a J. M. Lévi-Leblond, físico; a M. Castel, sociólogo urbano; a H. Newby, sociólogo rural; a D. Harvey, geógrafo; a A. Viña, para las matemáticas; a A. Heller, antropóloga; a F. Basaglia, psiquiatra,...), nos ha revisitado periódicamente, profundizando el descrédito, por servilismo político y funcionalidad ideológica, de nuestros aparatos culturales y universitarios.

.- Nuestros anhelos humanitarios, nuestros afanes de cooperación, incardinados en una muy turbia *industria occidental de la solidaridad*, en la hedo-hipocresía del turismo revolucionario y en el parasitismo necrófilo de las ONG, actúan como vectores del imperialismo cultural de las potencias hegemónicas, propendiendo todo tipo de etnocidios y avasallamientos civilizatorios (9).

E) *En la práctica, la Escuela “trata” la diferencia, con vistas a la gestión no-conflictual de las subjetividades y a la preservación del orden en las aulas* (Larrosa, p. 58-61). El estudiante extraño es percibido como una amenaza para el normal desarrollo de las clases; y, para evitar turbulencias, se atienden sus señas culturales aparentes, se escruta su especificidad etno-civilizatoria. Objetivo de una tal *atención a la diferencia*: prevenir y controlar cualquier eventual manifestación disruptiva...

Desmitificado, el “interculturalismo” se traduce, pues, en un “asimilacionismo psíquico-cultural” que puede acompañarse tanto de una inclusión como de una exclusión socio-económica.

(9) Véase, para esta denuncia, nuestro ensayo filmico *Cuaderno chiapaneco 1. Solidaridad de crepúsculo* (2007).

3) DAÑO INFLIGIDO A LA SENSIBILIDAD GITANA POR EL TRIDENTE ESCUELA-PROFESOR-PEDAGOGÍA

“Pedagogías blancas interculturales”: este es el engendro que la Escuela Renovada trama contra la insumisión gitana. El Reformismo Pedagógico Intercultural es un proceso de renovación permanente, que no se deja atrapar en un modelo cerrado, pero que acusa ostensibles regularidades a lo largo de sus diversas manifestaciones. Se trata siempre de una práctica escolar que, como modulación postrera del Reformismo Pedagógico clásico, se vertebra en torno a los siguientes puntos:

A) Una postulación no maximalista de la obligación de acudir a las clases, aunque, de un modo u otro, deberá satisfacerse el requerimiento administrativo de un control de la asistencia.

B) La reforma o sustitución de los temarios preestablecidos, necesitados de actualización y decididamente etnocéntricos, a fin de acoger la pluralidad multicultural de los intereses de los estudiantes (que podrán intervenir en la elaboración del currículo).

C) El diseño de métodos didácticos alternativos, tendentes a incrementar la participación de los alumnos, en el respeto de sus singularidades (clases activas sensibles a la heterogeneidad de los caracteres), aprovechando las nuevas tecnologías audiovisuales, digitales y telemáticas en general, y ensanchando el campo de interacción con el entorno eco-social (familia, etnia, barrio, localidad, región).

D) Cierta desestimación del examen y de la nota, que, de todos modos, no exime de la obligación de evaluar o medir “los progresos en la formación” (para ello, se contará con los alumnos e incluso con las familias, de manera que la elección del sistema de valoración y la fijación de las calificaciones no sea ya incumbencia exclusiva del profesor).

E) La subrepción del autoritarismo profesoral, en el sentido de una proclamada democratización de la enseñanza, involucrando a tal fin al alumnado en la gestión del aula y del Centro, y fomentando las dinámicas de reflexión y discusión colectivas de los asuntos escolares. En esta línea, se favorecerá tanto la auto-organización estudiantil como el empoderamiento de los distintos actores implicados, directa o indirectamente, en el proceso educativo (familias, instancias comunitarias, agentes locales...).

Como vimos en las primeras páginas de este estudio, cabe distinguir tres etapas, que hemos simbolizado con colores, en la historia de la pedagogía. Actualmente, nos hallamos en la fase de transición de las pedagogías “grises” a las “blancas”. Debemos a J. Ellul una temprana crítica de ese proceso reformador, en el momento mismo de su inauguración, cuando se orquesta el desmontaje paulatino de la pedagogía “negra”. Tratábase del movimiento de las llamadas Escuelas Nuevas, ejemplificado en su libro en las propuestas de M. Montessori —aplicadas aún hoy en los centros escolares que, no solo en Europa, llevan su nombre. Queremos recogerla aquí, para hacer justicia a la clarividencia de un analista de mediados del siglo XX, pionero en varios campos del pensamiento contemporáneo:

Técnica de la escuela

Todos nosotros, adultos en 1950, hemos conocido las sombrías escuelas donde el maestro es enemigo; donde el castigo amenaza constantemente; donde las ventanas son estrechas y están alambradas; las paredes, de color castaño oscuro; los bancos, grabados por generaciones igualmente aburridas (...). Todavía tenemos ante los ojos los libros sin ilustraciones, las lecciones incomprensibles que era necesario aprender de memoria, y la disciplina y el tedio (...). Las categorías eran entonces simples: el trabajo era una condena; la escuela, un mundo hostil; la sociedad debía ser similar (...).

He aquí que estas categorías, perfectamente establecidas desde que existe la escuela, son alteradas por la extensión de una serie de técnicas: las técnicas de la Escuela Nueva. No hay duda alguna de que estas técnicas tienen por objetivo declarado la felicidad del niño. Salas claras, profesores comprensivos, trabajos agradables... Todas estas fórmulas son de sobra conocidas. El niño debe encontrarse a gusto en la escuela, en un medio equilibrado, y superar los complejos que pueda arrastrar; se deleitará aprendiendo (...). No se busca ya la acumulación de conocimientos enciclopédicos en un cerebro sobrecargado y en detrimento de las demás actividades. Se pretende, por el contrario, el desarrollo compensado de todas las facultades del niño, facultad física, manual, psíquica, intelectual; y, en relación

con esta última, se insiste más en las capacidades de observación, de razonamiento y de formación personal que en las de memoria o de mero conocimiento positivo. Todo ello, con el mínimo posible de violencia y de imposición. Esta pedagogía exige el mayor respeto hacia la personalidad de cada niño y procura a tal fin individualizar al máximo la enseñanza. El sistema, inspirándose en la mayéutica de Sócrates, pretende que el niño descubra por sí mismo el objeto o el principio que necesita conocer, mediante la observación y la aplicación del método. Se trata, pues, de una técnica muy refinada, atenta a los detalles, rigurosa y exigente. Exige, en primer lugar, consideración para el técnico mismo (...).

Para una sociedad normativizada como la que se está fraguando, la Escuela Nueva es el sistema más adecuado; y, como se ha evidenciado la importancia política de la educación, no se escatimarán medios para la implementación de estos novedosos métodos. También fueron enormes los esfuerzos del régimen hitleriano y del régimen comunista en la organización concienzuda de la educación de la juventud... La Escuela constituye una pieza maestra de todo sistema político actual, una pieza maestra de la técnica en su conjunto.

Pero abordamos aquí uno de los primeros problemas planteados por este método, que pretende explícitamente desarrollar la personalidad del niño. Su objetivo radicaría en prepararlo de un modo óptimo para las tareas que habrá de acometer en el futuro. Así se proclama por doquier... He aquí, como ejemplo, la declaración de Montessori, en 1949, a la UNESCO: «Es necesario despertar en el niño el sentido de la convivencia social. Sé que esta es una tarea compleja de la educación, pero es indispensable que el niño, que el día de mañana se convertirá en hombre, se haga cargo de la complejidad de la vida y de sus necesidades, y que asimile bien la razón fundamental de toda existencia, que es la búsqueda de la felicidad... (Es preciso) que los niños sepan exactamente qué es lo que debe hacerse y qué es lo que se debe evitar para asegurar el bien de la humanidad... Se requiere, por ello, preparar cuidadosamente a los niños a fin de que lleguen a comprender el sentido y la necesidad del entendimiento entre todas las naciones de la Tierra. Más que a la política, incumbe a la educación organizar la paz. Para establecer efectivamente la paz, es necesario concebir una educación humana, psicopedagógica, que alcance no solo a una nación, sino a todos los hombres del planeta... La educación debe convertirse en una verdadera ciencia humana que oriente a todos los hombres del mundo en el discernimiento de la situación actual». Concedo gran importancia a estas declaraciones porque señalan sin disfraz el propósito de esta técnica psicopedagógica *en el mejor de los casos posibles*, es decir, en el caso de una concepción liberal del hombre, del Estado y de la sociedad –ya que Montessori es liberal y habla para Estados democráticos. Las tomamos a título de ejemplo, pero me sería posible definir los fines de esta técnica a partir de muchos otros tratados de pedagogía publicados en los últimos años. Todos ellos convergen hacia objetivos como los señalados aquí por la señora Montessori.

Ahora bien, observamos, en primer lugar, que *esta técnica debe ser estricta y rigurosamente ejercida por el Estado*. Solo él dispone de los recursos y de la capacidad requeridos para edificar el sistema. La aplicación puntual de la técnica psicopedagógica supone la ruina de la enseñanza privada, y sacrifica por tanto lo que se estimaba como una clase de libertad. Por añadidura, esta técnica deviene pantocrátor, ya que debe aplicarse sin excepción a todos los hombres de la Tierra (...). Mientras quede una persona no formada con arreglo a estos métodos, subsiste el peligro de que llegue a comportarse como un nuevo Hitler. Estas técnicas diseñadas para la Escuelas Nuevas *solo pueden lograr sus objetivos con la obligación, por parte de todos los niños, de ingresar en ellas, y con la obligación, de todos los padres, de someter a ellas a sus hijos (...)*. Se observa aquí el ya señalado *carácter agresivo de la técnica, basado en la imposición*; y la propia Montessori subraya, en este sentido, que «es preciso liberar al niño de la esclavitud escolar y de la esclavitud familiar» para hacerle disfrutar del ambiente de libertad garantizado por estos métodos. Solo que, mirada con ojos críticos, *esa libertad se resuelve en una minuciosa y profunda vigilancia de los comportamientos y de las actitudes, en un completo modelado interior del alumno, en un estricto cronometraje de sus tiempos, encaminados a que el niño se habitúe a una servidumbre gozosa*.

Pero más relevante aún nos parece la orientación expresa que se da a dicha técnica (...). Persigue de manera explícita un fin social concreto. Para ella (...), el niño debe adquirir una determinada conciencia social, asimilar que el sentido de la vida radica en hacer el bien a la humanidad y aprehender la necesidad del entendimiento entre los Estados. Y estos conceptos son mucho menos vagos de lo que cabría suponer. Hacer el bien a la humanidad no es una noción confusa, como nos aseguraban los filósofos. Puede ser, a lo sumo, una noción variable según el régimen político (...). Por consiguiente, y para nuestro contexto social y político, *esta técnica tiene una dirección específica: dotar al niño de cierto conformismo social. Es necesario que se adapte a la sociedad, que no obstaculice su desarrollo, que se integre bien en el sistema (...)*. Es un hecho muy conocido, se añade, que el enfrentamiento con la sociedad y la inadaptación consecuente producen serios trastornos de la personalidad, obstaculizan la dicha y provocan graves desequilibrios psíquicos (...).

A pesar de todas las justificaciones, queda claro que *no es ya el niño en sí mismo y para sí mismo quien está siendo formado; se moldea al niño en la sociedad y para la sociedad*. Advertimos que no se trata en modo alguno de una preparación para la «sociedad ideal», en la que se realizaría la justicia y la verdad, sino para la sociedad actual, para la sociedad tal y como hoy es. Se insiste constantemente en el conocimiento del medio y en la adaptación «al medio»; nos situamos, pues, en el plano más concreto, en la realidad establecida (...). No pongo en duda que esta técnica consiga formar hombres más equilibrados y más felices. Pero precisamente aquí está su peligro. Crea hombres felices en un medio que, de por sí,

debería hacerlos desdichados –si no fueran trabajados, modelados, formados a consciencia para ese medio. *Lo que se presenta como la cima del humanismo es, en realidad, la cima de la sumisión del hombre, ya que se prepara con toda diligencia al niño para que se ajuste exactamente a lo que la sociedad exige de él (...).*

Es evidente que, cuando la infancia haya sido moldeada así por la técnica psicopedagógica, desaparecerán los conflictos sociales y las tensiones políticas (...). *La gran palabra de las técnicas del hombre es esta: adaptación (...).* La enseñanza no ostenta ya un objetivo humanista, ni valor alguno por sí misma (...). Una encuesta del periódico *Combat*, en 1950, presentaba esta cabecera: «La enseñanza de las Facultades no responde a las necesidades de la industria» (...). El hombre formado intelectualmente no aparece ya como un modelo, una conciencia, una lucidez en movimiento que anima al grupo aunque sea cuestionándolo. Se revela como el servidor más conformista que cabe imaginar” (p. 346-351).

Pretendemos, en adelante, pormenorizar los aspectos básicos de las “pedagogías blancas interculturales”, señalando el modo en que, a pesar de su aparente irreprochabilidad, infligen un daño psíquico, y en ocasiones podría estimarse que también físico, a la integridad del gitano escolarizado.

A) La aceptación —por convencimiento o bajo presión— de la obligatoriedad de la Enseñanza y, por tanto, el control, ora escrupuloso, ora displicente, de la asistencia de los alumnos a las clases.

En este trance enojoso, los profesores pueden sentirse avalados por una recomendación suscrita desde diversas tradiciones pedagógicas (pedagogías no-directivas inspiradas en la psicoterapia, con C. R. Rogers como exponente; “pedagogía institucional”, que se nutre de las propuestas de M. Lobrot, F. Oury y A. Vásquez; etc.): los afanes transformadores del educador deben circunscribirse al ámbito de su *autonomía real*, de donde queda excluida la posibilidad de establecer la libre asistencia.

C. R. Rogers, partidario de una educación “centrada en el estudiante” y en la libertad del estudiante, introduce enseguida una aclaración: “El principio esencial quizá sea el siguiente: dentro de las limitaciones impuestas por las circunstancias, por la autoridad, o establecidas por el educador por ser necesarias para su bienestar psicológico, se creará una atmósfera de permisividad, de libertad, de aceptación, de confianza en la responsabilidad del estudiante”. Como el control de la asistencia es una limitación impuesta por la autoridad, por la legislación, y como el “bienestar psíquico del profesor” peligra ante las consecuencias de oponerse abiertamente a él (clase vacía o semi-vacía, represión administrativa, etc.), para C. R. Rogers, tan anti-autoritario, sería preferible aceptarlo a fin de no truncar la experiencia reformadora (1972, p. 339). También la llamada “pedagogía institucional”, que adelanta reformas tan espectaculares como el *silencio de los maestros*, la devolución de la palabra a los estudiantes y la renuncia al poder por parte de los profesores, matiza inmediatamente que “el grupo es soberano solo en el campo de sus decisiones” (Lobrot, 1974, p. 292), quedando fuera de este campo la postulación de la voluntariedad de la asistencia. Si bien el profesor delega todo su poder en el grupo, abdica en el órgano autogestionario —el Consejo de Cooperativa de F. Oury y A. Vásquez—, es solo ese “poder real”, ese “campo de su competencia”, el que pasa a los estudiantes, y ahí no está incluida la posibilidad de alterar la obligatoriedad sustancial de la asistencia.

Lo quiera o no, el profesor intercultural, aunque flexibilice el control (sabido es que los niños gitanos ayudan a los mayores en las labores económicas, por ejemplo), convierte al romaní en un actor y partícipe no-libre, solidarizándose así con el mencionado tripe objetivo de la obligación de acudir a las clases. La educación clánica gitana, intrínsecamente hostil a toda idea de un confinamiento sistemático de la infancia, respetaba la libertad de la población a la hora de exponerse, en mayor o menor medida, a su labor socializadora. Concedía, a lo sumo, un privilegio natural a la relación con la madre, e instaba a un acercamiento respetuoso a los ancianos. Sostenemos que la obligación de acudir a las clases y la mera existencia de un calendario escolar y de un horario lectivo ejercen una violencia imponderable sobre la sensibilidad gitana: la daña, la mutila, la moldea dolorosamente. Basta con observar los rostros de los niños en las aulas: han sido arrestados, y están sufriendo. El gitano tradicional es un hombre de intemperie, de “exteriores” se podría decir, y padece especialmente la reclusión en edificios. Como refleja T. Gatlif en *Liberté*, apenas soporta la Casa. En una de las escenas más sugerentes de la película, vemos a los miembros del clan gitano absolutamente “desquiciados” en la magnífica vivienda regalada por sus protectores

progresistas franceses. Saben que, fuera de la casa, corren enormes peligros, pues se persigue y castiga con dureza la condición nómada; pero sufren hasta lo indecible el enclaustramiento, que no se aviene con su espíritu, con su estilo ancestral de vida. Como música de fondo rebajada, como banda sonora de la secuencia cinematográfica, Gatlif, en un gesto crucial, adhiere una suerte de lamento cantado, una expresión rítmica de dolor: “¡Korkoro!, ¡Korkoro!”. Justamente, aquello que, en una escena anterior, gritaban los gitanos recluidos en el campo de concentración: “¡Libertad!, ¡Libertad!”. La residencia padecida como la cárcel, pues; y los romaníes tradicionales constitutivamente ineptos para sobrellevar el domicilio...

En las aulas, el niño calé se sabe secuestrado, separado de *lo suyo*, encerrado, prisionero; se siente así en mayor medida que los niños occidentales, pues disfrutaba aún de la calle, del campo, del estar *suelto*. Su tradicional “aprender jugando en el trabajo” queda definitivamente abolido.

B) La remoción del currículum, para despojarlo de anacronismos doctrinarios o ideológicos, así como de evidentes vestigios etnocéntricos, y posibilitar por tanto la adecuación de los programas a las nuevas condiciones socio-históricas, entre las que se incluye la diversidad cultural.

Estos nuevos temarios podrán ser elaborados por los profesores, o entre los profesores y los alumnos, o incorporando también la perspectiva de las familias y de diferentes agentes locales o comunitarios. Destacarán por su mayor sensibilidad social, por su “compromiso”, incrementando la carga de crítica y de denuncia. Enlazarán con las problemáticas clásicas del pacifismo, del ecologismo, del feminismo..., e incorporarán aspectos locales, regionales, étnicos. Presumirán de haberse dotado de un aparato conceptual “más científico”, “actualizado”, “más crítico”. Etcétera. Pero no serán ajenos al anhelo proselitista, a una cierta vocación de adoctrinamiento difuso, que se afirma siempre desde el área del *programa latente* (pedagogía implícita, currículum oculto), con independencia de cualquier corrección temática (programa patente, pedagogía explícita, currículum manifiesto). Como han subrayado I. Illich y E. Reimer, registrándose acusadas diferencias al nivel de la pedagogía “explícita” (materias, contenidos, mensajes,...) entre las diferentes propuestas educativas escolares, no ocurre lo mismo en el plano de la pedagogía “implícita”, donde se constata una sorprendente afinidad: las mismas sugerencias de heteronomía moral, una idéntica asignación de roles, semejante trabajo de normalización del carácter, análoga racionalización de los principios de autoridad y jerarquía, etc. “Poco importa que el programa explícito se enfoque para enseñar fascismo o comunismo, liberalismo o socialismo, lectura o iniciación sexual, historia o retórica, pues el programa latente «enseña» lo mismo en todas partes” (1973, p. 18-9). “Las escuelas son fundamentalmente semejantes en todos los países, sean estos fascistas, democráticos o socialistas, grandes o pequeños, ricos o pobres” (Palacios, 1984, p. 564).

En segundo lugar, por debajo de cualquier prescriptiva curricular opera indefectiblemente una “policía del discurso” (M. Foucault) (1992), un “trabajo de represión lingüística”, como podría apuntar F. Guattari, con su tecnología de inclusión y de exclusión, desconocida en la educación romaní tradicional —y en todas las socializaciones orales. La Escuela instaura un *orden del discurso*, regido por el currículum, que determina el sentido y el objeto de los intercambios comunicativos, al margen de la voluntad y el deseo de los jóvenes. Este Orden daña la psicología del niño gitano desde el momento en que *reglamenta* los modos y los alcances de su expresividad, como nunca ocurría en la educación comunitaria (donde, a partir de una circunstancia fontal de habla, el discurso se disemina, queda sin control, abierto a todo y a todos, sin más límite que la colectividad); hiere y transforma el carácter del joven romaní, en tanto “interlocutor forzado”, por obligarle a escuchar aquello que a menudo no le atañe, por incitarle a decir lo que no quisiera, a hablar de lo que no siempre le importa. Con el temario, la tiranía se ha hecho Verbo... No ha interesado suficientemente a la psicología contemporánea la investigación de las consecuencias sobre la sensibilidad de esta temprana *represión* del habla del individuo, de una tan violenta reconducción de los diálogos posibles y de los intercambios practicables hacia determinados objetos, políticamente (en la más amplia acepción del término) seleccionados. Para el caso de niños habituados a una considerable libertad comunicativa, como los gitanos, afirmados, para más inri, en una cultura oral, su incidencia deviene estrago.

C) La modernización de la técnica de aprendizaje y la modificación de la dinámica de las clases.

En otro escrito, nos referimos a este aspecto con la expresión “ingeniería de los métodos alternativos” (*El irresponsable*, 2000). Es el ámbito, en efecto, del constructivismo metodológico, de la forja de “ambientes” en sí mismos educacionales, con sesiones activas, participativas, en el aprovechamiento intensivo de las tecnologías-punta de la información y de la comunicación, y ensayando además una cierta externalización del proceso formativo (actividades extraescolares, idea de comunidad educativa, etc.) Tales cambios en la dinámica sobrevienen siempre como un dictado de la Autoridad (imposición bienintencionada del educador, cuando no del legislador), en línea despótico-ilustrada, y abocan a una aceptación del sistema escolar por los alumnos —dinamizadas y amenizadas, las clases pierden su aspecto inmediatamente coactivo, por lo que la clausura se soporta mejor.

El niño gitano, acostumbrado a desenvolverse con notoria espontaneidad, de manera voluntaria, mínimamente condicionada, no admite de buen grado que una autoridad extraña “le de cuerda” y luego, tal un director de escena, se esconda tras las bambalinas de los métodos. Padece, en efecto, la *mentira* del protagonismo estudiantil en unos espacios que, de tan “abiertos”, se cierran de hecho, como jaulas o como celdas, y no por pocas horas, con él en su interior. Todas las dinámicas participativas que cabe desplegar en la Escuela nacen de la *asimetría de poder*, de la *jerarquía* no-natural y del requerimiento de la *obediencia*. Se trata de un activismo obligado, de una movilización coactiva, que choca con el carácter del niño gitano, ajeno y opuesto a la arbitrariedad de esa disciplina (J. M. Montoya, p. 7). En la educación comunitaria gitana, la actividad parte del sujeto mismo, la movilización es autónoma y el participar —más que exigido— simplemente *se da*.

D) La impugnación de los modelos clásicos de examen (trascendentales, fundados en la memoria y en la repetición), que serán sustituidos por procedimientos menos dramáticos, a través de los cuales se alegrará medir, no ya el volumen de los conocimientos asimilados, sino la adquisición y desarrollo de determinadas capacidades, actitudes, destrezas; y, complementariamente, la promoción de la participación de los estudiantes y otros actores sociales (locales, familiares, étnicos,...) en la definición del tipo de prueba y en los sistemas mismos de evaluación.

La evaluación individual es una práctica absolutamente impropia de los procesos informales de transmisión cultural. Nada, en la cosmovisión gitana, faculta a un hermano para evaluar a otro. Solo la comunidad puede valorar comportamientos o actitudes personales: el grupo se forja *de hecho* un concepto de sus miembros que no tiene por qué publicar —y nunca lo haría, además, bajo la forma de una gradación de méritos o excelencias, derivada de una competencia previa. La “nota” es siempre un insulto para el gitano, una humillación. Le duele no poder oponerse a que un payo, o un apayunado, lo *recorte* de su comunidad y lo califique como lo que no es: un “individuo”. Ya lo advirtió M. Fernández Enguita: la evaluación solo tiene sentido bajo el concepto de una sociedad-selva en la que cada sujeto particular pelea contra todos los demás para conquistar cotas superiores de capital y de poder (p. 102-3). Al gitano, nada de eso le preocupa; y sufre por ser arrancado de las expectativas del clan, vuelto contra su propio ser comunitario y arrojado al feroz “cuerpo a cuerpo” personal (otra baliza, en la ruta del romanicidio).

E) El favorecimiento de la participación de los alumnos en la gestión de los Centros, al lado de otros agentes (administrativos, familiares, asociativos...); y el fomento del asambleísmo y la auto-gestión estudiantil a modo de lucha por la democratización de la Enseñanza —reposicionada, a su vez, en el marco político de la municipalidad y en la lógica cultural de la sociedad civil.

Estamos ante una *concesión* envenenada, de nuevo despótico-ilustrada, que regala la libertad y la autonomía al modo estalinista, pues el educador/legislador, inventor del engendro, rige desde la sombra la experiencia... Se invisibiliza así la coerción profesoral y se suscita el espejismo de la autodeterminación de los estudiantes. El niño gitano percibe enseguida la farsa, pues no tiene el menor interés en “tomar las riendas” de un artefacto que no ha elegido y que concibe como una arteria de los payos contra la vida y costumbres de su gente. No se siente hermano, compañero, de las otras marionetas, de las otras cobayas, de cuantos simulan no sabe qué miseria de poder sobre sí mismos. La Escuela —no lo ignora— es cosa de payos, y la perspectiva de involucrarse en su gestión solo puede seducir a los payos. Pero el sistema le *exige* la participación, que él, en todo caso, ofrecerá desmotivado y con dolor... Una expresión dura, y aún así bella, de este desapego

gitano hacia los asuntos escolares la hallamos en *Solo el viento*, film de Benedek Fliegauf: una niña gitana es testigo de una violación en su Instituto y, sin avisar a nadie, sin dar señales de alarma, se borra de la escena y abandona entristecida el lugar del crimen. Nada tiene que ver con la gestión paya de la educación y nada puede hacer en un ámbito que siente amenazante, hostil. Capaz del sacrificio por sus hermanos, a los que ayuda de corazón, responde con una indiferencia estratégica a la aberración protagonizada por los escolares húngaros.

Las pedagogías blancas interculturales, perversas por su secreto etnocentrismo y su encubierto afán asimilador, autoritarias a pesar del simulacro de libertad que dibujan y de los ambientes que inventan para implicar al estudiante, no engañan en absoluto a la comunidad gitana. Pero la hieren de gravedad... Parten de la destrucción de la educación clásica romaní y de la desestructuración de la cultura correspondiente, y desembocan en una antropotecnia para la reforma moral de los jóvenes calés, para el re-diseño de su personalidad. Ya no se identifican, desde luego, con el modelo rancio de la Escuela-Cuartel o Escuela-Cárcel que, entre tantos otros, reprobara L. Mumford (10) — vinculándola además con la Fábrica, con la Casa del Terror—; pero, precisamente por ello, por no remitir a la coacción inmediata y a la violencia patente, han multiplicado su eficacia domesticadora y altericida. J. Ellul dibujó con desasosegante plasticidad el nuevo orden (“demofascista”, a nuestro parecer) en que tal reformismo pedagógico se inserta:

“A la «diligencia policiaca» que se ve, a la ejecución pública por el verdugo, sucede el terror difuso. La policía apenas se percibe, pero reina en la sombra, y se sabe que las ejecuciones se realizan en los sótanos de cemento de grandes inmuebles misteriosos. Pero, en un estadio más avanzado, el terror se disipa. La policía solo se dedica entonces a proteger a los buenos ciudadanos; ya no se nota de ningún modo. Ya no hay redadas ni misterio. Se ha vuelto científica. Y cada ciudadano está perfectamente fichado. La policía lo puede detener, cuando y donde quiera. Y esto mismo evita en gran parte la necesidad del apresamiento. Nadie tiene posibilidad de evadirse o desaparecer; pero, además, no se desea hacerlo” (p. 415).

(10) Así se expresó L. Mumford en *Técnica y Civilización*:

“Con la organización en gran escala de la fábrica se hizo necesario que los obreros pudieran por lo menos leer los avisos, y a partir de 1832 se introdujeron medidas en Inglaterra para proporcionar educación a los hijos de los trabajadores. Pero, con el fin de unificar todo el sistema, se introdujeron en la escuela, hasta donde fue posible, las limitaciones características de la Casa del Terror: silencio, ausencia de movimiento, pasividad completa, respuesta solo ante un estímulo externo, aprendizaje rutinario, repetición como loros, adquisición de los conocimientos a destajo. Todas ellas proporcionaron a la escuela los afortunados atributos de la cárcel y la fábrica combinadas. Solo un espíritu insigne podía escapar a esta disciplina, o combatir con éxito contra ese ambiente sórdido. Al hacer más completa la habituación, la posibilidad de huir hacia otras actividades se tornaba más limitada” (p. 123-4).

**IV) EL ALTERICIDIO SOCIALCÍNICO DEL PUEBLO ROM COMO
EXPRESIÓN DEL DEMOFASCISMO
(A MODO DE RECAPITULACIÓN TEÓRICA)**

**“No te metas con la Lola;/
la Lola tiene un cuchillo/
pa defender su persona.**

**“No te metas con la Nena;
la Nena tiene un cuchillo/
pa er que se meta con ella”**

Cante antiguo, recogido por Demófilo

1)

Las comunidades gitanas están padeciendo en la actualidad un proyecto de destrucción de su idiosincrasia histórica que utiliza la Escuela (predicándola “intercultural”) como herramienta fundamental. Este altericidio no es estructuralmente distinto del que aflige asimismo tanto a los pueblos indígenas de América, África, Asia, Oceanía y los medios fríos polares como a los habitantes de los entornos rural-marginales occidentales; y apunta hacia la universalización de una forma de conciencia que hemos nombrado *Subjetividad Única* y que se reconoce en los atributos caracteriológicos, en la conformación de la personalidad, del “individuo” auto-coaccionado occidental.

2)

En este sentido, el altericidio infligido al pueblo Rom puede designarse también “integración”. Como expediente de disolución de la Diferencia en Diversidad, la asimilación de los colectivos gitanos constituye un modo de contribuir a la globalización del capitalismo liberal occidental; es decir, a la universalización de su manera económica, de su forma político-ideológica (el *demofascismo*, en nuestros términos) y del perfil psicológico dominante en sus sociedades: el Policía de Sí Mismo contemporáneo.

3)

Hemos visto de qué modo la Escuela propende ese tipo de carácter, erigiendo al estudiante en profesor de sí mismo, damnificado de sí, auto-domesticador. Se transfieren al objeto de la dominación prerrogativas del sujeto, se conceden a las víctimas poderes y funciones de los victimarios. Y nos encontramos al alumno asistiendo voluntariamente a las sesiones, interviniendo en la confección del currículum, dándose a sí mismo las clases mediante las nuevas dinámicas participativas, auto-evaluándose, implicándose en la gestión de los Centros —es decir, en el control institucional de su propia actividad... En este punto, la Escuela reproduce con fidelidad un proceso en expansión, que se registra en muy diversos ámbitos del capitalismo tardío: obreros que reciben acciones de las empresas y casi devienen “patronos de sí”; presos que, en los *módulos de respeto*, actúan como carceleros de sus compañeros y también de sí mismos; colaboración ciudadana con la policía, de modo que todos vigilamos a todos, por lo que la comunidad se auto-vigila de hecho. En una etapa anterior, la *auctoritas* se dulcificó: profesores amistosos, “alumnistas”; funcionarios de prisiones con hechuras de psico-socio-terapeutas; empresarios “obreristas”, socialmente sensibles, que facilitaban a sus empleados un acceso ventajoso a la vivienda o les procuraban viajes baratos para las vacaciones; policías humanitarios, “de proximidad”,... Pero el ascenso definitivo del demofascismo se expresa en la auto-coerción, en la auto-vigilancia, asunto, decía H. P. Dreitzel, citando a N. Elias, de “hombres muy civilizados”, moldeados durante siglos para la atemperación —represión amortiguadora— de su propio comportamiento. Es el reino planetario del Policía de Sí Mismo, que quiere borrar todo rastro del muy insumiso Pueblo Gitano Tradicional (identificable hasta mediados del siglo XX o un poco más allá).

4)

¿Por qué hemos elegido el término “demofascismo”? Porque la modalidad de gestión del espacio social que caracteriza a la democracia capitalista reproduce rasgos fundamentales, definitorios, de los fascismos históricos (alemán e italiano). En primer lugar, el *expansionismo militar e ideológico* —¿no estamos ya en la III Guerra Mundial, como atestiguan las operaciones bélicas en Irak, Afganistán, Siria, Libia, Palestina, África Negra, etcétera? En segundo, la *docilidad monstruosa y enigmática de las poblaciones*: igual que los alemanes “quisieron” el fascismo y participaron voluntariamente en todo lo que desbrozó el camino a *Auschwitz*, como corroboran los estudios de Ch. Browning (1992), D. H. Goldhagen (1998), H. Arendt (2012),..., nosotros toleramos y aceptamos las guerras y los holocaustos contemporáneos, regidos como ayer por intereses bio-económicos, político-ideológicos y geo-estratégicos, y alentadores de un imperialismo cultural y ético-jurídico.

La obra de D. H. Goldhagen constituye un estudio socio-empírico que corrobora la participación desinteresada (con frecuencia entusiasta, fervorosa) de muchísimos alemanes “del montón”,

“corrientes”, de todas las categorías sociales, de todas las edades, hombres, mujeres y niños, en el hostigamiento a los judíos y, a un nivel más general, en la escala de persecución que allanó el camino a *Auschwitz*. Muy a menudo no eran nazis, ni funcionarios, ni alegaban obediencia debida: vejaban *motu proprio* y eran alemanes “de lo más normal”. Las analogías con el anti-gitanismo popular son inquietantes...

Cabe ubicar también el estudio de Ch. Browning en esa línea de atribución de responsabilidad a la sociedad civil en general, a la ciudadanía toda (y no solo a los líderes, formaciones políticas, resortes del Estado), por el genocidio. La población alemana en su conjunto fue responsable del holocausto, como el conjunto de la ciudadanía occidental estaría obligado a responder hoy de las guerras neo-imperialistas desatadas en varios continentes. La reacción a tales masacres, a las de ayer lo mismo que a las de hoy, cierra todas las puertas a la esperanza: *ausencia* de explicaciones, aceptación de la infamia y hasta cooperación con el agresor.

Según H. Arendt, A. Eichmann, jerarca nazi involucrado en el diseño de la *solución final*, no estaba clínicamente enfermo, no constituía un exponente de insania moral, no se podía identificar con un sádico o con un monstruo. Como otros organizadores del genocidio, la mayoría con estudios universitarios, muy respetados por sus vecinos, cuidadores del bienestar de sus familias, etc., Eichmann era un hombre “normal”, “corriente”, “del montón” —concluye la escritora. Tan corriente y normal como nosotros, que compartimos con él un rasgo decisivo y que nos convierte en cómplices (algo más y algo menos que responsables) del horror del planeta: *una docilidad insuperable* —Eichmann fue un ciudadano ejemplar, observador escrupuloso de la ley. “Toda docilidad es potencialmente homicida”: así releemos las tesis de H. Arendt sobre la banalidad del mal... Por ello, los gitanos, diezmados también en *Auschwitz*, tienen motivos para temernos, para desconfiar de nosotros —los buenos ciudadanos occidentales, orgullosos de nuestras leyes, dóciles hasta el crimen—, aunque nos acerquemos con una sonrisa en los labios y *troquemos las cámaras de gas por aulas interculturales*.

Superviviente de los campos de concentración, P. Levi señala asimismo la absoluta normalidad psicológica de los profesionales que, con la mayor naturalidad, se aplicaban al desempeño de su labor cívica en aquellos centros de exterminio... No encontró allí demonios —nos confesó—, *sino funcionarios*: “Seres humanos medios, medianamente inteligentes, medianamente malvados: salvo excepciones, no eran monstruos; *tenían nuestro mismo rostro* (...). Eran en su mayoría gente gregaria y funcionarios vulgares y diligentes: unos pocos fanáticamente persuadidos por la palabra nazi, muchos indiferentes, o temerosos del castigo, o deseosos de hacer carrera, o demasiado obedientes” (2005, p. 269).

El tercer rasgo que nuestros regímenes socio-políticos comparten con los fascismos históricos consiste, precisamente, en la *aversión a la Diferencia*, resuelta en el nazismo como aplastamiento sin más, como eliminación física del sujeto distinto (judío, comunista, homosexual, gitano,...), y efectuada hoy como “integración”, como absorción de la otredad, tras un trabajo previo de rectificación de sus caracteres peligrosos o inquietantes.

5)

Estas correspondencias, estas similitudes, contrarrestadas por dos “novedades” en el fascismo democrático (la *auto-coerción*, tras la dulcificación de las figuras de autoridad, amparadas en lo sucesivo en una violencia simbólica preferencial que restringe el uso de la violencia física; y la *disolución de la Diferencia amenazante en Diversidad inocua*), se ven propiciadas por una circunstancia subrayada desde distintas tradiciones críticas (*Escuela de Frankfurt*, con T. W. Adorno y W. Benjamin particularmente; *Teoría Francesa*, tras M. Foucault y G. Deleuze; *Escuela de Grenoble*, de J. Baudrillard a M. Maffesoli, convergiendo con E. Subirats y otros críticos actuales del Productivismo) (1). Cabe formularla de este modo: los conceptos epistemológicos y filosóficos centrales, los postulados de fondo, los presupuestos teóricos que rigen, desde lo no-manifiesto, el

(1) Véase “Por qué hay que estudiar el poder” de M. Foucault (1980 B). En esta breve composición, M. Foucault establece la afinidad entre liberalismo, estalinismo y fascismo, tanto a nivel de las categorías filosóficas fundadoras como de los procedimientos concretos empleados. Al encuentro de esa idea, que podemos rastrear también en los trabajos de Adorno (1960) y Horkheimer (1986), han corrido las tesis de E. Subirats (1979), entre otros.

liberalismo, el fascismo y el estalinismo son, a grandes rasgos, los mismos —un legado de la cultura clásica occidental, con su fundamento grecorromano y su tintura cristiana, reelaborado metódicamente por la Ilustración. Esta raigambre filosófico-epistemológica, esta cimentación compartida (que resulta absolutamente extraña, distante y contraria a los sujetos inconformes extra-occidentales, los gitanos y los indígenas entre ellos) posibilitarían la transición de una plataforma a otra —de la democracia liberal al fascismo, en nuestro caso.

Así podemos enunciar los componentes de semejante afinidad profunda entre liberalismo, fascismo y estalinismo:

.- *Concepto “cósico” de Verdad, que confiere a determinadas Minorías Esclarecidas una labor de Misionerismo Social* (elitismo intelectual y moral, encarnado en las camarillas de Hitler, los cuadros del Partido Comunista y los expertos de nuestras Universidades).

Esta concepción de la Verdad, contra la que se batiera F. Nietzsche (*Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*), deriva de la todavía vigente *teoría clásica del conocimiento*, también denominada Teoría del Reflejo o Epistemología de la Presencia (J. Derrida). Atrinchada en el sentido común no menos que en las cavernas del cientificismo, está viendo cómo, frente a ella, se constituye un nuevo paradigma, antagónico, que se ha nombrado Epistemología de la Praxis. Debe a K. Korsch su prefiguración histórica: el criterio de verdad del análisis no dependerá ya de los controles técnicos del método, sino de su implicación en la praxis concreta del sujeto de la contestación. No podemos detenernos en esta cuestión, de extremada importancia, pues nos aleja del objeto de este escrito. Nos contentaremos con recoger unos párrafos que insinúan su alcance:

“Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro (...). El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla (...). El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: «tampoco los muertos» estarán seguros ante el enemigo cuando este venza. Y ese enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 1975, p. 180-1).

“Quisiera sugerir una manera distinta de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder que sea a la vez más empírica, más directamente ligada a nuestra situación presente y que implique además relaciones entre la teoría y la práctica. Ese nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida la forma de resistencia a cada uno de los diferentes tipos de poder” (Foucault, 1980 B, p. 28-9).

“Solo en la mente depauperada del historiador aparece la historia como un proceso consumado susceptible de petrificarse en enunciados fijos. Y, sin embargo, cada etapa histórica reactualiza el pasado en consonancia con sus aspiraciones presentes, cada momento revolucionario crea su propia «tradición» olvidando del pasado lo pasado” (Subirats, 1973, p. 9-10).

“El ataque a esta razón, que históricamente coincide con el «logos» de la dominación, es la primera tarea que ha de abordar la filosofía crítica. Esta, en la medida en que asume la defensa del individuo determinado frente a los poderes establecidos y hace suya la causa de la conservación del sujeto empírico que el progreso capitalista amenaza y destruye efectivamente, tiene que identificarse también con el sujeto de la protesta y las formas más radicales de resistencia frente a estos poderes (...). Su solidaridad con el individuo social, para el cual pretende ser un modo de su defensa, solo se concreta allí donde su crítica y las categorías teóricas que emplea se articulan de una manera transparente con formas de resistencia colectiva” (Subirats, 1979, p. 9-10).

.- *Fines sublimes que justifican cualquier medio* (Nación Aria, Paraíso Comunista, Comunidad Liberal de Grandes Dimensiones).

Patria, Reino de la Libertad y Estado de Derecho: fines excelsos que no constituyen más que abstracciones y que acarrearón las masacres que se temía M. Bakunin, “farsas sangrientas” en la acepción de A. France y E. M. Cioran. La *abstracción* se convierte en *ideal*, y el ideal en *fin sublime*: ante esta secuencia, consagrada en nuestra tradición cultural, los medios no son dignos de tener en cuenta —así lo establece la racionalidad instrumental, estratégica, en la que se halla larvado el principio de *Auschwitz*.

- *Utopía eugenista del Hombre Nuevo* (Ario nazi, Obrero Consciente, Ciudadano Ejemplar).

La crítica de ese “utopismo eugenista” ha atravesado toda la historia cultural de la modernidad, desde F. Nietzsche y M. Bakunin hasta M. Heidegger o G. Agamben, entre tantos otros; y, no obstante, sigue entronizado en nuestras prácticas pedagógicas y políticas. Iglesia, Escuela y Estado han alimentado y siguen alimentando un mismo prejuicio. “¿Qué prejuicio, qué *dogma teológico*, comparten la Iglesia, la Escuela y el Estado a la hora de percibir al Hombre y determinar qué hacer con él, qué hacer de él?”, se preguntaba M. Bakunin. Su respuesta sienta una de las bases de la crítica contemporánea del autoritarismo intelectual, del elitismo, de la ideología del experto y de la función *demiúrgica* de los educadores: en los tres casos, se estima que el hombre es genéricamente “malo”, constitucionalmente malvado, defectuoso al menos, y que se requiere por tanto una labor refundadora de la subjetividad —intervención pedagógica en la conciencia de la gente, moldeamiento sistemático del carácter... Sacerdotes, profesores y funcionarios se aplicarán, en turbia solidaridad, a la reinención del ser humano, a la reforma moral de la población, en un proyecto estrictamente eugenésico, guiado por aquella *ética de la doma y de la cría* denunciada por F. Nietzsche.

“Porque el Estado, y esto constituye su rasgo característico y fundamental, todo Estado, como toda teología, supone al hombre esencialmente malvado, malo. [A él incumbiría] hacerlo bueno, es decir, transformar el hombre natural en ciudadano (...). Toda teoría consecuente y sincera del Estado está esencialmente fundada en el principio de «autoridad», esto es, en esa idea eminentemente teológica, metafísica, política, de que las masas, siempre incapaces de gobernarse, deberán sufrir en todo momento el yugo bienhechor de una sabiduría y una justicia que, de una manera o de otra, les será impuesta desde arriba” (Bakunin, 2010, p. 62-7).

- *Reificación de la población* (como Raza, como Clase, como Ciudadanía).

La reificación de la población alcanza en Occidente cotas de verdadera obsesión, de *manía*. Se forja una categoría, un concepto, un esquema; y, a continuación, se “encierra” en él a un sector de la comunidad, segregándolo del resto y fijándolo a una identidad artificial, postulada. Y tenemos entonces “niños” (I. Illich), “clase trabajadora” (J. Baudrillard), géneros definidos con validez universal, razas cristalizadas en una pureza inmune a la historia, “ciudadanos” descorporizados en los que se anudan derechos y deberes, “terroristas” que es lícito ejecutar extrajudicialmente, “primitivos” y “salvajes” que deben ser civilizados, etc. Por elaborar “razas”, “clases” y “ciudadanos”, negando a los hombres reales, de carne y hueso, a los animales humanos; por asignar a tales categorías, a tales emblemas o puntos vacíos, una misión histórica, que exigía siempre la eliminación del individuo empírico encerrado a su vez en la categoría opuesta (raza inferior, clase enfrentada, sujeto incívico), nuestra civilización ha terminado arraigando en el “horror de la muerte administrada” (Carrión Castro, 2014, p. 135).

- *Presuposición de una razón histórica universal* (línea teleológica de “progreso” que se resolvería en la supremacía de la Excelencia Genética, en aquel Reino de la Libertad donde la Humanidad oprimida hallaría su redención última, en el Fin de la Historia demo-liberal).

Toda esta embriaguez de idealismo, auténtica captura por la metafísica, halla su cifra epistemológica en el concepto de *razón histórica objetiva* que, como ha recordado E. Subirats, se halla incardinado en nuestra tradición cultural y encuentra en I. Kant un momento decisivo de reelaboración, traspasándose incólume a G. Hegel y a K. Marx. El comunismo y no menos el fascismo, lo mismo que el liberalismo (donde se inserta la modalidad social que propone un Estado del Bienestar), pueden considerarse exponentes particularmente nítidos de una tal “racionalidad destructiva”:

“La razón en Kant ya no trabaja en modo alguno para satisfacer las necesidades o reproducir la existencia de los individuos concretos, es decir, históricos, determinados, de carne y hueso, que actúan y viven en una sociedad dada. La razón kantiana, y su muy penoso trabajo, solo se cumple en favor de un sujeto vacío (el sujeto trascendental) que es puro poder, pura potencia de dominación, y nada más: un sujeto lógico y, según la misma formulación de Kant, un punto vacío. Este punto vacío, portador de la razón y sus intereses, coincide históricamente y define concretamente en su abstracción al sujeto burgués” (1979, p. 40-3).

.- *Desconsideración del dolor empírico del individuo* (Auschwitz, el Gulag, Guantánamo).

La noción del “dolor” en I. Kant resulta paradigmática de esta omisión homicida. En palabras de E. Subirats:

“En Kant, la separación entre la conservación del individuo empírico y los intereses de la razón alcanza una forma ejemplar que va a ser definitiva para toda la época moderna hasta el periodo de su decadencia (...). La «economía de la razón» designa una forma de la autoconservación que no afecta ya a la totalidad del individuo humano, sino a la razón misma considerada como realidad autónoma (...). En cuanto a la noción de «dolor» (...), es una atribución empírica del sujeto y define al sufrimiento histórico que produce el progreso de la razón como su reverso o su negación (...). Pero la filosofía kantiana de la historia legitima este dolor cultural e histórico del individuo, que soporta el imperativo de la razón universal y abstracta como un mal menor (...). Estos dos conceptos determinan la figura de la razón destructiva. La teoría de la cultura de Kant, con su desprecio de la muerte, del dolor y de la desesperanza del individuo, no hace más que contraponer de manera ostensible los intereses empíricos de este a los intereses universales y apodícticos de una razón pura; no hace más que oponer la razón a la conservación (...). La economía de la razón sustituye sedicentemente la conservación del individuo empírico por su propia conservación como realidad social supraindividual; y el desprecio por el dolor, a su vez, legitima de antemano el avasallamiento de este mismo individuo empírico al paso del progreso histórico de la razón (...). La razón destructiva es el «logos» de la dominación moderna” (1979, p. 40-3).

.- *Concepción de la Naturaleza como “objeto”, de conocimiento y de explotación, sobre la que descansa la lógica productivista* (el exterminio como empresa, el estajanovismo, la sacralización del crecimiento).

Para el gitano, como en cierta medida también para el rural-marginal y de forma muy neta para el indígena, el medio ambiente y el hombre no son realidades separadas, aquel al servicio de este, investigado y explotado por este; no existen como entidades definibles, sino que se funden en una totalidad eco-social expresada en la Comunidad (2).

Y podríamos añadir, a otro nivel, para reforzar la afinidad entre las tres formaciones: culto a los trascendentalismos y a las incondicionalidades, a los postulados, a las peticiones de principio; Universalismo que odia la singularidad y combate los localismos/particularismos contrahegemónicos; institución del “individuo” como entidad sociológica, axiológica y epistemológica central; mercantilismo que reduce todas las realidades al valor de cambio; racionalidad técnica, de dominante económico-burocrática; logicismo y formalización abusiva en la argumentación; etc.

6)

La “extinción del pueblo gitano por la vía pacífica de la integración” (B. Leblon) aparece, así, como un capítulo o una manifestación del ascenso del demofascismo. Tal altericidio, alentado, cuando no delineado, por las administraciones, por los aparatos estatales, puede hoy seguir avanzando gracias a la praxis de una fuerza en consolidación. Nos referimos a la *troupe de los sociales*: maestros, profesores y educadores sociales; trabajadores, asistentes y activistas sociales; psicólogos, sociólogos, psico-sociólogos y demás investigadores sociales; “ONGentes” y otros miembros de asociaciones humanitarias; terapeutas, asesores y mediadores sociales; etc., etc., etc.

Aferrados a ideologías progresistas (liberales, liberal-sociales, socialistas, populistas de izquierda, socialdemócratas clásicas, bienestarristas de nueva planta, comunitaristas, socialcivilistas,...), los integrantes de esta *columna sociómana* incurren en aquella figura del cinismo moderno que P. Sloterdijk definió como un “saber lo que se hace y seguir adelante” (3). No estamos ya ante el mero auto-engaño de F. Nietzsche, ante la mentira interior auto-racionalizadora. Nos hallaríamos frente a una praxis consciente de sí, sabedora de todo, que concilia la disolución de la diferencia en los hechos con el respeto al otro y la tolerancia en los dichos; la destrucción de la alteridad en lo real con la defensa del pluralismo en lo ideal; la aniquilación de la idiosincrasia extraña en la práctica con el amor al prójimo, la solidaridad y el humanitarismo en la teoría. I. Illich se refirió a este ejercicio con una expresión clarificadora: “tolerancia terapéutica” —“solo te tolero en tu diferencia

(2) Remitimos, en relación con este punto, a “Lekil kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales”, sugestivo artículo de A. Paoli (2001).

(3) Véase el “Prólogo” de *La Secta del Perro*, de C. García Gual, en el que se refiere a P. Sloterdijk (1993, p. 11-16).

porque sé que me dejarás volverte semejante a mí” (4).

Este *socialcinismo*, de temible expansibilidad, se ve aquejado de aquel Síndrome de Viridiana que reflejara L. Buñuel en su film de 1961 (5) —y que, en pocas décadas, se ha ido trasvasando desde los medios caritativos cristianos hasta el ámbito contiguo del progresismo institucional y civil. He aquí los pasos de la afección:

A) *Conniseración social o socio-étnica ante las vicisitudes de un otro* (en términos coloquiales: “Me das pena”).

B) *Declaración de simpatía*, amplificada en ocasiones hasta el extremo de la empatía (“Me caes bien, y te comprendo”).

C) *Disposición auxiliadora inmediata*, de índole filantrópica o derivada de un tipo u otro de humanismo (“Tengo que ayudarte”).

D) *Exacción psicológica y moral* —retribución “simbólica”, ganarse un Cielo (“Hago estas cosas, luego soy un hombre consciente, comprometido, solidario, una gran persona”).

E) *Rédito económico y/o político y/o cultural* (“Debo sufragar el coste de mi cooperación”. “Puedo fortalecer, si me permites comercializar tus productos”. “En favor de tu Causa, mi empresa, mi organización política, mi libro, mi exposición fotográfica, mi película, mi doctorado...”).

F) *Voluntad de intervención, de constitución, sobre la praxis del otro*, corrigiéndola, reformulándola, reconduciéndola, llevándola de muy diversas maneras al terreno del Estado, *sensu stricto*—burocracias del bienestar social—, o de los partidos políticos, sindicatos y asociaciones civiles (“Hay aspectos mejorables en vuestra lucha”. “Se podrían plantear de otro modo las cosas”. “Podemos aportaros herramientas para el logro de vuestros objetivos”) (6).

7)

El *otro* sobre el que se ha desatado la voracidad apenas sacrificial y sobradamente necrofílica del Síndrome de Viridiana se recluta entre los colectivos vulnerables o precarizados, discriminados o explotados, víctimas de un tipo u otro de violencia o maltrato: indigentes, pobres, mujeres vejadas, inmigrantes, niños desprotegidos,... Y gitanos, desde los tiempos del Programa. Entre los *auxiliadores*, agentes de una aproximación que cabe nombrar “rapiñadora” (recuerda el modo en que los buitres acechan y caen sobre sus presas), se hallan, ya lo hemos dicho, los burócratas de la asistencia social, los trabajadores y activistas sociales, no pocos investigadores,... Y los maestros, profesores y educadores afectos al *interculturalismo*, para el caso que nos ocupa.

Conocemos y deploramos el resultado: culmen de la des-gitanización, integración altericida. “No más gitanos” o, al menos, “Gitaneidad borrada”... Dentro de ese efecto, abominable, se percibe otra consecuencia, no tan espectacular, y que toma la forma de una oposición al curso de las cosas, de una resistencia en la que espelndece la rebeldía tradicional de los romaníes. Podemos leerla en aquellas palabras claras, duras y bellas, ya recogidas más arriba, de A. Carmona Fernández, consciencia desgarrada de un gitano que da escuela:

“Ojalá no sea al final cierto lo que digo; pero, por este camino, los gitanos tendremos que disfrazarnos para defendernos de los que nos quieren salvar a toda costa” (p. 22).

Cuando penetraron en Europa, en el albor del siglo XV, los gitanos se disfrazaron de peregrinos devotos, para evitar hostilidades y persecuciones:

“En realidad, esos títulos nobiliarios («condes», «duques») eran falsificados o comprados a poseedores desconocidos y remotos, y aquellas peregrinaciones a Roma o Compostela no eran sino enmascaramientos para ser tolerados en las tierras de la Europa cristiana. La peregrinación, la penitencia, la resonancia nobiliaria, la idolatría al Papado (rasgos profundos de la cultura europea de la

(4) Cita extraída del “Prefacio” compuesto por J. Robert y V. Borremans para *Iván Illich. Obras reunidas I* (2006, p. 17).

(5) Nos referimos a *Viridiana*, película estrenada por L. Buñuel en 1961.

(6) Para un desarrollo de esta problemática, remitimos a “Socialcinismos. Conflictividad conservadora vs. autoconstrucción ética del sujeto”, último capítulo de nuestro ensayo *Dulce Leviatán* (2014). Una versión ligeramente modificada de este escrito ha aparecido en el número 47 de la revista catalana *Temps de E'ducació* (Universidad de Barcelona, 2015).

época y muy concretamente de la vida española) no son en los gitanos nómadas sino disfraces que les sirven para permanecer en los caminos y cruzar con cierta cautela las ciudades y las aldeas" (Grande, 2005, p. 118)

Cuando, a pesar de todo, se desencadenó el Pogrom, muchos se disfrazaron de campesinos, de simples mercaderes, de artistas..., y sortearon así la expulsión, la esclavitud, la cárcel, la muerte. ¿Solo el disfraz puede salvar a los gitanos? *¿Podemos soñar un disfraz que los libre también del Programa? Me temo Un Mundo que no...*

BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS FUENTES

- Adorno, Th. W.**, (1960) *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- (1986) “Cultura y administración”, en *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- Agamben, G.**, (1999) *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- (2000) *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos.
- Álvarez Caballero, A.**, (1996) “Presentación del álbum *La mujer en el cante jondo*”, Madrid, PolyGram Ibérica.
- Amaya Santiago, M.**, (2005) “La intervención social con gitanos desde una perspectiva cultural”, en *Memoria de Papel I*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://accgit.pangea.org/memoria/pdf/Maria%20Amaya.pdf>
- Angelopoulos, N.**, (1995) film *La mirada de Ulises*.
- Arendt, H.**, (2012) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
Disponible en <http://www.book.tubefun4.com/downloads/Eichmann.pdf>
- Arguedas, J. M.**, (2006) “Los escoleros”, en *Cuentos escogidos*, Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana.
- Artaud, A.**, (1978) *El teatro y su doble*, Barcelona, Edhasa.
Disponible en http://www.ucientifica.com/biblioteca/biblioteca/documentos/web_cientifica/humanidades/teatro-doble.pdf
- Babel, I.**, (1992) *Diario de 1920*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI. [1ª edición en 1924]
- Babeuf, G.**, (1975) *El Tribuno del Pueblo*, México, Ediciones Roca. [Artículos publicados entre 1794 y 1797]
- Báez, V. y Moreno, M.**, (1983) “Hombre, gitano y dolor en la colección de cantes flamencos recogidos y anotados por Antonio Machado y Álvarez (Demófilo)”, Zaragoza, Archivo de Filología Aragonesa XXXIV-XXXV.
- Bakunin, M.**, (2008) *Dios y el Estado*, La Plata (Argentina), Terramar. [1ª edición en 1882]
Disponible en www.miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/06/dios_y_el_estado.pdf
- (2010) *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, en www.sovmadrid.cnt.es.
Disponible en <http://sovmadrid.cnt.es/textos/Mijail%20Bakunin%20-%20Federalismo.%20Socialismo%20y%20Antiteologismo.pdf>.
- Basaglia, F.**, (1979) *Los crímenes de la Paz*, México, S.XXI.
- Baudelaire, J.**, (1987) “Gitanos en ruta”, en *Las flores del mal*, Madrid, Alianza Editorial, p. 28. [1ª edición en 1857]
- Baudelot, Ch. y Establet, R.**, (1975) *La escuela capitalista en Francia*, Madrid, S.XXI.
- Baudrillard, J.**, (1976) *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona, Cuadernos Anagrama.
- (1980) *El Espejo de la Producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, Barcelona, Gedisa.
Disponible en <http://www.libro-s.com/l/el-espejo-de-la-produccion--jean-baudrillard-216040/>
- Bauman, Z.**, (1994) “Racismo, antirracismo y progreso moral”, en *Debats*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, núm. 47, p. 51-58.
- (2008) “Los extranjeros”, en *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires, Nueva Visión.
Disponible en <http://www.fder.edu.uy/contenido/sociologia/pensando-sociologicamente-bauman-intro.pdf>
- (2012) «Entrevista de Glenda Vieites a Zygmunt Bauman», en www.slideshare.net.
Disponible en <http://www.slideshare.net/davidpena3726613/bauman-entrevista>
- Benedek Fliegauf**, (2012) film *Solo el viento*.
- Benjamin, W.**, (1975) “Tesis de Filosofía de la Historia”, en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus.
Disponible en http://www.mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/WALTER-BENJAMIN_Tesis_de_filosofia_de_la_historia.pdf
- Bernhard, Th.**, (2008) *Maestros antiguos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bizarraga, M.**, (2005) “Soy un hombre de palabra”, en *Memoria de Papel I*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://accgit.pangea.org/memoria/pdf/Manuel%20Bizarraga.pdf>
- Blas Vega, J.**, (2004) *El cante flamenco. Antología histórica*, Madrid, Universal Music Spain. [Libreto que acompaña al triple CD homónimo]
- Bloch, J.**, (1962) *Los gitanos*, Buenos Aires, Eudeba.
- Bookchin, M.**, (1984) *Seis tesis sobre municipalismo libertario*, en www.cgt.org.
Disponible en www.cgt.org/es/seis-tesis-sobre-el-municipalismo-libertario-0
- (1999) *La ecología de la libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Madrid, Nossá y Jara Editores/Madre Tierra/Colectivo Los Arenalejos.
- Borrow, G.**, (1979) *Los Zincali*, Madrid, Turner. [1ª edición en 1841]
- Bourdieu, P.**, (1993) “Espíritus de Estado”, en www.uruguaypiensa.org. [Publicación original: (1993) *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 96-97, p. 49-62]
Disponible en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/1042.pdf>
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C.**, (1977) *La reproducción*, Barcelona, Laia.
- Braunstein, N.**, (1975) *Psicología: ideología y ciencia*, Madrid, Siglo XXI.
Disponible en <http://www.libro-s.com/l/braunstein-nestor--psicologia-ideologia-y-ciencia-pdf-178899/>
- Browning, Ch.**, (1992) *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York: Harper Collins.
- Buñuel, L.**, (1933) film *Tierra sin pan*.
- (1961) film *Viridiana*.
- Calvo Buezas, T.**, (1990) *España racista*, Barcelona, Ed. Anthropos.

- (2005) “La imagen social de los gitanos. Una reflexión desde las primeras investigaciones hasta la actualidad”, en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
 Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Tomas%20Calvo.pdf>
- Cansinos Assens, R.**, (1976) *La copla andaluza*, Sevilla, Arca Ediciones.
- Carmona Fernández, A.**, (2005) “Sobre la cultura gitana”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
 Artículo análogo disponible en http://www.gitanos.org/upload/07/15/11a_fondo.htm
- Caro Baroja, J.**, (1965) “Los gitanos en la literatura española”, prólogo a **Clébert, J. P.**, *Los gitanos*, Barcelona, Aymá.
 Disponible en <http://es.scribd.com/doc/70956792/Clebert-J-P-Los-Gitanos>
- (2008) *Estudios Saharianos*, Madrid, Calamar ediciones. [1ª edición en 1952]
- Carrión Castro, J. C.**, (2005) *Pedagogía y regulación social. Vigencia de Auschwitz*, Ibagué (Colombia), El Poirá Editores.
- (2006) *Pedagogía, política y otros delirios (Sombras de humo)*, Ibagué, Universidad del Tolima.
- (2006 B) *La animalización integral del hombre. Paradojas de los derechos humanos*, Ibagué, León Gráficas.
 Disponible en <http://es.scribd.com/doc/7196025/Julio-Cesar-Carrion-Castro-La-Animalizacion-Integral-Del-Hombre>
- (ed.), (2012) “Profesiones y profesionales. Crítica de los oficios universitarios”, separata de la revista *Aquelarre*, Ibagué (Colombia), Centro Cultural de la Universidad del Tolima.
- (2014) “La mitología del progreso. Razón, civilización y exterminio”, en *Dulce Leviatán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado del Bienestar*, Barcelona, Bardo Ediciones.
- Castells, M.**, (1972) *Problemas de investigación en Sociología Urbana*, Madrid, Siglo XXI.
- Castoriadis, C.**, (1987) “Reflexiones en torno al racismo”, en www.biblioteca.itam.mx.
 Disponible en http://www.biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_3.html
- Ceceña, A. E.**, (2001) “La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina”, en la revista *Chiapas*, México, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, núm. 27, p. 7-30.
- Cervantes, M.**, (2006) “La gitanilla”, en *Novelas Ejemplares*, Barcelona, Editorial Juventud, p. 13-79.
- Chaplin, Ch.**, (1916) film *El vagabundo*.
- Cingolani, P.**, (2012) *Nación Culebra. Una mística de la Amazonía*, La Paz (Bolivia), FOBOMADE.
- Cioran, E. M.**, (1980) *Contra la historia*, Barcelona, Tusquets.
 Disponible “Los peligros de la sensatez”, uno de los ensayos que componen el libro, en <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com.es/2010/11/emil-m-cioran-los-peligros-de-la.html>.
- (1986) *La caída en el tiempo*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
 Disponible “Retrato del hombre civilizado”, una de las composiciones que lo integran, en <https://www.dropbox.com/s/xkc3nh3mo96tkay/retrato.pdf>
- Clares, P.**, (1978) *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila Editores.
 Disponible en <http://www.viruseditorial.net/pdf/la%20sociedad%20contra%20el%20estado-intro.pdf>
- Clébert, J. P.**, (1965) *Los gitanos*, Barcelona, Aymá.
 Disponible en <http://es.scribd.com/doc/70956792/Clebert-J-P-Los-Gitanos>
- Cordero, C.**, (2001) *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Electoral Estatal.
 Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/195/6.pdf>
- Cortázar, J.**, (1993) “La escuela de noche”, en *Deshoras*, Madrid, Alfaguara.
- Cruz, A.**, (2010) *Pueblos originarios en América*, Pamplona, Aldea Alternativa Desarrollo.
- Da Fonseca, A.**, (2005) “Quiero empezar por hacer memoria”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Del Águila, R. y Vallespín, F.**, (1984) “La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas”, *Revista Zona 31*, Madrid.
- Deleuze, G. y Guattari, F.**, (1972) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
 Disponible en <http://es.scribd.com/doc/33987460/Guattari-Felix-y-Deleuze-Gilles-El-Antiedipo>
- Derrida, J.**, (1973) *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos.
- (1997) «Una filosofía deconstructiva», en *Zona Erógena*, Buenos Aires, núm. 35.
- Di Siena, G.**, (1969) *Ideologías del biologismo. Estudio científico del comportamiento animal y análisis crítico del pensamiento reaccionario en Etología (Lorenz, Ardrey)*, Barcelona, Anagrama.
- Diógenes Laercio**, (1993) “Vida de los filósofos cínicos”, en **García Gual, C.**, *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vida de los filósofos cínicos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Donzelot, J.**, (1979) *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos.
 Primera parte disponible en <http://es.scribd.com/doc/74885743/La-Policia-de-las-Familias-Donzelot-parte-1>
- Dostoievski, F.**, (1974) *El sepulcro de los vivos*, Barcelona, Ediciones Rodegar. [1ª edición en 1862]
- Dreitzel, H. P.**, (1991) “Miedo y civilización”, en *Debats*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim – IVEI, núm. 35/36.
- Dussel, E.**, (1992) *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía.
 Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Elias, N.**, (1987) *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México. [1ª edición en 1939]
- Ellul, J.**, (2003) *La Edad de la Técnica*, Barcelona, Editorial Octaedro. [1ª edición en 1954]
- Engels, F.**, (1992) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Barcelona, Planeta-Agostini. [1ª edición en 1884]
- Fernández Enguita, M.**, (1999) *Alumnos gitanos en la escuela paya*, Barcelona, Ariel.

- (2005) “¡Con la Escuela habéis topado, amigos gitanos!”, en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
 Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Mariano%20Fernandez.pdf>
- Ferrer, C.**, (2008) “Prólogo” a **Bakunin M.**, *Dios y el Estado*, La Plata (Argentina), Terramar.
 Disponible en www.miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/06/dios_y_el_estado.pdf
- Ferrer Guardia, F.**, (1976) *La Escuela Moderna*, Barcelona, Tusquets Editor. [1ª edición en 1908]
- Ferrière, A.**, (1971) *La escuela activa*, Madrid, Studium.
- Foster, H.**, (1985) *La Posmodernidad*, Madrid, Kairós.
- Foucault, M.**, (1979) “Los intelectuales y el poder. Entrevista de Gilles Deleuze a Michel Foucault”, en *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, p. 77-86.
 Disponible en http://nsl.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/foucault--los_intelectuales_y_el_poder.doc
- (1980) “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta.
 Disponible en <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzschegenealogiahistoria.pdf>
- (1980 B) “Por qué hay que estudiar el poder”, en *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta.
- (1992) *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores.
 Disponible en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf>
- (2013) “Nacimiento de la biopolítica”, en www.pedrogarciaolivo.wordpress.com (Sala Virtual de Lecturas Incomodantes).
 Disponible en <https://www.dropbox.com/s/goa6j96d34371oe/biopolitica.pdf>
- Freinet, C.**, (1972) *Por una escuela del pueblo*, Barcelona, Fontanella.
- Freinet, C. y Salengros, R.**, (1972) *Modernizar la escuela*, Barcelona, Laia.
- Freire, P.**, (1975) *Pedagogía del oprimido*, Madrid, S. XXI.
- García Gual, C.**, (1993) *La Secta del Perro*, Madrid, Alianza.
- García Lorca, F.**, (1998) “Arquitectura del Cante Jondo”, en *Conferencias (1922-1928)*, Barcelona, RBA.
 — (1988) *Poema del Cante Jondo y Romancero gitano*, Cátedra, Madrid.
- García Olivo, P.**, (2000) *El Irresponsable*, Sevilla, Las Siete Entidades (reeditado en 2008, Madrid, Brulot).
 Disponible en <https://www.dropbox.com/s/9m743ly3e919o7z/EI%20irresponsable.pdf>
- (2003) *Desesperar*, San Sebastián, Iralka Editorial (reeditado en 2014, Zaragoza, La Revuelta Ediciones).
 Disponible en <https://www.dropbox.com/s/5rkzr9sp130ic4b/Microsoft%20Word%20-%20DESESPERAR.pdf>
- (2005) *El enigma de la docilidad. Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia*, Barcelona, Virus Editorial.
 Disponible en <https://www.dropbox.com/s/egif43vjpef8uzy/Microsoft%20Word%20-%20EI%20enigma%20de%20la%20docilidad.pdf>
- (2007) film *Cuaderno chiapaneco 1. Solidaridad de crepúsculo*, Valencia, Los Discursos Peligrosos Editorial.
- (2009) *La bala y la escuela. Holocausto indígena*, Barcelona, Virus Editorial.
 Disponible en <https://www.dropbox.com/s/93pw238bo8xcgs/LA%20BALA%20Y%20LA%20ESCUELA.%20HOLOCAUSTO%20IND%20C3%8DGENA.pdf>
- (2009 B) *El educador mercenario*, Madrid, Brulot.
 Disponible en <https://www.dropbox.com/s/elfoqqtibhv76fr/EI%20educador%20mercenario.pdf>
- (2012) *Mundo rural-marginal. Diferencia amenazada que nos cuestiona*. Santander, Agitación Rural.
- (2013) *Cadáver a la intemperie. Para una crítica radical de las sociedades democráticas occidentales*, Valencia, Logofobia.
- (2014) *Dulce Leviatán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado del Bienestar*, Barcelona, Bardo Ediciones.
 Disponible en: https://www.bardoediciones.noblogs.org/files/2014/04/libro_final.pdf
- (2015) “Socialcinismos. Conflictividad conservadora vs. autoconstrucción ética del sujeto”, en la revista *Temps de E'ducació*, Barcelona, Universidad de Barcelona, núm. 47.
- García Roca, X.**, (2005) “El pueblo gitano ante las grandes mutaciones de nuestro tiempo”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
 Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Ximo%20Garcia.pdf>
- Gatlif, T.**, (1989) film *El extranjero loco*.
 — (2010) film *Liberté*.
- Gautier, T.**, (1840) *Viaje a España*, en www.bocos.com.
 Disponible en http://www.bocos.com/dwgaugier_indice_itinerario.htm#Link663256C0
- Gide, A.**, (1962) *El regreso del hijo pródigo*, Buenos Aires – París, Tirso S.R.L.
- Gimbutas, M.**, (2014) *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.)*, Madrid, Siruela.
- Gimeno Sacristán, J.**, (2005) “Diversos y también desiguales. ¿Qué hacer en educación?”, en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
 Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Jose%20Gimeno.pdf>
- Godard, J. L.**, (1967) film *La Chinoise*.
- Goldhagen, D. H.**, (1998) *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto*, Madrid, Taurus.
 Disponible en <http://www.dasumo.com/libros/los-verdugos-voluntarios-de-hitler-pdf.html>
- Gómez Alfaro, A.**, (1993) *La Gran Redada de gitanos: España, la prisión general de gitanos en 1749*, Madrid, Presencia gitana.
 — (2000) “Gitanos: la historia de un pueblo que no escribió su propia historia”.
 Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2241837.pdf>

- (2005) “Los retos de una reconstrucción histórica”, en *Memoria de Papel I*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Antonio%20Gomez.pdf>
- Gómez Boas, A. D.**, (2006) “Ponencia sobre la Kriss romaní”, Universidad del Rosario, CREARC.
- González Climent, A.**, (1989) *Flamencología*, Córdoba, Área de Cultura del Ayuntamiento de Córdoba. [1ª edición en 1964].
- Grande, F.**, (1979) *Memoria del cante flamenco I*, Madrid, Espasa Calpe.
— (1999), *Memoria del flamenco*, Madrid, Alianza.
— (2005) “El flamenco y los gitanos españoles”, en *Memoria de Papel I*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Felix%20Grande.pdf>
- Grosfoguel, R.**, (2007) “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en **Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R.** [ed.], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, p. 63-78.
- Habermas, J.**, (1982) *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
— (1986) “Perfil filosófico-político. Entrevista con Jurgen Habermas”, en *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta.
- Harvey, D.**, (1979) *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid, Siglo XXI.
- Heller, A.**, (1980) *Instinto, agresividad y carácter*, Barcelona, Península.
- Horkheimer, M.**, (1974) *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
— (1986) “Crisis de la Razón”, en *Sociológica*, Madrid, Taurus. [1ª edición en 1956]
Disponible un artículo análogo en: <http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Tradici%F3n/Horkheimer.%20Max%20-%20Critica%20de%20la%20raz%F3n%20instrumental.pdf>
- (1986) “Responsabilidad y estudio”, en *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- Hugo, V.**, (2007) *Nuestra Señora de París*, Málaga. Edición digital de David Marín Hernandez.
Disponible en www.ecom45.satd.uma.es. [A partir de la traducción de Eugenio de Ochoa, Madrid, 1836]
- Illich, I.**, (1973), *Juicio a la Escuela*, Buenos Aires, Humánitas.
— (1979) “La escuela, esa vieja y gorda vaca sagrada”, en la revista *Trópicos. Crítica y réplica*, Bogotá, Librería Editorial Vargas Vila, p. 14-31.
— (1985) *La sociedad desescolarizada*, Editorial Joaquín Mortiz, México (reeditado en 2011, Madrid, Brulot).
Disponible en http://www.mundolibertario.org/archivos/documentos/IvnIllich_lasociadadescolarizada.pdf
- (2006) *Iván Illich. Obras reunidas I*, México, Fondo de Cultura Económica.
— (2012) *La convivencialidad*, Barcelona, Virus Editorial.
- Jaulin, R.**, (1973) *La paz blanca*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
— (1985) *La muerte en los Sara*, Barcelona, Mitre.
— (2003) “Los indios y las máscaras del totalitarismo”, en *Urdimbre*, Castellón, Suport Mutu, p. 41-66.
- Jordá Gisbert, J.**, (2013) *Els gitanos en l'època moderna*, Valencia, Clapir.
- Josephs, A., y Caballero, J.**, (1988) “Introducción” a *Poema del Cante Jondo y Romancero gitano*, Madrid, Cátedra.
- Junquera Rubio, C.**, (2007) “El nomadismo en los *Estudios saharianos* de Julio Caro Baroja”, en la revista *Observatorio Medioambiental*, Madrid, Universidad Complutense, vol. II, p. 261-277.
Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/OBMD/article/viewFile/OBMD0808110261A/21318>
- Kafka, F.**, (2006) “Josefina la cantaora o el pueblo de los ratones”, en www.biblioteca.org.ar (130801.pdf). [1ª edición en 1924]
- Keane, J.**, (1997) “El largo siglo de la violencia”, en *Debats*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, núm. 61.
- Kempf, F.**, (2003) “Breve presentación de la situación del pueblo gitano en Europa: obstáculos a la mejora de la situación y retos para el futuro”, en *SOS Racismo. Informe anual 2003*, Madrid, Icaria Editorial.
- Klein, N.**, (20015) *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Barcelona, Paidós.
- Kropotkin, P.**, (2001) *El Estado*, en www.cgt.es (Biblioteca digital “Difunde la idea”). [1ª edición en 1897]
Disponible en www.cgt.es/descargas/SalaLectura/kropotkin-el-estado.pdf
- Kusturica, E.**, (1989) film *El tiempo de los gitanos*.
— (1998) film *Gato negro, gato blanco*.
- Kymlicka, W. y Norman, W.**, (1996) “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en *Cuadernos del CLAEH*, Montevideo, núm. 75, p. 81-112.
- Lapierre, G.**, (2003) *El mito de la Razón*, Barcelona, Alikornio Ediciones.
- Larrosa, J.**, (1998) “Para qué nos sirven los extranjeros”, en *Contra el fundamentalismo escolar*, Barcelona, Virus Editorial.
Disponible en <http://bookdirectory.net/?p=277341>
- Lazzarato, M.**, (2000) “Del Biopoder a la Biopolítica”, en la revista francesa *Multitudes*, núm. 1.
Disponible en http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=298
— (2005) “Biopolítica/Bioeconomía”, en la revista francesa *Multitudes*, núm. 22.
Disponible en http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-espagnol.pdf
- Leblon, B.**, (1987) *Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*, Barcelona, Gedisa.
— (2005) “Gitanos y Flamenco”, en *Memoria de Papel I*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://www.aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Bernard%20Leblon.pdf>

- Lefebvre, H.**, (1972) *Manifiesto Diferencialista*, México, S. XXI.
- Lenkersdorf, C.**, (1996) *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, S. XXI.
- Levi, P.**, (2005) *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph Editores.
- Lévi-Leblond, J. M. y Jaubert, A.**, (1975) *La ideología de/en la física contemporánea*, Barcelona, Anagrama. [“Prólogo” a **Lévi-Leblond, J. M. y Jaubert, A.**, (1973) *(Auto) Critique de la Science*, Paris, Ed. Seuil]
- Liégeois, J. P.**, (1992), *La escolarización de los niños gitanos y viajeros*, Madrid, Presencia Gitana.
Disponible un artículo análogo en <http://revistas.um.es/educatio/article/view/100/85>
- (1998) *Minoría y escolaridad: el paradigma gitano*, Madrid, Presencia Gitana.
- Lizcano, E.**, (2003) *El caos en el pensamiento mítico*, en Urdimbre, Castellón, Suport Mutu.
- Luch, X.**, (2005) “25 años de educación intercultural. Una mirada con y sin nostalgia”, en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Xavier%20Luch.pdf>
- Lobrot, M.**, (1974) *Pedagogía institucional*, Buenos Aires, Humánitas.
- López, Ch. y Cortés, O.**, (2010) “Presentación” de **Bakunin M.**, *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, en www.sovmadrid.cnt.es.
Disponible en <http://www.sovmadrid.cnt.es/textos/Mijail%20Bakunin%20-%20Federalismo,%20Socialismo%20y%20Antiteologismo.pdf>
- López Bustamante, J.**, (2005) “Las pateras del asfalto. Algunas consideraciones sobre la inmigración de los gitanos rumanos”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Joaquin%20Lopez.pdf>
- Löwy, M.**, (2003) “La dialéctica de la civilización: barbarie y modernidad en el siglo XX”, en la revista *Herramienta*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, núm. 22.
- Lytard, J. F.**, (1987) *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Machado y Álvarez, A. (Demófilo)**, (1975) *Colección de cantes flamencos*, Madrid, Ediciones Demófilo. [1ª edición en 1881]
- Maffesoli, M.**, (1977) *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península.
- Makarenko, A.**, (1985) *Poema pedagógico*, Madrid, Ediciones Akal. [1ª edición en 1935]
- Marchesi, A.**, (2005) “El reconocimiento de las minorías culturales en la legislación educativa”, en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Alvaro%20Marchesi.pdf>
- Marker, Ch.**, (1983) film *Sin sol*.
— (1992) film *El último bolchevique*. [A propósito del cineasta ruso A. I. Medvedkin].
- Marroquin, E.**, (1999) *La Cruz Mesiánica*, México, Palabra Ediciones.
- Martín Ramírez, M.**, (2005) “La educación y el derecho a la dignidad de las minorías. Entre el racismo y las desigualdades intolerables: el paradigma gitano”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Martín Sánchez, D.**, (2011) “La Prisión General de los Gitanos durante el s. XVIII en Erretería y la comarca de Oarsoaldea”, en www.erreteria.net.
Disponible en http://www.erreteria.net/es/ficheros/40_9877es.pdf
- Martínez, R.**, (1991) “Marija Gimbutas y las diosas de la Vieja Europa”, en www.debatefeminista.com.
Disponible en www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/marija996.pdf
- Maximoff, M.**, (1957) *Savina*, Marignane, Wallâda.
— (1996) *Le prix de la liberté*, Marignane, Wallâda.
- Mbah, S. y Igaríwey, E.**, (2000) *África Rebelde*, Barcelona, Alikornio Ediciones.
- Medvedkin, A. I.**, (1935) film *La felicidad*.
- Méndez, C.**, (2005) “Trayectorias cruzadas”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Carmen%20Mendez.pdf>
- Miller, A.**, (2009) *Por tu propio bien*, Barcelona, Tusquets.
Disponible en <http://universitas82.files.wordpress.com/2013/08/por-tu-propio-bien-pdf.pdf>
- Molina, R. y Mairena, A.**, (1963) “Mundo y formas del cante flamenco”, en *Revista de Occidente*, Madrid.
- Molina Cruz, M.**, (2003) *Primeras interpretaciones de simbolismos zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca*, Oaxaca, Casa de la Cultura Oaxaqueña - Ediciones Watix Dillé.
- Montoya, J. M.**, (2005) “El pueblo gitano ante la Escuela”, *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Juan%20Manuel%20Montoya.pdf>
- Morin, E.**, (1999) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).
- Morin, E. y Hulot, N.**, (2008) *El año I de la era ecológica*, México, Paidós.
- Mumford, L.**, (1971) *Técnica y Civilización*, Madrid, Alianza. [1ª edición en 1934]
- Muñoz, F. y Molina, B.**, (2008) *Una paz compleja, conflictiva e imperfecta*, Granada, Instituto de la Paz y de los Conflictos de la Universidad de Granada.
- Muñoz Vacas, T.**, (2005) “Mujeres gitanas. Una identidad dinámica bajo un proceso inmutable”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Trinidad%20Munoz.pdf>

- Neill, A. S.**, (1974) *Summerhill: un punto de vista radical sobre la educación de los niños*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Newby, H.**, (1983) *Introducción a la Sociología Rural*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F.**, (1984) *Mi hermana y yo*, Madrid, Edaf.
- (1985) *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza. [1ª edición en 1892]
 Disponible en <http://libricultura.blogspot.com.es/2013/01/asi-hablo-zaratustra-nietzsche-epub-pdf.html>
- (1990) *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- (2000) *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets. [1ª edición en 1872]
 Disponible en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/andocasociado.aspx?272.755>
- Onfray, M.**, (2002) *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós.
- Ong, W. J.**, (1997) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica.
 Parcialmente disponible en http://www.catedras.fsoc.uba.ar/reale/oralidad-escritura_3y4.pdf
- Oury, F., y Pain, J.**, (1975) *Crónica de la escuela-cuartel*, Barcelona, Fontanella.
- Palacios, J.**, (1984) *La cuestión escolar*, Barcelona, Laia.
- Paoli, A.**, (2001) “Lekil kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales”, en la revista *Chiapas*, México, núm. 12, p. 149-164.
 Disponible un estudio análogo en http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=70
- Piaget, J.**, (1974) *A dónde va la educación*, Barcelona, Teide.
- Pié Balaguer, A.**, (2014) *Por una corporeidad postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia*, Barcelona, Editorial UOC.
 Disponible en <https://www.dropbox.com/s/emgvnkp6d6ksa0/POR%20UNA%20CORPOREIDAD%20v3%5B1%5D.pdf>
- Platón**, (1872) “El Político”, en *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo VI, Madrid, Medina y Navarro editores.
 Disponible en [http://www.filosofia.org \[azf06009.pdf](http://www.filosofia.org [azf06009.pdf)
- Pohren, D.**, (1970) *El arte flamenco*, Morón de la Frontera, Sociedad de Estudios Españoles.
- Provansal, D.**, (1998) “La domesticación del otro. Enseñanza y colonialismo”, en *Contra el fundamentalismo escolar*, Barcelona, Virus Editorial.
 Disponible en <http://bookdirectory.net/?p=277341>
- Pushkin, A.**, (2010) “Los cíngaros”, en *Textos escogidos. Alexandr Pushkin*, La Habana, Editorial Arte y Literatura. [1ª edición en 1827]
- Querrien, A.**, (1979) *Trabajos elementales sobre la Escuela Primaria*, Madrid, La Piqueta.
 Primer capítulo disponible en <http://www.projetoprogedir.com.br/images/bibliografia-definitiva/01-02-13-biblio/nuevos-paradigmas-en-educacion/sysman/querrien-trabajos-elementales-sobre-la-escuela-primaria.pdf>
- Quiñones, F.**, (1971) *El flamenco, vida y muerte*, Barcelona, Plaza & Janes.
- Rachmaninov, S.**, (1893) composición musical *Aleko*, Moscú. [Libreto de Vladimir Nemiróvich-Dánchenko]
 Disponible en www.naxos.com [En inglés]
- Ramírez-Heredía, J.**, (1971) *Nosotros los gitanos*, Barcelona, Ediciones 29.
- (1988) *En defensa de los míos*, Barcelona, Ediciones 29.
- (2005) “Algunas reflexiones en torno a la participación política de los gitanos”, *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
 Disponible en <http://aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Juan%20de%20Dios.pdf>
- Referencias fonográficas:**
- Fandangos Gitanos*, (1969) Hispavox, Madrid. [Interpretado por **El Rubio**]
- Homenaje flamenco a Miguel Hernández*, (1971) Hispavox, Madrid. [Interpretado por **Enrique Morente**]
- Rito y Geografía del Cante*, 1971-1973, TVE, Madrid. [Varios intérpretes]
- Una historia del cante flamenco*, (1985) Hispavox, Madrid. [Selección e interpretación de **Manolo Caracol**]
- Al alba con alegría*, (1991) Sony, Nueva York. [Interpretado por **Lole y Manuel**]
- Camarón nuestro*, (1994) PolyGram, Madrid. [Interpretado por **Camarón de la Isla**]
- José Menese con Enrique Melchor en el Albéniz*, (1995) Fonomusic, Madrid. [Interpretado por **José Menese**]
- Antología. La mujer en el cante*, (1996) PolyGram Ibérica, Madrid. [Selección e interpretación de **Carmen Linares**]
- Del amanecer*, (1998) Virgen Records, Londres. [Interpretado por **José Mercé**]
- Undebel*, (1998) Parlaphone Music Spain, Madrid. [Interpretado por **Diego el Cigala**]
- Cuerpo y alma*, (2001) Fonomusic, Madrid. [Interpretado por **José Mercé**]
- Un siglo con duende. Recopilatorio del mejor flamenco del siglo*, (2002) EMI-Odeon, Barcelona. [Varios intérpretes]
- Corren tiempos de alegría + Teatro Real*, (2004) BMG, Berlín. [Interpretado por **Diego el Cigala**]
- El Cante flamenco. Antología histórica*, (2004) Universal Music Spain, Madrid. [Dirección y selección de **J. Blas Vega**. Varios intérpretes]
- Verde junco/Hondas raíces* (2011) Universal Music Spain, Madrid. [Interpretado por **José Mercé**]
- Rilke, R. M.**, (1986) *Canción de amor y muerte del corneta Cristóbal Rilke*. Madrid, F.C.E. [1ª edición en 1906]
 Disponible en <http://biblioteca.d2g.com>
- (1991) “Kismet”, en *Vladimir, el pintor de nubes y otros cuentos*, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
 Disponible en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/literatura/rilke/10.html
- Rodríguez Marín, F.**, (1883) *Cantos populares españoles*, Sevilla, Francisco Álvarez y Cia Editores.

- Rogers, C. R.**, (1972) *Psicoterapia centrada en el cliente*, Buenos Aires, Paidós.
- Romero Sánchez, P.**, (2009) “Una aproximación a la Paz Imperfecta: la Kriss Romaní y la práctica intercultural del pueblo rrom —gitano— de Colombia”, en la revista *Derecho y cambio social*, Lima (Perú), núm. 18.
Disponible en <http://www.derechocambiosocial.com/revista018/gitanos.pdf>
- Rovira Beleta, F.**, (1963) film *Los tarantos*.
- Salinas, J.**, (2005) “Políticas educativas con los gitanos españoles”, en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en <http://accgit.pangea.org/memoria/pdf/Jesus%20Salinas.pdf>
- San Román, T.**, (1976) *Vécinos Gitanos*, Madrid, Akal.
- (1997) *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid, S. XXI.
- (2005) “La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
Disponible en http://www.accioncultural.es/virtuales/vidasgitanas/pdf/vidas_gitanas_02.pdf
- Santos, B. de S.**, (2001) “Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en la revista *Chiapas*, México, núm. 12, p. 31-70.
- Santos, S. y Madina, I.**, (2012) *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca*, Ansoáin, Editorial Hagin.
- Sitios web:**
- “Asociación por la Libre Educación” (<http://aleenred.blogspot.com.es/>),
- “Baval”, de Francia (<http://balval.pagesperso-orange.fr/>),
- “Caso Omiso” (<http://caso.omiso.org/>),
- “Crecer en Libertad” (<http://www.crecerenlibertad.org/>),
- “En la Fila de Atrás” (<http://enlafiladeatras.wordpress.com/>),
- “Fundación Secretariado Gitano” (<http://www.gitanos.org/>),
- “O Vurdón”, de Italia (http://www.provincia.torino.gov.it/xatlante/mediaecomunita/rom_sinti.htm),
- “Patrin”, en inglés (<http://www.reocities.com/~patrin/>),
- “Unión Romani” (<http://www.unionromani.org/>),
- Solís, R.**, (1975) *Flamenco y Literatura*, Madrid, Dante.
- Sloterdijk, P.**, (2000) “La Utopía ha perdido su inocencia”, en www.alcoberro.info.
Disponible en <http://www.alcoberro.info/V1/sloterdijk.htm#slo1>
- (2000 B) “Reglas para el parque humano”, en www.dropbox.com.
Disponible en <https://www.dropbox.com/s/ogugevkz3lysfuk/reglas.pdf>
- (2006) *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela.
Disponible en <http://es.scribd.com/doc/62234595/SLOTERDIJK-Critica-de-la-razon-cinica>
- Steiner, G.**, (2011) *Lecciones de los maestros*, Madrid, Siruela.
- Suárez Ávila, Luis.**, (2008) “Flamenco: motivación metonímica y evolución cultural del nombre de los gitanos y de su cante”, en *Culturas Populares. Revista Electrónica*, núm. 7.
Disponible en <http://www.culturaspopulares.org/textos7/articulos/suarez.pdf>
- Subirats, E.**, (1973) “K. Korsch y el nacimiento de una nueva época”, en *K. Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.
- (1979) *Contra la razón destructiva*, Barcelona, Tusquets.
- Tabucchi, A.**, (2005) “Prefacio a El libro de Cristo gitano”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Tanovic, D.**, (2013), film *La mujer del chatarrero*.
- Taylor, Ch.**, (1994) “Europa: multiculturalismo y superación del pasado. Entrevista con Charles Taylor”, *Debats*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, núm. 47. [Entrevista realizada por María Elósegui]
- Traverso, E.**, (2003) “Memoria y conflicto. Las violencias del siglo XX”, en www.ddoos.org (Asociación de amigos del arte y la cultura de Valladolid).
Disponible en http://www.ddoos.org/articulos/otros/Enzo_Traverso.htm
- Tsvietáieva, M.**, (2009) *Mi Pushkin*, Barcelona, Editorial Acantilado.
- Varda, A.**, (1985) film *Sin techo ni ley*.
- (2000) film *Los espigadores y la espigadora*.
- Vásquez, A. y Oury, F.**, (1974) *Hacia una pedagogía del siglo XX*, México, S. XXI.
- Vaux de Foletier, F.**, (1977), *Mil años de historia gitana*, Barcelona, Plaza&Janes.
- Vergara Estévez, J.**, (2005) “La concepción de Hayek del estado de derecho y la crítica de Hinkelammert”, en www.revistapolis.cl. [Ponencia al seminario “El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert”, organizado por la Universidad Bolivariana, el 28 y 29 de marzo del 2005, en Santiago de Chile]
Disponible en www.revistapolis.cl/10/verg.htm
- Vigo, J.**, (1933) film *Cero en conducta. Pequeños diablos en la escuela*.
- Villanueva, A.**, (2000) “Los gitanos y la literatura”, en la revista *Apuntes*, Calatayud.
Disponible en http://www.avempace.com/file_download/704/losgitanosylaliteratura.pdf
- Viña, A.**, (1970) *Contra el lenguaje*, Barcelona, Anagrama.
- Vogt, Ch., y Mendel, G.**, (1975) *El manifiesto de la educación*, Madrid, S.XXI.
- Wagman, D.**, (2005) “¿Una crítica interesada?”, en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con

Gitanos.

Disponible en <http://www.aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Daniel%20Wagman.pdf>

Wajda, A., (1983) film *Danton*.

Wall, G., (2003) *Flaubert*, Barcelona, Paidós.

Whitecotton, J. W., (1985) *Los zapotecos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Zerzan, J., (2001) *Futuro primitivo*, Madrid, Numa.

Zizek, S., (2002) *¿Quién dijo totalitarismo?*, Valencia, Pre-textos.

Zuleta, E., (2007) “La juventud ante la crisis actual”, en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, Medellín, Hombre Nuevo Editores—Fundación Estanislao Zuleta.

Pedro García Olivo

www.pedrogarciaolivo.wordpress.com

Paraje Alto Juliana, en la Solana de la Madre Puta

Aldea Sesga

Ademuz-46140

Valencia

Enero de 2016