




Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

TESI DOCTORAL EN ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL

MERITXELL SÀEZ I SELLARÈS

LA *ȚS*IGANIA AL VENTRE I AL COR.

FENT CRÉIXER LA RAÇA, GESTANT EL MÓN: EL MODEL DE PROCREACIÓ RROM



**Universitat Autònoma
de Barcelona**

DIRIGIDA PER: DRA. VIRGINIA FONS RENAUDON

DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

BARCELONA

2018

La imatge que il·lustra la portada d'aquesta tesi recull els instants d'un cap vespre a Murgeni durant el ritual de bateig a un grup d'homes i dones de la comunitat rrom. En aquesta escena veiem les dones rrom amb els seus infants assistint a la celebració pentecostal. Totes amb la força del grup, la dels seus parents, la dels gitans i gitanes de Romania.

(Font: Meritxell Sàez, agost 2011, Murgeni)

Cuando se dice que hay momentos en que la sociedad abre la puerta a los gitanos, creo que se está refiriendo a que la sociedad de clases abre la puerta inferior a los gitanos, Esto, a su vez, explicaría porqué los choques directos entre payos y gitanos se producen entre payos y gitanos pobres, que parecen en este país los únicos racistas.
(San Román, 1986: 198)

Al Jofre,
a la meva mare.

Als homes i les dones rrom de Țândărei i Murgeni,
a les seves mares.

ÍNDEX

AGRAÏMENTS	9
INTRODUCCIÓ	12
PART I. SOBRE LA RECERCA I EL CONTEXT	18
CAPÍTOL 1. QÜESTIONS METODOLÒGIQUES	18
1. Antecedents i interrogants de partida	19
2. Disseny	23
2.1. Plantejaments teòrics inicials de la recerca	23
2.2. Objectius de la recerca	24
2.3. Tipus d'investigació	26
2.4. Desenvolupament de la investigació en relació amb els dissenys i objectius de partida	27
2.5. L'estudi de cas etnogràfic	29
3. Dificultats, limitacions i biaixos. Complexitat etnogràfica	31
3.1. Treball de camp realitzat durant el període 2005-2009	36
3.2. Treball de camp realitzat durant el període 2010-2014	58
CAPÍTOL 2. CONTEXTUALITZACIÓ HISTÒRICA I MIGRATÒRIA DELS HOMES I LES DONES RROM DE ROMANIA	61
1. Context històric i sociocultural de la població rrom romanesa	62
1.1. Característiques generals i aproximació històrica	62
1.2. La població rrom a Romania: factors socials i històrics d'exclusió	64
1.3. La situació actual de la població rrom romanesa i el seu accés als drets bàsics	71
2. Els processos migratoris de la població rrom romanesa i la seva situació actual a Catalunya	77
2.1. Antecedents de mobilitat internacional de la població rrom romanesa	77
2.2. L'actual migració de la població rrom romanesa	79
2.3. La població rrom a Catalunya i l'Àrea Metropolitana de Barcelona	86
2.3.1. Localització i contextualització de barris amb presència de població rrom romanesa	88
2.3.2. Diversitat interna i segmentació territorial	97

PART II. ETNOGRAFIA SOBRE EL MODEL DE PARENTIU RROM	109
CAPÍTOL 1. ESTRUCTURA I SEGMENTACIÓ SOCIAL	109
1. Adscripció ètnica: <i>nación, vica, raza</i> i grup domèstic	111
1.1. Diversitat Interna	111
1.2. Les <i>races</i> i els parents	120
1.3. Els homes i les dones rrom de les comunitats de Țândărei i de Murgeni	124
2. Races, territoris i autoritats	135
2.1. Distribució, oposició i independència de les <i>races</i>	135
2.2. Control social, solidaritat i conflicte	137
2.3. <i>Races</i> fortes, autoritat i poder	142
2.4. Famílies extenses i organització econòmica	144
3. L'enllaç matrimonial i altres institucions del parentiu rrom	152
3.1. Filiació patrilineal i patrilocalitat	154
3.2. <i>Us heu de casar amb gent que coneixeu</i>	156
3.3. Les relacions d'amor, el compromís i les aliances matrimonials	157
3.4. Separacions i drets sobre la descendència	164
3.5. Pautes de comunicació i relació entre homes i dones	167
3.6. La importància de l'edat i el sexe	168
3.7. Ser el fill baró i el petit	169
3.8. Les relacions entre els germans i les germanes	170
3.9. La circulació de la descendència: el fill és de la <i>raza</i>	171
3.10. La mort del cap de família	175
	179
CAPITOL 2. TRADICIÓ I LLEI GITANA	
1. Ser rrom i rromnì	180
2. La Tradició i les creences gitanes	187
2.1. La transmissió oral	187
2.2. La persona gitana en els contes i les llegendes	188
2.3. Sobre la mitologia en la Tradició gitana	191
2.4. Sobre Sara, la <i>Verge Negra</i>	195
2.5. La Demonologia mèdica gitana de Transilvània	195
2.6. Els animals, les plantes i altres sortilegis	199
2.7. La religiositat gitana	203
3. La <i>Romaniya</i> : la Llei gitana	207
3.1. La ideologia de la contaminació: Miller, Sutherland i Okely	212
3.2. La conceptualització del cos	215
3.3. Les etapes del cicle vital	219
3.4. Les relacions amb les persones no gitanes	221
3.5. El rentat i els aliments	224
3.6. Salut i Malaltia, <i>postiu, baXt, prikaza</i>	229

CAPÍTOL 3. EL PROCÉS PROCREATIU RROM	235
1. La noció de grup, sexualitat i reproducció	236
2. Déu, descendència, contracepció i avortaments	241
3. Sobre procreació	247
3.1. L'atenció a l'embaràs i el part en l'àmbit sanitari	250
3.2. L'estudi processual de la procreació rrom	261
A) Primer temps: la concepció caracteritzada per a la noció de Puresa de la sang neta i la calor	266
B) Segon temps: la gestació fins els quatre o cinc mesos on Predomina la noció de puresa, la calor i la manca de fortalesa de la mare	268
C) Tercer temps: la formació completa del quart o cinquè mes fins al part on preval la puresa, la calor, la fortalesa de la mare i de l'infant	272
D) Quart temps: el part i el postpart (primer mes i mig) on tot és impur, cal netejar, donar calor i enfortir	274
3.3. Anàlisi processual de les nocions que estructuraven les pràctiques en el procés procreatiu	282
3.4. L'alletament matern	288
3.5. Període de criança i grup de parents	297
CONCLUSIONS	301
GLOSSARI	308
BIBLIOGRAFIA	327

AGRAÏMENTS

Primer de tot, voldria donar les gràcies a les famílies rrom de Țândărei i de Murgeni per ajudar-me a conèixer i entendre la seva realitat, les seves vides, tant en context d'origen com en destí. Especialment als meus “*dad and mam*” de Romania que sempre van acollir-me a casa seva durant les meves estades a Țândărei, tot i no entendre les raons de la meva presència. I a la família de Murgeni que em va acompanyar en l'esforç d'entendre aquells elements fonamentals del món rrom i les seves paraules. A tots ells i a les seves famílies, amb tot el meu agraïment. I amb el desig de retrobar-los aviat.

També vull donar les gràcies a totes les dones rrom que m'han acompanyat durant l'experiència de camp realitzada aquests anys i que he tingut molt presents mentre redactava aquesta tesi. Són sobretot les dones rrom les que reben de manera més directa el rebuig i l'estigma que s'atribueix als “gitanos romanesos”. Són especialment elles, les encarregades de la cura dels seus fills i filles i de tots els seus parents. El treball marginal que realitzen, imprescindible per l'obtenció dels recursos bàsics de subsistència, les fa estar quotidianament exposades al món exterior _al dels *gadje*_ són la part més visible de la població rrom, fàcilment identificable per la manera de vestir i les seves activitats a l'espai urbà buscant ferralla als containers, venent la revistes, netejant vidres de cotxes davant dels semàfors, oferint mocadors als vianants, o demanant diners a la porta d'entrada dels mercats. Les veiem pels carrers de les grans ciutats, quasi mai caminant soles, portant amb elles el seu món, alienes a les nostres mirades i judicis, a nosaltres els “estranyos”.

Durant aquests anys he tingut l'oportunitat de conèixer referents i formar part d'espais de recerca que m'han premés aprendre de l'antropologia. Per tot això, vull donar les gràcies, seguint un recorregut cronològic, al Dr. Aurelio Diaz pel suport rebut en la meva etapa de formació i després de recerca en la disciplina; a la Dra. Teresa San Román a qui vaig tenir el plaer d'escoltar i aprendre durant la meva formació i més tard va ser la directora de la meva tesi de màster i del projecte *Desigualtats socioeconòmiques i diferència cultural a l'àmbit de la salut en barris d'actuació prioritària de Catalunya*¹. Ha estat un privilegi comptar amb la seva presència, coneixement i llarga experiència etnogràfica en el món i la vida de les persones gitanes. Treballar prop d'ella, m'ha permès nodrir-me especialment dels llargs i intensos espais de reflexió etnogràfica compartits amb els companys i les companyes

¹ Projecte dirigit per la Dra. Teresa San Román i fruit d'un conveni entre el Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya i el Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO) de la UAB que a partir d'ara anomenaré *projecte de salut*. I que va donar com a resultat el següent informe: López, O. i Sàez, M. (2009) *La Població rrom immigrant de Romania a Catalunya: accés i ús dels serveis sanitaris catalans i situació de salut*. 272p. És important destacar que una part del procés d'observació participant i els resultats obtinguts corresponents a la recerca del projecte de salut realitzat durant el període 2005-2009 formen part del treball desenvolupat conjuntament amb l'antropòleg Óscar López.

del projecte de salut i del grup de recerca del GRAFO². Em refereixo especialment a les sessions de treball compartides durant llargues i intenses tardes de reflexió, debatent les qüestions universals, específiques i estructurals dels diferents col·lectius estudiats en les respectives etnografies. Un privilegi que recordo ara amb enyorança. Per tot això, també el meu agraïment a l'equip d'etnògrafs i etnògrafes (Lucía San Juan, Irina Casado, Hugo Valenzuela, Míriam Torrents i Oscar López). Amb especial afecte, voldria donar les gràcies a l'Oscar López, Psicòleg i Antropòleg Social, amb qui comparteixo l'espai del qui guardo els records i els aprenentatges d'anys d'etnografia entre els rrom de Romania immigrants a l'Àrea Metropolitana de Barcelona durant el projecte de salut i en les respectives recerques de Màster³. Va ser una sort compartir aquest viatge amb ell. D'altra banda, expressar el meu agraïment també a la Dra. Aurora González Echevarría per l'oportunitat de formar part del grup de recerca GETP. I a la Dra. Anna Piella, per la possibilitat de participar com a membre de l'equip de recerca del projecte *Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias* i a tots i totes les membres que en formen part. Voldria agrair també als professors i professores del Departament d'Antropologia Social i cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona que han format part del meu aprenentatge en la disciplina, alguns dels quals han formulat aportacions rellevants que han enriquit aquesta tesi, per exemple, Josep Lluís Mateo que va participar en el procés de defensa del treball de Màster i en dos processos de seguiments tesi i també Pepi Soto, Montse Ventura, Jordi Grau, Maria Valdès, Mila Barruti, Jose Luis Molina i Dan Rodríguez. Per acabar, voldria donar les gràcies a la Miranda Lubbers per facilitar totes les informacions i la resolució de dubtes en tot moment del procés doctoral.

Molt especialment, vull donar les gràcies a la Dra. Virginia Fons, directora d'aquesta tesi. Va ser llegint *Vora el Mar*, el seu llibre dels ndowé de Guinea Equatorial, que vaig veure clar el meu interès en els temes centrals sobre l'organització de la procreació dels rrom de Romania. Seguint el seu treball i amb el seu suport com a directora de tesi, he après especialment veure i relacionar els elements simbòlics de la vida que tenen sempre la tendència inevitable "(...) de presentarse de forma tumultuosa, como la vegetación en una selva tropical"⁴. També, he comptat amb la seva experiència etnogràfica i metodològica, amb l'aplicació de la tècnica dels biogrames o històries

² Membre del grup d'investigació GRAFO (Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada) des de novembre del 2005. Dirigit per la Dra. Aurora González Echevarría. (UAB). Membre del GRIM (novembre 2005 al 2011) i del GETP des del 2011.

³ Veure, López, O (2008) *Aproximación a la población rrom rumanesa inmigrada en el Área Metropolitana de Barcelona: estrategias de subsistencia, usos de los espacios públicos y movilidad*. Trabajo de investigación dirigido por la Dra. Teresa San Román. Departament d'Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona, abril 2008, Policopiado, no publicado. 150p; i Sàez, M. (2009) *Aproximació a la població rrom romanesa immigrada a Àrea Metropolitana de Barcelona: identitat, gènere i família en l'atenció a la salut sexual i reproductiva*. Treball d'investigació dirigit per la Dra. Teresa San Román. Departament d'Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona, juliol 2009, Policopiat, no publicat. 220p.

⁴ Veure la cita que recull en Fons et al (2010:61) sobre A. R. Radcliffe-Brown.

reproductives individuals. Voldria agrair-li la seva presència, el temps que m'ha dedicat i els riures compartits.

Voldria agrair especialment a la Dra. Àngels Vives per la seva saviesa, les seves paraules sempre obren finestres. També a la Núria i a la Marga pels anys d'amistat i els camins compartits en l'aprenentatge i la recerca antropològica i de moltíssimes coses més i totes les que vindran. I a la Gemma que sempre està a prop i sovint em parla d'altres gitanos i gitanes, els de la Perona i els de San Roc. També a l'equip del Departament de Promoció dels Drets de les Dones i LGTBI pel seu suport aquests darrers dies.

Amb un infinit agraïment, al meu grup de parents. Sense els quals aquest treball de recerca de tesi no hauria estat possible. Al pare, que segur que ha seguit el meu camí des del seu núvol blanc, ben atent. Especialment a la mare per haver-me transmès el desig de saber, per donar-me tot el seu suport i el temps fonamental per la redacció d'aquesta tesi. Sense ella, el seu temps i la seva energia, aquest treball no hauria estat possible. I també al Tomàs. A la meva germana, al Roger i al petit Maiol que han estat al meu costat i m'han encoratjat amb paraules i gestos mentre compartíem els darrers estius a la Cerdanya. I amb tot el meu amor, al Jofre que abans de néixer ja estava fent treball de camp al barri de Sant Roc i a qui espero que les hores dedicades a aquesta tesi li hagi encomanat el desig d'investigar i aprendre de les persones i del món que se li obra cada dia.

INTRODUCCIÓ

Un mestre no pot saber quin grup de parents hi ha al barri, i encara menys quines races vertebrin aquests grups, si no surt de les aules, si no pren cafè amb els pares, si no mira d'entendre el que hi ha al seu voltant. I un investigador no pot arribar a saber res de tot això si pressuposa que el món modern capitalista, urbà, industrial, consumista i dels mitjans de comunicació ha igualat totes les cultures del planeta. No pot veure allò que no mira. I, abans, cal saber el que s'ha de buscar per mirar-ho i el que no s'ha de trobar i s'ha de buscar, per si de cas. (San Román, 1994:53)

Com exposa San Román en aquesta cita (San Román, 1994:53) no es pot veure allò que no es mira. "I, abans, cal saber el que s'ha de buscar per mirar-ho i el que no s'ha de trobar i s'ha de buscar, per si de cas". I aquest ha estat el propòsit d'aquesta recerca, primer aprendre a mirar molt millor i entendre què era imprescindible buscar per poder veure aquelles qüestions centrals i claus sobre l'organització de la procreació en la societat rrom de Romania. És així com, la finalitat d'aquest procés doctoral ha estat dur a terme un estudi antropològic intens, prolongat en el temps i profund sobre els rroms romanesos de les localitats de Țândărei i Murgeni ubicades a l'Àrea Metropolitana de Barcelona amb la finalitat de fer una etnografia sobre la manera com els rroms entenen i interpreten el seu propi món i de manera específica sobre els marcs de significació vinculats a l'organització sociocultural de la procreació, l'estudi de les estructures domèstiques, les qüestions procreatives, les formes d'adscripció i cria de la descendència, així com les estratègies de salut femenines i infantils vinculades concretament als processos procreatius (de l'embaràs, del naixement i del postpart). Posant especial atenció, entre altres factors, a les relacions de gènere, d'ètnia i de classe. Posant la visió de prop per veure-hi i saber sobre la realitat dels rroms de Romania.

El contingut d'aquesta tesi prové del període de tesina de màster i la recerca doctoral desenvolupades del 2005 al 2014. I les respectives fases de cada procés d'investigació en els quals l'observació participant ha estat l'estratègia metodològica principal amb diferents nivells de participació que han anat des d'un enfocament obert i general fins a una mirada més "micro" i orientada als objectius específics proposats. Per una banda, els anys de tesina de màster, compartits especialment amb l'antropòleg Oscar López, una de les qüestions abordada amb més intensitat i cura ha estat l'entrada als contextos de camp i l'aplicació del rol etnogràfic davant d'una població gitana immigrada necessàriament defensada de la població majoritària, els *gadje*. D'altra banda, els anys d'investigació doctoral, han suposat la continuïtat del treball etnogràfic, amb la finalitat de desenvolupar una observació participant més focalitzada i intensiva en els temes centrals de la recerca, sobre les qüestions vinculades a l'organització de la procreació. Tot aquest llarg procés, cercant aprendre -seguint les paraules de San Román (1990) - els problemes reals dels rroms i com aquestes qüestions estan culturalment definides. Sabent que un dels reptes importants és trobar els significats culturals de les paraules i enfrontar-nos a la distància inevitable existent amb gent amb la qual no compartim moltes de les categories i significats i abans de tot en el cas dels rroms, sabent-nos especialment estranys, oposats, diferents i representants de la part responsable de la seva posició de desigualtat i opressió:

Decía al iniciar este trabajo de campo que cada vez estoy más convencida tanto de la necesidad de cuantificación en Antropología Cultural como de la imposibilidad de intentar siquiera esa cuantificación si no existe previamente un trabajo de campo antropológico, prolongado y concienzudo; que no se pueden hacer preguntas útiles y coherentes sin antes saber cuáles son los problemas reales, existentes en un grupo cultural, como están culturalmente vestidos los problemas básicos, y que no pueden interpretarse correctamente las respuestas sin haber buscado antes en los significados culturales de las palabras, que nadie puede ponernos sin más sobre la mesa; que sirve de muy poco el lápiz y papel, la media hora de bombardeo verbal, cuando nos enfrentamos, al menos entonces, con una gente que comparte con uno mismo pocas categorías, pocos significados, y aun más cuando es evidente que pertenecemos a “los otros” cuando no al “opuesto”, porque exhibimos ese color de piel, esa forma de hablar, esas ropas, esos gustos, incluso, inevitablemente, ese deje de prejuicios y estereotipos que no sólo son distintos sino que son el exponente de su posición perjudicada. Nadie me convencerá de que en esta situación puede servir para algo la encuesta de un intruso que se ha paseado previamente hasta (y es un milagro) quince días por el barrio. Ni tampoco me va a convencer de que uno es capaz de distinguir a vista de buen cubero lo particular de un grupo de lo general del conjunto, las porciones y sus relaciones, la intensidad y la extensión de los hallazgos, aún mirando fijamente durante años (San Román, 1990:51),

És aquesta la raó per la qual he dedicat un espai important de la tesi a l'eina de l'observació participant i la complexitat de la seva aplicació en contextos relacionats amb la realitat gitana per caracteritzar-se generalment d'una opacitat volguda i necessària derivada especialment per les situacions de violència, discriminació i marginalitat que els gitans i les gitanes han viscut en contextos socials diferents i de manera permanent durant tota la seva història. Una experiència de camp que amb el propòsit d'obtenir una comprensió veritable ha estat perllongada en el temps, complexa i difícil per aproximar-nos al coneixement de la realitat dels rom a partir de les seves categories, definicions i valors. I assegurar una certa confiabilitat de les dades.

És per tot això que ha estat imprescindible tenir cura principalment de l'entrada al camp i els primers contactes; el temps per consolidar la presència etnogràfica i la construcció de les relacions de camp; una auto observació constant durant l'experiència de camp com a investigadora i persona; una reflexió posterior a la sessió de camp i el registre metòdic del diari; la consideració de les pròpies característiques personals afavoridores o limitadores; la valoració i delimitació de la participació i el rol segons la fase de recerca i els escenaris etnogràfics; estar en l'escenari social amb la menor intrusió possible; el rol actiu del propi col·lectiu; les diferents tipologies d'informants; el (des)coneixement de les relacions de poder, lideratge i estatus dins la comunitat; la planificació del treball de camp en diferents espais i l'adaptació constant a una realitat sempre canviant; la detecció de les interferències sovint inesperades i desfavorables però sempre significatives i l'adaptació; l'oportunitat de l'experiència de camp en les localitats d'origen a Romania; les tècniques seleccionades de recollida i d'anàlisi de la informació segons els objectius i moments de la recerca.

Durant el procés de redacció de tesi he contrastat el coneixement etnogràfic assolit amb les aportacions d'autors i autores estudiosos de la realitat gitana obtenint un

coneixement d'aquelles qüestions universals i coincidents però també les particularitats que es donaven en els rrom de Țândărei i Murgeni de Romania i quan ha estat possible, la variabilitat existent entre ambdós grups.

Per entendre la situació actual dels rrom de Romania ha estat necessari conèixer la història del poble gitano i les diferents fases migratòries que han protagonitzat. I de manera específica, la història sobre els rrom de Romania, els seus processos migratoris i informació bàsica sobre les localitats de procedència a Romania (Țândărei i Murgeni) i d'assentament a l'Àrea Metropolitana de Barcelona.

Els homes i les dones rrom de Romania comparteixen la seva història i l'origen comú amb altres grups gitano. Formen part d'un poble *Panaaeuropeu*, l'origen del qual ha estat situat *al Punjab de l'Índia* entre els segles X i XII sent contemplat com el lloc de inici d'un procés irreversible de dispersió i assentament que els ha atorgat una gran diversitat i segmentació de la seva identitat. És aquesta heterogeneïtat la que ha fet imprescindible que un dels elements importants a considerar en aquesta tesi hagi estat conèixer qui eren els rrom subjectes d'estudi, la seva vertebració i articulació com a grups i vers els altres gitano entenent aquesta realitat de manera flexible, relativa i canviant. També ha estat necessari conèixer alguns dels aspectes responsables de la seva situació de marginació⁵ social i de manera específica a Romania. Com les condicions d'exclusió resultat de les polítiques aplicades i l'espai on s'han desenvolupat les seves estratègies adaptatives.

Romania és l'Estat europeu amb el nombre més elevat de població gitana, un dels que té una major proporció respecte a la població total i el major emissor de població rrom cap als països d'Europa Occidental. La població rrom ha patit una situació històrica de pobresa i exclusió social per part de la societat majoritària: pràctiques esclavistes des del segle XV i fins a mitjans del segle XX; la persecució genocida per part de les autoritats pro Nazis; les polítiques d'assimilació dels governs comunistes i els forts prejudicis i discriminacions tot i els drets assolits respecte temps anteriors; i els

⁵ Aquesta tesi no es proposa l'abordatge de la dimensió i els aspectes de marginació que travessen la realitat rrom romanesa tant en context d'origen com en destí. Aquesta qüestió podria ser la finalitat d'una altra recerca que es proposes, seguint a San Román (2010: 45) conèixer els factors i condicions que promouen la posició o l'estat de marginació entre els rrom romanesos immigrants a l'Àrea Metropolitana de Barcelona. Si aquesta pot canviar o remetre i la marginació com a condició o mecanisme d'adaptació per aquesta població i com a element funcional per al sistema o l'Estat. Tot i això, inevitablement farà referència a la situació de marginació del grup de gitano subjectes d'aquesta recerca entenent aquesta, recollint les paraules de San Román (2010: 51), "(...) se produce en situaciones de competencia en las que existen posibilidades objetivas que se resuelven en la suplantación de uno de los competidores por el otro, de forma que consiste socialmente en la exclusión del marginado de los aspectos sociales, del acceso institucionalizado a los recursos comunes, de forma que ese acceso es no-pautado, menor, limitado, temporalmente y dependiente" i que és un procés que "se acompaña de estereotipos que dan soporte racional y justifican moralmente la suplantación como un imponderable que debe atribuirse a una supuesta incapacidad personal y que implica, en último termino la despersonalización del marginado, la negación de sus atributos sociales y culturales de identidad personal"

episodis d'intensa violència i odi vers les persones gitanes que van esdevenir entre el 1990 i el 1993 amb l'entrada a una economia de mercat, que va suposar la fractura social i l'empobriment de la població romanesa, especialment per als rrom. Qüestions imprescindibles per a contextualitzar el procés migratori actual de la població rrom que compren des de 1989-1990 fins l'actualitat i que ha suposat la vigència de diferents requeriments administratius i jurídics segons els canvis legislatius fins l'entrada de Romania a la UE al 2007 i posteriorment, a l'Estat espanyol l'aplicació de dues moratòries dirigides a les persones migrades romaneses que els ha limitat l'accés a un treball formal i regulat. Sense que s'hagi produït un augment important de la població rrom immigrada d'origen romanès. Una població que presenta característiques específiques, com és en l'àmbit de l'organització del parentiu analitzat en aquesta tesi, però també d'altres derivades sobretot d'una situació pitjor respecte la migració de la població general romanesa.

El model de parentiu rrom presentat aquí ha seguit la definició del domini del parentiu proposat per González Echevarría (1995, 2005, 2010) basat en la premissa que tots els elements d'una societat estan pensats per reproduir i mantenir l'existència del grup per procreació i reposició dels membres que el componen a través de la generació, la circulació i la criança dels infants. Per tant, com ella mateixa ha definit (1995: 105) tota societat ha elaborat un model d'organització de la procreació que regula diferents aspectes de la vida relacionats amb: "Les normes i l'ús de la sexualitat, les idees sobre la formació de bebès, la cura dels nens i nenes fins que s'instal·len en la vida; els grups socials que realitzen aquestes atencions i cures; les relacions que es desenvolupen entre les persones que els integren, els sentiments que en elles es generen, la interrelació de models lligada a aquestes cures i sentiments i representacions i autodefinicions que vertebreren aquests processos".

És així com en la segona part d'aquesta tesi he presentat aquells aspectes que esdevenen transversals a tot el sistema, i que estan vinculats a la procreació.

Primer de tot ha estat fonamental descriure l'estructura i segmentació social, en aquest cas la dels rrom de Țândărei i Murgeni, que és flexible i varia segons el context, adaptant-se a diferents situacions històriques, geogràfiques, socials i polítiques que acostumen a ser poc favorables sinó hostils. Per aquesta raó, i a partir de casos etnogràfics, he presentat aquelles qüestions sobre adscripció ètnica caracteritzada per delimitar fonamentalment el món gitano dels món *gadje* però també aquelles altres fronteres socials que es donen en la societat gitana a partir d'una segmentació interna establerta per definir de manera més específica diferents conjunts socials o realitats anomenades *nación*, *vica*, *raza* i grup domèstic⁶. Totes elles importants però de manera rellevant la *raza* des d'on s'articula, recordant l'analogia que fa Liégeois (1988: 75-76), esmentada al capítol I de la segona part d'aquesta tesi, sobre el mosaic intern que de manera dinàmica i flexible es converteix en un calidoscopi. La *raza* que esdevé

⁶ San Román (1994: 61-62) defineix aquesta realitat social com: "famílies individuals, nuclears o extenses, que realitzen les tasques principals de la reproducció social en el seu si, que s'ajuden i cooperen en tots els àmbits de la vida social. I afegeix: "La família extensa és el grup domèstic gitano per excel·lència, és el pal de paller per al manteniment, el suport, la cooperació, la feina i la cobertura de riscos a la vida dels gitanos".

l'element principal que ho fa possible, per filiació patrilineal i patrilocal. I la rellevància de la territorialitat. També s'ha constatat en aquesta recerca, que la societats rrom estan travessades per desigualtats de classe i de gènere. Les dades de camp han posat de manifest, com defensa San Román (1986: 187), que entre les persones gitanes hi ha diferències de classe i de gènere "profundas y dramáticas. Pero tienen en común la estratificación étnica, el no ser nunca igual que el payo que tienen al lado". Un altre aspecte important és la jerarquia interna, els diferents lideratges, segons l'estructura i la segmentació social rrom. Les seves autoritats les de poder i les de respecte, quasi sempre invisible als ulls dels *gadje*. I, finalment, l'articulació que es dona principalment a partir de la *raza* i a través de les institucions de parentiu rrom, especialment a partir dels enllaços matrimonials.

D'altra banda, per explicar el model procreatiu rrom, ha estat imprescindible endinsar-nos en aquells elements que són significatius sobre la Tradició i la Llei gitana. Per començar, a través dels mites, llegendes i contes he presentat alguns dels elements de la Tradició gitana que aporten comprensió sobre la construcció de la identitat rrom i que contenen el que és essencial i dóna sentit a la identitat gitana. D'altra banda, la Llei gitana com articulació normativa que té la funció de regular les relacions internes dels rrom, també envers altres grups gitanos i especialment amb els *gadje*. I que és basa en gran mesura, en la ideologia de la contaminació a través d'aquells aspectes sobre puresa i impuresa que delimiten i regulen el món dels gitanos, imprescindibles per assolir la *romipēn* (gitaneïtat), per ser reconegut i reconèixer-se com a gitano o gitana. Fonaments consistents i alhora prou flexibles per mantenir-se i subsistir que romanen en tots els aspectes de la vida rrom i s'expressen quasi sempre invisibles pels *gadje*, silenciosament. I que fan imprescindible la difícil tasca de l'etnògrafa desbrinar on cal saber mirar per veure-hi bé i així copsar, en la mesura que es pugui i ens deixin, el que és important dins la cosmovisió dels rrom i, en aquest cas, analitzar i comprendre quines són les representacions i pràctiques sobre les qüestions centrals de la procreació o el parentiu en la cultura gitana.

De la mateixa manera que la categoria de parent és definida culturalment per conèixer el model de parentiu rrom ha estat imprescindible entendre allò fonamental que el configura. I, per tant, com he exposat resoldre etnogràficament alguns àmbits temàtics claus, transversals a tota la tesi, abordats a partir de les aportacions teòriques d'autors rellevants. He tractat de saber etnogràficament com es concep i es forma el fill o la filla, com es tracen els seus vincles, qui el cuida i es responsabilitza de la seva criança. Per tant, la recerca de tesi ha buscat definir el model de procreació rrom, d'aquella població rrom immigrada de les comunitats de Murgeni i Țândărei de Romania en context de destí migratori, a l'Àrea Metropolitana de Barcelona, a Catalunya. Un model procreatiu propi que segueix uns requeriments ideològics determinats amb la finalitat última d'assolir la supervivència de la descendència i la incorporació d'aquests al grup dels qui anomenen parents. En aquesta tesi he presentat la seva estructura que està formada per diferents àmbits relacionats i conté les idees i pràctiques rrom amb la finalitat que el fill o la filla es formi, es desenvolupi i sigui part del grup. Són molts els elements que defineixen als rrom i també, com he exposat són especialment significatives les seves estratègies socials i culturals. Els rrom necessiten d'un model mal·leable que s'adapti a situacions d'adversitat com el desplaçament continu, la migració, o el canvi en les solidaritats o vincles socials amb altres grups. És així com he

presentat les principals representacions, coneixements i pràctiques relacionades amb la sexualitat, la reproducció i vinculades a la noció de grup com també qüestions sobre Déu, descendència, contracepció i avortaments. He volgut incloure aquelles informacions específiques i rellevants sobre l'accés i seguiment de l'embaràs en l'àmbit sanitari. Finalment, a partir de la descripció detallada i l'anàlisi del procés procreatiu han anat apareixent aquelles nocions que són clau i estan vinculades amb el model de parentiu rrom. És així com he descrit el procés procreatiu rrom format per la concepció, l'embaràs i el període de *laufuzia* que compren el moment del part fins al primer més de vida del nounat. Un model de parentiu pensat per promoure la continuïtat del grup amb la criança dels infants.

He volgut endinsar-me en la societat dels gitanos i les gitanes romanesos per conèixer i aprendre d'ella i aportar elements que col·laborin a una veritable comprensió del que significa ser gitano i gitana i transmetre en la mesura que sigui possible, la complexitat i riquesa de la cosmovisió del seu món. Que es reconeix i es vol diferent a la realitat no gitana, situada i situant-se fora, tot i la inevitable necessitat de transitar-hi per subsistir. Tot i la diversitat interna existent: l'oposició vers "altres gitanos"; des d'una posició més alta com des del més baix dels nivells de l'estructura interna de l'organització rrom; des de l'orgull ètnic dels gitanos que es consideren els veritables, els originals, fins l'esperit dels que se saben i es valoren més "moderns", emprenedors. Fins i tot aquests darrers resisteixen i senten l'orgull de ser persones gitanes, els homes veritables, en mig d'un mar immens de dificultats i imposicions que sembla engolir-los però sorprenentment sempre se'n surten, resisteixen i continuen sent, inquietants, buscant nous recursos, indisciplinadament per als *gadje*, de manera autodeterminada enfront d'un Estat i administracions quasi sempre sentides alienes, no reconegudes com a pròpies i que sovint no els reconeixen, amb la *Tsigania*⁷ sempre a dins, al ventre i al cor.

⁷ Aquesta tesi porta el títol: "LA *Tsigania* al ventre i al cor. Fent créixer la raça, gestant el món: el model de procreació rrom". Aquí recullo i entenc "la *Tsigania*" com l'espai simbòlic que representa el lloc on les persones rrom han nascut, crescut i també on tornen quan estan amb els seus.

PART I. SOBRE LA RECERCA I EL CONTEXT

CAPÍTOL 1 QÜESTIONS METODOLÒGIQUES

1. Antecedents i interrogants de partida

El tema d'estudi és l'organització sociocultural de la procreació (que inclou l'estudi de les estructures domèstiques, les qüestions procreatives, l'adscripció i cura dels infants) de la població rrom romanesa provinent, fonamentalment, de les poblacions de Țândărei⁸ (Ialomița) i Murgeni (Vaslui) ubicades a l'Àrea Metropolitana de Barcelona. Posant especial atenció, entre altres factors, a les relacions de gènere, d'ètnia i de classe.

Per dur a terme aquest procés de recerca, he plantejat dues etapes d'investigació.

A partir de la recerca de Màster i dels resultats del projecte *Desigualtats socioeconòmiques i diferència cultural a l'àmbit de la salut en barris d'actuació prioritària de Catalunya* vaig adquirir cert coneixement sobre la identitat, l'organització social i familiar i les relacions de gènere de la població rrom romanesa subjecte d'estudi. Com també de determinats aspectes relacionats amb la salut. En general, sobre les causes que propiciaven el difícil accés i ús d'aquesta població als serveis sanitaris catalans. I les dificultats que sovint bloquejaven la continuïtat de l'atenció, la bona entesa en la relació sanitària i el bon ús dels tractaments i serveis. I de manera específica, sobre l'atenció a la salut sexual i reproductiva⁹ del col·lectiu rrom: les dades etnogràfiques vinculades a moments relacionats amb la planificació familiar, els processos d'embaràs, part i postpart, a més d'altres moments del cicle reproductiu i malalties associades que aportaven informació qualitativa i concreta al voltant de com aquestes dificultats es construïen; la detecció i la comprensió d'elements i processos significatius que intervenien; com també les desigualtats i la complexitat de les relacions de gènere, classe i ètnia que es posaven de manifest dins i fora del col·lectiu rrom.

Els objectius principals del treball de recerca anterior pretenien facilitar elements que ajudessin a comprendre els factors socioeconòmics i les variables socials i culturals que intervenen en la realitat del col·lectiu rrom i també conèixer la interpretació i la vivència que d'aquesta població tenien els professionals que els atendien. Fonamentalment, en el context dels serveis sanitaris però també en altres. Això esdevenia imprescindible donat el gran desconeixement i la desinformació existent, el fort estigma i el rebuig vers el col·lectiu per part la població majoritària (o no rrom) en general també, des del meu entendre, de les pròpies administracions públiques, institucions polítiques i les seves respectives actuacions.

Aquesta etapa de recerca anterior va aportar informacions encara preliminars sobre l'organització de la procreació però rellevants per a la recerca de tesi doctoral que ara presento. A més, d'un nivell de relació etnogràfica important amb el col·lectiu estudiat.

⁸ En romanès es pronuncia: [\[tsændə'rej\]](#)

⁹ Informació etnogràfica assolida a partir de la realització d'acompanyaments a serveis sanitaris (per qüestions de salut relacionades amb malalties ginecològiques; processos d'embaràs i pediatria; i sobretot gràcies al contacte amb moltes dones rrom –i homes també, tot i que amb menor mesura i fora de la consulta mèdica– en àmbits més privats com la consulta, el carrer i dins de les unitats domèstiques o domicilis; com també, a través del personal sanitari).

Tanmateix, la recerca de tesi ha pretès anar més enllà i realitzar una etnografia que convidi a endinsar-se en la(es) manera(es) com aquest col·lectiu rrom entén i interpreta el seu propi món, especialment tots aquells marcs de significació relacionats amb l'organització de la procreació, les formes d'adscripció i de criança de la descendència i les estratègies de salut femenines i infantils vinculades concretament als processos procreatius (de l'embaràs, del naixement i del postpart). Per tant, assolir un major coneixement de la situació i context sociocultural del col·lectiu rrom en general i aprofundir específicament en aquells temes d'investigació vinculats a l'organització sociocultural de la procreació als quals més endavant em referiré.

En la recerca de tesi, **una primera fase de re-estudi** ha suposat una aproximació intensiva al context etnogràfic i s'ha basat en el coneixement previ: informació etnogràfica i interrogants de partida obtinguts en el treball etnogràfic anterior. I a partir d'aquí, detectar i comprendre quines eren les entitats de coneixement o de comprensió (marcs de significació) vinculats a tot allò relacionat amb l'organització de la procreació que donen lògica i sentit a la realitat rrom. En definitiva, reprendre aquells aspectes determinants del context rrom, que havien de ser treballats etnogràficament en una segona fase de treball de camp, amb l'ajuda també d'una recerca bibliogràfica més especialitzada per delimitar aspectes sobre adscripció ètnica o de grup, d'identitat i de marginació social. Amb la finalitat d'obtenir un coneixement general necessari per, més endavant, aprofundir en les qüestions més específiques de la meua investigació. I considerant, quan ha estat necessari, la importància dels seus elements que inevitablement han pogut ser transversals o esdevenir significatius alhora d'abordar els temes d'investigació proposats.

Per altra banda, **una segona fase d'estudi etnogràfic més intensiu** ha consistit en mantenir la tasca etnogràfica però amb una intensitat i focalització diferent, més acotada i especialitzada en la temàtica de la recerca de tesi. I a partir de biogrames (o biografies parcials) però no únicament, recollir l'extensió d'alguns fenòmens observats o d'alguns pressupostos teòrics-etnogràfics construïts durant l'observació de camp per iniciar la construcció de *cronografies*¹⁰ *individuals* que narren les històries procreatives de les dones rrom, i una *cronografia general* que permeti l'anàlisi i representació de tota la informació adquirida i faci possible la construcció d'una proposta de model procreatiu rrom.

Així doncs, per a la recerca de tesi, entre d'altres qüestions més generals, he considerat necessari iniciar la investigació a partir del coneixement assolit sobre qüestions importants del tema d'estudi, així com interrogants de partida que requerien ser estudiats amb més profunditat. Apuntaré alguns de rellevants:

- **La pertinença o els marcadors d'identitat ètnica o grupal** amb els quals el col·lectiu estudiat es reconeix i accepta com a propis. Aquest és el cas de la

¹⁰ Aquest instrument de la *cronografia* ha estat ideat en el projecte I+D+i *Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias* (CSO2012-39041-C02-01), on un grup d'etnògrafes (Virginia Fons, Sarah Lázare, Meritxell Sàez, Irina Casado i Elixabete Imaz,) s'ha dedicat a temes procreatius en diferents poblacions. Per a més informació sobre la cronografia, veure l'article (Fons *et al.*, 2018).

importància dels *vica* (que poden definir-se com a un conjunt de *races* que descendeixen d'un avantpassat comú i agrupacions relacionades amb antics oficis), que conformen els vincles primordials dels rrom¹¹.

- **El paper d'algunes institucions polítiques dels rrom com els judicis**, importants per a la recerca, en tant que regulen drets i deures dels membres davant d'un conflicte i regulen nombroses situacions vinculades a l'organització del parentiu rrom. En el treball de camp realitzat durant la tesina de màster vaig presenciar judicis públics al carrer on es debatien conflictes diversos; els més habituals eren aquells referits a baralles, infidelitats i separacions. En aquest sentit, era d'interès entendre el què succeïa i les situacions que afloraven en aquell context. Observar els contraexemples que anaven en contra de certes regulacions socials.
- **Les diferents estratègies de subsistència practicades** abans de la migració rrom que podrien ser significatives alhora d'entendre les estratègies presents. Un coneixement rellevant, sobretot per comprendre tot allò relacionat amb la circulació i cria dels infants i alguns aspectes vinculats amb l'organització sociocultural de la procreació.
- **L'edat i el sexe com a eixos vertebradors de funcions, rols i estatus dins la comunitat**. Qüestió especialment significativa alhora d'entendre de quina manera la "persona gitana" es considera dins el grup. Les relacions de poder i de control es troben significativament condicionades tant pel sexe com per l'edat. En aquest sentit, és d'interès comprendre com les dones i els homes exerceixen l'autoritat segons l'edat i de quina manera els diferents rols condicionen el tipus de relacions entre els diferents membres de la família o la comunitat.
- **Les relacions de gènere i com aquestes apareixen relacionades amb la posició de classe i d'ètnia**. D'una banda, observant el control de les pròpies dones vers les altres dones i també la xarxa de suport i de cura que aquestes estableixen entre elles. Un aspecte fonamental i directament vinculat a qüestions de gènere ha estat entendre el significat de ser "mare" i "esposa" rrom. Sovint algunes dones rrom busquen espais de més autonomia o es mostren queixoses davant la seva posició entesa com a inferior (com a mínim en els drets reconeguts) dins la comunitat respecte els homes de la comunitat.
- **El tipus d'aliances matrimonials entre ambdues comunitats**, la de Murgeni i la de Țândărei. En aquest sentit, en la recerca de tesi ha estat necessari posar especial atenció en:
 - **L'endogàmia (ètnica)** i els matrimonis mixtes.

¹¹ La importància (valor) conferida als *vica* està en que actuen com a marcadors d'identitat segons les diferents generacions rrom. Per exemple, alguns dels informants rrom de Țândărei i Murgeni han posat de manifest l'existència d'un passat recent, d'una vinculació entre ambdós col·lectius rrom, i formar part del mateix *vica* (Kanglări). Per tant, crec fonamental entendre aquest marcadors dels *vica*. Tanmateix, semblen existir altres marcadors (econòmics, d'estatus o religiosos) que els faria posicionar més distants i diferents.

- **El tipus de matrimoni**, si és tradicional es realitza mitjançant pacte entre les famílies o respon a les noves pautes que semblarien facilitar que els i les joves puguin triar la parella; si el matrimoni requereix celebració tradicional dins la comunitat però no la documentació que a diferència dels *gadje*¹² es suposa imprescindible; si es produeix en una edat inferior a la marcada per la llei romanesa i la Unió Europea (que prohibeix els casaments entre persones menors d'edat); les raons que motivarien una aliança i no una altra; els canvis existents respecte a les anteriors generacions (per exemple, en l'edat del matrimoni, el casament entre cosins o amb d'altres subgrups rrom o col·lectius d'altres ètnies o orígens); el temps de prometatge i els factors i pressions que es donen (especialment per la dona rrom); si el matrimoni es consolida amb la descendència; o què és el que motiva les separacions i les seves conseqüències.
- **El preu de la núvia**. Quin tipus i grau d'intercanvi i negociació hi ha entre famílies i de què depèn. Quina relació hi ha amb l'estatus social o econòmic. Com es valora aquest preu i quins són els criteris per valorar la quantitat a retornar en cas de separació i en base a què. Així, per exemple, aquestes qüestions anirien relacionades amb el significat de la virginitat de les noies rrom i les aliances entre famílies.
- **La importància que els rrom atorguen a la descendència**. En aquest sentit, és requerit conèixer creences, coneixements i pràctiques entorn a la fertilitat (mètodes de regulació dels naixements utilitzats); l'adscripció dels fills i filles i la preferència en la descendència femenina/masculina; la circulació¹³ i cria dels infants; la interpretació que fan dels fills o filles que no han nascut o que han mort; els canvis que s'han produït en les generacions més joves derivades del procés migratori i amb l'arribada del pentecostalisme.
- **La introducció de l'alletament artificial com a marcador de la millora de les condicions de vida** (de la mateixa manera que l'ús de bolquers). Al respecte, m'ha interessat conèixer les idees sobre l'alimentació tant de la mare com del nou-nat, la pràctica de l'alletament natural i artificial, la relació de l'alletament amb les mesures de regulació dels naixements.
- **L'existència d'un sincronisme o no entre les creences tradicionals i les religioses (ortodoxa i pentecostal) com també en les seves pràctiques**. Així, per exemple, ha estat imprescindible entendre els marcs de significació de les creences tradicionals i religioses representades en el quotidià rrom; la repercussió del procés migratori i l'entrada del pentecostalisme¹⁴. Per tal de comprendre certs aspectes referits a les

¹² O bé *gazhe* (Peeters, 2005: 52). Plural de *gadjo* o *gazho*. Persona no rrom, paia.

¹³ Aquí refereixo a la necessitat de comprendre la relació entre l'"estil de vida" actual i la de les generacions anteriors, sobretot en relació a les funcions de cria i als "afectes" entre mares/àvies i els nens/nenes, que segurament tenen relació amb estratègies de subsistència d'un passat recent com són els viatges a București per vendre als mercats i que es tornen a donar amb la mobilitat actual dels rrom en el seu procés migratori.

¹⁴ Perquè la població immigrada de la comunitat rrom de Murgeni (Romania), a diferència de la de Țândărei, ha iniciat la migració més tard, no té tan estesa o generalitzada la pràctica

representacions de la persona, del cos i de la sexualitat (fonamentalment, aquelles vinculades amb la procreació). Per exemple:

- El propi concepte de puresa/impuresa relacionat amb la sang menstrual i del postpart. La representació d'aquesta substància i d'altres que col·laboren en la formació del "fetus" i de la persona.
- El paper dels somnis vinculats a missatges premonitoris que arriben del més enllà sovint relacionats amb qüestions sobre salut/malaltia.
- Altres creences relacionades amb la fertilitat i l'embaràs. Per exemple, la capacitat de les embarassades de fer el mal d'ull o la capacitat de curar quan esperen bessonada; les prescripcions alimentàries durant la gestació; la vergonya i el pudor dels homes davant l'embaràs; la infertilitat entesa com a càstig de Deu, entre d'altres.

En algun grau, he intentat que aquests interrogants de partida derivats dels períodes de recerca anterior obtinguessin respostes, o com a mínim una aproximació significativa, en el marc d'una etnografia amb pretensions holístiques com la desenvolupada en la present tesi doctoral.

2. Disseny

2.1. Plantejaments teòrics inicials de la recerca

Els fonaments teòrics de partida han servit de marc per plantejar el disseny en un sentit determinat. Així, han ajudat a identificar allò que havia de ser significatiu en el disseny de la recerca i, per tant, han estat una guia en la formulació d'objectius i en les diferents fases de la investigació. Han estat fonamentals per saber orientar la mirada i reconèixer allò del context etnogràfic que havia de ser rellevant pel tema d'estudi.

En aquest sentit, seguint la proposta de D.M. Schneider, exposada en el seu llibre publicat l'any 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, m'he centrat en la premissa que la primera tasca de l'antropòleg o antropòloga consisteix en formular i comprendre els símbols, els significats i la seva configuració en la cultura particular que es pretén conèixer; i, per tant, dotar de significat etnogràfic el concepte de "parentiu" en el context cultural estudiat. Aquest plantejament ha format part del projecte del nostre Grup d'Estudi Transcultural del Parentiu (GETP), orientant la meua recerca. Partint de la proposta d'Aurora González Echevarría (1994) d'un domini teòric alternatiu a l'Antropologia Clàssica del Parentiu que ofereix una perspectiva diferent:

El dominio de la Antropología del Parentesco está constituido por los fenómenos socioculturales en tanto y sólo mientras los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran, a través de la conceptualización y regulación de la generación, la

evangelista i es manté encara més vinculada a l'església ortodoxa i a la Tradició rom. Un procés que després canvia reproduint el trajecte fet per la comunitat de Țândărei.

adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación, hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida. (González Echevarría, 2010: 120)

L'Antropologia del Parentiu així definida es basa en la premissa que sota l'especificitat cultural dels grups humans hi ha quelcom que cap d'ells deixa a l'atzar: l'organització de la seva reproducció (González Echevarría, 1995: 105). Aquesta definició del domini teòric permet arribar a una definició substantiva de l'Antropologia de la procreació així delimitada. És a dir aquesta s'ocuparia d'estudiar:

Las normas y los usos relativos a la sexualidad, las ideas respecto a la formación de los seres humanos, el cuidado de los niños hasta que se instalan en la vida, los grupos sociales que realizan estos cuidados, las relaciones que se desarrollan entre las personas que los integran, los sentimientos que en ellas se generan, la internalización de modelos ligada a estos cuidados y sentimientos y las representaciones y autodefiniciones que vertebran estos procesos. (1995: 105)

El cert és que cada població humana ha creat el seu propi model procreatiu, en base a premisses socials i culturals particulars que tenen com a objectiu primordial la supervivència de la descendència i la seva incorporació en una xarxa del que anomenen parents, que també és definida culturalment. L'estructura social ideada, els àmbits que s'hi troben relacionats (de salut, de religiositat, de coneixement especialitzat,...), les idees i les pràctiques vinculades conformen una estructura que promou que el fill o la filla es formi, es desenvolupi fins convertir-se en un membre més del grup. És especialment interessant entendre el model etnogràfic rrom, al voltant del què es configura com a principal, sense que l'etnògraf o l'etnògrafa ho predetermini d'entrada. Com veurem en la segona part d'aquesta tesi són nombrosos els elements que el defineixen, però també són especialment rellevants les estratègies socials i culturals que atorguen plasticitat o mal·leabilitat al model, segons la situació experimentada. Els rrom no necessiten d'un model rígidament estructurat de tal manera que no promogui situacions de gran adversitat com el desplaçament continu, la migració, o el canvi en les solidaritats o vincles socials amb altres grups. Així mateix, l'estudi del model procreatiu rrom convida a conèixer etnogràficament la noció de la persona i el procés procreatiu sobre com es concep el fill o la filla, es forma, es tracen els seus vincles, qui el cuida i es responsabilitza. Per tant, la recerca de tesi pretén definir el model procreatiu rrom, d'aquella població rrom immigrada de les comunitats de Murgeni i Țândărei (Romania) a Catalunya. Així com resoldre etnogràficament alguns àmbits temàtics claus, transversals a tota la tesi, com són qüestions de marginació i d'exclusió social, d'identitat ètnica o d'identificació social, de classe i de gènere, que han estat abordats a partir de les principals aportacions teòriques relacionades amb els temes.

2.2. Objectius de la recerca

Objectiu general

Realitzar una etnografia sobre el model procreatiu dels gitanos i les gitanes rrom de Romania (de les poblacions de Țândărei i Murgeni) i desplaçats a l'Àrea Metropolitana de Barcelona¹⁵.

Objectius concrets

Revisar i ampliar les dades teòriques-etnogràfiques de l'organització rrom entorn a la procreació, l'adscripció i la criança dels infants, així com aspectes de salut maternoinfantil; i algunes més específiques relacionades amb el concepte d'ètnia, de classe, de gènere, i de marginació social.

- 1- Aprofundir en l'estudi de l'organització rrom de la procreació, de l'adscripció i la criança dels infants.** El propòsit ha estat la construcció d'un model etnogràfic procreatiu que reculli els elements claus, seguint la proposta de González Echevarría (2005): les normes i els usos relatius a la sexualitat i les formes culturals de regular la descendència; les idees relacionades amb la gestació o la formació de la persona; les normes i usos relatius a la criança dels fills/es; els grups socials que realitzen aquesta criança; les relacions que es desenvolupen entre les persones que els integren; els models de representació, les definicions i les pràctiques que vertebreren tots aquests processos.
- 2- Descriure i analitzar aquelles informacions relacionades amb el procés procreatiu, així com aquelles idees, pràctiques i aspectes socials i culturals vinculats a la salut maternoinfantil.** Oferint una radiografia que permeti reconstruir tots els aspectes del procés procreatiu rrom des de la gestació fins al postpart: nocions, normes, coneixements, prescripcions, pràctiques, rituals, prohibicions, i d'altres.
- 3- Aprofundir en l'estudi de les qüestions de grup-ètnia-identitat, classe i gènere, atenent especialment a aquelles qüestions referides a les estructures domèstiques i al context procreatiu de la població rrom.** He considerat especialment els elements d'identificació com els de distinció ètnica o grupal, de classe i entre els sexes, sent qüestions rellevants alhora de conèixer l'organització de la vida domèstica dels rrom. Per tal de conèixer: els valors d'identitat ètnica; el nivell de freqüència de matrimonis endogàmics en l'àmbit de la comunitat rrom; les relacions matrimonials i el seu impacte en els vincles entre grups o famílies; els mecanismes d'assentament, d'intercanvi social i d'adscripció al grup; les relacions entre els diferents individus i grups; les relacions entre sexes (i la seva distribució en les tasques); els moviments poblacionals; els motius de divisió de certs grups de parents i desplaçament en el territori; la història particular de certs grups familiars; els casos que no compleixen els requeriments del sistema normatiu del parentiu; les característiques i factors del propi procés migratori decisiu per configurar diferents tipus d'adaptació a la nova situació en el país.

¹⁵ Principalment a l'Àrea Metropolitana de Barcelona però també, quan és possible, en el context d'altres països com Anglaterra (Londres) i Irlanda (Dublín) on hi ha membres de les mateixes xarxes familiars.

- 4- Mantenir i aprofundir en el coneixement del context social i cultural més general i recollir especialment aquelles informacions relatives a l'estudi dels canvis i les noves adaptacions actuals de la població rrom tant en el lloc d'origen com en destí. Ha estat rellevant la informació referida a les pautes d'aculturació en relació als canvis produïts per a l'emigració i a les noves adaptacions socioculturals relacionades amb els temes tractats.**

2.3. Tipus d'investigació

La present recerca de tesi pot ser definida com un estudi de caràcter etnogràfic en la mesura que està fonamentalment basada en la tècnica de l'observació participant. Entenent que l'etnografia és sobretot "un procés de mediació de marcs de significat" (Giddens, 1976) i esdevé adequada per a un anàlisi intensiu i profund d'una realitat social determinada. En aquest cas, la realitat és la de la població de dues comunitats de Romania, Țândărei i Murgeni, que ha optat per migrar a l'Àrea Metropolitana de Barcelona. Perquè l'estudi de cas etnogràfic requereix la definició més o menys clara de les fronteres que han de delimitar el cas i quan aquest "es considera com a rellevant ja sigui per a comprovar, il·lustrar o construir una teoria o una part d'ella, o ja sigui pel seu valor intrínsec" (Coller, 2000: 29).

Tanmateix, la investigació s'ha plantejat en part, com a una etnografia *multisituada o multilocalitzada* (Marcus, 1995) perquè necessàriament ha implicat la realització del treball de camp etnogràfic en diferents espais i moments d'importància per a l'anàlisi dels processos migratoris de la població rrom i de la seva realitat particular, però no únicament en aquest sentit, sinó també, i seguint a Hannerz (2003: 212-213)¹⁶, considerant la importància de les connexions constants i canviants dels diferents escenaris etnogràfics necessaris i prenent decisions adequades per al seu abordatge etnogràfic davant d'una realitat complexa i dinàmica. Donat que, en un context globalitzat com l'actual i a diferència de les etnografies clàssiques d'altres èpoques, s'estableix la necessitat de realitzar un treball de camp diferent, on és important no únicament el tipus de programació en el temps sinó també la destinació següent i tot això amb les limitacions existents, "[...] But then ethnography is an art of the possible, and it may be better to have some of it than none at all. And so we do it now and then, fitting it into our lives when we have a chance" (Hannerz, 2003: 213).

Les raons que han motivat aquesta recerca han estat el propi interès pels temes vinculats a l'organització de la procreació i a totes aquelles qüestions relacionades amb el concepte de gènere, ètnia i classe que s'entrellacen en la realitat de la població rrom romanesa. I l'aplicabilitat que podia aportar l'etnografia. Una de les finalitats que ha guiat la recerca de tesi ha estat la possibilitat que la investigació serveixi per orientar línies positives d'actuació (no totes ho són) sobre les problemàtiques abordades, basades en un coneixement adequat de la població i les seves característiques, que

¹⁶ "But then if pure observation, or participant observation, has a more limited part in some multi-site studies than in the classic model of anthropological field work, it may not have so much to do with sheer multi-sidedness as with the fact that they tend to involve settings of modernity." (Hannerz, 2003: 211)

permeti la desconstrucció d'estereotips i prejudicis vers aquestes comunitats i millorar la seva situació. Que sigui útil per donar veu al col·lectiu i contribueixi, d'alguna manera, a que la seva participació en la presa de decisions sigui realment possible. Haurà de ser rellevant en totes aquelles qüestions referides per una banda, a la salut sexual i reproductiva i maternoinfantil vinculades al context sanitari; i d'altra banda, i molt en relació també, a l'organització familiar, la cura i l'atenció dels infants, vinculades a l'àmbit social i educatiu. Un dels objectius perseguits ha estat doncs aportar coneixement des d'una perspectiva antropològica que faciliti, com a mínim, el qüestionar certs prejudicis i faciliti noves mirades, més positives i constructives, per a una acció social, sanitària i educativa més efectiva, responsable i respectuosa.

2.4. Desenvolupament de la investigació en relació amb els dissenys i objectius de partida

En la primera fase de reestudi (2011) ha estat prioritari reprendre el treball de camp realitzat en la tesina de màster (2005-2009)¹⁷. L'objectiu ha estat contactar de nou amb els informants amb els quals el vincle havia estat consolidat, i d'aquesta manera recollir un coneixement general actualitzat de la situació del col·lectiu rrom per iniciar, més endavant, un estudi etnogràfic més intensiu centrat en el tema d'investigació.

Durant el desenvolupament d'aquest primer moment de recerca, a més de considerar la informació prèvia obtinguda en el treball etnogràfic anterior (revisió i anàlisi de les dades etnogràfiques, bibliografia, interrogants de partida de l'anterior període de recerca), ha estat fonamental la flexibilitat del disseny, especialment la presa de decisions relacionades amb la temporalitat, els escenaris etnogràfics i els informants seleccionats per a poder dur a terme l'observació participant amb una adequada regularitat per garantir, no únicament la recollida d'informació i observació de situacions d'interès, sinó també i sobretot el manteniment i la fortalesa de les relacions etnogràfiques establertes. D'aquesta manera, amb les dificultats previstes i les aparegudes, he tornat a endinsar-me, tant com m'ha estat possible, en la realitat sociocultural rrom, apropant-me als temes específics d'investigació d'una manera més focalitzada que en la recerca etnogràfica de la tesina de màster. En tant que el contacte amb la població rrom estava bastant resolt i contava, per a la recerca de tesi, amb la possibilitat d'activar relacions etnogràfiques consolidades, en diferents graus, durant els cinc anys anteriors, he pogut situar de nou la meua presència en aquesta realitat. En aquest sentit, també ha estat pertinent preveure de nou, el treball de camp a Romania a través d'estades regulars¹⁸. En aquest període i degut a la crisi econòmica existent a l'Estat espanyol, la mobilitat dels col·lectius s'ha vist intensificada, no

¹⁷ A l'agost del 2010, abans d'iniciar l'etapa d'investigació de tesi doctoral i amb l'objectiu de mantenir el contacte amb la família rrom de Murgeni que més coneixia, vaig visitar diverses vegades tres dels seus fills que en aquells moments residien al barri de Serra d'en Mena, a Santa Coloma de Gramenet.

¹⁸ He realitzat diferents estades de treball de camp a Romania durant el període de recerca anterior i el procés de tesi doctoral: juliol 2005, abril 2006, juliol 2006, desembre-gener 2006/2007, novembre 2007, agost-setembre 2008, agost 2009 i agost 2011.

únicament cap al context d'origen sinó sobretot a d'altres contextos de destí més prometedors, com Anglaterra o Irlanda. Així com, la comunicació i la proximitat existent a través de l'ús de les noves tecnologies (Internet i telefonia) a diferència d'anys anteriors. Noves possibilitats de comunicació que han garantit, d'alguna manera, una presència en la distància, principalment entre els diferents membres d'una mateixa xarxa de parents. Situacions que he pogut observar, facilitant la visibilitat de la interacció entre els diferents contextos i esdevenint moltes vegades situacions de valor etnogràfic on es tornava visible la xarxa social.

En la segona fase de la recerca o d'estudi etnogràfic més intensiu (2012-2013) el propòsit ha estat aprofundir en les qüestions més nuclears i específiques de la investigació: l'organització de la procreació; formes d'adscripció i de criança de la descendència; comprensió dels marcs de significació i pràctiques de la població rrom, en relació a les estratègies de salut femenines i infantils vinculades a l'embaràs, naixement i postpart. L'objectiu ha estat completar la informació rellevant sobre el tema específic de la investigació. Per una banda, a partir de la revisió del conjunt de tota la informació etnogràfica obtinguda, des de les primeres informacions de camp de l'any 2005 fins aquell moment; però especialment, a partir de les darreres dades etnogràfiques assolides que havien de permetre aprofundir en els temes de reproducció i procreació, des d'un coneixement etnogràfic més valuós per a la seva interpretació. Aquest coneixement del context rrom, especialment de l'organització social i familiar, la salut sexual i reproductiva, ha contribuït a una recerca més exhaustiva del procés procreatiu rrom, amb l'estudi específic de les pautes femenines i infantils relacionades amb l'embaràs, el naixement i el postpart¹⁹.

Aquest aprofundiment en el tractament de les dades s'ha assolit gràcies al procediment de la tècnica de la cronografia (Fons et. al., 2018). Aquesta proposta metodològica distingeix entre cronografies individuals i cronografia general. La cronografia individual és una història procreativa o biografia parcial (seguint a De Miguel, 1996) sobre l'experiència procreativa d'una dona o altra figura parental. En aquest cas, la cronografia actua com a tècnica de recollida d'informació biogràfica. És un relat que descriu tot el que succeeix en el procés procreatiu des de la concepció i gestació fins a la supervivència del nounat uns mesos després del part, especialment referit a idees i pràctiques, així com percepcions, conceptes, habilitats, tècniques, vivències, emocions, etc. Per altra banda, la cronografia general és utilitzada com a tècnica d'anàlisi. És a partir d'un nombre suficient de cronografies individuals, i de la contrastació de resultats, que es pot obtenir la configuració d'un model procreatiu de la societat d'estudi. És, per tant, una seqüència representativa sobre com s'experimenta tot el procés procreatiu. Al contrastar nombrosa informació etnogràfica, permet conèixer el que resulta ser constant (o repetitiu) i el que podria resultar variable en el pensament i el comportament reproductiu. Amb aquest procediment no es forcen les dades, ni tampoc es tracta de construir un model homogeneïtzador de les conductes individuals, sinó més aviat arribar a formular generalitzacions respecte a la procreació que sí existeixen o, dit d'una altra manera, els principis bàsics confluents en una estructura procreativa. Els casos que es desvien del model han de ser igualment

¹⁹ Veure al respecte dues publicacions: Sáez i López (2011, 2012).

tinguts en compte, perquè poden arribar a configurar-se com a models procreatius alternatius o coexistents en la societat d'estudi, com a models emergents que poden ser constituïts en el present (del Valle et al., 2002).

En definitiva, aquesta tècnica de la cronografia és un instrument molt adequat en la seva aplicació perquè:

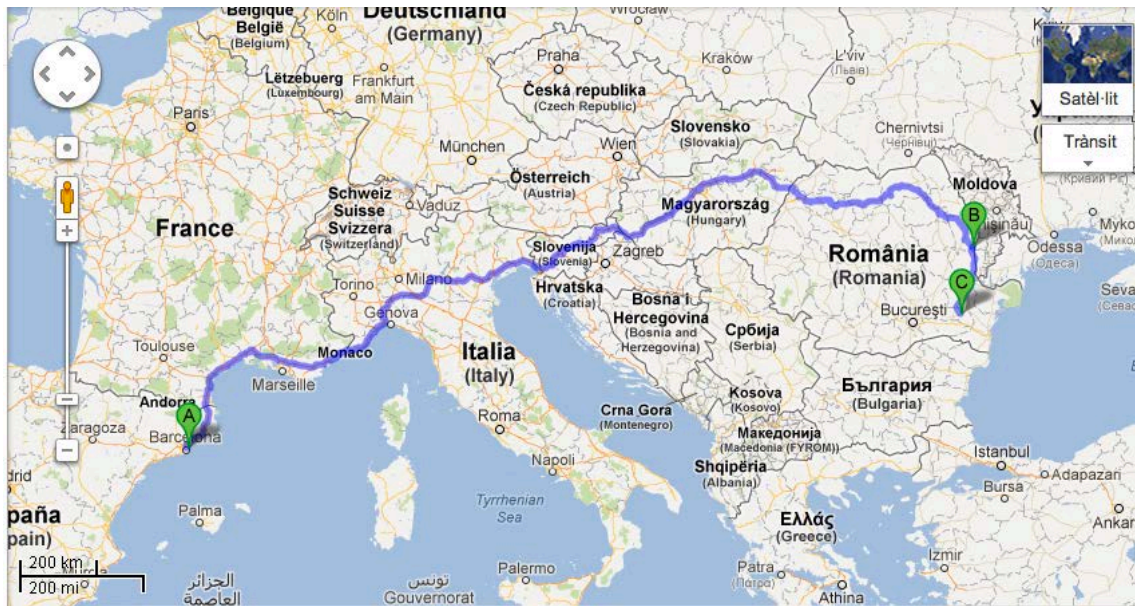
[...], el sentido que le otorgamos a la cronografía, sea ésta individual o general, es la de describir tiempos, situando todo lo que sucede en espacios temporales determinados. De hecho, el término cronografía en retórica consiste en describir el tiempo en que se encuentran toda una serie de elementos para poderlos describir de una forma temporal y comprenderlos con más claridad. Aplicado al proceso procreativo, la cronografía consiste en periodizar los distintos aspectos de la procreación, es decir tener en cuenta todo lo que acontece procesualmente para su mejor entendimiento. Para ello parte de la base de que situar los elementos temporalmente favorece poder analizar la dominancia de algunos y descubrir los que tienen alguna relación entre sí. También dilucidar espacios temporales definidos por elementos agrupados entre sí que le otorgan sentido a cada uno de ellos. Esta forma de periodizar permite introducirse en cada uno de los tiempos significados en el proceso procreativo etnográfico, y comprender así el orden y la fragmentación temporal interna llena de sentido para quienes la narran de esta manera. (Fons et. al., 2018)

Per tal de completar el model procreatiu rrom, s'han realitzat un total de 10 cronografies individuals en diverses sessions principalment a dones rrom de Țândărei i Murgeni. Aquestes s'han elaborat també amb l'ajuda de nombrosa informació recollida amb l'observació participant en tot el procés del treball de camp i entrevistes semi-estructurades realitzades l'any 2008 en el projecte de salut. D'aquesta manera, i a partir de les dades de camp, he anat completant una cronografia general o model etnogràfic del procés procreatiu rrom, situant les idees i les pràctiques, així com tot el que configura part del model. Facilitant la representació d'aquelles qüestions resoltes i identificant els buits etnogràfics pendents. Alhora identificant un munt de dades etnogràfiques que adquirien sentit situant-les en el context procreatiu rrom. Totes aquestes qüestions d'interès s'exposaran en la segona part d'aquesta tesi, així com l'interès d'aquesta proposta d'anàlisi de la procreació de les poblacions rrom estudiades.

2.5. L'estudi de cas etnogràfic

El cas etnogràfic seleccionat ha estat el **col·lectiu rrom romanès assentat a l'Àrea Metropolitana de Barcelona i provinent fonamentalment de les poblacions de Țândărei i Murgeni**. Concretament, la població rrom ubicada als barris de Sant Roc (Badalona) i Serra d'en Mena (Santa Coloma de Gramenet) per ser aquestes les dues zones de l'Àrea Metropolitana de Barcelona on s'ha concentrat la major part de població rrom romanesa de Țândărei i Murgeni. Els dos col·lectius rrom refereixen a un passat comú i a unes relacions de parentiu que vinculen les dues poblacions²⁰.

²⁰ Durant el treball de camp i també en entrevistes realitzades, molts dels informants rrom manifestaven que els gitanos de Țândărei i Murgeni pertanyien als rrom del *vica* Kănglări



Itinerari Barcelona – Murgeni i Jândăreii (Font: Google Maps, 2016)



Principals zones conegudes durant el treball de camp realitzat del 2005 al 2009 de procedència de població rom romanesa present a Catalunya. (Font: Wikipedia, 2018). En aquest mapa de Romania²¹ es pot veure senyalat en vermell i blau les quatre poblacions d'origen de les comunitats rom

(Cangli o Canglrari). Tot i així, no tothom ho podia assegurar (els rom més joves) o ho verbalitzaven al haver-hi altres marcadors identitaris.

²¹ Indica la divisió administrativa en 41 districtes o províncies (en romanès *judet* /ʒu'dets/), més el municipi independent de București. I també senyala en diferents colors les regions històriques: Valàquia (blau), Moldàvia (vermell) i Transilvània (verd).

amb les que va establir relació etnogràfica. Tot i així, les principals van ser les que aquí indico en vermell Țândărei al Sud-est i Murgeni al Nord-est.

Donat que a partir del 2011, van arribar als barris de Badalona (Sant Roc i La Salut) i Santa Coloma de Gramenet (Serra d'en Mena), gitanos i gitanes d'altres poblacions de Romania properes a les poblacions que em proposava estudiar, vaig deixar oberta la possibilitat d'incloure-les: d'una banda, per les possibles relacions de parentiu que podien existir; i, d'altra banda, per a la importància que podia tenir contrastar dades que podien resultar significatives per a la investigació. De totes maneres, la base de la recerca s'ha centrat fonamentalment en les poblacions rrom provinents de Țândărei i Murgeni.

També, la vinculació etnogràfica s'ha intensificat més amb certes famílies que en d'altres, depenent del moment i les possibilitats que oferia el context, sovint canviant. Fet que ha suposat utilitzar procediments de mostreig intensius basats en dissenys de cadenes de referència (metodologies ascendents en el sentit que descriu Spreen, 1992; i segueix Thomson, 1997, i Berg, 1988, citat en Atkinson i Flint, 2001). Sense establir la mida de la població d'estudi perquè la composició podia anar canviant durant la investigació, entre d'altres raons, per la seva elevada mobilitat.

Durant la primera fase de camp intensiva he prioritzat el contacte amb els informants i les famílies amb les quals existia una vinculació etnogràfica més significativa, ha estat necessari anar ampliant o actualitzant la xarxa de contactes segons els diferents moments i espais. Intentant garantir, en la mesura que ha estat possible, situacions i informants diversos. En aquest sentit, he utilitzat de manera informal, un tipus d'estratègia de "bola de neu" que m'ha permès l'accés a nous informants (i nuclis familiars). Per una banda, donada la disponibilitat de temps per garantir presència etnogràfica en totes aquelles unitats domèstiques; d'altra banda, per la necessitat de centrar l'observació participant en un context més micro, tancant el focus de l'observació, en el quotidià de la vida d'algunes famílies rrom, considerades estudi de casos familiars.

En una segona etapa, s'ha procedit a l'aplicació de tècniques més extensives, un cop actualitzades i ampliades suficientment les relacions etnològiques. És a dir, aplicant principalment la tècnica de la cronografia.

3. Dificultats, limitacions i biaixos. Complexitat etnogràfica²²

²² Aquest apartat està especialment dedicat a la tècnica de l'observació participant, així com altres tècniques utilitzades, com els genogrames, l'estudi de casos, les entrevistes semi estructurades i obertes, els biogrames o cronografies. És important destacar que el procés d'observació participant i els resultats obtinguts corresponents a la recerca del projecte de salut realitzat durant el període 2005-2009 és un treball desenvolupat conjuntament amb l'antropòleg Óscar López. Per tant, el contingut etnogràfic referit a Badalona i Santa Coloma de Gramenet, i la majoria de situacions de camp, l'he obtingut formant equip etnogràfic amb ell. És també per això, que en algunes notes de camp utilitzaré la forma del plural.

Está fuera de toda duda que la transferencia afectiva impregna igualmente, el acto etnográfico, pues el observador (extranjero) nunca se adentrará en el contexto nativo, si no se hace “amigo”. [...] No siempre la transferencia es cordial, pues a veces se torna hostil y desconfiada [...]. No menos importante es la consideración de la contratransferencia (etic) del etnógrafo para con los nativos [...]. El control de la transferencia y contratransferencia es de vital importancia, tanto para la curación como para el trabajo etnográfico. De la misma manera que, sin esa transferencia efectiva no puede realizarse el acto terapéutico o etnográfico, tampoco es posible su correcta ejecución sin un control de distancia contratransferencial. (Aguirre, 1995a)

I aquesta és la primera premissa imprescindible de considerar quan inicies el procés de treball etnogràfic. Saber estar, fer i ser. Per una banda, teixir a poc a poc una vinculació profunda, veritable i honesta amb les persones i el món de les quals pretens conèixer i aprendre. Un procés que suposa aprenentatges i coneixements mutus. Demanar permís sempre. Acceptar l'existència del conflicte i actuar amb responsabilitat i respecte. Mantenir els propis límits i considerar de la mateixa manera els dels altres. Estar i fer amb els altres sent, en aquest cas, sempre “la *gadji*”.

De les tècniques utilitzades, l'observació participant ha estat sens dubte la fonamental en les diferents etapes de recerca i durant tots els seus períodes. Seguint Guasch (1997), entenc que la finalitat d'aquesta tècnica és sobretot disminuir en la mesura que sigui possible, i a través de la immersió, la distància social per captar el punt de vista del col·lectiu estudiat. En aquest sentit, ha estat necessari realitzar una presència continuada durant un període de temps llarg en la realitat quotidiana dels romanesos. Posant especial interès en recollir la visió que tenen els propis actors socials de sí mateixos i contrastar-la des de la posició d'observador extern. En el sentit, com diu Díaz (2002) fent referència als conceptes *etic/emic* de Pike, d'ajudar-nos a reflexionar sobre l'equipatge d'arribada i de sortida. Tenint en compte que esdevé fonamental sospesar allò que les persones ens han anat explicant perquè aquestes sempre tendiran a comportar-se adequadament en funció de l'actuació que estan representant. Per tant, la nostra habilitat com a etnògraf o etnògrafa és poder comprendre també el rerefons del que es diu o es mostra, considerant allò que ens descriu Guasch (1997: 33), citant a Goffman:

[...] cuando se hace observación participante, es preciso cotejar lo que las personas dicen, con lo que hacen, con lo que aparentan ser, y con lo que quieren aparentar ser. El investigador que observa también sostiene un duelo por la información con el grupo observado. Un grupo que se presenta de modo ideal. Es tarea del observador ser capaz de distinguir entre la superficie y el fondo de la representación y para ello resulta imprescindible (además de una presencia continua en el patio de las butacas) poder acceder a la trastienda.

El treball de camp esdevé un procés complex d'anar construint coneixement que permeti la comprensió de la realitat dels rom a través de les seves categories, definicions i valors. Per assolir-ho ha estat necessari aquest esforç, no sense dificultats i, al principi, amb certa inexperiència. Tenint especial cura amb l'entrada al camp i l'establiment dels primers contactes; dedicar-li el temps necessari en la consolidació de la presència de la persona etnògrafa i la construcció progressiva de relacions de camp; practicant una auto observació constant, reflexionant després de l'acció en el camp i quan ha estat possible, debatent amb altres investigadors o investigadores;

valorant i delimitant el tipus de participació i rol més adient segons els diferents moments de la recerca i escenaris etnogràfics; procurant mostrar un comportament el menys intrusiu possible; i sempre tenint present que les pròpies característiques com a persona i investigadora mediatitzaven inevitablement la perspectiva d'observació i la relació etnogràfica. Tot aquest procés de manera molt flexible i aparentment poc formalitzada.

De fet, tal com comenta Guasch (1997), no tot és obra de qui investiga sinó que el propi col·lectiu construeix el tipus de relació, les seves complicitats, les seves respostes davant de fets que li sorprenen i les reaccions davant l'actitud d'aquest *altre*, que és la persona que etnografia:

Pero sea cual sea el modo de participación en el escenario, éste siempre viene condicionado por las características del grupo observado. Como señala Evans-Pritchard, es el colectivo estudiado quien define el tipo de relaciones que se establecen con quien observa. (Guasch, 1997: 42; citant a Evans-Pritchard, 1967: 45)

Això és el que vaig intuir en nombroses ocasions al llarg del treball de camp. Especialment en escenaris d'ordre col·lectiu, es podia notar que els rrom es trobaven sota la "mirada" del grup. En d'altres ocasions en que no confluïa tanta gent, es mostraven més oberts a establir relació i accés de forma més personal. Tal com vaig relatar en el propi diari de camp (12 de març 2006, Barri Sant Roc):

Des de que vam canviar l'horari, el treball de camp va millorar perquè estem en dos espais de temps diferents i els rrom mostren diferents comportaments cap a nosaltres segons la pressió de grup. Abans de dinar molta gent està a l'església i l'espai de la plaça està menys exposat. Els rrom que hi trobem, ens parlen i s'apropen molt més a nosaltres. Podem conèixer-los i ens expliquen més coses; en canvi, després, quan van arribant les diferents famílies l'escenari és transforma i està exposat al control de la comunitat, hi ha poca intimitat i les persones es tanquen cap al propi grup.

L'observació participant ha estat el mètode imprescindible per fer recerca vers un col·lectiu d'elevada opacitat, sorgida en gran mesura, per les múltiples situacions de violència, discriminació i marginalitat que han viscut en contextos socials diferents i permanentment durant tota la seva història. Hauria estat impossible accedir als rrom d'una altra manera, tot i les dificultats trobades durant el procés, d'altra banda inevitables. La proximitat assolida, de manera diferent segons el context de camp, els informants i el moment de la recerca, ha permès participar, fins a cert punt, en la vida quotidiana de la població rrom romanesa i alhora observar les actuacions d'altres institucions i professionals vers aquesta, els seus efectes i la valoració de la pròpia població respecte el col·lectiu. Sense l'observació participant hauria estat impossible assegurar una certa confiabilitat de les dades recollides i l'ús amb garanties suficients d'altres tècniques d'investigació. Com exposa Sanmartín (1989: 136):

La observación participante se caracteriza por [...] su inserción en un trabajo de campo que abarca otras técnicas, todo lo cual acaba constituyéndola en una experiencia singular que envuelve al investigador en un modo de conocimiento específico.

La informació recollida a partir de l'observació participant va ser anotada en el diari de camp el més detalladament possible. Una de les dificultats, d'altra banda lògica, va ser poder registrar *in situ* les observacions realitzades tant durant el treball de camp a

Badalona i Santa Coloma de Gramenet com a Țândărei i Murgeni. Primer de tot, i en el context de destí, el registre requeria esforç i constància tenint en compte les hores d'observació participant realitzades. En aquest sentit, cal destacar que durant el primer any de treball de camp l'observació etnogràfica comprenia, com a mínim, quasi tota la jornada del diumenge; i l'any següent, i més tard també, va requerir el manteniment de la mateixa freqüència i l'ampliació a d'altres espais setmanals segons les oportunitats etnogràfiques que anaven apareixent tant en relació a acompanyaments com en relació a esdeveniments significatius per al col·lectiu estudiat.

Metodològicament, era fonamental realitzar un bon registre i aquest va ser quasi sempre just després de cada observació, tal com la tècnica requereix, perquè les dades fossin descrites amb la millor confiabilitat possible, evitant que la memòria transformés més del que és inevitable les observacions realitzades tal com planteja Díaz (2005)²³, citant a Todorov i Weber:

[...] ir construyendo memoria [...] evitando los abusos de la memoria [...] y sin olvidar que no se busca la verdad sino, como dice Weber: aquello que cada uno lleva en el corazón. [...] Y teniendo en cuenta por qué la gente nos explica lo que nos explica.

D'aquesta manera, el treball de camp ha requerit un registre metòdic, tot i la dedicació de temps que representava, que augmentava amb l'ampliació d'escenaris etnogràfics (altres barris amb població rrom, centres de salut, domicilis, entre d'altres), sovint amb un elevat grau de participació durant l'observació o com a mínim amb una presència regular i previsible.

En segon lloc, en les poblacions d'origen a Romania, l'activitat etnogràfica requeria dedicació exclusiva i la immersió en la vida quotidiana del col·lectiu era absolutament completa permetent, per una banda, l'accés a moltes i diverses informacions d'interès però, d'altra banda, i donades les característiques de l'estada i de la dinàmica familiar i comunitària, complicava la possibilitat de realitzar el registre de dades per no disposar d'espais amb intimitat i tranquil·litat, acumulant dies sencers d'observació participant molt intensa i, per tant, també amb un neguit que augmentava a mesura que els dies avançaven per la por de perdre informacions significatives. Sobretot, en l'etapa inicial del treball de camp a Romania, em va resultar més difícil controlar aquesta ansietat etnogràfica (que s'intensificava encara més amb la impotència de no poder estar a tot arreu). Per compensar aquesta sensació vaig concentrar-me en fluir i familiaritzar-me amb el context. I vaig aprendre, amb el temps, que les informacions tornen a sorgir i que amb l'experiència acabes modificant, segons la fase del treball de camp, la perspectiva i la profunditat de la mirada etnogràfica.

Així doncs, vaig decidir no registrar la informació que anava recollint davant la comunitat subjecte d'estudi per evitar les màximes interferències possibles. Especialment a Țândărei, on des del 2005 havia augmentat la presència de periodistes,

²³ Referències bibliogràfiques citades pel professor Aurelio Díaz en el Seminari de projectes d'investigació (2004-2005) referides a Tzvetan Todorov en *Los Abusos de la memoria*, Paidós, 2000, Barcelona, pp. 11-60; i a Max Weber, citat per Hennis W., en "El problema central de Max Weber", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 33. Mayo-Junio 1983.

tant de mitjans de comunicació nacionals com internacionals, que responsabilitzaven a la comunitat rrom de cometre activitats delictives. Sovint, fent ús d'un discurs explícitament racista. Davant d'aquest context, escriure obertament hauria estat un acte amenaçador. Sent optimista, hauria agreujat la distorsió que, inevitablement, tenia la meua presència i, sobretot, hauria confirmat les sospites sobre les motivacions de la meua estada. A Murgeni la població no estava tant assenyalada, la percepció vers l'*altre* semblava més relaxada i oberta a la visita de persones estrangeres. Tanmateix, com Isabel Fonseca (2009: 9) descriu a la següent cita, hauria pogut registrar obertament les meves anotacions, però vaig optar per seguir la mateixa pauta que a Țândărei:

Cambié los nombres de las personas cuando me pidieron que no las identificase y también cuando me pareció que no se daban cuenta en realidad de que lo que contaban podrían leerlo desconocidos.

En la mesura que em va ser possible vaig fer ús de petites estratègies com l'anotació de paraules clau de manera prudent i quasi d'amagat que més tard acabaria registrant en el diari de camp el més aviat possible (diari de camp, 6 de juliol 2006, Țândărei).

Resulta difícil trobar un lloc on poder estar tranquil·la escrivint el diari de camp. He intentat anar al centre del poble sola però m'ha estat impossible perquè sempre hi ha algú que em vol acompanyar o que li diuen que m'acompanyi. D'una banda sembla que vulguin cuidar-me però d'altra banda em sento controlada. Possiblement seran les dues coses.

De qualsevol manera, el registre de camp tant en origen com en destí, es va realitzar diferenciant: per una banda, les observacions de camp sobre descripcions, situacions i converses; i, d'altra banda, els comentaris i sentiments de la persona etnògrafa i altre tipus d'anotacions més metodològiques o hipotètiques. Posteriorment va ser necessari categoritzar el contingut per temes, d'acord amb els objectius d'investigació, utilitzant el *Software Atlas.ti*, programa que va facilitar la gestió i l'anàlisi del contingut. També, quan podia complementar la informació recollida, utilitzava esquemes i mapes per a representar-la, a més de registrar l'estructura de parentiu i de relacions fent ús del *Software Genealògic GENOpro*. D'aquesta manera va ser possible assolir un registre de camp de qualitat i amb informacions significatives i diverses.

D'altra banda, el fet de realitzar treball de camp durant la primera etapa (2005-2009) amb un altre etnògraf va facilitar el procés d'observació participant i sens dubte va esdevenir una col·laboració molt positiva. Per una banda, no únicament per minimitzar una mica la soledat del camp en els moments (no tots) en els que vam optar per realitzar el treball conjuntament sinó també per la confiabilitat afegida de les dades recollides des de perspectives i amb informants diferents: per una banda, perquè quan les informacions coincidien se'ls hi podia donar més validesa; i, d'altra banda, perquè quan diferien ens obligaven a buscar les raons d'aquesta divergència i a formular hipòtesis alternatives al respecte. En aquest sentit, va ser fonamental les característiques personals, la formació i l'experiència prèvia, i molt particularment el fet de ser home i dona tal com descriuré més endavant. Així doncs, en general i sobretot en els primers moments de treball de camp a Barcelona (tot i que també després), el treball conjunt ens va permetre abordar amb més facilitat la presència i la

recollida d'informació, que hauria estat molt més complexa de ser una única persona etnògrafa.

En relació al disseny de la recerca va ser complicat mantenir les diferents fases d'investigació dins dels terminis establerts. L'inici, la causa podia ser la inexperiència però, en general, van ser les condicions amb les que es va realitzar la recerca amb poc temps dedicat de forma exclusiva a aquesta. Les dificultats s'accentuaven encara més quan la població subjecte d'estudi tenia, com era el cas, una elevada mobilitat, i la composició del grup canviava amb molta intensitat al llarg del treball de camp; quan no es tenia coneixement previ del mateix o una xarxa d'informants establerta; i encara més, quan una part significativa de la població es trobava en una situació o en risc de marginalitat i, per tant, existia una elevada opacitat que responia a l'estratègia apresada per adaptar-se en moments històrics de persecució i expulsió, com exposa Lockwood, 1993 (citada a Barany, 2002: 8):

Half a millennium of persecution has given Romani culture ample opportunity to develop means to evade and mislead both the census taker and the would-be Gypsy scholar.

D'altra banda, realitzar treball de camp en diferents barris de manera simultània i mantenir el contacte amb informants rrom va requerir d'una planificació sobre la dedicació i la distribució de les sessions. I una revisió constant perquè amb els temps la realitat anava canviant.

En les següents línies, descriuré els diferents períodes de l'observació participant, els elements rellevants i d'inflexió que s'han donat en cada període, els seus objectius i les tècniques que l'han complementat. Des del 2005 fins al 2014, l'observació participant ha estat la metodologia utilitzada per excel·lència durant els diferents períodes de la recerca amb nivells d'observació participant diferents i des d'un enfocament més obert i general fins assolir una mirada més "micro" i orientada als objectius específics proposats. Les tècniques de recollida i d'anàlisi de la informació han estat seleccionades en funció dels objectius i utilitzades segons els diferents moments de la investigació. Durant els diferents períodes, he garantit la realització de vuit estades a Romania, a les poblacions d'origen de Țândărei i Murgeni entre el 2005 al 2011. En les següents pàgines desenvoluparé aquelles qüestions sobre l'observació participant que han estat rellevants durant la recerca.

3.1. Treball de camp realitzat durant el període (2005-2009)

Del 2005 al 2007, el propòsit de l'observació participant ha estat la immersió en el context de camp, la construcció d'una relació etnogràfica de confiança amb el col·lectiu rrom, el coneixement de les diferents xarxes de parentiu, i la detecció d'informants. Del 2007-2009, l'enfocament del treball de camp ha continuat obert però s'ha anat dirigint cap a qüestions més específiques vinculades a les temàtiques de salut (responent a l'objectiu del projecte sobre salut esmentat), buscant escenaris més privats com els domicilis (que aquí anomeno, unitats domèstiques) o específics com les consultes mèdiques.

Les tècniques específiques emprades han estat l'estudi de cas i les entrevistes semi-estructurades (gestionades amb el *GENOpro* i l'*Atlas-Ti*). En les següents pàgines exposaré aquelles qüestions rellevants de la pràctica etnogràfica que van aparèixer durant aquest primer llarg període d'observació participant: l'entrada al camp, l'accés a diferents espais i escenaris inesperats; l'establiment de les relacions etnogràfiques; la distribució del temps; la dificultat en detectar les veritables autoritats; l'establiment de vincles amb informants; les raons de la presència de l'etnogràfica; el rol de l'antropòleg o antropòloga i altres agents socials; les relacions hostils i d'amistat; la mobilitat intermitent; l'intent d'accedir al contingut ideològic de la cultura rrom per a una persona *gadjo*; i el gran handicap de ser sempre l'*altre*.

Inicio el treball de camp a Romania, al juliol del 2005²⁴, a la població romanesa de Țândărei. La finalitat d'aquest viatge va ser aproximar-me al lloc de procedència del grup més nombrós de rrom romanesos que residien en aquells moments, a l'Àrea Metropolitana de Barcelona, i aconseguir el primer contacte amb la població i possibles informants. El primer dia a Țândărei va ser intens. I em va permetre observar algunes de les interrelacions existents entre rrom i *gadje*. Recordo que em sobrevenien sensacions d'eufòria i de *shock*. Que ara entenc com aquells primers descobriments que, amb la perspectiva del temps, te n'adones que eren obvis.

Les següents notes de camp il·lustren les primeres escenes en aquest poble, especialment pertinents per a la recerca (diari de camp, 6 i 7 de juliol 2015, Țândărei):

Quan arribem, caminem fins al centre del poble i ens creuem amb uns joves rrom de 20 anys que reconeixen la nostra procedència i es dirigeixen a nosaltres en castellà. Semblen sorpresos de la nostra presència i ens fan preguntes. Dies més tard, un d'ells ens facilita les primeres informacions sobre el territori i ens acompanya a conèixer Strachina. Aquest és el barri on viuen o han viscut la majoria de les famílies rrom del poble i on no hauria tingut accés sense l'acompanyament del Ciprian²⁵. Aquest jove explica que es troba a Țândărei de vacances i que viu al barri de Sant Roc. [Setmanes més tard, el retrobaré i esdevindrà un dels informants clau més significatius durant gran part del procés de recerca. Ell, és qui em facilita l'entrada a Țândărei. També al barri de Sant Roc. I la seva família són els que m'acolliran durant les estades al poble]. [...]

Seguim el nostre camí cap al centre fins arribar a la *primaria* (ajuntament) del poble. Davant trobem un home *gadjo* que em presenta a un grup. Ens expliquen coses relacionades amb les seves feines i sobre la geografia de Romania. Fan trucades a músics de carrer del metro de Barcelona per demostrar-nos que coneixen bé la nostra ciutat. Ens apropem el telèfon perquè comprovem que és cert el que diuen. Els joves rrom pregunten perquè hem vingut a Țândărei. Exposo el meu interès per conèixer la cultura gitana. Responen amb riures i parlen amb menyspreu dels rrom. Expliquen que ells es dediquen a donar més feina "*a las asistentas sociales de España y a sacarles a las de Țândărei*". Rient, diuen que està ple de gitanos i ells es dediquen a portar-los a

²⁴ En aquesta estada em va acompanyar Núria Sánchez, amb qui vaig compartir els cursos d'Estudis Superiors Especialitzats (DESE) en Antropologia Social i Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona realitzats del 2003 al 2005.

²⁵ Tot els noms que apareixen són inventats per tal de preservar l'anonimat.

Espanya en micros (furgonetes), entre altres negocis. Mostren cadenes d'or, mòbils d'última generació i ens ensenyen un Audi amb els vidres foscos i matrícula de Barcelona. Diuen que tenen bones relacions amb les autoritats de l'ajuntament del poble.

[...] El segon dia a Țândărei, el Ciprian ens saluda des de la distància mentre estem parlant amb els homes *gadje* que vam conèixer el primer dia. Sembla pendent de nosaltres però es manté a certa distància. Els homes diuen que vigilem amb els gitanos i marxen. El Ciprian s'apropa. Comenta que vigilem amb ells. M'explica que aquests homes *gadje* són transportistes de persones il·legals i especifica, "de trafico de personas". Diu que no hi confiem i continua: "Hacerme caso, de verdad, conmigo podéis sentirnos seguras". També afirma que no aniria amb ells a Espanya encara que li donessin diners perquè podria tenir problemes i perdre els papers de residència per anar amb gent que travessa la frontera il·legalment. Diu que aquests homes paguen diners a Àustria per passar però no poden pagar per passar la frontera alemanya, francesa, italiana o espanyola. Han d'entrar d'amagat. Aquesta informació no es contradiu amb la que ells mateixos han donat quan ens explicaven la seva entrada a l'Estat espanyol.

La primera estada a Țândărei, em van permetre conèixer que les famílies rrom de Țândărei havien viscut i la majoria encara vivien al barri de Strachina. Que els que havien pogut migrar amb èxit havien millorat la seva capacitat econòmica. I que aquesta millora havia modificat les relacions entre els rrom i no rrom. Que les famílies rrom que no ho havien pogut fer o no havien tingut èxit en el seu intent continuaven vivint a Strachina i, per tant, existien desigualtats econòmiques importants dins la comunitat rrom i també respecte els *gadje*. I cert malestar d'aquests darrers que, per una banda, notaven els beneficis de l'activació de l'economia local per la millora de la capacitat econòmica d'alguns rrom mentre que, d'altra banda, expressaven recança. Alhora també s'observaven relacions de bon veïnatge i d'intercanvi entre les rrom i els *gadje*.

Altres informacions també referien a diferents activitats delictives realitzades per romanesos *gadje*. Especialment rellevants per conèixer les diferents dinàmiques de poder existents dins al poble. I que Ciprian em va explicar més detalladament mesos més tard a Barcelona. Aquestes informacions contrastaven amb l'estereotip negatiu dels *gadje* respecte els rrom. I posava de manifest com en les localitats petites d'una Romania empobrida, no era complicat detectar les relacions existents entre diferents nuclis de poder. En aquest cas, entre persones *gadje* que tenien més capacitat econòmica sorgida possiblement de les activitats il·legals i els càrrecs públics de l'administració local.

Van aparèixer també altres informacions encara inicials relacionades amb la salut, la sexualitat, les relacions amoroses entre rrom i *gadje*, el robatori de la núvia, la feina marginal, la religió pentecostal i les autoritats rrom.

Vaig visitar Fetești²⁶, població situada a 39,8 km de Țândărei, on viu població rrom que pertany a la mateixa comunitat rrom Țândărei. Va ser fàcil establir contacte amb persones d'aquella localitat perquè, com a București i a Țândărei, reconeixien la nostra

²⁶ En romanès es pronuncia [fe'teɟtʲ].

procedència, ens saludaven i parlaven en espanyol mostrant curiositat per les raons que ens havien portat a Romania. Ens explicaven la seva experiència migratòria, les expectatives que tenien de tornar depenent de les possibilitats de feina o parlaven dels familiars que tenien a Espanya o a d'altres països de la Unió Europea. Per exemple, un d'ells exposava que vivia al barri de Sant Roc de Badalona. I l'altre a València amb la seva dona gitana. També, un grup d'homes explicava que a Fetești els gitanos vivien en dos barris, La Colonist (Fetești Gară) i *Vlașca*. Descriuen La Colonist (Fetești Gară) com un barri deprimit, situat creuant les vies del tren on vivia població rrom i *gadje*. En la següent nota de camp, descriu l'escena on conec una família *gadjo* romanesa veïna de La Colonist (Fetești Gară) que fan de temporers a Espanya en determinats moments de l'any (diari de camp, juliol 2015, Família *gadjo*, La Colonist, Fetești Gară):

S'està fent fosc quan passem el pont que creua les vies per arribar al barri de La Colonist (Fetești Gară). Una dona es dirigeix a nosaltres amb un castellà correcte, ens fa preguntes encuriosida i ens convida a casa seva. Vol presentar-nos el seu marit i el seu fill. No són rrom. Diuen que en aquest barri viuen moltes famílies de Țăndărei. Ella i el seu marit treballen com a temporers i el proper setembre tornen a Albacete. En un determinat moment, el marit fa referència positiva al dictador Ceaușescu. Passem una estona agradable i Intercanviem contactes [encara que mai més tornem a trobar-nos].

I *Vlașca* com un barri on només residia població gitana i que consideraven més perillós. La següent nota de camp descriu les impressions de la visita breu que vam realitzar a aquest barri (diari de camp, juliol 2005, *Vlașca*). També una cita, recollida l'any següent, on els rrom de la comunitat de Țăndărei refereixen que els gitanos de *Vlașca* són diferents a ells (Diari de camp, abril 2006, Țăndărei):

Visitem el barri de *Vlașca* (juliol 2005). Aquest està ple de cases que tenen els sostres amb ornamentats de formes diferents, de color plata que recorden paisatges de la Índia. Els rrom vesteixen amb roba de molts colors, que sembla pròpia del seu grup. Les dones rrom duen monedes daurades en els collarets i a les trenes dels seus cabells.

A Țăndărei (abril 2006), els rrom ens diuen que els gitanos de *Vlașca* són antics. Que no han sortit del poble. A diferència d'ells que han viatjat i són moderns. Diuen que els gitanos de *Vlașca* són Pletorash.



Gitano i gitana del barri de Vlașca, Fetești (Font: Meritxell Sàez, 2005)

A Catalunya, i a partir de la recerca del projecte de salut, inicio l'entrada al context etnogràfic amb l'antropòleg Oscar López. Després de l'estada a Țândărei, em vaig posar en contacte amb l'informant conegut a Țândărei, el jove rrom Ciprian, per consultar sobre l'adequació d'anar regularment a la Plaça Camarón de la Isla de Sant Roc (Badalona) on hi havia molts membres de la seva comunitat rrom²⁷. L'objectiu era evitar un comportament que esdevingués més intrusiu del necessari i, d'alguna manera, "demandar permís", com a mínim l'informant que coneixíem i amb la voluntat de no comprometre a la seva família o a ell. Davant la seva resposta favorable vam decidir fer una entrada directa al camp, al nostre principal escenari, la Plaça Camarón de la Isla, del barri de Sant Roc (Badalona).

Del 2005 al 2009, Sant Roc va ser el barri on hi havia major presència de població rrom romanesa provinent de Țândărei (en la seva majoria) i algun grup domèstic provinent de Murgeni. Després del 2009 també però la presència rrom es va anar diversificant amb l'arribada de persones gitanes d'altres localitats romaneses. En aquell període, la Plaça Camarón de la Isla era el punt més important de trobada dels diferents grups

²⁷ Utilitzaré el terme "comunitat" amb els rrom de Țândărei i de Murgeni per anomenar a tot el conjunt de *races* (o famílies extenses provinents de patrigrups), originàries d'una mateixa localitat o del seu voltant que es reconeixen com a una *nación* que significa "el mismo pueblo" (o grup diferenciats en relació a d'altres rrom). Aprofundiré sobre aquests marcadors a la part etnogràfica d'aquesta tesi.

familiars de la comunitat rrom de Țăndărei, tant per a les que vivien al barri o a d'altres zones de l'Àrea Metropolitana de Barcelona. També va ser un escenari rellevant, el barri de Serra d'en Mena (Santa Coloma de Gramenet) on residien la majoria dels rroms arribats de Murgeni, un temps més tard. Grups familiars menys nombrosos i amb característiques diferents respecte els anteriors (poca variabilitat cultural en les seves pautes, menys capacitat econòmica i un procés migratori recent). Quan va ser pertinent, també vam realitzar observació participant a d'altres zones de l'Àrea Metropolitana de Barcelona o més enllà. Com per exemple, un altre grup establert a Tortosa²⁸ i altres barris en els quals vam realitzar treball de camp temps més tard, durant un període de temps breu, i que vam incorporar per la necessitat d'ampliar el treball d'investigació a altres zones que es requerien en el projecte de salut.

Haver estat en el localitat de la comunitat subjecte d'estudi em feia sentir amb algun tipus de legitimitat durant les primeres sessions de camp. Tot i així, fer observació participant en un espai públic, punt de trobada de la comunitat rrom, ens feia sentir especialment intrusos i plantejar-nos quin efecte tindria la nostra presència. Per aquesta raó, vam decidir delimitar les nostres sessions de camp, garantint una freqüència constant que fos previsible per al propi col·lectiu, com una estratègia que donés transparència i confiança a partir d'una regularitat suficient que ens validés, amb el temps.

Durant les sessions de treball del projecte de salut, Teresa San Román senyalava que era fonamental garantir un treball etnogràfic de llarga durada que permetés la màxima confiabilitat possible de les dades de camp i, per tant, un coneixement profund de la realitat estudiada. En aquest sentit, el veritable accés, especialment del context rrom, requeria d'una legitimació que només era possible assolir, i no totalment, a partir d'un treball de camp encertat i prolongat. L'accés real al context etnogràfic va implicar dificultats importants al llarg del treball de camp i que descriuré en les pàgines següents. Com exposa Hammersley i Atkinson (1994: 88; citat a Díaz, 2002) en la següent nota, el veritable treball de la persona etnògrafa és justificar la seva activitat investigadora i, en el cas dels rroms, això demanava com a mínim un temps:

El acceso no es apenas una cuestión de presencia o ausencia física. Es mucho más que una simple cuestión de conseguir o poseer un permiso para llevar a cabo la investigación. [...] Cualquiera puede, en principio, entrar en estos lugares públicos, puesto que son 'públicos'. No se requiere negociación alguna para ello. Pero, por otra parte, las cosas no son tan sencillas. En muchos lugares, mientras que la presencia física no representa en sí misma un problema, la actividad investigadora sí puede presentarlo.

Tot i que vam garantir una presència regular i constant, vam trobar a faltar un temps exclusiu i permanent que ens permetés normalitzar la nostra presència i submergir-nos dins la realitat etnogràfica més fàcilment. Per nosaltres, la situació òptima hauria estat residir i conviure quotidianament en un dels barris amb població rrom i arribar a tots els moments possibles. En canvi, vam haver de distribuir els dies de treball de camp per barris que garantien una presència regular de població rrom i en altres barris menys rellevants per a la recerca, fer treball de camp únicament en els moments més

²⁸ El treball de camp a Tortosa va ser realitzat en la major part per l'antropòleg Oscar López.

“rentables” on es donava una presència més gran d’informants. En aquest sentit, l’observació participant va haver de ser fragmentada i, en determinats escenaris, inconstant i especialment flexible i adaptable als moments que el treball de camp ens oferia. Tot i els inconvenients, vam aconseguir arribar a la població subjecte d’estudi amb situacions i àmbits diferents. En aquest sentit, Valle afirma (1997: 76-79):

[...] Diseñar significa, ante todo, tomar decisiones a lo largo de todo el proceso de investigación y sobre todas las fases o pasos que conlleva dicho proceso. [...] El diseño no debe ser una estampa mediante un molde o modelo que sirvió una vez, sino que se moldea cada vez a partir de los criterios maestros generadores de respuestas.

D’altra banda, amb el temps vam dubtar de si havíem dedicat massa temps i esforç a l’entrada al camp i la consolidació de les relacions etnogràfiques en detriment d’un treball més focalitzat en temes específics que no vam poder iniciar fins anys més tard. A més, l’ampliació d’escenaris etnogràfics i l’elevada mobilitat dels rrom, sovint comportava la sensació de reiniciar constantment el treball de camp, establint un contínuum de noves relacions i al mateix temps perdent d’altres quan els informants marxaven. Tot i així, vam mantenir la prioritat de ser prudents, donada la situació i característiques de la població subjecte d’estudi. Més endavant, vam comprovar que l’estratègia, a més de requerir exigència, dedicació i esforç, havia estat encertada perquè havíem obtingut informacions de camp que podíem triangular i que sovint el temps revalidava. Havia estat fonamental esperar els moments adequats per a demanar o acceptar l’accés a escenaris més privats com les unitats domèstiques, el culte, entre d’altres. Tot i que sempre vam mantenir la sensació que la focalització en els temes específics de la recerca havia arribat més tard del que hauríem desitjat. I la sensació, d’altra banda comuna en etnografies, especialment aquelles realitzades en contextos urbans, de no haver-ho assolit tot. Com exposa Denzin (1970):

Mentre que en altres medis l’etnògraf es pot dissertar en el que serà la seva unitat d’observació de manera que pot tenir una visió de conjunt d’aquesta (o com a mínim, sembla que s’hi podrà apropar bastant), això en el context urbà és impossible. L’investigador sempre accedeix a realitats parcials –tant des del punt de vista de l’espai com del temps– i, per tant, la fragmentació és una de les característiques fonamentals d’aquest tipus d’etnografia. (Denzin, 1970: 300-313)

Durant les primeres estades a Țăndărei i Murgeni, les percepcions i sensacions van ser molt intenses. Amb el temps, tot es va normalitzar i això va permetre començar a conèixer amb més profunditat la realitat observada. Les següents notes de camp descriuen les sensacions que, sobretot l’inici, que sobrevenien. I el fet de ser l’element estrany que la comunitat observa (diari de camp, juliol del 2005 i del 2006, Țăndărei):

[7 de juliol 2005] A l’església de Strachina tothom ens observa, les dones criden Al-leluia!! sense parar, cridant i plorant agenollades al terra. La situació em sembla molt intensa, no anava preparada. Vull mantenir amabilitat i seriositat. Vull mostrar-me especialment respectuosa però la situació sorprèn i supera. No sé si ric dels Al-leluia o d’emoció per poder formar part de l’escena. És com un regal.

[9 de juliol 2006] A l’església em sento molt observada. Tothom mira i les dones pregunten d’on sóc. Responc que de Barcelona i elles afirmen amb el cap com confirmant la meva procedència. Algunes em diuen que han viscut a Madrid o a

Barcelona, d'altres que hi viuen. Els nens i nenes em miren amb sorpresa i curiositat. Em sento bé.

A més, una possibilitat era trobar dins la comunitat rrom persones que s'assemblaven o ens recordaven molt a altres rrom coneguts per nosaltres. Això ens podia confondre encara que acostumava a passar amb persones que no coneixíem gaire. I és que els membres de la comunitat rrom, fàcilment estaven emparentats, en algun grau no molt llunyà amb algú de la mateixa comunitat.

En determinades ocasions, sentíem que érem especialment visibles. Per exemple, durant les estades a Romania però també als carrers de Barcelona, fora del context de treball de camp. A vegades, els rrom ens reconeixien mentre nosaltres, si els havíem conegut, no sempre els recordaven (diari de camp, 10 de juliol 2006, Țândărei):

Alguns em reconeixen de Badalona. Són molts i a vegades no estic segura de si els conec o no recordo com es diuen o simplement no sé qui són. I cal activar habilitats per no ofendre.

L'escenari etnogràfic podia esdevenir qualsevol carrer o trajecte en transport públic perquè els rrom, especialment les dones però no únicament, realitzaven treballs marginals als carrers (mendicitat, neteja de vidres, recollida de ferralla, entre altres treballs). Així, va ser necessari considerar també aquests espais que arribaven sense previsió dins l'espai personal o laboral del propi quotidià per transmetre una relació etnogràfica adequada. La següent nota de camp relata una d'aquestes situacions (diari de camp, 31 de desembre 2016, dona rrom de Țândărei, Barcelona):

Sempre porta *La Farola* i en un sobre de plàstic una foto rebregada dels seus dos néts. Com altres vegades, emana que li doni diners. Explica que avui no aconsegueix vendre cap revista i que està constipada. Comento que ja m'imagino que ho deu estar perquè tot el dia treballa al carrer amb aquest mal temps que fa. Li pregunto per les altres dones rrom, respon que estan donant voltes per les altres places. Li pregunto que si després es troben i respon que sí. Em demana diners a canvi de *La Farola* o els mocadors. Responc que no. Insisteix molt. Li responc el mateix de sempre que si vol la convido a un cafè amb llet o a una Coca Cola. Respon que no. Segueix demanant-me si li compro un pollastre. Estem parlant davant d'una carnisseria. Responc que no. Diu que és per al seu net. Segueix insistint. Responc que no mentre li demano que no m'ho digui més. Li responc en romanès amb to d'humor: *Espeta!* (para!). Riu i m'abraça. Insistentment segueix demanant. Ens acomiadem. Fa expressió de resignada i s'acomiada amb un: Adéu.

Quan vaig començar a fer treball de camp prenia aquestes situacions com a una oportunitat d'establir contacte que obrís noves possibilitats d'observació però amb el temps vaig comprovar que la majoria de vegades la interacció responia únicament a la curiositat de saber coses de tu o dels altres rrom, quan sabien que havies visitat el seu poble i també l'oportunitat de millorar la productivitat de la seva jornada laboral sovint realitzada en condicions de salut delicades i a vegades amb climatologia poc favorable. L'autora Fonseca (2009: 115) ho recull molt bé:

[...] Entre la mayoría de los gitanos de hoy prevalece orgullosamente esa actitud hacia los no gitanos: las relaciones con extraños se limitan principalmente a los negocios.

En relació a la comunicació, conèixer la llengua pròpia de les persones rrom (rromnes o romaní) o el romanès hauria facilitat molt la tasca etnogràfica, sobretot a Romania. A més de l'anàlisi i lectura de documents i altres fonts amb llengua romanesa. Tot i així, el fet que molts dels rrom portessin anys residint a l'Estat espanyol va facilitar el nostre treball de camp i contactar amb un nombre significatiu d'informants que parlaven espanyol. En determinats moments, i per mostrar proximitat i empatia, vam incorporar vocabulari i expressions rrom. La dificultat de no conèixer les llengües de les comunitats subjectes d'estudi es va fer més present, tal com explicaré més endavant, en l'abordatge dels temes específics de la recerca, en tant que es feia imprescindible entendre bé el discurs dels seus relats. També sabíem que conèixer la llengua rrom no era garantia d'assolir una veritable comprensió de la informació obtinguda perquè la comprensió etnogràfica requeria d'un procés complex de comprendre els significats culturals. I sobretot, en el cas dels rrom, de la seva voluntat d'explicar-los als *gadje*, com descriu la següent cita de Fonseca, (2009: 21):

“Nunca aprenderás nuestra lengua”, me dijo orgullosamente un activista gitano (y profesor de romaní) en un autobús en Bucarest. No quería decir que yo no tuviese buen oído. “Por cada palabra que hayas anotado en tu cuadernito, tenemos otra.... un sinónimo, que utilizamos y que tú no llegarás a conocer jamás. Bueno, sí, podrás aprender esas palabras, pero nunca llegarás a saber usarlas ni a conocer los matices que tienen. Nosotros no queremos que tú sepas. Tendrías que haber sido una chey [chica] romaní.”

Transmetre els motius de la nostra presència etnogràfica va ser una de les dificultats que més neguit i frustració ens ha creat. Mai va quedar resolta de manera satisfactòria. Va ser quasi una missió impossible. Els rrom sempre canvien bruscament de tema com si els avorrís o no els interessés gens el que volíem dir. Aquesta resposta es va mantenir durant tot el treball de camp, possiblement perquè fossin quines fossin les nostres motivacions, la seva posició davant dels *gadje* es mantindria orientada en el mateix sentit. Compartíem experiències vitals diferents i parlàvem un altre llenguatge més enllà de compartir o no l'idioma. En alguns moments, tot i que quasi sempre ens vam sentir acollits o com a mínim “tolerats”, mostraven reaccions que ens qüestionaven i puntualment ens desafiaven. La següent nota de camp és un exemple (diari de camp, 29 de gener 2006, Sant Roc, Badalona):

Avui un noi se'ns ha mostrat desafiant i sarcàstic. Ha començat a fer moltes preguntes: qui érem?; per què veníem?; per què havia anat a Țândărei?; si érem policies o periodistes?; per què fèiem preguntes? Hem respòs de manera ràpida i irònica per aturar la seva actitud cap a nosaltres: ¿y tú también haces muchas preguntas, no?. Hem intentat respondre bé però marcant. Sense cedir. A l'Oscar li ha preguntat si té cinc micròfons. I un nen m'ha destapat el mocador per si en tenia. Un altre noi, ros, diu que em recorda de la *primaria* (ajuntament) de Țândărei. Es presenta molt amable i pregunta content que fem per aquí.

Les raons de la nostra presència mai serien enteses amb explicacions sobre els nostres interessos i objectius. Especialment en un context on l'activitat investigadora fàcilment podia estar sotmesa a especulacions. I en tant que les nostres raons tampoc oferien, en realitat, garanties a la població subjecte d'estudi de ser beneficiaris o com a mínim no perjudicats (diari de camp, 18 de març 2007, San Roc, Badalona):

Aron em pregunta que faig sempre a la plaça amb ells. Diu, molt amablement: sé que ayudas a nosotros pero ¿cómo?, ¿Tienes trabajo?, i demana si jo li puc trobar feina, la Mirela em demana el mateix.

D'altra banda, especialment en els primers anys de treball de camp, però també després, eren molts els professionals de diferents àmbits que venien al barri de Sant Roc o al poble de Țândărei i desapareixien al poc temps sense donar explicacions del seu treball. Fet que augmentava inevitablement les resistències dels rrom cap a nosaltres. El veritable permís per a l'accés al context etnogràfic s'havia de basar en la nostra pròpia actitud vers el col·lectiu, més que en provar de transmetre la finalitat de la nostra presència constantment. A través de les nostres accions i amb el temps, vam intentar oferir garanties i confiança, discreció i respecte per a permetre ser acollits realment.

La situació històrica de marginació, racisme i discriminació patida, l'estigmatització que sovint rebien des dels mitjans de comunicació i el fort control que exercia la pròpia comunitat sobre els seus membres i entre ells, justificava l'estratègia apresada, constant en la seva comunicació, de fer sempre moltes preguntes i respondre poc als *gadje* però també entre ells. En la següent nota de camp un informant explica com he de respondre i actuar davant les preguntes que em fan altres rrom del poble (diari de camp, 6 de juliol 2006, Țândărei):

[...] ens havien aturat i van preguntar què feia a Țândărei. Vaig respondre que volia conèixer la comunitat rrom. Tot seguit Mihás em va dir que no donés explicacions, que digués que estava vivint uns dies amb la seva família. Que aquesta resposta era millor. [...] Més tard vam trobar a un home i una dona rrom que em van reconèixer de Sant Roc. La dona em va convidar a menjar. Van preguntar-me què feia i vaig posar en pràctica les indicacions de Mihás. Vaig dir que estava passant uns dies a Țândărei a casa la família d'ell. Més endavant, un altre noi va preguntar fins quan estaria i vaig respondre que uns quinze dies. Quan vam deixar-los enrere, Mihás va dir que no havia de dir quants dies, només dir uns quants. [...] Ell evitava concretar respostes. Semblava content de que li preguntessin o en veure la sorpresa de la gent però alhora evitava donar informacions i es mostrava reservat.

En el mateix sentit, Fonseca (2009: 22 i 24) explica consells similars que també he anat trobant durant el treball de camp:

“Nunca hagas preguntas y no uses faldas cortas”. Ese fue el mejor consejo que recibí antes de ponerme en marcha. Me lo dijo un antropólogo que había hecho trabajo de investigación entre los gitanos de Madrid. Preguntar, dijo, no es la manera de conseguir respuestas.

[...]

Los gitanos mienten. Mienten mucho... más a menudo y con más inventiva que otras gentes. No entre ellos, sino a los *gadje*. Aun así, no hay mala intención. Mentir es, en conjunto, una cosa alegre. Se adornan las cosas para proporcionar placer. La gente quiere contarte lo que piensa que quieres oír. Quieren divertirse; quieren divertirse; quieren que pases un buen rato. Es algo que excede a la hospitalidad. Es arte.

En el mateix sentit, Yoors (2009: 51 i 53-54) descriu perfectament el tipus de comunicació que el rrom pot establir amb el *gadjo* i que he pogut experimentar en la

relació etnogràfica amb ells. La capacitat de mostrar-se d'una manera o una altra segons la situació, com també dominar la conversa per recollir informació o despistar el *gadjo* que fa preguntes:

Se reían con el desconcierto que sus incongruencias provocaban en los payos. Podían presentarse de pronto con una docilidad casi excesiva, pero en realidad no era más que un artilugio para ridiculizar al payo, que ingenuamente aceptaba la conducta sumisa mientras por detrás los rrom se reían de su ingenua credulidad.

[...]

Con payos más alertas e inquisitivos, como en el caso de dos decididos antropólogos que visitaron un campamento gitano, utilizaban una técnica distinta. Los rrom demostraron una admiración casi infantil hacia ellos y hacia cuantos objetos llevaban consigo, desde los zapatos y los trajes hasta los relojes, las gafas y los anillos. Luego les plantearon un sinfín de preguntas sumamente precisas sobre todos aquellos objetos, dignas de un buen trabajador de campo. Varios gitanos se fueron turnando en aquel esforzado interrogatorio, muchas veces repitiendo la misma pregunta. Los payos respondían de buen grado más que contentos de poder establecer una base de trabajo con tanta rapidez y facilidad. Relajaron su suspicacia inicial. Un dicho de los rrom reza: “Admírale con profusión y deja que hable largo y tendido, y todo payo acabará por perderse”. Varias horas de aquel persistente tratamiento dejaron a los payos exhaustos pero felices, hasta que por fin se dieron cuenta que les habían impedido que hicieran ninguna pregunta. Cuando regresaron para hacer un seguimiento del contacto inicial con los rrom descubrieron que los gitanos se habían marchado.

En las raras ocasiones en que los rrom decidían no eludir un diálogo real con los payos, sus respuestas eran también incongruentes y desconcertantes. Si les hacían una pregunta a veinte gitanos diferentes, todas las respuestas eran contradictorias, como era lógico. Si se hacía la misma pregunta veinte veces al mismo informante, la diversidad de respuestas resultaba igual de amplia. Y cuando se les señalaba su falta de incoherencia no se incomodaban lo más mínimo. En romaní decían *tshatshimo romano* (la verdad se expresa en romaní). La culpa era de los payos porque, al forzar a los rrom a hablar una lengua extranjera, hacían que los gitanos mintieran. Los rrom decían *Mashkar le gajente leski shib si le romescki zor* (rodeados de los payos la lengua de los rrom es su sola defensa). Con frecuencia alegaban simplemente ignorancia o, interrumpiéndole en medio de la frase, impedían que el payo siguiera el hilo de su discurso. A veces una vieja se les acercaba pidiendo, urgiendo, alterando la cruda y casi brutal simplicidad de su gesto. Una repentina pelea entre los congregados distraía la atención del payo, o una joven empezaba a provocarle con un flirteo difícil de ignorar.

Les següents nota de camp posa de manifest la importància de considerar determinades qüestions que, especialment al principi del treball de camp, passen desapercebudes per a la persona etnògrafa (diari de camp, 10 de juliol 2006, Țândărei, església de Strachina):

Dins l'església, una dona gran s'apropa seriosa i indica que em posi el mocador. Responc afirmativament, trec el mocador de la motxilla i li demano si m'ajuda a posar-me'l perquè jo no en sé. Sembla sorpresa, en un principi no ho entén i aviat reacciona i me'l posa amb l'ajuda d'una altra senyora. L'expressió és més cordial i sembla contenta. He intentat demostrar respecte. Es posa al meu costat durant la missa i de tant en tant em pregunta sobre la meva procedència i els motius de l'estada. [...] A l'església intento fer el que la resta de dones fan.

En qualsevol context etnogràfic existeix una xarxa relacional, de poder, d'autoritat, amistats i enemics que és necessari considerar i si és possible conèixer. Un dels objectius de camp va ser trobar interlocutors vàlids que acceptessin la nostra presència i ens facilitessin les situacions de camp i les informacions útils. Especialment en el nostre cas que optàvem per una entrada directa al context etnogràfic sense cap referent que ens facilités l'accés o la informació i amb una comunitat com la dels rrom especialment defensiva davant la presència de la persona "estrangera" al grup.

Així, els contactes establerts l'inici del treball de camp van ser importants perquè d'alguna manera ens "apadrinaven" però al mateix temps també suposaven un risc inevitable, que havíem de prendre perquè encara ignoràvem la posició que tenien dins del grup i això, en el millor dels casos, podia distorsionar però també limitar el nostre horitzó relacional. D'aquesta manera, quan vaig acceptar ser acollida a casa de la família del jove rrom Ciprian, durant les estades a Țândărei, desconeixia quina posició i prestigi tenia aquesta família dins la seva comunitat. Per tant, va ser una decisió que em predisposava a unes relacions de camp i en posicionava, d'alguna manera, dins del grup. Això es va posar de manifest quan els informants m'aconsellaven que anés en compte amb altres rrom sense explicar els motius. Per compensar aquest risc, vam intentar establir altres relacions que ens garantissin més independència, diversificant els i les informants sense perdre les relacions inicials. L'estratègia, d'estar oberts a establir més contactes no era la més senzilla però vam valorar que era la més pertinent perquè ens estalviava part dels biaixos comentats. També vam evitar aproximar-nos únicament a aquells contactes que tenien major domini del castellà.

D'altra banda, no sempre era desitjable explicar les raons de la nostra presència a totes les persones rrom. Alguns possibles informants, sent o no membres més "perifèrics" dins de la comunitat, tractaven d'aproximar-se a nosaltres per adquirir certa legitimitat davant dels altres rrom o possibles privilegis, resultat d'experiències anteriors amb els *gadje* que els havia comportant certes avantatges. Era necessari contrastar sempre la informació d'aquests contactes perquè fàcilment podia ser de validesa dubtosa. Aquesta nota de camp descriu una part de la conversa amb un rrom que proposa un intercanvi de suport (diari de camp, 10 de setembre 2006, home rrom, San Roc, Badalona):

Expliquem el treball que fem a la universitat. Respon que ell ens ajuda si nosaltres l'ajudem a ell. Ens diu que l'ajudem a buscar un terreny com el de la Creu Roja de Madrid. Ens explica com funcionaven els campaments i que ell treballava pel bon funcionament del lloc. Que hi havia gent que aprofitava el campament; altres no perquè bevien, no seguien les normes, no feien les coses bé i els expulsaven d'allà [...]. Responem que no el podem ajudar. Expliquem la nostra feina. Més tard, li preguntem pels líders de la comunitat. Respon que ningú és '*sefa*'. Comentem que la gent es pensa que som periodistes però aquesta no es la nostra feina. Ell diu que li és igual si li diuen '*chivato*' perquè parla amb nosaltres.

La següent cita descriu una conversa telefònica on un informant ens aconsellava no acceptar la invitació del seu cosí. Com en altres moments de camp, aquesta conversa em transmetia el que representava per als rrom establir relació amb un *gadjo*, sense que això sempre fos una estratègica amb aquest únic interès. D'altra banda, volia pensar que havia de tenir un sentit aconseguir una relació etnogràfica de confiança i

afecte. I aquest dilema es resolvia decidint i confiant en aquells que senties més propers (diari de camp, 26 de març 2007, locutori, conversa Barcelona–Dublín):

Em pregunta per Florian. I diu: “Cuídate de él. ¿Te invitó, verdad? Es mi primo pero se inventa cosas. Yo no quiero obligarte, tú haz lo que quieras. Yo sólo te digo que tú con mi familia siempre has estado segura”. Em recomana que vagi en compte amb ell. Si vaig a la seva casa. Millor a casa de Mihás. Que ells em tractaran bé i em cuidaran. Que faci el que vulgui, ell només m’avisarà. Responc que sap que parlo amb tothom i li dono les gràcies pel consell. Diu: “Hoy son cristianos, mañana no. Son mentirosos”

La construcció de la xarxa de relacions etnogràfiques caracteritzada per l’absència de lideratges visibles feia necessari l’obligació de gestionar els permisos d’entrada de manera individual en la major part dels casos però tenia l’avantatge de garantir major horitzontalitat. Així, vam evitar la temptació de buscar un suport a través d’una institució o entitat que podria haver mediatitzat el procés de camp. D’una banda perquè quan l’entitat era externa a la comunitat, no comptava amb suficient legitimitat. I d’altra banda, perquè quan sorgia de dins, podia ser el resultat d’un altre tipus de relacions d’autoritat o simplement no tenir una existència real i, per tant, no representar a gran part de la comunitat. Per exemple, sense cap intenció de treure valor a les possibles formes d’associacionisme o els intents que es podien activar des de la mateixa població rrom romanesa, durant el treball de camp vam conèixer membres de l’Associació Catalana-Romanesa de Țăndărei. Aquesta associació tenia un paper poc rellevant dins la comunitat rrom a la qual pertanyia i als objectius que justificaven la seva existència: suport a les famílies, assessorament sobre la regulació dels papers de residència i assessorament laboral (Ajuntament de Badalona, 2004). L’inici del nostre treball de camp, van contactar amb nosaltres però mai vam poder aclarir què feien ni què ens proposaven. Pocs dies després de conèixer-los, al març del 2006, l’entitat va deixar de funcionar, el seu president va ser detingut i ja no el vam tornar a veure més.

Especialment davant d’aquest context, trobàvem a faltar conèixer els líders de la comunitat a qui adreçar-nos per presentar-nos i demanar un cert permís per al desenvolupament del nostre treball de camp. La següent nota de camp reproduïx una conversa on l’informant evita identificar les persones que exerceixen lideratge dins la seva comunitat rrom (diari de camp, 15 de juny 2006, San Roc, Badalona):

Preguntem pels *sefas* i diu que ara no hi ha ningú. Que hi ha un *sefa* però a Țăndărei i que té un cotxe on ho posa. Explica que aquest té una casa molt gran i mana molt. Pel cotxe el podem trobar a Țăndărei. Insistim on podem trobar-lo aquí. Volem explicar-li perquè venim cada setmana a la plaça, que la gent ens conegui i així puguin confiar amb nosaltres. Però no concreta. No sabem si no ho entén o no vol recollir-ho. Creiem que aquesta és una estratègia que a vegades fan servir per no donar informació. És, clarament, un límit. No insistim.

D’altra banda, el manteniment de certs límits en la relació etnogràfica i, per tant, la construcció d’una distància adequada entre la persona etnògrafa i la comunitat subjecte d’estudi mai va ser una tasca senzilla. Es va anar establint, a vegades amb sentiments de contradicció, únicament amb la raó tècnica com a justificació per a mantenir-los i l’habilitat per poder-los sostenir afectuosament perquè fossin compresos i acceptats sense conseqüències greus. Garantir la distància adequada era

una tasca complexa que calia anar modelant amb diferents graus de flexibilitat durant l'observació participant en un context especialment complexa com el nostre.

En aquest sentit, realitzar estades al lloc de procedència de la població subjecte d'estudi va suposar una transformació important de les relacions de camp perquè va garantir una major proximitat però al mateix temps també va implicar més flexibilitat en l'observació participant, augmentant la dificultat de mantenir uns límits en les relacions etnogràfiques. D'alguna manera, les estades a Țândărei podien donar garanties de la voluntat de vincular amb la comunitat i la seva realitat i validar el compromís amb els rrom. A mesura que la meua presència a Țândărei esdevenia regular en el temps i, per tant, esperada, sentia que els parents rrom que m'acollien em concedien un lloc diferent però propi, dins del context familiar. I guanyava més autonomia, aconseguint accedir a nous escenaris sense necessitat de justificar la meua presència o absència. I, per exemple, a Badalona, persones que havia conegut durant les primeres estades a Țândărei, encara que breument, em reconeixien i es feia més fàcil establir una relació de confiança. Per exemple, una noia embarassada, de disset anys, em va recordar que feia dos anys ens havíem conegut al centre del poble de Țândărei i va permetre que l'acompanyés a la visita del PASSIR²⁹ per al seguiment mèdic de l'embaràs. Tot i això, i en determinats moments, més que en d'altres, la meua presència a Țândărei va aixecar sospites, possiblement entre els qui tenien més autoritat o poder.

D'altra banda, al 2008 es va començar a fer evident la crisi econòmica a l'Estat espanyol. I això va activar la mobilitat d'un gran nombre de famílies, especialment a països del Regne Unit. Per aquesta raó, vam pensar en fer una estada en aquest altre context migratori dels rrom com una oportunitat per assolir més perspectiva i resoldre el neguit que ens suposava la possibilitat de perdre la comunitat subjecte d'estudi que va disminuir la seva presència del context etnogràfic principal de manera rellevant. A Anglaterra i a Irlanda residien des de feia molts anys membres de la xarxa de parents dels nostres informants clau. A més teníem suficient experiència de camp i la comunitat ens coneixia. Així que l'accés no hauria estat especialment complicat. Però vam haver de desestimar aquesta possibilitat per les pròpies limitacions de temps. I poc a poc, vam anar comprovant que la mobilitat que s'havia activat esdevenia per algunes famílies un viatge d'anada i tornada en tant que era molt difícil establir-se allà sobretot sinó tenies el suport de parents que ja hi residien. Així que malauradament per a part de la comunitat rrom que havia volgut marxar per millorar les seves condicions de vida, el barri de Sant Roc va continuar sent el principal context etnogràfic per al nostre treball de camp. D'altra banda, es va fer necessari trobar la manera de mantenir el contacte amb les famílies que s'havien desplaçat a d'altres

²⁹ Anomenat també ASSIR. És el Programa Sanitari d'Atenció a la Salut Sexual i Reproductiva (ASSIR). Comprèn un conjunt d'activitats assistencials, preventives i educatives que tenen l'objectiu de donar una assistència sanitària integral millorant l'accessibilitat de la població als serveis sanitaris a nivell de l'atenció tocoginecologia i reproductiva. Veure: Ajuntament de Barcelona (2018) Oficina Virtual [En línia] Accessible en: <<https://w30.bcn.cat/APPS/portalttramits/portal/channel/default.html?&stpid=2000000058&style=ciudadano>> [Consulta: maig 2018]

països o a Romania. I encara més, mantenir la previsió d'estades regulars a les poblacions romaneses de procedència.

En relació a l'establiment dels límits de la relació etnogràfica és important fer referència a la influència de la tecnologia d'un món cada dia més global i petit. Les càmeres de vídeo i fotografia, els mòbils, l'ús de les xarxes socials i els vols de *Low Cost* van facilitar situacions de camp, no sempre desitjades, que en altres temps i contextos no s'haurien donat. Per exemple, la persona etnògrafa podia convertir-se, ràpidament i sense voler, en la protagonista d'un enregistrament domèstic gràcies a la nova tecnologia que en temps de Malinowski hauria estat una possibilitat impensable. Però a part de les anècdotes de camp, a través de la telefonia mòbil o les xarxes socials era possible mantenir contacte regular amb determinats informants encara que aquestes haguessin canviat de país de residència. O presenciar converses familiars mantingudes des de Barcelona i Murgeni a través de l'ordinador. Tot i així, inevitablement aquestes noves variables van comportar un esforç afegit a l'hora de gestionar la diversitat de les fonts d'informació.

A Romania, especialment a Țândărei, alguns informants que havia conegut a Barcelona es relacionaven amb mi de manera diferent quan estaven davant de la família i també en els espais públics del poble. Així, un informant clau m'explicava els motius del seu canvi d'actitud cap a mi. I es disculpava per si això m'ofenia. Explicava que si fos un home en comptes d'una dona em convidaria a anar amb ell. I que la seva família, especialment la mare, m'acceptaven perquè estava tot el dia amb ells i els ajudava en les seves activitats de casa. La següent nota de camp recull part de la conversa (diari de camp, 10 de juliol 2006, Țândărei):

Ciprian em pregunta com estic. Responc que molt bé perquè el seu pare i la seva mare em cuiden molt. Es mostra molt comunicatiu a diferència d'altres dies. Explica perquè no es mostra simpàtic amb mi i no em parla com a Barcelona. Diu que aquí és diferent que allà, i fa gestos amb la cara assenyalant a la seva mare i pare. Diu que si fos un home podria convidar-me a la discoteca i anar plegats a tot arreu però com sóc una dona no pot ser. Responc que no es preocupi que està bé així. Diu que a la seva mare li agrada molt perquè no parlo amb qualsevol, no vaig a la discoteca i sóc bona noia. Diu que sinó no podria seguir aquí. Penso que això deu significar que he seguit bé els codis. Després el Ciprian es torna a mostrar indiferent.

Al inici, la seva indiferència em resultava desagradable però amb el temps vaig entendre que m'havia estalviat situacions de camp que podien ser difícils de gestionar. D'altra banda, el que em resultava més complexa de presenciar eren els comportaments explícitament masculistes entre els membres de la família, en un context que els esperava i els legitimava. Quan presenciava determinades situacions de conflicte entre una parella, on l'home exercia el seu poder i domini, em sobrevenien qüestions ètiques. I per tant, els dilemes al voltant del posicionament personal i l'adequada participació en l'escenari observat feia difícil el maneig d'aquest moments i requeria d'una introspecció encara més gran del que acostumava a demanar una sessió de treball de camp. Com en qualsevol context etnogràfic, calia considerar que existia la possibilitat de presenciar escenes que demanaven a la persona etnògrafa prendre posició davant allò que estava observant. Posició que es feia més complexa quan el conflicte esdevenia dins del propi grup subjecte d'estudi. I

que obligava a establir, com a mínim un cert límit, i en el millor dels casos respondre d'una manera especialment prudent però efectiva, per evitar la situació o que aquesta no empitjorés, sobretot quan la persona etnògrafa ja no estava present en aquella realitat.

Especialment a Țăndărei, vaig haver d'acceptar un acompanyament quasi permanent pel fet ser dona, *gadjo* i convidada. En general, vaig optar per ser prudent, respectar les pautes i els codis observats o intuïts durant les primeres estades. I vaig tenir especial cura en determinades situacions que van requerir d'una resposta directa que evités el conflicte però garantís els límits i la continuïtat de la meva presència, tenint en compte que em trobava en un context que no era el propi. Tot i així, altres limitacions, com visitar sola el barri de Strachina durant les primeres estades a Țăndărei, també les hauria tingut un etnògraf home. La família que m'acollia mostrava un cert grau de protecció i control cap a mi i en relació als altres. Això també va suposar dificultats per contactar amb nous informants i l'accés a determinats escenaris. Influïa també, el desconeixement sobre la posició que tenia la família que m'acollia i, per tant, la pròpia posició dins la comunitat. Tampoc va ajudar la presència de periodistes de Barcelona al barri de Strachina i el fet de no poder transmetre amb èxit les raons de la meva estada. Tot i les dificultats, els objectius i interessos etnogràfics proposats van estar satisfets. La següent nota de camp transmet aquesta vigilància constant (diari de camp, 10 de juliol 2006, Țăndărei):

A l'església, una senyora em diu que estigui tranquil·la que estic amb gent de confiança que venint amb la mare del Mihai no em pot passar res. Ella em diu que em traduirà el que necessiti. Una noia que he conegut a l'entrada em ve a buscar i em demana que m'assegui al davant d'elles. Miro a l'àvia buscant l'aprovació però ella nega rotundament amb el cap. La senyora em tradueix i diu que l'àvia no vol que marxi amb altra gent perquè estic amb ella i perquè es fa responsable de cuidar-me. L'àvia em mira i interpreto que la seva expressió em demana si estic d'acord. Responc afirmativament amb el cap i li dic a la senyora que he vingut amb l'àvia i faré el que ella consideri. Ella em torna a repetir que aquí estaré cuidada.

Era evident que les característiques personals influïen la pràctica etnogràfica. L'edat, el gènere, l'ètnia, la posició social, l'experiència professional, la formació, entre d'altres, condicionaven la interacció i la posició que preniem amb la comunitat subjecte d'estudi. Però no sempre de manera negativa. En el meu cas, el fet de ser dona va afavorir l'observació participant dins les unitats domèstiques i la proximitat amb les dones rrom. Vaig accedir a espais més personals que em facilitarien informacions rellevants. Escenaris que van afavorir una relació etnogràfica menys exposada a la mirada pública de la comunitat, que van permetre més confiança i complicitat per abordar qüestions sobre el parentiu, la procreació i la salut. I que van compensar altres escenaris on el fet de ser dona feia més difícil desenvolupar la tasca etnogràfica. Tot i així, com Teresa San Román i altres autors apunten, amb el pas del temps, la persona etnògrafa es converteix en una figura extra-categorial respecte al gènere, que li permet accedir a àmbits i persones que per a un membre de la comunitat subjecte d'estudi, potser li estaria prohibit o pautat d'una altra manera.

Independentment de la inquietud que comporta ser l'"altre" en qualsevol context i de no entendre moltes de les situacions en les quals et veus implicat, durant el treball de

camp sempre es dóna certa tensió en tot allò referit al rol de l'investigador o investigadora i les possibles interpretacions que fa la comunitat subjecte d'estudi. I és inevitable, especialment en el cas dels rrom, si considerem que la majoria de les comunitats gitanes es troben en una situació de pobresa, marginalitat i exclusió social, estigmatitzada a nivell social i freqüentment abordada per diferents àmbits i institucions. Durant el treball de camp a Țândărei, aquestes situacions es van fer especialment explícites. D'aquesta manera, a l'agost del 2008, el pare de la família rrom que m'acollia i amb la que hi havia una vinculació personal i etnogràfica especial des del juliol del 2005, quan ens acomiadàvem, em va preguntar encuriosit i amb molta atenció quins eren els motius pels quals venia sempre a Romania. Em preguntava, com altres vegades havia fet, si treballava com a "reporter" però aquest cop afegia que tots els rrom em coneixien i que li havíem preguntat (per com ho plantejava, vaig intuir que feia referència als membres amb autoritat, *sefas*). Vaig respondre de nou, assegurant que no era periodista. Vaig fer referència a la universitat. Ell continuava sense entendre els motius per moltes explicacions que donés. Va explicar que havia donat la seva paraula per mi. Ho va repetir varies vegades, amb expressió alegre i oberta com volent demostrar confiança però em va semblar un avís. Va dir que havia donat la seva "garantia" i que no m'havia de preocupar. Vaig entendre que la meua presència el comprometia davant la comunitat i que jo era acceptada i recolzada per la seva família enfront dels dubtes comprensibles que tothom tenia.

Realitzar observació participant dins de qualsevol col·lectiu requereix, sobretot donar temps per anar construint la vinculació social. I es fa especialment necessari amb els rrom donades les múltiples intervencions realitzades des de diferents àmbits i institucions (sovint socials però també punitives). Durant el treball de camp amb la població de Țândărei i d'altres, vam observar la presència dels diferents mitjans de comunicació, forces de seguretat (Guàrdia Urbana, Mossos d'Esquadra i Policia Nacional), sistema de protecció de menors (Serveis Socials Bàsics, Equips d'atenció a la Infància i Adolescència) i diferents serveis sanitaris. Les intervencions dels quals sovint no eren enteses ni compartides per els rrom i que provenien d'un altre context que no era el propi, el món *gadjo*. Des del nostre punt de vista, aquestes es basaven més en el control i en la coacció que en un treball preventiu adaptat a les necessitats reals de les diferents comunitats rrom, la majoria en situacions de vulnerabilitat social. Entre altres raons, i especialment en la comunitat de Țândărei que ja presentava certa opacitat, va esdevenir més difícil l'abordatge de l'observació participant. La comunitat percebia la nostra presència com un element de control potencialment perjudicial per al grup. Per alguns rrom érem policies, periodistes i responsables de la retirada de menors i en alguns moments així ens ho van fer saber. Aquestes sospites eren inevitables i totalment comprensibles però això no feia que les situacions viscudes per la persona etnògrafa fos menys dures o desmoralitzadores sobretot quan es donava algun grau d'agressivitat verbal o amb informants amb els quals la relació es creia establerta. En aquest sentit, la següent nota de camp posa de manifest la complexitat de fer etnografia i ser *gadje* en un escenari fonamentalment rrom, però també d'exclusió i marginació, on conviuen diferents comunitats entre les quals es reproduïx una altra estructura social que respon a la llei gitana, al món rrom. En el cas de la comunitat de Țândărei tenia un posició més baixa dins del barri de Sant Roc perquè havia arribat a un territori on ja vivien gitanos espanyols i amb els qui necessàriament s'havien

establert permisos i acords que permetia als rrom romanesos poder-hi residir. Aquesta estructura social, oculta per la persona etnògrafa, condicionava la relació etnogràfica amb el col·lectiu d'estudi (diari de camp, 27 d'abril 2007, San Roc, Badalona):

Venen dos nois, de vint-i-cinc i trenta anys, gitanos espanyols. Ens pregunten si som secretes. Fan bromes desafinats i mostren un discurs racista contra els rrom i els paquistanesos. La situació és violenta i Ciprian (rrom) es mostra diferent, molt callat, tímid i els hi riu les bromes. Li estan faltant el respecte davant nostre i ell no diu res. [...] Ells segueixen amb bromes i ens pregunten de nou si som secretes. Diem que no. Ells insisteixen i al final responem afirmativament fent ús del seu to irònic. Seguint el seu registre i diem que és clar que som de la secreta. Ells segueixen preguntant, truquen al mòbil d'un amic i li diuen que estan parlant amb la secreta. Em passen el telèfon. Faig com que segueixo la broma. L'amic penja. Diuen que s'ho ha cregut. Tots riem, la situació sembla més relaxada. Ens pregunten qui som; ens diuen que fem aspecte de secretes perquè vestim com ells. Comenten que hi ha secretes que sempre venien i que tothom els coneixia i al final ja no han tornat perquè no servia de res. Ja eren col·legues amb la gent del barri. A vegades, diuen, que els demanaven droga per veure si eren camells. Diuen que se'ls nota molt pels cotxes i perquè sent paios canten molt a la plaça; perquè porten micròfons i coses sota la camisa. Riuen i diuen que no són gents dissimulats. Tornen a preguntar perquè estem amb el Ciprian. Oscar els hi explica que som antropòlegs, que no som de la secreta. Pregunten que vol dir antropòleg [...]. Som de la universitat d'antropologia i estudiem els gitanos de Romania per això venim a la plaça i parlem amb la gent i amb ell. Els nois s'acomoden de nosaltres i marxen. Sembla que el Ciprian es relaxa i es mostra com sempre, senzill i obert. Explica que aquells nois han vingut a saber qui érem nosaltres, per assegurar-se que ell no explicava coses a la secreta. Comentem que millor que ens hagin conegut així ell no tindrà problemes. Comenta que ell observa i calla per no buscar-se problemes sinó hauria de marxar del barri.

Però, en general, l'actitud dels rrom davant la nostra presència no era de rebuig, com a mínim en aparença. Amb moltes persones vam establir una bona relació abans i després, i amb bona part d'aquestes va construir-se una relació de confiança que consideràvem sincera i bastant sòlida. La següent nota de camp descriu la complicitat que en algunes situacions ens van mostrar els rrom, en aquest cas els de la comunitat de Țândărei, i el reconeixement de les relacions d'amistat que teníem. Durant una sessió de camp i sense previ avís, a la Plaça Camarón de la Isla, ens esperava un matrimoni que havia arribat de Londres, amb els qui hi ha una vinculació etnogràfica d'especial confiança i afecte. Els rrom que havien a la plaça coneixien la nostra amistat i estaven expectants per veure la nostra reacció davant la retrobada (Diari de camp, 21 d'octubre 2007):

[...] Quan arribem a la plaça ens sentim observats pels diferents rrom. La gent ens mira com esperant alguna cosa. Hi ha poques persones perquè encara és aviat i molts estan en el culte. De sobte observem que la gent espera la nostra sorpresa en veure que ha arribat el Mihas. Estem molt contents!. El Mihas és un personatge molt tendre i se'l veu content també. El saludem molt afectuosament donant-li la mà. Riem tots tres i la resta de gent també. Ens diu que ha arribat aquest matí d'Anglaterra en avió.

El més segur és que els rrom que desconfiaven clarament de nosaltres no ho expressessin obertament. Potser perquè no els convenia fer-ho en considerar-nos amb algun tipus de poder. Per exemple, dues setmanes després de visitar el domicili d'una

família rrom que en aquells moments encara coneixem poc, el sistema de protecció de menors va intervenir retirant la custòdia d'alguns dels seus fills i filles³⁰. Vam decidir anar a veure a la família per si els podíem ajudar en alguna cosa. Aquests ens van demanar que els acompanyéssim a visitar els seus fills i filles i vam acceptar. Estaven enfadats, tristos, no entenien perquè els havien retirat els infants i volien reclamar-los. Durant els mesos següents vam intentar reforçar la nostra relació amb aquesta família que aparentment semblava positiva i cordial. No vam establir un contacte constant però ens vàrem fer presents regularment. Ens interessàvem per la situació dels infants i reiteràvem la nostra voluntat de suport si ho necessitaven. Sis mesos després, el pare i la mare van recuperar-los i ens va arribar la informació que la mare d'aquests menors creia que nosaltres érem els responsables del que els havia passat. Sense forçar la situació, vam afrontar el conflicte obertament parlant amb ella.

Un altre exemple explica els possibles recels davant la presència de dues persones fent treball de camp (per ells, *gadje*) sobre els que no existeix cap referència ni garantia real, més enllà del comportament que teníem amb els diferents membres de la comunitat i en un context on els *gadje* no acostumaven a portar res de bo (Diari de camp, 14 d'octubre 2007):

Com altres diumenges, hi ha moltes noies de catorze a vint-i-quatre anys que estan amb els seus fills o filles bebès o petits. Una noia em diu que m'ha vist a la policia dels Mossos. Li dic que no és possible i em mira sense respondre. Fa un moment m'ha demanat que li faci fotos i jo li he dit que un altre dia. Llavors li pregunto que si pensa que sóc de la policia perquè vol que li faci fotos; i ella riu. Li comento que si un dia li sembla veure'm a comissaria que em saludi i així sabrà si sóc jo o no. Acabo dient-li, mentre riem plegades, que ja veig que ella coneix molt bé les comissaries. Les dues riem.

També posa de manifest com, a vegades, la nostra presència podia ser més suportada que volguda. I que s'evitava el conflicte possiblement perquè no era una estratègia afortunada qüestionar algú que penses que té més poder i del que desconfies. Contràriament a tot això, també molts dels rrom esperaven la nostra presència i insistien en preguntar-nos amb afecte i motivació, els motius pels quals no havíem vingut al barri quan alguna setmana faltàvem o després d'un període de vacances en les que estàvem absents. Aquestes rebudes i rebutjos deixaven entreveure la forta cohesió interna de la comunitat rrom però també comportaments independents d'aquest. Així, alguns informants no parlaven amb nosaltres davant de la seva família o en un espai públic com era el cas d'una dona jove que es mostrava distant quan estava amb el seu marit però quan aquest no estava present, era propera amb nosaltres i ens demanava que l'acompanyessin al centre de salut del barri.

Altres vegades els successos passaven de la pitjor manera possible. El 27 de març del 2006 es van produir diverses detencions al barri de Sant Roc. S'acusava a quatre matrimonis de la comunitat rrom de Țăndărei de ser els responsables que els seus fills i filles practiquessin reiteradament petits furts i mendicitat³¹. Fruit d'aquesta situació es

³⁰ Evitem registrar dades que els puguin identificar per motius obvis de confidencialitat.

³¹ L'operació s'anomenava "Operació Bucarest" i va generar moltes notícies i editorials. Veure per exemple: La Vanguardia (27, 28 i 29 de març de 2006).

va retirar la custòdia d'aquests infants als seus pares i mares; una petita quantitat de persones van marxar del barri; i va haver-hi un increment de la pressió policial. Diverses notícies afirmaven que l'operació havia consistit en "seguir i vigilar" discretament a les famílies tres o quatre mesos abans. Llavors, vam pensar que aquest succés ens afectaria de manera important. Ens preocupava especialment perquè aquestes detencions coincidien en el temps, amb l'inici del nostre treball de camp a Badalona. En les setmanes següents no vam observar conseqüències negatives aparents. D'altra banda, al març de 2007, mentre estàvem asseguts a la Plaça Camarón de la Isla (Sant Roc) parlant amb els rrom van aparèixer diverses furgonetes dels Mossos d'Esquadra i es van situar en una extrem de la plaça. Les dones van recollir els seus fills i filles ràpidament i van marxar de la plaça. De les furgonetes van sortir molts agents que s'apropaven als homes que hi havien, més o menys uns vint. Van aturar i van demanar la documentació a les persones immigrants pakistaneses i romaneses (en aquest cas, rrom) que es trobaven a la plaça. Ens va impressionar que aquesta actuació s'hagués dut a terme davant dels infants. I vam pensar que així mai viurien la policia com agents de protecció sinó com a l'enemic. Aquella operació transmetia desconfiança i por als fills i filles de les famílies rrom, vers als *gadje*; i produïa normalitzar experiències de violència, com a mínim simbòlica, on els rrom sempre eren els sospitosos. La policia va revisar documentacions, carteres i telèfons mòbils. A nosaltres no ens van demanar res i ens van preguntar perquè estàvem amb els rrom. Ens preocupava que els rrom ens relacionessin amb la policia. Que pensessin que havíem col·laborat en aquesta actuació policial principalment perquè ens semblava un acte d'agressió contra la comunitat rrom i, d'altra banda, per les conseqüències que podia tenir per al desenvolupament del treball de camp. La policia va marxar sense detenir a ningú. Entre els rrom es respirava inquietud i nerviosisme. Semblaven perplexos. Vam continuar allà a la plaça amb els rrom conversant sobre el que havia passat i nosaltres amb ells. La següent nota de camp reproduïx les converses que vam escoltar d'alguns agents de la policia, (diari de camp, 11 de març 2007, Plaça Camarón de la Isla, barri de Sant Roc):

"Podemos ir a aquel extremo de la plaza y a aquel otro, porque allí hay más. Vale, coge sobre todo Rumanos pero también algún paquistaní, etc. No vaya a ser que haya alguien por aquí de SOS Racismo o algo así". Possiblement en referència a la nostra presència.

[...]

Els policies es mostren desafinats amb els nois. Ensenyen el DNI i es mostren en desacord però continguts. Un policia manté posició de silenci i seriositat; l'altre provoca fent el comentari següent mentre comprova dades: "no te preocupes que si no tienes algo pendiente no tardarás mucho en tener, te lo digo yo, ¿sabes?". Tot això apropant-se físicament i encarat. El noi rrom es manté tranquil. Ens posem al costat per observar i fer pressió. Estem tensos i nerviosos per l'escena. Li preguntem al policia què passa. El policia no respon, s'enretira i marxen amb el cotxe.

Davant les situacions de camp que s'anaven donant, especialment les de més confrontació o conflicte, es feia necessari gestionar els sentiments contradictoris que ens generava. Conversàvem del que havia passat, dels diàlegs mantinguts, les nostres sensacions i del resultat més o menys satisfactori de la jornada. No era fàcil saber si la relació que estàvem establint amb els rrom era la més respectuosa possible o la més

pertinent per al treball de camp. Hi havia sempre moltes variables que no controlàvem. Tot i així, en cada sessió de camp intentàvem donar garanties de la nostra fiabilitat, confidencialitat i transparència perquè sabíem que la paraula tenia la força de la confiança que és té del qui la diu.

Per tot això, vam comprovar que era més senzill assumir un rol més proper a la participació social en detriment d'una observació amb un nivell de participació baix. Acompanyar als rrom als serveis de salut, d'assessorament legal i traducció o als registres civils ens conferia un rol de suport a la comunitat que era fàcilment reconeguda i agraïda. I ajudava a justificar, no sense conflictes, la nostra presència davant de la comunitat. Aportàvem utilitat, cooperació i per tant augmentava la nostra credibilitat. Era una estratègia, que ben utilitzada, donava validesa a la nostra presència i això era fonamental per construir un vincle social positiu que permetés una bona relació etnogràfica i, per tant, obtenir informació de qualitat i la condició per a una antropologia de l'acció social que, a la llarga, podia ser útil a la comunitat rrom. Era necessari considerar que les demandes podien variar molt en funció del grup i condicionaven també l'accés a ell.

Aquestes situacions ens facilitaven l'apropament a nous informants i l'accés a escenaris més privats com les unitats domèstiques i els espais de consulta sanitària, el coneixement de situacions particulars, familiars o de la comunitat, la visualització de les xarxes de parentiu, que donada l'extensió i mobilitat no era senzill de conèixer i, finalment, les seves connexions amb d'altres grups. Indubtablement aquesta posició ens va fer avançar però no sense alguns riscos. Existien terrenys i situacions etnogràfiques a les que no podríem haver tingut accés sense aquests acompanyaments. La següent nota de camp descriu una situació en la que es dóna un d'aquests, (diari de camp, 6 d'agost 2007, Sant Roc, Badalona):

Quan surto del metro em trobo la Lipoanca que m'espera molt puntual amb els seus dos fills. Li comento si vol que l'acompanyi o prefereix que no. Diu que si però tímidament. Plantejo que si no vol que entri a les visites jo l'espero fora, que no passa res. Penso que potser li sap greu dir-me que no. Ella diu que no passa res perquè sóc també una dona. Jo li agraeixo però penso que li tornaré a plantejar més tard [...]. Quan sortim del PASSIR em pregunta si l'acompanyaré a totes les visites. Diu que prefereix que vingui. Però li poso una condició, que durant les visites ella mana i si no vol que jo entri o estigui en alguna prova que m'ho ha de dir. Ella riu i diu que no passa res que no li fa vergonya. Però insisteixo. Em mira i riu.

D'altra banda, vam observar que les persones més predisposades a establir relació amb nosaltres, acostumaven a ser aquelles que es trobaven en els dos extrems respecte la situació socioeconòmica: els que estaven en una posició pitjor tenien més a guanyar i els que tenien una posició més còmoda els afectava menys el que nosaltres poguéssim fer. Tal com ho expressen, Díaz, Barruti i Doncel (1992: 54-55):

La población marginada o criminalizada puede tener poco que perder o puede evaluar mejor los riesgos reales del mundo policial y judicial, porque los ha sufrido muchas veces, o puede tener expectativas de ayuda, elementos que en conjunto o por separado pueden motivarla a colaborar en un estudio etnográfico.

Va arribar un moment que es van multiplicar molt les demandes que rebíem per acompanyar als rrom a diferents recursos. Especialment de les dones però no únicament elles. En la nostra agenda es va intensificar les visites sobretot als serveis sanitaris. Llavors, ens va començar a preocupar si aquesta estratègia podia desvirtuar la relació etnogràfica i també interferir en la tasca que realitzaven els professionals del treball social. D'altra banda, acompanyar a educadors o educadores socials a les visites que realitzaven amb les famílies que nosaltres coneixíem podia agreujar la desconfiança que els rrom tinguessin vers nosaltres. Les següents notes de camp descriuen situacions que posen de manifest la complexitat dels temes tractats en la intervenció social i la dificultat de presenciar aquestes escenes sense malmetre la relació etnogràfica, (Diari de camp, 31 de juliol 2007):

Durant la visita a un domicili rrom amb l'educadora social, intento mostrar un comportament diferent respecte ella però vigilant de no distorsionar la intervenció educativa. I evitant mantenir un silenci que pot crear desconfiança. És una situació delicada. L'educadora dona pautes i insisteix en determinades qüestions importants en relació a la salut del bebè de la Maxinella. Observo que busca l'equilibri entre un control i el suport. No dur al bebè a l'hospital seria valorat com una negligència, l'educadora treballa amb la mare perquè vegi que el nen pot posar-se més malalt.

Sabíem que la presència etnogràfica era en si mateixa una intervenció³² que incidia en la realitat social en la qual ens inseríem de manera inevitable.

A continuació, exposaré les tècniques que vaig utilitzar en el període d'observació participant (2005-2009), els resultats dels quals van ser la base etnogràfica fonamental per a la recerca de la tesi doctoral.

Com he explicat en anteriors pàgines, quan vaig iniciar el meu treball de camp amb els rrom vaig tenir l'oportunitat d'establir contacte permanent amb diferents famílies. Al principi, aquesta vinculació etnogràfica es va donar especialment amb una família de la *raza Ba* que vaig conèixer al juliol del 2005 a Țăndărei i fins el 2011. Aquests primers contactes en context d'origen van esdevenir les primeres observacions de camp i van originar qüestions sorgides del descobriment, d'alguna manera casual, d'observacions molt significatives que no estaven previstes, una mena de "serendipity" que va acabar sent estratègica perquè em va permetre una participació etnogràfica que crec va facilitar la comprensió del fenomen en general (Merton, 1964: 113-114). En aquest sentit, aquest primer contacte i vinculació em va aportar, no únicament a conèixer la seva realitat familiar i comunitària, sinó sobretot realitzar una observació continuada en el temps i en determinats escenaris i moments. Així, vaig mantenir via telefònica el contacte i seguiment amb els membres de la família que vivien a Alacant però també a Londres i a Dublín, però sobretot quan aquests retornaven a Romania per passar temporades curtes o vacances. A través de les estades etnogràfiques vaig anar coneixent els diferents parents.

A partir del 2008 vaig establir contacte amb una unitat familiar que pertanyia a la *raza* dels Panțichești de Murgeni que vivien al barri de Sant Roc (Badalona); després al barri

³² Una lectura especialment interessant al respecte és l'article de Teresa San Román (2006) *¿A caso es evitable? El impacto de la antropología en las relaciones e imágenes sociales*.

de Fondo (Santa Coloma de Gramenet) al 2010; i del 2011 fins el 2014, de nou, al barri de Sant Roc (Badalona). Tanmateix, la pròpia recerca de camp va possibilitar l'estudi d'altres grups familiars i una possible comparació entre aquests. Cadascuna d'aquests grups domèstics representava un micro-món on es desvetllaven nombroses qüestions rellevants per a la recerca.

3.2. Treball de camp realitzat durant el període (2010-2014)

L'any 2010, abans d'iniciar la recerca de tesi doctoral, vaig reduir el treball de camp perquè tenia menys disponibilitat personal. Per aquesta raó, i amb l'objectiu de mantenir els contactes amb les persones que coneixia, vaig realitzar sessions de camp més espaciades en el temps. Vaig visitar un grup domèstic format per membres de la *raza* Panțichești de Murgeni, que en aquell moment residien al barri de Serra d'en Mena (Santa Coloma de Gramenet). I també alguna sessió puntual amb altres grups de parents rrom de la comunitat de Țândărei que no havien marxat a Anglaterra.

Aquell any, la mobilitat de la comunitat rrom de Țândărei es va intensificar a causa de la crisi econòmica que va afectar especialment l'Estat espanyol i d'altres països del sud d'Europa. I per tant, com a etnògrafa vaig témer perdre el contacte amb la majoria de famílies d'aquesta comunitat. Generalment, les famílies rrom que marxaven eren les que tenien parents assentats a Anglaterra mentre que la resta es quedaven a Badalona i en la pitjor dels casos tornaven a Romania.

Paral·lelament, a l'abril del 2010, es va activar una operació policial de gran impacte i ressò informatiu³³ a Țândărei que va suposar la detencions d'algunes famílies rrom, i possiblement també algunes expulsions de les que residien a Anglaterra. Aquest succés no va fer més que augmentar la desconfiança, el control i les resistències vers l'activitat de recerca, especialment a Țândărei.

A partir del 2011, l'observació participant va continuar sent la tècnica principal durant tot el procés d'investigació, amb una intensitat i participació intermitent segons la fase de recerca i el context etnogràfic.

³³ Informació sensacionalista sobre la intervenció de la Interpol per sospites de tràfic d'infants per demanar diners a Londres, veure:

Știrile Pro TV. [Valy vali]. (2010/04/13) Descinderii la tandarei, [Accessible en: <<https://youtu.be/DMMjk5NYTAs>>] [Consulta: setembre 2018]

Allazeera English TV [Allazeera English] (2010/09/26) Romania's 'child-trafficking' town. [Accessible en: <<https://youtu.be/cLJ7BHCTD80>>] [Consulta: setembre 2018];

BBC (2011) [Toc a Terra] (2013/09/26) Britain's Child Beggars [Accessible en: <<https://youtu.be/oJRGc8pMQU8>>] [Consulta: setembre 2018]

En el primer període de tesi doctoral, del 2011 al 2012, vaig realitzar un temps de re-estudi on l'observació participant va tenir com objectius, actualitzar el coneixement de camp sobre el col·lectiu rrom, activar la comunicació regular amb informants amb els que havia existit més vinculació en l'etapa de recerca anterior i re-establir la presència etnogràfica amb regularitat, prioritzant els domicilis com escenaris on poder ajustar una mirada etnogràfica més micro per observar l'organització social, les relacions de parentiu, els processos d'embaràs, part i la criança dels rrom. També vaig realitzar una estada a les poblacions de Țândărei i Murgeni. El propòsit era recollir dades específiques que em permetessin contrastar i completar les informacions recollides en l'etapa anterior amb la finalitat d'aprofundir sobre el tema clau de la recerca de tesi. Així doncs, vaig aplicar la tècnica d'observació participant, de manera més focalitzada, intensa i sobretot en el context d'unitats domèstiques però també entrevistes no formals i l'ús del Software GENOprod.

En el segon període de la recerca, del 2013 al 2014, el propòsit va ser el manteniment del treball de camp per a l'aplicació de les tècniques seleccionades per obtenir informació sobre qüestions procreatives: especialment amb entrevistes no formals, històries procreatives o cronografies individuals i l'ús del GENOprod. I també analitzar tot el contingut etnogràfic assolit.

Durant tota la pràctica etnogràfica van aparèixer les dificultats d'anteriors etapes que l'experiència de camp i el coneixement adquirit havien fet més previsibles, garantint també les eines per salvar-les o acceptar-les com inevitables. Els obstacles que valoraria més rellevants van ser la desconfiança agreujada per situacions succeïdes en el context d'origen, la manca de coneixement en les llengües d'ús dels rrom i la disminució del temps disponible per a la recerca. Tot i l'esforç per preveure i planificar, el context era molt canviant i requeria adaptació constant en cada sessió. Van haver interferències que van dificultar la continuïtat i intensitat de l'observació. D'una banda, pel retorn de les dones embarassades a Romania en el moment del part o els viatges puntuals a d'altres contextos migratoris però també, a vegades, per la pròpia manca de disponibilitat per realitzar el treball de camp en determinats espais quotidians, la dificultat important de contactar i acordar un espai amb les dones rrom per al desenvolupament de la tècnica. Un dels principals motius eren les moltes càrregues de treball que les dones rrom tenien. Pels matins realitzaven treballs marginals i per les tardes cuidaven de la llar i la família. Sovint tenien un funcionament immediat i podien canviar de plans en qualsevol moment per atendre altres prioritats tot i haver acordat prèviament una trobada.

Amb tots aquests condicionants, vaig reiniciar l'observació participant, de manera regular, amb una presència continuada, intentant mantenir una freqüència, com a mínim, d'un cop per setmana, seleccionant unitats domèstiques concretes amb presència de dones en estat d'embaràs o en període de postpart i restablint el contacte amb aquells grups domèstics, retornats d'altres contextos migratoris (principalment d'Anglaterra) o que encara residien al barri de Sant Roc, amb els quals havia establert una vinculació durant la investigació anterior.

Durant els primers mesos de treball i després d'haver reubicat els contactes retrobats, els objectius van ser seleccionar unitats domèstiques on hi hagués una relació etnogràfica prèvia i com a mínim una dona embarassada o en període de postpart. I

mantenir una presència regular i el màxim d'intensiva dins d'aquestes unitats domèstiques, que em permetés conèixer elements significatius sobre l'organització familiar i em facilités l'observació, com a mínim prospectiva, d'aquelles qüestions vinculades al procés procreatiu. D'aquesta manera, vaig seleccionar 7 unitats domèstiques que complien els criteris descrits. La finalitat era fixar contextos que m'oferissin situacions específiques d'observació participant centrades en la temàtica d'estudi, i que em permetessin també anar ampliant l'univers, accedint a més dones rrom.

D'altra banda, la recerca es va dirigir també a la reproducció de genogrames. Les dades seleccionades com a pertinents van ser les següents: el nom o noms, el sexe, l'edat, la *raza* i el *vica* al qual pertanyia, la localitat de procedència; amb qui s'havia casat (de quina *raza* i de quina *vica* provenia); el tipus d'enllaç matrimonial i el nombre de separacions; el nombre de fills vius, morts i acollits o adoptats; les informacions rellevants sobre la descendència; la pràctica religiosa i any d'adscripció al pentecostalisme; la residència en context d'origen i migratori; la o les residències de la xarxa de parents; i les estratègies de subsistència en treball marginal o no formal. Per tant, aquesta tècnica em va ser útil per conèixer millor l'extensió de la xarxa de parents, i els segments socials clau de l'organització social dels rrom. A través de la comparació de dades entre les informacions obtingudes en ambdues comunitats vaig trobar les preguntes i els supòsits adequats per a detectar quines informacions estaven amagades o simplement esdevenien més difícils de copsar o conèixer en la comunitat rrom de Țândărei, sent aquesta més oculta, especialment en aquells moments més que en d'altres. En general, a més de la informació derivada del propi procés de recerca, també va ser d'interès per a l'estudi l'aprofundiment en el coneixement de les xarxes familiars, en tant que van aparèixer elements referits a l'estructura del parentiu, el procés migratori, les creences tradicionals i religioses, els enllaços matrimonials, entre d'altres informacions significatives per a la comparació d'ambdues comunitats rrom.

CAPÍTOL 2
CONTEXTUALITZACIÓ HISTÒRICA I MIGRATÒRIA DELS HOMES I
LES DONES RROM DE ROMANIA

1. Context històric i sociocultural de la població rrom romanesa

En les pàgines següents realitzaré una exposició general de la història del poble gitano i de manera específica dels rrom de Romania. Com també els processos migratoris d'aquesta població. I la descripció del contextos d'origen i de destí dels homes i les dones rrom subjectes de la recerca de tesi. La finalitat és aportar una contextualització general que permeti situar les persones rrom d'aquesta recerca de tesi en relació a la seva història, processos migratoris i la seva realitat en origen i destí durant el període de recerca doctoral.

La majoria del contingut recollit en aquest capítol¹ forma part dels resultats de l'etnografia realitzada per López i Sàez (2009) en l'informe sobre salut i el treball de recerca de màster (2009), ambdós dirigits per Teresa San Román.

1.1. Característiques generals i aproximació històrica

El poble gitano rrom té com a origen, comunament acceptat, la zona nord-est de l'actual Índia, en la regió del Punjab, des d'on va partir, en algun moment entre els segles X i XII. Per aquesta localització, va tenir un paper important la lingüística amb els estudis realitzats des del segle XVIII, que també ha estat un element central en el coneixement dels primers segles de la diàspora gitana (Sánchez Ortega, 1986: 14). A través de l'anàlisi de l'estructura gramatical i el vocabulari de les llengües gitanes en diferents llocs i la seva comparació amb altres de les que poden haver tingut influència, s'ha intentat reconstruir els possibles itineraris migratoris en aquests primers moments².

No es coneixen amb exactitud les causes que van provocar l'èxode inicial del poble gitano, tot i que semblaria que algun tipus de conflicte va provocar que, en una o varies onades, s'anessin desplaçant cap a l'oest. Reyniers (2003: 6), per exemple, senyala que aquest primer desplaçament podria estar relacionat amb algunes invasions musulmanes que podrien haver forçat la migració, trastocant un sistema de castes en el que les persones gitanes podrien haver tingut una posició relativament heterogènia:

Les Tsiganes occupaient probablement une position hétéroclite dans ce système. Des recherches ont montré que certains d'entre eux pouvaient provenir de la caste des Rajput, la caste des aristocrates, celle qui fut forcément la plus malmenée par la lutte directe contre les envahisseurs. Néanmoins, il y a aussi des éléments qui rattachent les Tsiganes aux Intouchables (hors castes), aux populations dravidiennes, présentes en Inde avant même les Aryens. Quoi qu'il en soit, cette diversité sociale et ethnique originelle se serait fondue d'une certaine manière dans le cadre d'une migration.

¹ Algunes dades han estat actualitzades tot i que he mantingut les anteriors perquè corresponen al període de recerca etnogràfica que desenvolupo en aquesta tesi.

² Per a un resum veure, per exemple, Fraser (1995: 26-46) i Aguirre (2006: 25-41).

O bé marginal seguint a San Román (1986:193):

Si esto fuera verdaderamente así, su historia sería la de un grupo paria marginado con los mecanismos culturales propios de tales minorías; fundamentalmente, la adaptación al aprovechamiento de recursos por los que la mayoría no compite o desecha; pero también otros. Por otra parte, tratándose de grupos nómades o de gran movilidad, el enfrentamiento contra sedentarios es algo habitual y el pillaje considerado normal, aceptado e incluso valorado.

En tot cas, sembla que aquesta migració va produir-se, en els segles següents, cap a Persia i l'Imperi Bizantí, arribant a Europa a partir dels segles XIV i XV. En aquest primer moment i en els segles següents, la població gitana va ser dispersada paulatinament pels diferents territoris europeus, passant per uns i assentant-se en altres, seguint generalment un patró que els conduïa de l'est a l'oest, si bé com apunta Liégeois (2007: 17-18), és difícil conèixer amb exactitud aquests recorreguts, perquè la seva presència va poder passar inadvertida i per tant no ser recollida en les fonts de l'època, o bé perquè va poder identificar-se com a "gitanos" a grups que en realitat no ho eren. Per exemple, alguns autors i autores, com Fonseca (1997:130; citat en Pajares, 2006: 224) apunten que hi ha proves, ja en el segle XII, de presència de població rrom en la zona balcànica, mentre altres situen aquesta primera presència com a més tardana. En qualsevol cas, sembla clar que grups de població rrom van ser desplaçats cap al nord (actuals Bulgària, Romania i ex repúbliques iugoslaves) en el segle XIV i més enllà, cap a la resta d'Europa en el segle XV i XVI (Barany, 2002: 9-10). Aquest procés de dispersió i assentament converteix als rrom no únicament en la minoria ètnica més important d'Europa sinó, com s'ha afirmat en repetides ocasions, en el poble *paneuropeu*, part fonamental de la seva història i la seva cultura des de fa segles. Una història, però, freqüentment silenciada i obviada, i plena d'exemples de discriminació i persecució³.

Interessa destacar que la dispersió que va conèixer la població rrom, que posteriorment portaria també a grups de població a d'altres continents, els ha dotat d'una extensa diversitat, que tot i tenir part de la seva història i un origen en comú, ha implicat també una segmentació de la seva identitat. Liégeois (2007: 10), com desenvoluparé en el capítol 1 de la segona part d'aquesta tesi, els representa com a un mosaic mòbil de grups diversificats perquè la seva configuració canvia constantment com un calidoscopi. Aquesta qüestió, que ha estat molt debatuda⁴, és fonamental sobretot per insistir de nou en la necessitat de considerar constantment l'heterogeneïtat de la població rrom, que com veurem també en aquest treball de recerca de tesi, té la seva expressió en aspectes com la llengua, la religió, la localització geogràfica, les ocupacions, el tipus de mobilitat, l'organització familiar i de grup, entre molts d'altres. Aquesta heterogeneïtat és conseqüència, entre altres factors, de la

³ Diversos autors han tractat extensament el tema, Vaux de Foletier (1974, citat en San Román, 1998: 11), Fraser (1995), Barany (2002), Reyniers (2003), Aguirre (2006) i Liégeois (2007); i San Román (1976, 1998), Gómez Alfaro (1980), Leblon (1985) i Sánchez Ortega (1986) [citats també en San Román, 1998: 11] per a les gitanes i gitanos espanyols, entre altres.

⁴ La qüestió de la identitat gitana és un debat en el qual s'han realitzat multitud d'aportacions i que encara està obert, com mostra la tesis de Prieto (2007).

relació que la població rrom ha mantingut amb els grups majoritaris en els territoris en els quals s'ha establert que és el que, en moltes ocasions, ha marcat també, els termes amb els que se'ls ha anomenat: gitanos, tzigani, gypsies, manouches, sinti, etc. Aquests noms, com ens diu Liégeois (2007: 34), poden indicar un suposat origen i una visió parcial de la història gitana, però a més poden estar unint també, sota el mateix terme, grups diferents.

Al mateix temps, tot i els intents d'assimilació que encara persisteixen i que unes vegades han estat més intensos en la seva violència i altres vegades menys, la població rrom ha aconseguit "conservar una identitat diferent i demostrar un notable poder d'adaptació i supervivència" (Fraser, 1995: 15). Una identitat que en tot cas, no està lligada, exclusivament, als canvis socioculturals en el propi grup. Com mostra San Román (1996a), i les aportacions de Barth (1970), el més important són els elements que es poden utilitzar per a diferenciar-se i identificar al propi col·lectiu. A més, aquests elements poden anar modificant-se amb el temps, o ser utilitzats o no en funció d'un context o d'una necessitat concreta. És a dir, com descriuré més endavant, sobre els rrom de Țândărei i Murgeni, allò realment important és veure els mecanismes a partir dels quals es van construir aquestes identitats, l'articulació i el manteniment dels límits entre grups, en un procés social dinàmic. I quan parlem de grups, ens referim a la seva diversitat interna, generalment obviada o ignorada.

A continuació, a més d'abordar aquesta heterogeneïtat, plantejem un breu recorregut per aspectes generals en relació a la situació de marginació que històricament han patit (i dels factors socioeconòmics i culturals associats a ella), circumscrivint-nos en aquest cas a Romania, sí bé la població rrom ha estat en situacions similars en altres països. Aquest recorregut porta en ell mateix, també, el fet d'entendre les condicions d'exclusió no únicament com a efecte de determinades polítiques o situacions, sinó també com a l'espai en el que possiblement es donen certes estratègies adaptatives, a llarg termini, que és imprescindible tenir presents per a entendre les particularitats de la població rrom romanesa.

1.2. La població rrom a Romania: factors socials i històrics d'exclusió

Romania (escrit *România* en romanès) està situada al centre geogràfic d'Europa (sud-est d'Europa central), en l'arc exterior i interior dels Carpats (INS, 2017). Limita amb Bulgària, la República de Moldàvia, Sèrbia, Montenegro, Ucraïna i Hongria, així com el Mar Negre amb un litoral de 245 kilòmetres. Té una superfície total de 238.391 kilòmetres quadrats. El darrer cens realitzat l'any 2011 indica que Romania té 20 milions d'habitants⁵, amb la següent composició ètnica estimada: 88,9% d'ètnia

⁵ Població estimada a l'octubre 2011, segons l'Institutul National de Statistica (INS) de Romania. A més a més, l'INS publica al 2017 que la població ha tingut un creixement negatiu de 19.760,3 persones. Els valors negatius del creixement natural, juntament amb els del saldo migratori extern, van fer que la població resident del país disminuís entre l'1 de juliol de 2013 i l'1 de gener de 2016, amb 228.4 mil persones.

romanesa, 6,5 % d'ètnia hongaresa, 3,3% d'ètnia gitana, 0,3% ucraïnesos, 0,2 % germans i altres 0,8%. És significatiu considerar la gran variabilitat de les dades poblacionals referides a la població rrom a Romania segons les fonts. Així, anteriorment al cens del 2011, segons ERRC (2004: 3) Liégeois i Gheorghe, (1995) van estimar que la xifra de població es trobava entre 1,8 i 3 milions, o sigui entre un 8 i 13% de la població total, si bé les dades oficials de l'any 2002 descrivien una població molt menor, 535.140 persones, un 2,5%. Altres, com Barany (2002: 157-164) han criticat la tendència d'aquests autors i altres organismes a exagerar el nombre de població rrom i no clarificar les fonts en les quals es basen aquestes estimacions. En tot cas, sembla que aquesta diferència entre les xifres es veu influenciada, entre altres factors, pels forts prejudicis contra la població rrom a Romania, que produeixen reticències a l'hora d'identificar-se com a tals en els censos oficials⁶; o per les preferències d'adscriure's a un altre grup ètnic per les anteriors raons exposades o d'altres. Es pot observar un exemple concret d'aquesta situació en les dades que aporta Voiculescu (2002; citat en Pajares, 2006: 228) per a una petita localitat de la província de Mureș (Transilvània). D'una població d' aproximadament 8.000 persones, 4.305 es van declarar d'ètnia hongaresa, 2.552 romaneses i 1.074 rrom. Però, Voiculescu (2002: 85) matisa aquestes xifres afirmant que en un cens anterior (1992), 807 persones d'ètnia rrom es van declarar hongareses, 49 es van declarar romaneses, mentre només 500 van afirmar ser rrom. En aquest context, i a més, tenint en compte que diversos països no recullen en els seus censos la manifestació de pertinença ètnica, és complicat fer una estimació de xifres globals de la població rrom. A nivell mundial, aquestes poden variar entre deu i dotze milions, la gran majoria a Europa (Prieto, 2007). Respecte a Europa de l'Est, Barany (2002: 160) estima les següents xifres, on podem observar també l'alta disparitat amb les xifres censals:

⁶Aquesta disparitat tampoc és nova, segons Helsinki Watch (1991: 5), en el cens de 1977 es va comptabilitzar la població rrom romana en 227.398 persones, poc més d'un 1% del total de població, mentre les estimacions no oficials, en 1981, eren ja de 1.8 milions de persones. Sobre els factors que incideixen en aquests problemes en el cens, es pot veure també Druker (1997) i Liebichi (1992), ambdós citats en Vlădescu et al. (2008: 16).

PAÍS	ÚLTIMO CENSO	POBLACIÓN ESTIMADA	% ESTIMADO RESPECTO A POBL. TOTAL
Albania		55000	1.65
Bosnia	7000	35000	1.04
Bulgaria	313000	700000	8.50
Croacia	7000	35000	0.75
República Checa	33000	200000	1.94
Hungría	142000	482000	4.72
Macedonia	47000	60000	2.89
Polonia		35000	0.09
Rumanía	409000	1500000	6.59
Eslovaquia	76000	500000	9.49
Eslovenia	2000	7000	0.35
Serbia y Montenegro	112000	537000	4.79

Taula sobre la disparitat entre les xifres censals i la població estimada a l'Europa de l'Est (Font: Elaboració d'Oscar López a partir de Barany,2002: 160⁷)

De totes maneres i independentment de la disparitat entre xifres, Romania és l'Estat europeu amb un major nombre de població rrom i un dels que té una major proporció de la mateixa respecte a la població total (excepte d'Eslovàquia i Bulgària). La població rrom té, a més, una presència molt dispersa en tot el territori romanès, amb comunitats en totes les regions que la componen (CEDIMR-SE, 2001: 2). Finalment Romania té, també, un lloc important en la història de la població rrom perquè, com apunta ERRC (2004: 6), quasi tots els països on actualment existeix població rrom tenen grups rrom d'origen romanès, com a resultat de processos de mobilitat previs. I al mateix temps és el major emissor de població rrom cap als països d'Europa Occidental. És imprescindible, per a poder contextualitzar aquests processos, conèixer el recorregut històric i les situacions específiques de marginalitat que la població rrom ha patit a Romania, que varem resumir breument a partir fonamentalment del darrer informe sobre aquest país publicat per European Roma Right Center – ERRC (2004).

La població rrom de Romania, des de la seva primera presència documentada en el segle XIV, ha patit una situació històrica de pobresa i exclusió social per part de la societat majoritària (Peeters, 2005; ERRC, 2004) que, evidentment ha anat variant en les seves formes d'expressió però que implica un transfons de prejudicis moltes vegades normalitzats i sostingut legalment contra els rrom; que esdevé una constant en la seva realitat social; i que té un impacte molt significatiu en les diferents estratègies que els propis col·lectius han anat adoptant. Una dada difícil d'obviar és

⁷ Aquest autor és qui millor exposa dades censals de la població gitana, encara que ell mateix apunta que procedeixen d'anys diferents, generalment de principis dels noranta, i que en l'actualitat han de ser significativament majors.

que les pràctiques esclavistes sobre els rrom, desenvolupades des del segle XV i mantingudes fins a mitjans del segle XIX, van ser executades d'una manera sistemàtica, implicant una absoluta absència dels drets més elementals per a una part important d'aquesta població. L'esclavitud va significar, a més d'un fort control i tot tipus d'abusos legitimats per la llei⁸, l'assentament forçós de molts segments de població rrom. Sembla, a més, que part dels *vici* que encara es mantenen entre els rrom de Romania, fins a 40 segons un informe de CEDIMR-SE (2001: 6), tenen el seu origen en els temps d'esclavitud. Aquestes classificacions es van establir en funció del grup social que posseïa la propietat i el tipus d'activitat a la qual els esclaus es dedicaven⁹, configurant grups (*vica*) que encara serveixen a la població rrom d'origen romanès com a element d'identificació tot i que, ja en l'època socialista, van perdre part del seu significat al desaparèixer les ocupacions tradicionals que els hi van donar nom. Així, per exemple, els grups més nombrosos entre la població rrom romanès present a l'Àrea Metropolitana de Barcelona durant els anys de treball de camp (2005-2014) eren els Kanglări (fabricants de pintes), Ursări (ensinistradors d'ossos) i, en menor mesura, kalderări (fabricants d'objectes de coure)¹⁰: Si bé està per determinar la importància que té aquesta autoidentificació en les relacions entre els diferents grups, durant el treball d'investigació, com veurem més endavant, varem trobar exemples que fan pensar que, per a certes qüestions, tenen més pes el lloc, la comunitat d'origen o la religió (generalment pentecostal o ortodoxa) que les distincions entre *vica*, potser, entre d'altres factors, per la incidència del procés migratori.

Tornant a la situació d'esclavitud, el cert és que l'abolició d'aquestes polítiques (que no es va produir fins l'any 1864), no va suposar un increment significatiu de la qualitat de vida dels rrom, que partien d'una situació estructural de desigualtat i que, en molts casos, van mantenir en la pràctica condicions molt similars a les anteriors durant les següents dècades. Cal destacar aquí que, tot i que la mobilitat de la població rrom ja havia conegut múltiples episodis en els segles previs, en aquest període es va produir un èxode cap a diversos països, motivat per múltiples factors, en els quals aprofundirem més endavant. Els que van romandre a Romania, ara amb llibertat "legal", però sense terres ni altres mitjans per a subsistir, van seguir dedicant-se a les

⁸ Per a il·lustrar breument la dramàtica situació: segons el codi penal de Valàquia en 1818: Sec.2 "Els gitanos neixen esclaus". Sec.3. "Qualsevol nascut d'una mare que és una esclava, és també esclau". Sec.5. "Qualsevol propietari té el dret a vendre o regalar els seus esclaus". Sec.6. "Qualsevol gitano sense propietari és propietari del príncep". I segons el codi de Moldàvia de 1833: Sec.ii:154 "No poden donar-se unions legals entre persones lliures i esclaus". Sec. II: "El matrimoni entre esclaus no pot donar-se sense el consentiment del seu propietari", entre molts d'altres (Hancock, 2008 [1987]: 25-36).

⁹ Veure, per exemple, Hancock (2008 [1987]), Crowe (1995, citat en CEDIMR-SE, 2001), Barany (2002:12) i Peeters (2005: 14-15).

¹⁰ Durant les darreres sessions etnogràfiques a Sant Roc vaig observar la presència de persones rrom d'altres poblacions de Romania i, per tant, el més probable és que s'hagués diversificat la seva procedència i fos possible la presència d'altres *vici*.

ocupacions que havien desenvolupat, es van veure obligats a "oferir-se" de nou als propietaris que els havien esclavitzat o realitzar ocupacions i recursos marginals.

La imatge següent és un anunci d'una venda d'esclaus gitanos a Valàquia, el 8 de maig de 1852, de 18 homes, 10 nens, 7 dones i 3 nenes



Anunci venda d'esclaus gitanos a Valàquia
(Font: Baxtaló's Blog - WordPress.com)

Un altre episodi fosc per a la població rom romanesa, freqüentment poc conegut, es dona a mitjans del segle XX. En el període que va de 1940 a 1944, les pràctiques de discriminació es tradueixen en una persecució genocida dels rom de Romania per part de les autoritats pro Nazis liderades per Ion Antonescu, com va succeir en altres parts d'Europa¹¹ produint la reclusió en camps de concentració d'un nombre enorme de població rom¹² i la mort de fins a un terç d'ells. La poca atenció i reconeixement que

¹¹ En el *porrajmos* (destrucció) o genocidi gitano es calcula que van ser assassinades entre 220.000 i 500.000 persones pel govern nazi o per governs d'altres estats afins al mateix (Wikipedia, 2018).

¹² Entre 25.000 i 90.000 rom romanesos, segons algunes estimacions (ERRC, 2004: 7-8). En aquest sentit, Ansel (2006) descriu l'holocaust dels rom romanesos amb major profunditat.

ha tingut aquest fet, fins molt recentment¹³, és un símptoma més de la situació de discriminació que encara avui la població rrom segueix patint.



Família Romaní, anys 40 (Font: Revista La Comuna, 2017)

Després de la segona Guerra Mundial, els governs comunistes van iniciar un conjunt de polítiques d'assimilació (forçades en molts casos), que van implicar, com una de les primeres mesures adoptades, l'assentament obligatori i disseminat per diferents localitats dels segments de la població rrom que no s'havien assentat durant els segles d'esclavitud i que encara mantenien certes pràctiques itinerants. Barany (2002: 120), que defineix la política de l'estat romanès d'aquest període com "d'intrusió erràtica", apunta que ja en 1946 els hi van ser confiscats carros i cavalls i que en 1951 es va emprendre la dispersió de les comunitats compactes en les que vivien. La industrialització i la necessitat de migrar de zones rurals a urbanes, que ja s'havia iniciat abans, va incidir d'una forma fonamental en moltes de les ocupacions tradicionals de la població rrom, expulsant encara més a alguns dels seus segments a la marginació i l'empobriment. Tot i això, les polítiques socialistes sí van representar, en alguns àmbits, una millora en alguns aspectes relacionats amb la situació anterior,

¹³ La primera vegada que un president romanès es va disculpar oficialment per a la col·laboració del govern en la deportació de la població rrom va ser a l'octubre de 2007 (Divers, 2007).

particularment en allò referent a educació, sanitat i inserció laboral¹⁴. Tots aquests possibles avenços s'han d'observar, evidentment, en matisos, perquè en gran part dels casos van ser implantats de manera forçada i sense tenir en compte pràcticament l'especificitat de la població rrom. Un bon exemple podem trobar-lo en un informe de 1983 del Partit Comunista Romanès (Helsinki watch, 1991: 108-109):

The measures taken [...] have influenced the process of integration of the Gypsies in the social and economic life of our country. These facts have resulted in deep changes regarding their living conditions, their attitude towards work and towards the rules of social companionship. [...] The results, even though more could have been done considering the existing possibilities, all seem to point to the same fact: in all cases where attempts were made to help the Gypsy population, many of them gave up their parasitic way of life and gradually settled down to activities that benefit society.

L'impacte d'aquestes polítiques va ser, a més, desigual: perquè tot i la teòrica garantia dels drets bàsics per a tota la població romanesa i de que aquesta suposés la millora d'algunes problemàtiques per a part de la població rrom, el cert és que aquesta darrera van seguir condemnada als nivells més baixos d'accés als recursos i serveis. No obstant, tampoc pot negar-se alguns d'aquests avenços i, encara menys, atribuir la pobresa i exclusió social de la població rrom en èpoques més recents¹⁵ exclusivament al període comunista. Aquesta millora formal d'alguns drets tampoc va contribuir a modificar els discursos excoients de la societat majoritària sobre els rrom, que, tot i el teòric igualitarisme, es van veure reforçats per certes postures dins de l'estructura de poder que era implícita o explícitament contràries a les etnicitats o nacionalitats "no romaneses". Una de les expressions més visibles d'aquesta continuïtat van ser les reticències a reconèixer la categoria de grup ètnic als rrom de Romania durant una part del període socialista (Fraser, 1995: 279). En tot cas, sota els discursos oficials, la contenció de la conflictivitat i la implantació de mesures globals que el van caracteritzar, els atacs directes contra la població rrom durant aquesta etapa van ser molt menors que en els darrers anys immediatament posteriors a la caiguda del sistema comunista.

Existeixen multitud de textos i informes que recullen els atacs contra la població rrom a partir de 1989¹⁶. Sorprenen el gran nombre d'aquests, considerant a més que alguns probablement no van ser documentats. Molts autors situen, com a causa fonamental dels mateixos, la nova permissivitat per a l'expressió d'un odi mantingut i minimitzat durant l'etapa de Ceaucescu. Sense treure importància a aquest factor, el cert és que

¹⁴ Veure Barany (2002: 112-153) per a un anàlisi detallat de les polítiques d'aquell període.

¹⁵ Resulta sorprenent, per exemple, atribuir un pes tan decisiu d'aquest període en els processos migratoris després de 1989, com fa Reyniers quan afirma: "The Gypsies, who had suffered for so long under the Communist yoke, seized the chance, when the Iron Curtain fell, to escape from an existence in which they were relegated to the margin of society and stripped of human dignity" (Reyniers, 1995: 4).

¹⁶ Veure, entre d'altres, Fonseca (1997: 182; citat en Pajares, 2006: 226), ERRC (1996), Helsinki Watch (1991: 37-72).

també, suposadament, van entrar en joc altres factors polítics o econòmics (per exemple la greu crisi econòmica en el període de transició), que van tenir molt a veure amb episodis de violència extrema; aspectes que en ocasions no es mencionen. Salatti (2005: 8) ho assenyala en un article que tracta de sondejar les causes d'aquesta violència:

First, political, cultural, and social mobilization by the Roma is perceived as a threat by ethnic Romanian political elites and population who still retain a strong sense of nationalism. Second, stalled economic progress has created a competition for jobs, which when combined with mobilization for rights, presents a threat to the job security of ethnic Romanians.

També apunta que, en diversos episodis, l'animadversió per a la població rrom va ser utilitzada com a excusa o alimentada per diferents estaments del poder, potenciant sentiments xenòfobs que anaven en augment. Aquesta violència, que va ser molt intensa entre els anys 1990 i 1993 va començar després a baixar d'intensitat, si bé la situació de la població rrom va continuar empitjorant.

1.3. La situació actual de la població rrom Romanesa i el seu accés als drets bàsics

Després de la caiguda del sistema comunista a Romania el país va viure un pas relativament ràpid cap a una economia de mercat que ha implicat reformes a diferents nivells: privatitzacions, reestructuracions empresarials, canvis en la legislació i en les polítiques fiscals i monetàries, en el mercat del treball, en els serveis públics, entre altres. Tot i això, o potser degut a això, Romania no va escapar d'una situació de crisi econòmica, l'origen de la qual ha estat interpretat des de diverses posicions que van des de les que defensen que una bona part de les problemàtiques actuals són herència del sistema anterior fins a les que situen el major pes en les importants reformes polítiques i econòmiques engegades en els darrers anys (Preda, 2000). Si bé la qüestió és d'una complexitat molt més gran, l'ampliació de les mesures econòmiques neoliberals a diferents esferes d'activitat (incloses les dels serveis bàsics com l'educació, l'habitatge i la sanitat) sembla haver tingut també un important impacte en les condicions de vida d'una part de la població (Viruela, 2004: 3).

En tot cas, el que sembla clar és que aquests drets no estan coberts (com a mínim en la pràctica) per a una part de la població, i que aquesta situació ha tendit a empitjorar des de 1989. Com manifesta Viruela (2004), "los informes de instituciones y organismos internacionales (Unicef, 1999, 2003; Banco Mundial, 1996, 2002) destacan el rápido aumento de la pobreza y su carácter persistente". Reproduïm la següent taula de Viruela (2004) perquè ho mostra amb molta claredat:

Cuadro 1
Rumania: indicadores socioeconómicos (1989-2001)

	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
Población (millones)	23.1	23.2	23.2	22.8	22.8	22.7	22.7	22.6	22.6	22.5	22.5	22.4	22.4
Tasa de fecundidad	2.2	1.8	1.6	1.5	1.4	1.4	1.3	1.3	1.3	1.3	1.3	1.3	1.2
Tasa de natalidad	16.0	13.6	11.9	11.4	11.0	10.9	10.4	10.2	10.5	10.5	10.4	10.5	9.8
Tasa de mortalidad	10.7	10.6	10.9	11.6	11.6	11.7	12.0	12.7	12.4	12.0	11.8	11.4	11.6
Tasa de mortalidad infantil	26.9	26.9	22.7	23.3	23.3	23.9	21.2	22.3	22.0	20.5	18.6	18.6	18.4
Esperanza de vida (E V)	69.4	69.6	69.8	69.8	69.5	69.5	69.4	69.1	69.0	69.2	69.7	70.2	71.2
E V-Masculina	66.5	66.6	66.6	66.6	66.1	65.9	65.7	65.3	65.2	65.5	66.1	67.0	67.7
E V-Femenina	72.4	72.7	73.1	73.2	73.2	73.3	73.4	73.1	73.0	73.3	73.7	74.2	74.8
Migración neta (miles)	-41.4	-96.9	-42.6	-29.4	-17.2	-16.3	-21.2	-19.5	-13.3	-5.6	-2.5	-3.7	0.4
Tuberculosis (casos por 100.000 habitantes)	58.3	64.6	62.1	73.3	82.5	87.4	94.9	98.5	98.2	101.1	104.0	105.5	115.3
PIB per capita (1989=100)	100.0	94.4	82.2	75.0	76.2	79.2	84.8	88.2	82.8	78.8	77.9	79.3	83.5
PIB: % respecto UE										30	24	23	24
Inflación		5.1	170.2	210.7	256.2	137.1	32.2	38.8	154.9	59.3	45.9	45.7	34.5

Indicadors socioeconòmics de Romania (1989-2001) (Font: Viruela, 2004¹⁷)

Les dades socioeconòmiques semblen indicar, per tant, que el desmantellament del sistema socialista i el procés de reformes econòmiques, entre d'altres factors, han donat lloc a una fractura social que es manifesta en l'empobriment de la major part de la població i l'enriquiment dels qui s'han beneficiat amb la transició. Com es pot observar en la taula, i seguint una altra vegada a Viruela (2004), el nivell de vida de la població va progressar molt poc en aquest període, particularment entre el 1990-1997. Per exemple, la renda per càpita en el 2001 equival al 80% de la de 1989 i representa el 25% de la Unió Europea. La crisi econòmica va implicar la contenció del dèficit públic i va repercutir negativament en els sistemes de protecció social, i molt particularment en els àmbits educatiu i sanitari. Aquest impacte ha estat particularment intens sobre la situació de la població rrom a Romania, entre d'altres raons perquè, encara que d'altres grups vulnerables afronten situacions similars, a la situació dels primers s'ha d'afegir la posició prèvia de desigualtat i la barrera discriminatòria (Ringold et al., 2005: 10):

Access to social services has been threatened by an increasing need for services and tight budgets. Formal and informal charges now accompany previously free services, as does eroding quality. Roma are particularly affected by increasing barriers to access because they are at a higher risk of poverty and face unique circumstances that limit their access to services. Geographically isolated Roma communities may lie far from social service facilities and personnel. Similarly, because Roma frequently live in

¹⁷ Només ha estat afegit un fragment de la taula original, elaborada a partir de diferents fonts d'organitzacions internacionals. Veure Viruela (2004: 5).

remote areas or illegal housing, they may lack the documentation necessary for enrolling in school and claiming social assistance or health benefits.

Aquest impacte va afectar a diferents àmbits i és important la seva consideració per poder contextualitzar el procés migratori de la població rrom romanesa en aquest període¹⁸. Algunes dades bàsiques recollides de Zamfir i Zamfir (1993, citat en Preda, 2000: 13) ens serveixen també com a comparativa amb el perfil global de la població romanesa:

Only 38% from among men and 15% out of women are employed. [...] 25% out of adult men and about 70% out of women are officially unemployed, but from among them only 4% of men and 2% of women receive any unemployment stipend. 63% from among them were living under the subsistence level compared with only 16% from among the whole population.

En aquesta greu situació socioeconòmica de la població rrom té un pes fonamental, en primer lloc, les possibilitats d'inserció en el mercat laboral actual i els canvis que es van donar en ella en el període posterior a 1989. La reducció dels llocs de treball no únicament va produir el tancament o reconversió de moltes de les empreses sinó també va convertir en atur "obert" certes capes de treball ocult durant l'etapa comunista, en la que l'ocupació plena era un dels objectius fonamentals (Luengo, 2003, citat en Viruela: 2004: 6). Els prejudicis i la discriminació acumulada respecte la formació i educació han tingut molt d'impacte sobre la població rrom en aquest sentit. Els va fer ser els primers acomiadats dels seus llocs de treball durant la crisi econòmica i també competir a partir d'aquell moment en desigualtat de condicions davant la resta de la població (Ringold et al., 2005: 9). Aquest impacte va ser més gran encara per la impossibilitat de refugiar-se en l'agricultura com a petits propietaris perquè no van poder beneficiar-se de la reforma agrària de 1995¹⁹ i es van veure obligats, en aquest sentit, a treballar com a jornalers temporals i en condicions precàries (Pajares, 2006: 227). Això succeeix també en altres sectors, produint que la desocupació efectiva de la població rrom sigui, segons algunes organitzacions, molt superior a la xifra del total de població romanesa (2004): del 25%, amb només un 33% de la resta treballant de manera informal i quasi la meitat en activitats informals o marginals (Bercus, 2004, citat en Peeters, 2005: 24). La informalitat d'aquestes estratègies de subsistència també limita l'accés a serveis bàsics, basats en les contribucions als sistemes de protecció.

En els àmbits de l'educació i l'habitatge, els canvis tampoc van ser positius per la població rrom romanesa. En primer lloc, a més d'augmentar significativament els índex d'absentisme i fracàs escolar, el fracàs de les polítiques en els anys anteriors i la nova situació van produir xifres molt elevades d'analfabetisme a l'inici de la dècada dels 90%: el 35,5 dels homes i el 18,7% de les dones rrom de Romania no sabien llegir ni

¹⁸ Veure, per a major profunditat Preda (2000), OSCE (2000), Zoon (2001), Barany (2002:157-188), Duminica (2005) y ROMANI CRISS (2006), entre altres.

¹⁹ Reforma que com apunta Peeters (2005: 23) redistribueix les terres estatals entre aquells que van tenir propietats abans de 1948. No era el cas de la gran majoria de la població rrom.

escriure i una proporció una mica més alta en saben però amb dificultat (Zamfir, 1995, citat en Barany, 2002: 172). Peeters (2005: 24) ofereix unes dades que apunten en la mateixa direcció: en 1992, “el 86,6% de les dones i el 58% dels homes no té qualificació professional; només l’1,8% té un nivell de qualificació mitjà o alt; el 27% dels joves són analfabets; i el 40% dels nens i les nenes de vuit anys està escolaritzat o abandona l’escola”. Com apunta Duminica (2005: 28-33) aquesta situació es va veure molt influenciada pel tancament dels serveis públics (per exemple, escoles bressol) i el desmantellament de serveis que incidien en l’escolarització de la població rrom (per exemple, a nivell de treball social en els barris i municipis).

En relació a l’habitatge, un elevat percentatge de la població romaní europea i, en concret, aquella que es troba a Romania, viu en unes condicions difícils (habitatges petits, sobreocupats, a vegades amb manca de serveis bàsics o assentaments en solars urbans) Com ja hem dit abans, la mobilitat i la itinerància formen part encara de les característiques d’alguns segments de la població rrom. La dialèctica d’aquesta tendència amb, en ocasions, les forçades polítiques que obligaven a la sedentarització han produït que els llocs on els rrom han pogut optar per ser ubicats siguin, per una banda, precisament aquells en els quals la intensitat de l’atenció sanitària és menor (generalment zones rurals o de la perifèria urbana) i, d’altra banda, els que reuneixen unes condicions pitjors respecte l’habitabilitat. Zamfir y Zamfir (1993; citat en Preda, 2000: 13) fa una estimació en la que exposa que els primers anys de la dècada dels 90 el nombre de persones per habitació era de 3.03 comparativament amb 1,29 persones per habitació per a la població romanesa total i que en més del 10% de les famílies rrom cinc o més membres de la família viuen junts en la mateixa habitació. La discriminació a l’hora d’accedir a un nou habitatge i la falta de recursos estatals per al manteniment de l’habitatge públic empitjoren les condicions d’habitabilitat respecte als serveis bàsics (aigua, gas, electricitat) per a la població rrom romanesa. Aquests són els indicadors que es consideren i que poden ser útils per denunciar la vulneració de drets de poblacions o col·lectius determinats i la reivindicació de drets bàsics però és important destacar també que no sempre tenen en compte les pautes culturals pròpies de les poblacions, en aquest cas de les persones rrom de Romania.

Respecte l’accés als serveis de salut, tot i que des de 1999 s’ha posat en funcionament un nou sistema de seguretat social i assegurança de malaltia, alguns aspectes de la situació de salut a Romania presenten uns indicadors preocupants en comparació amb d’altres països del seu entorn. Sigui això degut a la precària situació socioeconòmica del país, a les reformes, o al plantejament del sistema sanitari²⁰, el cert és que aquests índex es fan molt més intensos en la població més desprotegida com és el cas dels rrom (Rostas, 2000, citat en Vilnoiu i Abagiu, 2003). En primer lloc, l’estat romanès proveeix d’atenció mèdica a tota la ciutadania que estan treballant i paguen la seguretat social, i a aquells que estan oficialment registrats per l’Estat com a aturats. Per a la resta, els serveis mèdics han de ser pagats (Vilnoiu i Abagiu, 2003). Com hem

²⁰ Per a una revisió en profunditat del sistema sanitari romanès veure: Vilnoiu i Abagiu (2003: 129-155) i Vlădescu, Scîntee, Olsavsykz (2008), “Romania Health System review”. *Health Systems in Transition*, 10(3).

vist abans, una proporció important de la població rrom quedaria, per tant, sense una cobertura legal respecte la salut, per la combinació d'exclusió social amb la seva condició d'aturats "no registrats". En definitiva, el que pot estar succeint és que, sovint, els prejudicis s'uneixen a l'argument de que qui no pot pagar pel seu tractament mèdic (directament) o provar la possessió de l'assegurança mèdica proporcionada per l'Estat no pot ser atès, fet que pot comportar una dificultat més gran a l'hora de rebre un tractament per a la població rrom que va als serveis de salut. Aquest tipus de casos estan bastant documentats i sempre apareixen associats a estereotips sobre població rrom, com per exemple que són "bruts" o "portadors d'infeccions" (ERRC, 2004).

Tot això es combina amb denúncies per part dels pacients rrom per la negligència i/o humiliació en el tracte rebut per part dels professionals no-rrom, fet que incideix en la resistència a buscar ajuda mèdica en ocasions en les que és realment necessari. Algunes d'aquestes situacions tenen a veure en l'àmbit de la salut sexual i reproductiva i l'atenció maternoinfantil, convertint a les dones en un grup especialment "silenciat" (Moore, 1996: 15) com a persones travessades per diferents eixos de desigualtat, en tant que dones, d'una minoria ètnica i en situació d'exclusió social²¹ tal com més endavant descriurem. Com recullen Surdu i Surdu (2006) en un informe, les dones rrom són les encarregades de tenir cura dels membres de la família, especialment dels nens i de les nenes però alhora tenen un pitjor estat de salut i poden ser discriminades en relació al seu accés, en diferents aspectes i nivells, interns i externs al grup²². En el treball de recerca de màster vaig desenvolupar algunes qüestions vinculades a la salut de les dones rrom, el seu rol i funcions dins la xarxa de parents que en la segona part d'aquesta tesi reprene i exposo amb més profunditat.

Tot i que les dades anteriors siguin referides, en la seva majoria, a la dècada dels 90, la situació sembla no haver canviat de manera significativa per a la població rrom en els deu anys següents. Però s'ha constatat alguns avenços, si bé formals²³ com senyala Pajares (2006: 229-232) citant un informe de l'ECRI (European Commission against Racism and Intolerance) de 2002; sobre tot en relació a la legislació contra la discriminació i les possibilitats de participació social i política de la població rrom a Romania, molt relacionada amb les exigències de la UE per a l'entrada d'aquest país en

²¹ I aquesta situació es veu encara més agreujada, si considerem per exemple que en els llocs als quals arriben, un segment d'elles pot patir també marginació o risc de marginació per la seva situació d'immigrants irregulars.

²² Surdu i Surdu (2006) apunten, per exemple, que el 71% de les dones rrom de l'estudi senten que la població rrom pateix discriminació ètnica per par de l'equip mèdic. El 23% senten a més que el gènere és motiu de tractament discriminatori en les prestacions del sistema sanitari.

²³ Per exemple, a través de lleis com la Ordenança "Prevenició i càstig de totes les formes de Discriminació", en agost de 2002, o la creació del Consell Nacional per a Combatre el Racisme (2002). També existeixen "assessors per a la problemàtica dels gitanos" en tots els governs provincials i en molts ajuntaments (Pajares, 2006: 232). Aquestes mesures, que a nivell formal són sens dubte un avenç, tenen un impacte molt limitat en la millora de les condicions de la població rrom.

la mateixa. S'han desenvolupat també una quantitat significativa d'associacions en el tercer sector que estan contribuint a denunciar les situacions de discriminació i exclusió social i reivindicar els drets de la població rrom. Però aquest informe i molts d'altres insisteixen en que aquestes mesures són insuficients i en que, en general, s'ha fet molt poc per a millorar la situació d'aquest col·lectiu. Per aquesta raó serien necessaris impulsos molt més grans i mesures estructurals que contessin amb la participació real de la població rom, més que la creació d'organismes de caràcter institucional.

Per exemple, segons un informe de la PNUD (Ivanov, 2003) sobre el desenvolupament humà d'acord amb els paràmetres d'alfabetització, mortalitat infantil i nutrició bàsica, la majoria dels quatre o cinc milions de rrom de la regió del centre i l'est d'Europa (Bulgària, Eslovàquia, Hongria, República Txeca i Romania), viuen més pròxims a uns paràmetres d'algunes zones de població d'Àfrica Subsahariana que a Europa. L'informe de l'ECRI (2002) citat anteriorment, apunta que les xifres d'atur i de falta d'accés als serveis bàsics són encara extremadament altes. Cal destacar que en el 2001, el 4% de la població rrom no posseïa documents d'identitat i el 5% no tenia certificat de naixement, amb les evidents implicacions que això comporta (Zoon, 2001, citat en Peeters, 2005: 24). Sense que oblidem les limitacions d'aquests indicadors sovint construïts sense incorporar la perspectiva de la pròpia població, la mateixa autora, calcula que l'índex de pobresa de la població rrom, en front el 31% de la població majoritària, és del 79%, o que el 44% dels homes i el 59% de les dones segueixen sent analfabets, el que demostra que la situació no tan sols no ha millorat sinó que, probablement, ha anat a pitjor.

A més, en els darrers anys els discursos contra la població rrom s'han mantingut, tant en certes esferes polítiques com en bona part de la població romanesa²⁴, en una continuïtat que implica que la violència (física o no) i la discriminació continuen sent una constant en la vida quotidiana dels rrom romanesos. Hi ha situacions molt significatives al respecte: Bustamante (2005: 138) anomena, per exemple, un decret del Ministeri d'Exteriors Romanes, que en el 1995 va intentar aturar per llei que es fes ús la paraula rrom o romí per a ser auto-identificats, incentivant a utilitzar la paraula țigan perquè això podia induir a confusió amb els "romanesos" i portar conseqüències inadmissibles. Posteriorment aquest decret (H03/169 del 30 de gener de 1995) va ser retirat²⁵. Nikolae i Slavik (2002) analitzen múltiples episodis similars més recents, entre els quals es troben les declaracions de partits d'extrema dreta, amb molt pes en el mapa polític romanès²⁶. Tot això, incideix tant en la forma d'enfocar les polítiques que

²⁴ Segons una investigació del *Center for the Research of Interethnic Relations* (2000), un 38.8% de romanesos i un 40.7% de població que pertany a la minoria ètnica hongaresa van respondre que, si tinguessin opció, no permetrien als rrom viure a Romania. Un altre estudi (Kanev, 1999) calculava que el 84% dels romanesos expressen aversió pels rrom.

²⁵ Veure per exemple: <http://www.anr.gov.ro/site/Programe>.

²⁶ Un exemple més, en aquest sentit, recuperant una altra vegada les paraules de Bustamante (2005: 138): "El Partido de la Gran Rumanía, liderado por Cornelio Vadim, obtuvo en las elecciones generales del 2002 el 22% de los votos, hecho que situó la formación como la

els afecten com en les seves possibilitats de participació i adaptació a elles i, per tant, d'accés a drets bàsics. Barany (2002: 3) ho reflexa molt clarament en la següent cita:

The Gypsies have embarked on the process of political mobilization, but in other respects their overall conditions have dramatically deteriorated since 1989. A wide array of socioeconomic statistics convincingly demonstrates their miserable condition in areas ranging from education to employment and from healthcare to housing. Clearly, the period of democratization has signified more hardship and calamity for the Roma than for any other social group.

Aquestes darreres qüestions són de vital importància per a contextualitzar adequadament el procés migratori actual de la població rrom. Analitzant aquest panorama general, que ha implicat i implica situacions d'exclusió en diferents nivells i graus, es fa indubtable que històricament la població rrom o romaní ha estat i és empenya cap a posicions de marginalitat i pobresa per part dels grups socials dominants. Davant d'aquestes realitats, una de les opcions que han pogut utilitzar per assolir una millora de la seva situació és, com veurem, la mobilitat.

2. Els processos migratoris de la població rrom romanesa i la seva situació a Catalunya

2.1. Antecedents de mobilitat internacional de la població rrom romanesa

Com s'ha apuntat en apartats anteriors, les problemàtiques que la població rrom pateix actualment i les que ha patit històricament a Romania, així com la situació socioeconòmica del país en els darrers anys, poden explicar, en bona part, els factors generals que han provocat els processos migratoris de població rrom romanesa cap a Europa Occidental i, concretament, cap a l'estat espanyol. En aquest sentit, cal precisar diverses qüestions, abans d'aprofundir en les fases i pautes específiques de la migració de població rrom romanesa cap a Catalunya.

En primer lloc, és necessari destacar que la que podríem considerar la fase migratòria actual (des de 1989-1990 fins l'actualitat), no és la primera que la població rrom romanesa (i la d'altres estats) ha realitzat. Seguint l'exposició dels anteriors apartats, la història de la població rrom és fonamentalment una història de migració des del seu origen a la zona nord est de la Índia²⁷, com d'altra banda ha succeït sempre amb les poblacions humanes en diferents moments. És a més, una història d'assentaments i dispersions freqüentment mal documentades o silenciades intencionadament. En tot

segunda fuerza política del país con su discurso xenófobo. [...] En aquel tiempo se puso de moda el chiste siguiente: en el contestador automático del teléfono de Corneliu Vadim se ofrecen dos opciones. Para los rumanos, pulse 1; para los húngaros y gitanos, pulse el gatillo”.

²⁷ Veure *Latcho Drom (Que tinguis un bon viatge)*, la pel·lícula documental francesa dirigida per Tony Gatlif al 1993. Aquest documental fa un recorregut de la història del poble gitano a través de la seva música i de la dansa des dels seus orígens al nord est de la Índia fins a l'Estat espanyol. Accessible en: <<https://youtu.be/2bAOhNTZhsk>> (Consulta: juliol 2018).

cas, el que és important destacar aquí és que el període actual de mobilitat de població rrom des de l'Est d'Europa no és un procés nou, encara que evidentment presentin característiques noves enfront d'altres períodes. Per fer més senzilla la qüestió és rellevant veure les propostes que generalment han marcat tres grans fases de mobilitat de la població rrom, sent la tercera d'aquestes l'actual (Reyniers, 1993), i considerant també que aquestes fases formen part de tot una continuïtat²⁸.

Així, Liégeois (2007: 21) apunta, després del primer moment d'arribada, una primera fase de "descobriment mutu"²⁹ i disseminació pels diferents territoris europeus; una fase de grans moviments dels diferents grups en els quals la població rrom s'hauria anat segmentant. Aquesta comprendria des dels segles XIV i XV fins a principis del segle XVI. I a partir d'aquell moment:

Se produit un ralentissement des mouvements, une réduction de l'amplitude des voyages qui s'inscrivent alors dans le cadre d'une nation ou d'une région. Cependant, il semble que de tout temps, et en tous pays, des groupes ont réduit ou stoppé leur migration.

Entrar aquí en l'anàlisi social i històric dels factors d'aquest alentiment queda molt lluny de l'objectiu d'aquesta recerca però sobre això és possible apuntar algunes qüestions anomenades en el primer apartat: no podem obviar que un aspecte fonamental relacionat amb la mobilitat de la població rrom es troba en les actituds que la societat majoritària ha tingut cap a ella. Com recull San Román (1998: 13-41) des d'una acollida inicial generalment bona (com a peregrins itinerants, situacions transitòries i guiats per homes d'autoritat, etc.), els poders sempre han buscat diferents estratègies en relació amb la població gitana, amb el rerefons permanent dels estigmes i prejudicis i els intents d'eliminació sociocultural. Estratègies que s'articulen de manera complexa amb els canvis històrics i polítics dels territoris en els quals s'establien o pels que passaven, i que han consistit, entre altres pràctiques, en expulsió, persecució i extermini, assentaments, assimilació forçada (i no necessàriament en aquest ordre). Continuant amb Liégeois, a principis del segle XVI, aquesta primera "onada" s'ha immobilitzat relativament per llocs i s'ha instal·lat per tota Europa, si bé li seguiran desplaçaments successius cap als diferents territoris i desplaçaments interns, en un àmbit més reduït.

Evidentment aquesta relativa immobilització és d'aplicació per a uns territoris i no per a d'altres, i per uns segments de la població rrom i no per d'altres. En tot cas, Reyniers (1995: 5-10) coincideix amb Liégeois en assenyalar les més importants d'aquesta primera "onada" (a partir del segle XIV-XV) i també de la segona, que s'iniciaria a mitjans del segle XIX, fonamentalment des de l'est europeu i, en concret, des de

²⁸ Sobotka (2003: 89-90) critica, per exemple, que la varietat de pràctiques migratòries dels rrom en els anys anteriors, hagi quedat reduïda a partir dels 90 als "rrom buscadors d'asil" o la "migració rrom" (en general), com paraules de moda, limitant l'anàlisi de períodes anteriors.

²⁹ "Les premiers groupes découvrent l'Europe, de l'est à l'ouest, essentiellement aux XIVe et XVe siècles. Et l'Europe les découvre avec étonnement, inquiétude, et incompréhension" (Liégeois, 2007: 17).

Romania. Segons apunten aquests i altres autors, hi hauria dos factors principals que haurien influenciat en l'important nombre de rrom que es van desplaçar en aquest segon període. El primer és la gradual abolició de les pràctiques esclavistes en els principats romanesos entre 1837 i 1861, que per una banda va permetre una llibertat més gran de moviments i, d'altra banda, va produir la fugida de part de la població rrom que vivia en aquells territoris per por a ser esclavitzada de nou. Però Mariushakova i Popov (2004: 169-170), a més d'indicar que els segments de població rrom de tradició més nòmada ja havien tingut l'oportunitat d'emigrar prèviament i ho havien fet de manera bastant habitual –com també recull Sobotka (2003: 90)– apunten que les grans migracions després de l'abolició de l'esclavitud possiblement van ser més per una reacció a la nova situació i a les exigències derivades d'aquesta. A més, com exposa Peeters (2005: 17), aquest procés migratori es va correspondre amb els grans moviments migratoris de població europea de l'època, degut al fort creixement demogràfic, l'empobriment de les zones rurals, la presència més gran de mitjans de transport i les oportunitats en altres països, entre altres motius. Com tantes altres vegades, a la població rrom no li van afectar únicament els intents d'expulsió o assimilació, sinó també, i amb la mateixa o més intensitat, el context social i econòmic i altres factors que van empènyer a la resta de la població.

2.2. L'actual migració de població rrom romanesa

Seguint l'argumentació anterior, la migració de la població rrom ha tingut i té a veure, amb la situació de la població majoritària en els llocs d'origen i en aquest cas, amb els seus processos migratoris i els factors que els provoquen. Per exemple, com exposa Sobotka (2003: 2):

Although it has been pointed out that Romani migration patterns differ from general European migration trends and routes (Clark and Campbell 2000:26), research suggests that not only are there striking similarities in the sociodemographic profiles of Romani and non-Romani migrants, but that the migratory routes of the two groups are very similar as well (Maresova 1996:49-56 and Juhasz 1996:69-80; Council for Romani Community Affairs of the Czech Government 2002: 1,5-7).

No obstant, l'autora descriu a continuació que existeixen certes diferències significatives entre la migració de població rrom i no-rrom. La més important de les quals és que no acostuma a ser una migració individual sinó comunitària i molt vinculada amb la seva organització del parentiu (Matras, 2000: 36-7; citat en Sobotka, 2003: 92). Wilkens i Orestein (2003: 10) citen el mateix text de Matras i altres dos treballs (Braham i Braham, 2000; ICMPD 2001) i exposen, a més de tot això³⁰, una qüestió bastant evident i una altra que no ho és tant: la primera és que davant de la reunificació familiar, el treball professional, altament qualificat o el treball temporal, els rrom han utilitzat primerament com a via d'entrada la il·legal i la de demanda d'asil,

³⁰ "Roma tend to migrate in groups (family, kin, clan or community networks) rather than following the more 'individual' patterns of other migrants, (keeping in mind that individual migrants are often followed by family members at a later date)."

com a mínim fins mitjans dels 90. Tal i com veurem més endavant, això ve molt condicionat per disposicions legals i, per tant, és en part aplicable a la resta de la població romanesa, si exceptuem potser la demanda d'asil. La segona qüestió que apunten és que els patrons de migració dels rrom són "decisivament irregulars", molt habitualment després d'actes significatius de discriminació i hostilitat. I probablement això és vàlid respecte a petits grups i moments concrets (com els de major intensitat d'atacs contra comunitats rrom a Romania entre 1990 i 1993).

Per tant, part dels factors, de les motivacions i situacions que porten a la migració són amb tota probabilitat comunes, per fases prèvies i per a l'actual³¹. Però a més, una elevada proporció de població rrom a Romania prové d'una situació pitjor que la de la població romanesa majoritària. Com hem vist en apartats anteriors, el canvi experimentat per Romania a partir del 1989 va comportar, en certs aspectes (per exemple, el polític formal), una millora en la situació de marginalitat de la població rrom encara que, tot i així, va continuar mantenint la seva situació d'exclusió social i econòmica, mentre augmentaven els conflictes i atacs a les comunitats, més "continguts" durant el període comunista. Perquè tal com apunta San Román (1998: 88-96), en diverses ocasions per a les persones gitanes espanyoles: els períodes de crisi sempre recauen sobretot en les minories que han estat marginades, bé perquè són les primeres en ser desplaçades de les esferes socials i econòmiques a les quals havien pogut accedir en moments millors, o bé perquè troben nous competidors en àmbits marginals que abans eren propis. En tot cas, l'empitjorament de la situació econòmica seria un dels factors que, juntament amb els altres "push factors"³² (l'increment de la violència racista, la discriminació en diferents àmbits i la manca de perspectives respecte a una millora social i econòmica) hauria empès a la població rrom a migrar.

Tot i que l'inici de la fase migratòria actual es situa generalment en el 1989, s'han donat múltiples episodis anteriors tant de població rrom com no-rrom, com apunten diversos autors (Reyniers, 1995; Sobotka, 2003; Diminescu, 2003; Sandu et al., 2004; Liégeois, 2007). Per exemple, en grans ciutats de l'Estat espanyol ja es va donar certa presència de població rrom de l'Est en els anys 60 i 70, tot i que aquesta fos d'un volum menor que l'actual. Malgrat no s'han trobat moltes dades al respecte, Reyniers (1995: 9, 2003: 9-10) senyala que l'origen majoritari d'aquesta població va ser de Iugoslàvia i que van existir com a mínim dos moments i tipus de població diferent³³. En

³¹ Per un anàlisi dels factors que incideixen en la migració de la població romanesa no gitana a Espanya veure, per exemple, Viruela (2004: 8-22) i Pajares (2006: 153-167). Lazariou i Alexandru (2005) i Lazariou (2003) també aborden aquesta i altres qüestions legislatives relacionades amb l'impacte en las societats receptores de migració romanesa.

³² Sobotka (2003: 101-107) proposa, seguint a Demuth (2000: 34), una sèrie de "push factors" (situació en origen) i "pull factors" (en destí) per analitzar la migració de població rrom de l'Est d'Europa. Wilkens i Oresteiu (2003: 13) afegixen, citant de nou a Matras (2000: 35), la "pèrdua d'aferrament" pels països de residència i la desconfiança en l'estructura social i les institucions.

³³ El primer, que coincideix amb la regulació dels processos migratoris i una major permissivitat per part del govern iugoslau en 1965 i 1970, va produir una mobilitat cap a Àustria, la RFA,

tot cas és a partir del 1989 quan la migració des de l'est d'Europa en general guanya en volum i visibilitat per raons evidents. Aquests i altres autors estudien en profunditat aquests episodis previs i la seva correspondència amb la nova mobilitat a partir de 1989. L'anàlisi dels canvis tant en països d'origen com d'arribada és fonamental per a contextualitzar la migració de població rrom dels últims anys a l'Estat espanyol però seria massa llarg i complexa entrar aquí en el seu anàlisi global, i per tant, a partir d'ara serà limitada exclusivament als rrom (a partir de les aportacions de Peeters, 2005; Pajares, 2006; Generalitat de Catalunya, 2006; Macías, 2006; i Gamella, 2007). No obstant, s'ha de tenir en compte la presència de població rrom en d'altres territoris, per posar especial atenció en els moments d'arribada de Catalunya.

En un primer període, que compren fins al 1994 aproximadament, els rrom que arriben a l'Estat espanyol ho fan buscant la condició de refugiats polítics. El patró, en aquest primer període, és de famílies disperses més que de concentracions en determinades zones. Macías (2006: 4) indica que la seva presència va començar a partir del 1993, com semblen reflectir les dades de demanda d'asil³⁴. En tot cas, és important dir que altres països, particularment Alemanya i Polònia, ja havien rebut en els anys immediatament anteriors fluxos importants de població rrom romanesa, que a Espanya no van començar a arribar fins més tard. En aquest sentit, he obtingut dades etnogràfiques de persones rrom de Țăndărei que explicaven que van creuar la frontera a Alemanya en busca de millors oportunitats tot i que van haver de tornar aviat. L'autora apunta, com una raó principal d'aquest canvi, l'establiment de mesures legals restrictives i acords de readmissió amb Romania³⁵ en el període 1990–1993, en els països que van ser inicialment destí de la població rrom romanesa.

Al 1994 es dona un punt d'inflexió, degut a diferents factors. Les demandes d'asil, que sovint servien com a via d'entrada per a una migració laboral, van ser molt importants fins l'any 1997. Tot i que, després de la signatura de Romania al 1994 de la Convenció de Ginebra, les demandes d'asil van començar a ser denegades sistemàticament. A l'Estat espanyol, aquestes no van descendir fins 1998. Probablement atrets també per un major mercat negre i certes possibilitats de regularització amb contracte de treball

Itàlia i França. Aquesta població rrom, segons Reyniers, va seguir habitualment el mateix patró migratori i laboral que la resta d'immigrants iugoslaus. El segon, en la segona meitat dels 70, va estar composta en la seva majoria per població d'origen bosnià, els anomenats *Xoraxané*, procés migratori que els va portar primer a Itàlia i després a França, Espanya, la RFA, Holanda i Bèlgica. La seva situació seria més propera a la població rrom romanesa a principis dels 90: freqüent sense permisos de residència ni documentació i realitzant ocupacions de tipus marginal.

³⁴ Macías (2006: 4) exposa que en el període que va de 1994 a 1997, la població d'origen romanès va ser la que va presentar una major proporció de sol·licituds d'asil, oscil·lant entre un 12% i un 30% segons l'any. Encara que, com apunta Pajares (2006: 243) al respecte, el seu número tampoc va ser molt elevat en proporció al total de població rrom.

³⁵ Alemanya en 1992, França en 1993, i posteriorment Àustria, Polònia, República Txeca i Suïssa. Bercus et al. (2003: 33; citat a Peeters, 2005: 29) també assenyalen aquest fet. Per a una estimació de xifres de rrom repatriats per països veure Macías (2006: 4-5).

davant les existents en altres països europeus (Peeters, 2005: 29), es dona un clar augment de la presència en l'Estat espanyol, si bé aquesta no és encara massa elevada. La diferència fonamental és que comencen a donar-se els primers assentaments col·lectius, principalment en les grans ciutats com el que Gamella (2007: 32) refereix a Fuencarral (Madrid) a partir de les primeres notícies en premsa al respecte en 1995.

Aquests assentaments comencen també, a partir de 1998, a establir-se en altres ciutats, encara que el cas més significatiu potser podem trobar-lo en el barri de Malmea, en Fuencarral, que va ser desallotjat en 1999³⁶. Aquest període, que s'allarga fins el 2002, és el que marca probablement l'augment de la percepció del problema sobre el col·lectiu per part dels mitjans de comunicació, així com una resposta molt més intensa per part de les administracions a aquest "nou barraquisme". Es quan es produeix el desallotjament forçat d'assentaments i l'expulsió de part de la població rrom romanesa, particularment a partir de l'enduriment de les mesures que va implicar la nova Llei d'Estrangeria (2001)³⁷. Tot i això, la població rrom romanesa present a l'Estat espanyol va seguir augmentant i va anar-se establint en nous llocs. En concret, és en aquests moments (2000-2001) quan comença a existir una presència significativa a Catalunya, si bé les dades del treball de camp realitzat per López i Sàez (2009) indiquen la presència de famílies establertes temps enrere.

Com a conseqüència de les negociacions de l'ampliació de la Comunitat Europea, al gener de 2002 es suprimeix la necessitat de visat per a viatjar a qualsevol país de l'espai Schengen des de Romania³⁸. En la pràctica, això implica que l'entrada comença a ser legal, encara que l'estada seguís limitada a 3 mesos, i independentment de si es dona després una situació d'irregularitat un cop passat aquest període. Aquesta nova

³⁶ Pajares (2006: 243), Generalitat de Catalunya (2006: 41) i Gamella (2007: 35) estimen una població en aquest assentament de 400 i 550 persones. Després del desallotjament es va posar en funcionament una intervenció gestionada per ACCEM i Creu Roja en quatre campaments. Part de la població rrom romanesa a la que vàrem accedir durant el treball de camp a Catalunya va passar per aquests campaments.

³⁷ "El Reglamento de la nueva Ley de Extranjería fue adoptado por Real Decreto 864/2001, de 20 de julio, en sustitución del anterior, de 1996 [...] En 2003, la Ley fue reformada dos veces. La primera, por la LO 11/2003, de 29 de septiembre, que afectó fundamentalmente a la expulsión y estableció la conmutación de penas de prisión de hasta seis años por la expulsión. La segunda, por la LO 14/2003, de 20 de noviembre, que incorporó con rango de Ley Orgánica muchos de los preceptos del Reglamento anulados por el Tribunal Supremo. [...] El actual Reglamento fue aprobado por Real Decreto 2393/2004, de 30 de diciembre con fecha de 30 de junio de 2011 y fue sustituido por el nuevo Reglamento de desarrollo, aprobado por el Real Decreto 557/2011, de 20 de abril (BOE de 30 de abril)". Informació accessible, en <[https://es.wikipedia.org/wiki/Ley de Extranjer%C3%ADa de Espa%C3%B1a](https://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Extranjer%C3%ADa_de_Espa%C3%B1a)> [Consulta, juliol 2018]

³⁸ Es refereix al visat turístic, el qual no permet treballar ni allargar l'estada passats els 3 mesos (Pajares, 2006: 189). Per l'entrada, era necessari tenir els requeriments (passaport o documentació en vigor, mitjans suficients per a l'estada prevista i no estar inclòs en la llista de no admissibles).

situació va tenir dues conseqüències fonamentals: una major flexibilitat en l'entrada i la possibilitat de retornar per entrar de nou legalment per a la població que es trobava en situació irregular en aquest moment. En tot cas, en el període que va fins el 2006 augmenta d'una forma molt significativa el número de població rrom a l'Estat espanyol però a més s'incrementa la dispersió territorial i la mobilitat, amb segments de població rrom en moltes de les grans ciutats de l'Estat³⁹ i l'arribada directa des de Romania. L'1 de gener de 2007 l'entrada de Romania i Bulgària a la UE suposa un nou canvi en els requeriments per a l'estada de població romanesa en l'Estat espanyol i altres països de la UE. A partir d'aquest moment la circulació i presència a l'Estat és en principi legal en tots els supòsits, el que comporta un procés de regularització de població d'origen romanès. Aquest increment de segments de població que responen a aquesta situació legal no és tant el resultat de l'arribada de noves persones sinó a la visibilitat estadística de persones en situació irregular⁴⁰.



Matí de l'1 de gener de 2007, dia en que Romania entra a formar part de la UE. Casa i cotxe d'una família rrom de Țândărei (Font: Meritxell Sàez, 2007)

³⁹ Per exemple, a Vigo i Bilbao en el 2002, i a partir del 2003 en diferents ciutats andaluses (Generalitat de Catalunya, 2006). València en el 2004 i nuclis a Madrid, Barcelona, Castelló, Granada i altres (Gamella, 2007).

⁴⁰ De 211.325 residents a 31 de desembre de 2006 s'ha passat, en el termini d'un any, a 603.889 persones, el que suposa un 185,76% d'increment (Secretaria d'immigració, 2006, 2007). Segons dades provisionals del padró, a 1 de gener de 2007, la població romanesa empadronada a nivell estatal és de 524.995 persones, el que contrasta amb els 211.325 residents legals al 31 de desembre de 2006. Considerant que un segment de població no pot accedir a l'empadronament, la divergència de xifres podria ser més gran.

En aquest període, malgrat haver estat àmpliament anunciat en diferents mitjans de comunicació, no s'ha produït en general un augment espectacular de la població rrom d'origen romanès, si bé la situació és diversa en diferents territoris. És més, aquest nou context ha produït noves pautes de mobilitat: de retorn, temporal o definitiu, a Romania (per exemple, per resoldre qüestions administratives, legals o tenir cura de familiars) o cap a altres països (especialment a Anglaterra), com he constatat durant el treball de camp des dels primers mesos de 2007 amb l'entrada de Romania com a membre de la UE. El text següent, extret del diari de camp, aporta informacions que posen de manifest la mobilitat que es va activar en la població rrom del barri de Sant Roc cap a Anglaterra en busca de millors oportunitats econòmiques. Tot i que molts d'aquests intents van acabar amb un retorn de nou cap a Sant Roc:

A finals de gener, vam tornar un a la plaça un dilluns amb la certesa que moltes persones del grup rrom de Țândărei haurien marxat a Anglaterra amb l'entrada de Romania a la UE. I efectivament, quan vam arribar, a diferència del que era habitual els dilluns i els dijous, no hi havia gaire gent.

El propietari del bar de la plaça on havíem passat tantes hores i que era punt de trobada de moltes persones rrom i nostre (durant les sessions de treball de camp), ens deia que molts rrom havien marxat a Anglaterra. Explicava que tenia el bar buit perquè ells eren els seus clients. Deia que altres veïns del barri no venien perquè estava ple de persones rrom. Es lamentava que ara no tenia massa feina. [...]

Parlem amb un home rrom que coneixem bé. No ens va voler donar moltes explicacions però ens va confirmar que molta gent havia marxat a Anglaterra perquè allà podien treballar si algú els hi feia un contracte. Vam parlar de Țândărei. El jove deia que era un poble molt bonic i net amb les noves *vilas* (cases). Deia que feia deu anys la gent havia començat a marxar de Strachina. Que abans era un lloc molt maco perquè tothom vivia a prop i tenies la família i els amics al mateix carrer. Ho explicava amb nostàlgia. Deia que quedava poca gent i que tothom tenia la família i els amics lluny. Deia que si poguessin no marxarien però que Romania encara era pobre. Era de l'opinió que amb l'entrada de Romania a la UE, el país milloraria i els sous serien més alts i no caldria marxar. També explicava que algunes persones rrom que treballaven en fàbriques havien deixat la feina amb contractes indefinits perquè els sous eren més baixos que Anglaterra i per això havien marxat allà, els compensava. Deia que havien marxat moltes persones rrom de Sevilla, Madrid, Alacant, Huesca, Barcelona... que tothom havia marxat a Anglaterra.

Llavors va arribar el fill del propietari del bar. Sempre parlava amb nosaltres sobre les persones rrom. Tenia la costum de criticar-los, els jutjava i després en el tracte era molt respectuós i els mostrava afecte. Sempre es discutia amb ells però des d'una relació d'afecte. Ell li deia al jove rrom que abans que passes un mes tornarien perquè els anglesos s'atiparien de veure dones demanant pels carrers. Deia que a les persones rrom se'ls hi acabaria els diners i tornarien aquí. El jove rrom reia i li responia que no que les dones estarien a casa cuidant dels fills. L'altre reia i li recordava que els havia ajudat a traduir denúncies algunes vegades. Insistia que en pocs dies tornarien a Sant Roc. El jove rrom responia que no havien pagat uns diners per l'avió i pel lloguer d'una casa a Anglaterra per tornar en un mes. Deia que allà vivien en vilas i tenien més espai per les famílies. Tots dos es discutien amb afecte.

[...] Al febrer un cosí de Mihas em va telefonar des de Londres. Em va explicar que estaven bé. Venien “ La Magazine” i deia que era com “La Farola” a Espanya. Deia que havia pogut aconseguir aquesta feina gràcies al seu germà que tenia papers de residència a Anglaterra i treballava. En canvi, molts rrom tornarien a Barcelona perquè no tenien família a Anglaterra que els ajudés a trobar feina. Deia que la vida a Anglaterra estava difícil però si tenies feina guanyaves més diners perquè allà hi havia la Lliura esterlina i no els Euros. Pocs dies després d’aquesta trucada em va telefonar Mihas per dir-me que finalment tornaria a Barcelona amb els fills.

[...] A principis de març, vam iniciar una sessió de camp altre vegada, un diumenge a les 12h a Sant Roc. Vam constatar que havia augmentat el número de rrom a la plaça. Semblava que la gent havia anat tornant d’Anglaterra o potser també havia vingut gent nova. Segurament eren les dues coses encara que més la primera que la segona.

Aquest exemple etnogràfic és il·lustratiu d’algunes característiques de la migració de la població rrom. D’una banda, no acostuma a estar formada de petits nuclis familiars o persones aïllades sinó que és comunitària i està molt vinculada a la seva organització de parentiu. Aquest caràcter comunitari s’expressa amb claredat tant en les relacions internes en destí com en la distribució respecte als propis llocs d’origen, que freqüentment incideixen en les pautes d’assentament⁴¹. D’altra banda, una alta proporció de la població rrom a Romania té una situació socioeconòmica inicial pitjor que la de la població romana majoritària, patint l’increment de la violència racista, la discriminació en diferents àmbits i la falta de perspectives sobre una millora econòmica, entre d’altres.

⁴¹ Per exemple, durant els diferents períodes de recerca 2005-2009 i 2009-2011, a l’Àrea Metropolitana de Barcelona la població rrom s’identificava amb força claredat amb les dues comunitats de Țândărei (Ialomita) i Murgeni (Vaslui), tot i compartir la identitat gitana. Ambdues poblacions estaven ubicades en diferents barris i la seva migració responia a la mobilitat d’una part significativa de les respectives comunitats. Sent molt diferent al procés migratori desenvolupat per la població romana no gitana.



Persones rrom sortint de Țândărei en carro per la carretera principal (Font: Meritxell Sàez, 2005)

2.3. La població rrom a Catalunya i l'Àrea Metropolitana de Barcelona

En apartats anteriors han estat exposats, de manera resumida, les diferents fases migratòries. En les línies següent l'objectiu és aportar informacions més específiques per entendre millor com s'han donat els processos d'arribada i l'assentament de la població rrom romanesa a Barcelona i a d'altres ciutats catalanes⁴². La major part de les investigacions (Peeters, 2005; Pajares, 2006; Generalitat de Catalunya, 2006) apunten que el 2000 i el 2001 van ser els anys en els que: per una banda, van arribar a Barcelona les primeres famílies i, d'altra banda, es van començar a fer visibles a l'espai públic de la ciutat. En general, el treball de camp que vam realitzar López i Sàez (2009) confirma aquest fet, si bé també vam conèixer famílies arribades algun temps abans i procedents d'altres estats europeus o directament des de Romania. Com apunta Pajares (2006: 243) la major part d'aquestes famílies van arribar des d'altres ciutats de l'Estat com València però fonamentalment de Madrid.

⁴² L'informe realitzat per López i Sàez (2009) recull la descripció etnogràfica dels diferents contextos urbanístics i la presència de la població rrom romanesa. En aquest treball de recerca, recullo i amplio la informació general rellevant per la investigació i fonamentalment la descripció dels contextos d'origen i destí en els quals s'ha realitzat treball de camp en aquesta segona etapa de recerca doctoral.

Les raons d'aquesta mobilitat cap a Barcelona són, amb tota probabilitat múltiples. És possible que, com apunta Pajares (2006: 245) tingués a veure una menor pressió policial respecte a algunes de les estratègies de subsistència de tipus marginal de part de la població rrom, particularment amb aquelles en les quals participaven menors⁴³. Sense qüestionar que aquest factor tingués cert pes cal dir que sembla factible que aquest procés obeís més a una estratègia lògica de dispersió pels llocs que oferien unes millors oportunitats econòmiques: la concentració en una única àrea urbana, ja que aquestes són les que permeten una major possibilitat d'estratègies de subsistència marginals, no seria rentable ni possible de mantenir quan s'assolís un cert número. Així, en el període 2000-2002 es van establir importants nuclis de població rrom, en d'altres ciutats (probablement diverses i segons les estratègies de subsistència de tipus marginal com la recollida de ferralla, la venda de "La Farola", la neteja de vidres de cotxe en els semàfors, la mendicitat, entre altres). D'altra banda, i en trobem molts exemple, des dels mitjans de comunicació s'atribueix la mobilitat de població rrom a un "èxit de pressió policial".

Seguint amb el procés d'assentament en l'Àrea Metropolitana de Barcelona, és cert que en els anys 2002 i 2003 es va produir un increment de la població rrom romanesa, probablement degut als factors legals apuntats en l'apartat anterior. També es va donar un canvi respecte l'itinerari migratori, en gran mesura ja venien directes des de Romania en lloc de ciutats o països d'estada prèvia. Com veurem a continuació, un dels barris on es va establir més població rrom va ser al barri de Sant Roc. El procés d'assentament de famílies en aquest barri es va donar pràcticament des de l'inici de la presència de població rrom a Barcelona, però molt especialment a partir de l'increment de població que acabem de citar i alguns episodis que van portar al moviment de la població des d'altres barris de la zona al 2003 i 2004. Com apunta també Pajares (2006: 246-247), sembla que el més important va ser el desallotjament d'un recinte del barri del Poblenou⁴⁴ i d'altres espais com les casernes de Sant Andreu i campaments en altres municipis. L'informe de la Generalitat de Catalunya (2006: 42) també indica el barri de Collblanc (L'Hospitalet de Llobregat) com un dels llocs on en el

⁴³ "Según la opinión de una responsable de la Generalitat que ha intervenido con este colectivo, la salida de Madrid y Valencia para instalarse en Cataluña tiene que ver, al menos en parte, con el diferente tratamiento que reciben por parte de las autoridades. Por ejemplo, en Madrid y Valencia, las niñas y niños detectados mendigando eran tratados por la Fiscalía como menores en situación de desamparo, lo que podía suponer su internamiento y separación de las familias. En cambio, en Cataluña, la Fiscalía de Menores considera que tal situación de desamparo no existe, puesto que viven aquí con sus familias, y lo que hace es recabar la actuación de servicios sociales en favor de los menores, pero no los internan sino que los entrega a la familia. Algunos entrevistados también me han señalado que la presión policial que recibieron en Madrid y Valencia ha sido muy superior a la que reciben en Cataluña."

⁴⁴ El campament de l'antiga fàbrica Azulete, desallotjat per l'Ajuntament de Barcelona el 23 de febrer de 2004 quan ja moltes persones l'havien abandonat, va arribar a acollir unes 300 persones, tot i que una part d'elles eren població gitana portuguesa. La proporció de població rrom romanesa en les casernes de Sant Andreu sembla que era molt menor (Pajares, 2006: 246-247).

2003 es van concentrar la major part de les famílies, que també van ser desallotjades i van marxar tornant-se a ubicar en diferents barris, tot i que no de forma definitiva. Degut a la precarietat de la seva situació (més que a un suposat nomadisme) la població rrom romanesa a Barcelona ha tingut presència en diferents zones urbanes, fet que indueix en ocasions, com veurem, a una sobreestimació del número real de persones que la componen.

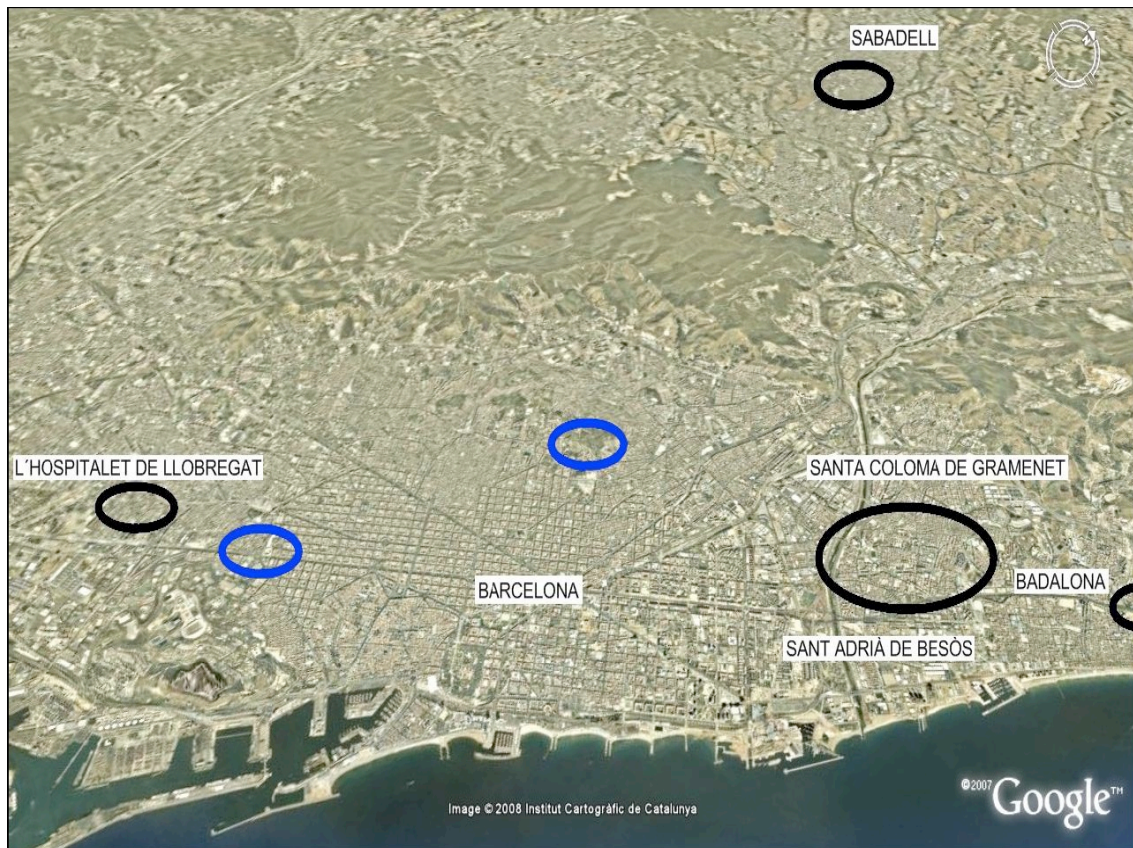
2.3.1. Localització i contextualització de barris amb presència de població rrom romanesa

Durant el treball de recerca de màster (2005-2009) la major part de la població rrom romanesa que vivia a Catalunya, ho feia al barri de Sant Roc (Badalona) encara que també en altres zones properes (per exemple, la zona de Serra d'en Mena, límitrof entre els municipis de Badalona i Santa Coloma de Gramenet; Pep Ventura, també a Badalona; o altres zones més properes de Sant Adrià del Besòs). Però també van tenir presència en altres barris i ciutats catalanes, no sempre de forma constant ni en número molt elevat. L'informe de la Generalitat de Catalunya (2006) recull la majoria d'ells. Els més importants, a part dels citats anteriorment són, en el Barcelonès, els districtes de Sant Andreu, Sant Martí, Nou Barris, Horta-Guinardó, Sants-Montjuïc (Barcelona) i de Collblanc-La Torrassa (L'Hospitalet del Llobregat). D'aquests, el treball etnogràfic desenvolupat confirma la seva presència com a mínim, en aquest període (2005-2009), a partir d'informacions directes (observació participant) o indirectes (informants clau del propi col·lectiu o professionals). Respecte a la resta de Catalunya, el mateix informe indica llocs amb presència de població rrom, per orde d'importància: la comarca del Baix Ebre (fonamentalment el Casc Antic de Tortosa), Tarragona i Sabadell; i en molta menor proporció, altres municipis⁴⁵. En aquest cas, a partir del treball de camp, López i Sàez (2009) van confirmar que existia una presència significativa a Tortosa (Casc Antic) i a Sabadell (Les Termes), si bé en aquesta darrera població la seva presència es va reduir molt a principis de 2007. Tot i això, totes les informacions apunten a que la població rrom romanesa a Catalunya es concentrava bàsicament en diferents barris del Barcelonès, a Tortosa i, possiblement, a Tarragona ciutat.

La major presència de població rrom romanesa, així com d'altres poblacions immigrades en aquests barris és fruit d'un procés en el que incideixen múltiples factors, un dels quals és, com veurem més endavant, les possibilitats que ofereixen en l'habitatge a segments de població que freqüentment es troben en una situació d'irregularitat. Tot i que el treball de camp que vam realitzar (López i Sàez, 2009) va arribar a aquestes tres zones (barris del Barcelonès, Tortosa i a Tarragona ciutat), el treball desenvolupat i els seus resultats es van centrar exclusivament en les primeres que han estat anomenades: les que pertanyen a Badalona, Santa Coloma de Gramenet, Sant Adrià del Besòs i, en molta menor mesura a Barcelona, L'Hospitalet de

⁴⁵ Cornellà de Llobregat, Mollet, Sitges, Valls, Tàrrrega i Amposta.

Llobregat i Sabadell. En primer lloc perquè com veurem més endavant és on es concentraven un major volum de població rrom romanesa i, en segon, perquè eren els espais on vam desenvolupar un treball de camp més intensiu. En la fotografia següent es pot observar la localització d'aquest barris i més endavant una explicació breu dels diferents contextos esmentats:

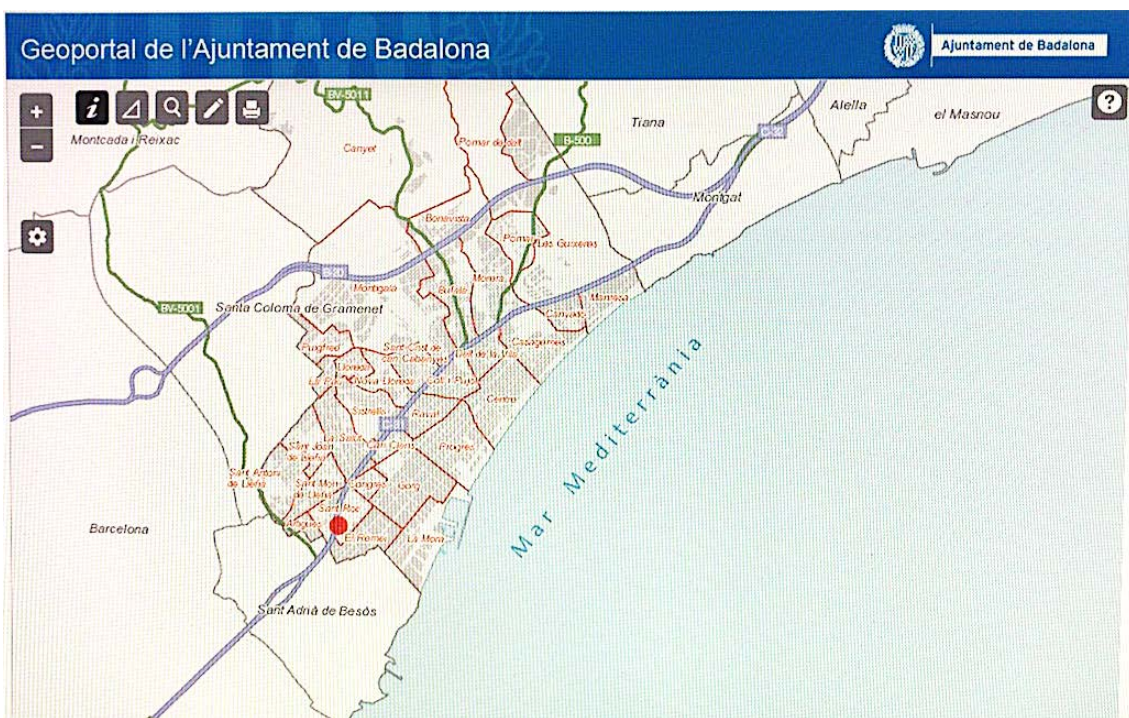


Zones de concentració de població rrom i on vàrem realitzar el treball de camp més intensiu (Font: Elaboració d'Oscar López a partir de Google Earth, 2008⁴⁶)

⁴⁶ Els cercles representen zones o barris amb presència de població rrom romanesa durant la el treball de camp. Es destaca en negre, aquells en els que principalment hem realitzat el treball etnogràfic.

Sant Roc (Badalona)

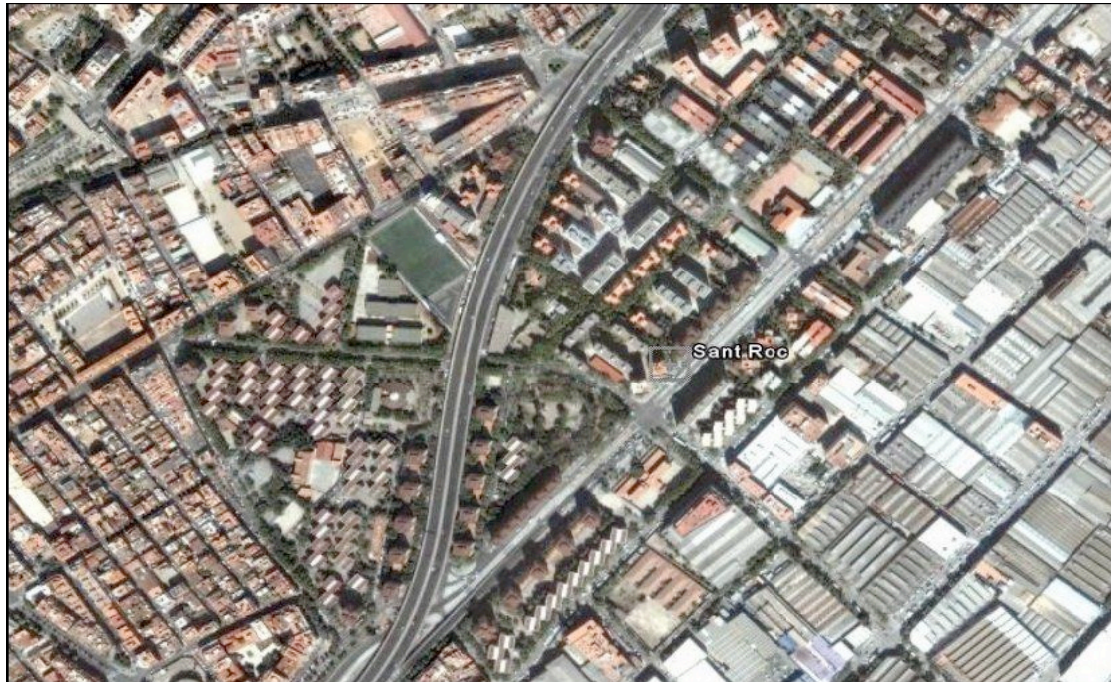
Una de les zones on hi ha més presència de població rrom és al barri de Sant Roc que està ubicat a l'extrem Sud-oest del terme municipal de Badalona, en el Districte 6, juntament amb els barris del Congrés, El Remei, La Mora y Artigues. Fa frontera directa amb Sant Adrià de Besòs i amb els barris d'Artigues, Congrés, Sant Mori de Llefia, la Salut, el Remei i el Gorg, tots pertanyent a Badalona. Dues grans vies, l'Avinguda Alfons XIII i la del Marquès de Montroig, emmarquen el barri per la part de muntanya i per la part de mar, respectivament. El barri és travessat, a més, per l'Autopista del Maresme, que el creua amb un pas elevat i ocupa 46.2 hectàrees i reuneix 3.395 habitatges (amb una mida de 50 m² cadascun) en sis tipus de blocs, que varien dels 5 als 14 pisos d'alçada (Pareja et al., 2005: 15).



Barris de Badalona [Font: Ajuntament de Badalona, 2018]

Com a tal, el barri va començar a ser construït al desembre de 1962, per allotjar població procedent de processos d'intervenció urbanística (expropiacions de la A-19, desallotjaments de Montjuïc i Somorrostro, etc.) i de les inundacions de la tardor de 1962. A partir d'aquell any es va traslladar al barri una gran quantitat de persones, moltes d'elles gitanes, que es van instal·lar en edificacions prefabricades mentre es construïen els blocs de pisos. Aquesta construcció, promoguda per l' "Obra Sindical del Hogar y Arquitectura", va ser posteriorment molt criticada per la seva mala gestió i la qualitat de la construcció, amb molts habitatges afectats per patologies estructurals i

tot tipus de desperfectes⁴⁷. En el mes de juny de 1985, l'Estat, a través del Reial decret 1009/85, va traspasar a la Generalitat de Catalunya (ADIGSA), el control de la qualitat de les edificacions dels habitatges construïts fins el 1980 i la promoció pública d'aquests. En els darrers anys s'ha executat diferents intents de renovació urbanística i de reallotjament, alguns dels quals estan en desenvolupament en l'actualitat⁴⁸.



Vista aèria del barri de Sant Roc (Font: Google Earth, 2008)

Segons les dades de població de l'Ajuntament de Badalona registrades al juliol de 2004, la població del barri de Sant Roc era de 13.752 persones, de las quals aproximadament 5.000 (un 40%) serien habitants autòctons d'ètnia gitana, i uns 2.600 (19%) població immigrada (López, 2005). A 1 de gener del 2006, segons el Departament d'Estadística i Població de l'ajuntament de Badalona, de la població total un 17% era d'origen Pakistanès, un 5% d'origen romanès i un 3.8% d'origen marroquí,

⁴⁷ Com una mostra dels efectes negatius que aquesta intervenció negligent (i la falta d'equipaments a l'espai públic) va tenir en la vida dels veïns, entre 1972 i 1976 es van produir una sèrie d'accidents que van causar la mort de diverses persones: dos infants morts al caure la barana dels pisos, una jove morta al caure una cornisa, altres dos infants atropellats per falta de semàfors, i un altre mort més al electrocutar-se amb un cable sense protecció (Asociación Gitana de Badalona, s.f.)

⁴⁸ Veure Tudela (1995; citat en Prieto, 2007:149), García i Tapada, (2005); Pareja et al. (2005, 2004, 2003); Pareja i Tapada (2001). També, per a la història del barri, de les mobilitzacions i associacions que han pres part en ella, particularment en allò referent a la població gitana, veure Garriga (2003) i Prieto (2007: 147-153).

representant la població immigrada un 33% de la població total del barri (Prieto, 2007: 150). Aquestes dades han de ser interpretades amb prudència, perquè tal com apunten Rodríguez García i San Román (2007: 505) no es treballa amb un mètode directe per a mesurar-los, especialment en el cas dels gitanos i les gitanes catalans i originaris d'altres zones de l'Estat que no queden registrats ni per nacionalitat ni per país d'origen en les estadístiques oficials. D'altra banda, generalment existeixen problemes per a obtenir dades desagregades per barri. Per acabar, una part important de la població rrom del barri no està empadronada, i per tant, els registres municipals poden no ser molt exactes.



Bloc de pisos, barri Sant Roc (Font: Meritxell Sàez, 2011)

En tot cas, pel barri de Sant Roc totes les estimacions s'han mogut en un volum que va de 300⁴⁹ fins a 1.500⁵⁰ persones rrom d'origen romanès, en diferents moments. Tot i que és probable que aquesta divergència tingui relació amb un augment de la població rrom en el període que va des de 2004 fins al 2007. A partir d'aquestes i altres estimacions aportades per Pajares (2006: 254) i Vincle (2006: 65), però sobretot del treball de camp realitzat, ens vam inclinar al 2008 per una estimació que anava més en la línia de les 600 persones; si bé ha anat disminuint de manera important posteriorment. En aquest sentit, és necessari apuntar diverses qüestions: la primera és que entre el 2007 i 2009 van existir diversos processos migratoris des del barri cap a països de la UE (com al Regne Unit), que tenen a veure sobretot amb les noves condicions legals motivades per l'entrada de Romania com a Estat membre europeu a partir de 2007⁵¹. Aquesta mobilitat ha sigut molt intensa i ha suposat un canvi fonamental en la presència del col·lectiu al barri. El segon és que la finalització de la moratòria en el 2009 va suposar probablement un nou canvi en la composició de la població present a Catalunya, o al menys certa intensificació de dinàmiques de mobilitat ja existents cap a altres països. Per una altra banda, cal tenir en compte altres tipus de mobilitat de tipus estacional, que fan que segons el moment hi hagi una major o menor presència (al setembre, per exemple, una part de la població rrom que residia a Sant Roc tornava a Țândărei coincidint amb les festes locals, per a veure a la seva família i fer gestions). En tot cas, i contra el que generalment es diu, no es va produir un augment significatiu de la presència d'aquesta població ni en aquell moment ni actualment, fins i tot s'hauria produït un davallada important en certes zones.

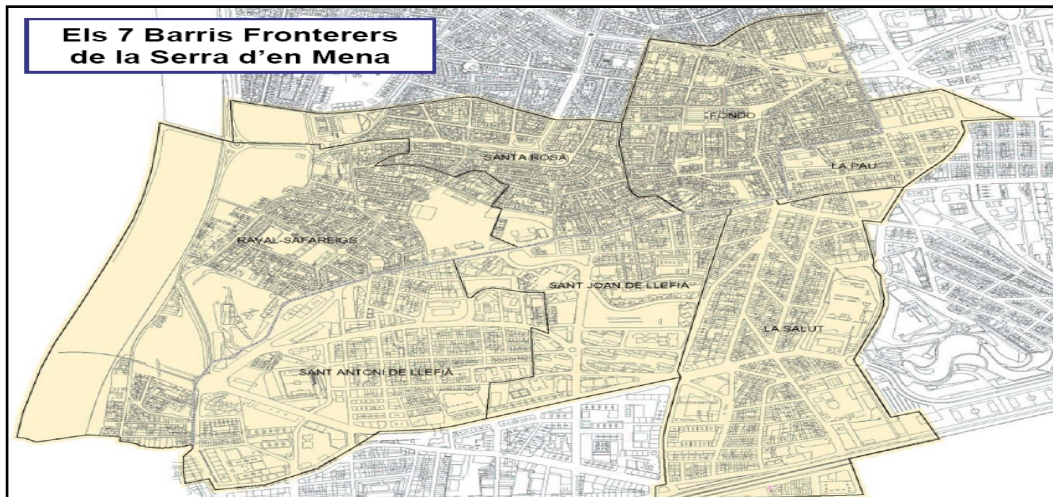
Serra d'en Mena (Santa Coloma de Gramenet / Badalona)

La zona de Serra d'en Mena es troba formada per set barris que fan frontera entre els municipis de Santa Coloma de Gramenet i Badalona. D'aquests, tres (Raval-Safareigs, Santa Rosa i Fondo) pertanyen a Santa Coloma de Gramenet, i es corresponen amb els districtes V (els dos primers) i VI d'aquest municipi. Els altres quatre formen part del municipi de Badalona: Sant Antoni de Llefià i Sant Joan de Llefià (districte V), La Salut (districte IV) i La Pau (districte VIII).

⁴⁹ Per part de Serveis Socials al 2004 (Peeters, 2005: 48).

⁵⁰ Prieto (2007:153), a partir de la informació facilitada per a la Comissaria de Mossos d'Esquadra de Badalona, xifra la presència de població rrom de Sant Roc en 1.500 persones l'any 2007.

⁵¹ Durant el mes de desembre del 2006 i gener del 2007 vàrem constatar que aquesta mobilitat no es donava únicament des de Sant Roc, sinó també des d'altres ciutats de l'Estat i directament des de Romania. A més, des de l'inici del treball etnogràfic al 2005, vam conèixer algunes famílies rrom de Sant Roc de la comunitat de Țândărei que havien estat o residit en aquests països i alguns informants expressaven el desig d'establir-s'hi.



Barris fronterers de Serra d'en Mena (Font: Consell Comarcal del Barcelonès, 2005)

D'aquesta manera, limita al Nord-oest amb altres barris de Santa Coloma, al Nord, Nord-est, Est i Sud-est amb d'altres barris de Badalona (entre els quals està Sant Roc) i al Sud amb el municipi de Sant Adrià de Besòs. Per l'Oest, el riu Besòs marca el límit amb el municipi de Barcelona. La banda limítrof entre els dos municipis es troba més elevada, això produeix que una part dels carrers dels barris que componen la Serra d'en Mena tinguin pujades molt pronunciades. Com senyala Requena (2003), aquest espai era abans una frontera natural entre els dos nuclis urbans (Badalona i Santa Coloma de Gramenet), que es va anar edificant a mesura que ambdós nuclis creixien⁵²:

[...] es el resultado de un proceso en el que la topografía del territorio, por un lado, y la falta de planificación y la especulación del suelo motivada por las enormes presiones demográficas que se iniciaron en los años 1950, por otro, han sido variables clave. Es a partir de esta década cuando la población empieza a multiplicarse y, en un espacio muy reducido de tiempo, aparecen barrios nuevos en los que las barracas y las edificaciones se alinean en calles estrechas e irregulares. A medida que la población se fue concentrando en estas zonas, la masificación obligó a ocupar los patios interiores de las islas con construcciones totalmente irregulares a las que, todavía hoy, se llega desde la calle por pasajes y pasillos. Por el mismo motivo, las escasas infraestructuras en estos barrios se vieron desbordadas.

De cara a resumir el perfil de la població immigrant a la zona, ens vam trobar de nou amb la dificultat d'obtenir dades desagregades per barri. Les que existeixen són de dates diferents (perquè depenen de dos municipis) i generalment fan ús d'un altre tipus de criteris (municipal, per districte), en lloc del barri. Segons la documentació del Pla de Barris de Serra d'en Mena (2005), el total de població per a aquesta zona, al 2003, era de 87.871 persones, de les quals 51.138 persones vivien en el terme

⁵² Per aprofundir en el procés històric d'autoconstrucció en aquests i altres barris similars, es pot consultar Capel (1990: 51-57), per a un dels barris que componen Serra d'en Mena, també Olivé (1974). Ambdós citats a Requena (2003).

municipal de Badalona i 36.733 ho feien en el de Santa Coloma de Gramenet. A la següent taula es pot observar la distribució per barris:

POBLACIÓ, DENSITAT I HABITATGES DELS BARRIS DE L'ÀREA							
Municipi	Barri	Població			Densitat Ha	Superfície	Habitatges Familiars 2001
		1991	2001	2003			
Badalona	Sant Antoni de Llefià	16.638	14.530	14.901	386	38,57	5.823
	Sant Joan de Llefià	15.944	13.468	13.904	496	28,05	5.138
	La Salut	18.692	16.282	17.421	488	35,73	7.128
	La Pau	5.117	4.402	4.912	503	9,76	1.749
	Total 4 barris	56.391	48.682	51.138	456	112,11	19.838
Santa Coloma de Gramenet	El Fondo	17.860	14.263	15.033	547	27,48	5.940
	Santa Rosa	13.940	11.475	11.897	472	25,22	4.632
	Raval-Safareigs	10.625	9.246	9.803	256	38,33	3.787
	Total 3 barris	42.425	34.984	36.733	404	91,03	14.359
Total àrea	98.816	83.666	87.871	433	203,14	34.197	
Total Badalona		218.725	205.836	214.440	101	2.117,00	83.968
Total Santa Coloma de Gramenet		133.138	112.992	116.012	165	705,00	45.741

Població, Densitat i Habitatges dels barris de l'Àrea Metropolitana de Barcelona (Font: Pla de Barris Serra d'en Mena, 2005)

Les dades més recents sobre la població immigrant desglossada per barris obtingudes en aquell moment corresponen, per a Badalona, al Padró municipal d'Habitants del 2002 i, per a Santa Coloma de Gramenet, al Padró municipal d'Habitants del 2005. Evidentment l'antiguitat i la diferència de dates entre ambdós no permeten xifres ni tan sols aproximades a la realitat actual dels esmentats barris, encara que poden servir per esbossar la situació prèvia. És important, no obstant això, no comparar-los, perquè la presència de població immigrant a partir de 2002 es va incrementar i podria induir a la percepció errònia que uns barris tenien una proporció molt més gran, quan no tenia perquè ser necessàriament així. Segons el primer, el tant per cent mig de població immigrant en aquests quatre barris de Badalona era del 6.5, amb 3.432 persones immigrants d'un total de 51.576 persones. Sent la població immigrant majoritària, la marroquina, representada per 1.331 persones (un 38.7% del total d'immigrants). Respecte als tres barris pertanyents a Santa Coloma de Gramenet comptaven, el 2005, amb 11.671 persones d'origen estranger, repartides gairebé a parts iguals entre els districtes V (Raval-Safareig) i VI (Fondo), la qual cosa representava un 28.9% del total de població d'ambdós districtes (40.355 persones)⁵³. No obstant això, aquesta distribució no era uniforme: el districte VI (Fons) tenia una població significativament menor, per la qual cosa la proporció de població immigrada era major (un 34.5% del

⁵³ Remarcant, per exemple, respecte als canvis esmentats abans, que la població total d'aquests barris semblava haver incrementat com a mínim en 4000 persones des de 2003 (dades de la taula del Pla de Barris).

total de 16.940 persones). A més, la població majoritària entre la immigrant era, per al districte V (Raval-Safareigs i Santa Rosa), la d'origen marroquí (20.45%), mentre per al districte VI era la d'origen xinès (29.8% del total de població immigrant resident en el districte).

Resta de barris

Finalment, i respecte a la resta de zones, no vam comptar amb una informació de primera mà (en la majoria dels casos) que ens permetés fer una estimació de la població actual, si bé vam apuntar a partir del treball de camp que, com a mínim, en Horta-Guinardó, Collblanc-La Torrassa i Sants-Montjuïc existien o van existir al llarg de 2008 nuclis de població⁵⁴. A banda d'aquests, i atenent a les dades que oferien la resta d'investigacions i les informacions recollides sobre altres territoris durant el treball de camp, un dels nuclis principals no explorats durant la recerca va ser Tarragona ciutat (on Vincle estimava 60 persones al 2006) i segurament es podrien assenyalar alguns més. En tot cas, seguint altres investigacions, el nombre total en tots aquests barris no hauria excedit generalment les 250–300 persones, encara que aquesta situació hauria pogut canviar amb certa magnitud en diferents moments. Com també apunten Peeters (2005) i Pajares (2006), podríem estar parlant d'un volum de població rrom romanesa que, encara que hagués augmentat, no hauria superat probablement els pocs milers (unes 3.000-4.000 persones)⁵⁵, no arribant ni a un 5% de la població romanesa immigrant total. Un volum molt menor al que acostumen a atribuir els mitjans de comunicació i d'altres àmbits d'actuació. A més, com vam dir seguint les dades obtingudes a través del treball de camp que vam realitzar, no s'ha produït en cap moment en els últims anys una arribada massiva de població rrom a Catalunya, tal com es va anunciar i pressuposar en diferents mitjans de comunicació en relació, per exemple, a la difícil situació a Itàlia de la població rrom. En aquest sentit, és important destacar el risc que representa la utilització de xifres poc contextualitzades i informacions tendencioses, respecte a la generació de prejudicis i alarma social al voltant de la població rrom; però també cal insistir en que les dades que les administracions i actors socials utilitzin estiguin basades en estudis responsables i en profunditat, per tal de garantir intervencions i aproximacions adequades.

2.3.2 Diversitat interna i segmentació territorial

En el nostre context existeix un imaginari col·lectiu molt intens dels gitanos romanesos que implica certes idees homogènies sobre la seva situació, generalment expressades a través de mites o categoritzacions de caràcter negatiu molt intens. Tot i així, en la

⁵⁴ També a Sabadell, però abans, com s'ha esmentat; i de forma més minoritària també en altres de les zones en les que vam treballar (Sant Adrià del Besòs, altres barris de Badalona i Barcelona, etc.).

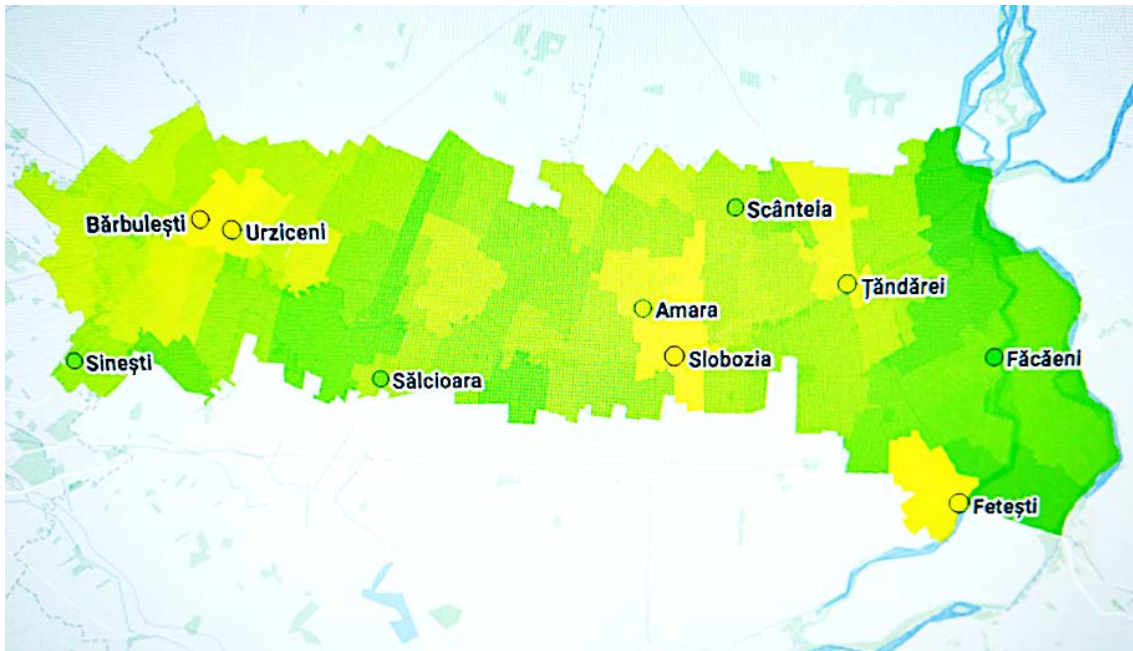
⁵⁵ Peeters (2005: 49), estima entre 700 i 1.100 per a Barcelona i Badalona. Pajares estima poc més de 2.000 (2006: 238), encara que senyala que el Secretariat Pastoral Gitano la xifra en unes 3.000 persones per a tota Catalunya.

pràctica existeix també un enorme desconeixement de la població rrom romanesa en general i, en particular, sobre aquella que està present a Catalunya i les seves condicions de vida, pràctiques i característiques. En realitat, quan aprofundim en el coneixement d'una determinada col·lectivitat, l'heterogeneïtat acostuma a ser la característica dominant; i la població rrom romanesa que viu a Barcelona i altres ciutats catalanes no és una excepció, tot i la seva condició de minoria marginada, en un número significatiu, en diferents àmbits i nivells. Com descriuré més endavant, aquesta heterogeneïtat s'expressa, independentment d'una certa identitat compartida, en una distribució de *vica*, per lloc d'origen o de residència actual; costums, manera de vestir i organització social i familiar; situació social i econòmica i laboral; ús del *rromnes* o romaní i el romanès; i finalment, els diferents processos biogràfics i migratoris individuals, entre altres aspectes.

La migració de la població rrom romanesa presenta un marcat caràcter comunitari, amb una presència, com a mínim per al segment més visible, distribuïda en diferents zones i barris amb una correspondència relativament clara amb la zona/localitat de procedència a Romania. Fet que posa de manifest el funcionament de les xarxes socials de suport en el procés migratori. En aquest sentit, del 2005 al 2009 vam recollir informació sobre població rrom de llocs d'origen diferents que es distribuïen en diverses zones de l'Àrea Metropolitana de Barcelona.

És important esmentar que una majoria de la població rrom romanesa que s'havia establert a Catalunya fins aquell moment, o almenys la majoria de la que havia format part del segment més visible, tenia el seu origen en una mateixa zona, la província (*județ*) d'Ialomița, al sud-est del país. La informació recollida a partir del treball etnogràfic tendia a confirmar aquesta dada, situant la seva procedència fonamentalment en el municipi de Țândărei. També, però, es va constatar altres procedències de llocs molt propers a aquesta primera població, com són Slobozia i Fetești i algun cas de Constanța que integren juntament amb Țândărei, les zones originàries d'un mateix grup de població rrom clarament diferenciat d'altres, el dels rrom de Murgeni que també resideixen en el Barcelonès⁵⁶.

⁵⁶ És necessari senyalar que tot i que en aquests barris de destí migratori resideixen famílies procedents de Murgeni i Țândărei, la població rrom de Romania com a mínim s'ha diversificat en relació als pobles d'origen.



Mapa del *județ* Ialomița, on es troba la localitat de Tândărei (Font: City Population, 2018)



Mapa del *județ* Vaslui, on es troba la localitat de Murgeni (Font: City Population, 2018)

La localitat de Țândărei⁵⁷ es troba situada a la part Nord-est del comtat de Ialomița i forma part de la seva xarxa urbana juntament amb els municipis de Slobozia, Fetești i Urziceni. Țândărei va ser declarada ciutat al 1968 i està configurada en tres zones: Țândărei, Țândărei Gara i Strachina. És una ciutat de 11.325 hectàrees i està menys desenvolupada econòmica, tècnica i socialment que les altres tres ciutats del comtat però ocupa una posició clau a l'àrea Nord-est de la comarca. La ciutat es troba en la categoria de petits municipis (menys de 20.000 habitants) amb un total, segons el cens del 2002, de 12.462 habitants, dels quals un 13% són rrom⁵⁸ i, segons el cens del 2011, la població ha augmentat a 13.219 habitants dels quals 1.435 són rrom.

El desenvolupament de la ciutat de Țândărei durant les últimes dècades ha estat influenciat per diversos factors: el trànsit de la ciutat per carreteres nacionals i comarcals; la xarxa ferroviària Fetești-Faur que connecta dues artèries principals de la xarxa ferroviària nacional (Bucarest, Braila i Bucarest-Constanza); el riu Ialomița al sud i el llac de Strachina a l'oest; la ubicació de la plataforma industrial al Nord-oest de la ciutat i la connexió amb l'artèria Slobozia-Fetești; la construcció d'edificis i instal·lacions educatives i sanitàries a la part oriental de la ciutat ha fet augmentar l'atractiu d'aquesta zona en detriment d'altres districtes⁵⁹. En les pàgines següents, afegiré imatges de la localitat de Țândărei i de Fetești:



Entrada de Țândărei (Font: Meritxell Sàez, 2008)

⁵⁷ Per més informació veure: < <http://primaria-tandarei.ro/node/1066> > [Consulta juny 2018].

⁵⁸ Aquestes dades corresponen al del juliol de 2002 (Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturala). Amb tota probabilitat aquest percentatge és superior pel biaix en les dades estadístiques esmentades ja en aquest capítol.

⁵⁹ Per més informació: Strategie de dezvoltare Țândărei, 2014-2020. Veure en, <<http://primaria-tandarei.ro/node/1066>> [Consulta, juliol 2018].



Carrer d'un barri de Țândarei (Font: Meritxell Sàez, 2008)



Carrer d'un barri de Țândarei (Font: Meritxell Sàez, 2008)



Vila en construcció, Țândarei (Font: Meritxell Sàez, 2005)



Barri de Fetești (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Centre de Fetești (Font: Meritxell Sàez, 2011)

En les diverses estades realitzades durant el treball de camp en context d'origen es constata que a Țândărei la població rrom havia estat la més empobrida i tradicionalment relegada al barri de Strachina (anomenada la *țigania*, tant per la població no rrom com per la rrom), zona perifèrica i més aïllada respecte del centre de la localitat. Encara que al llarg del treball de camp, vaig observar una millora en la capacitat econòmica d'alguns grups domèstics de la població rrom probablement derivat del procés migratori. Per exemple, per una banda, les famílies que podien marxaven de Strachina (*Țigania*) per anar a viure a l'altra banda de l'estació i anar millorant la construcció de les seves cases un cop instal·lades als nous barris. Com més endavant descriuré, fins i tot algunes d'elles (una minoria) havien construït la seva casa al centre del municipi. D'altra banda, l'any 2011 vaig observar que estaven arreglant-se alguns dels habitatges de Strachina (*Țigania*), molts dels quals anys anteriors es trobaven molt malmesos. Malgrat aquests canvis, part de la població rrom de Țândărei seguia vivint en condicions materials precàries i amb dificultats en l'accés a diferents serveis i drets bàsics. En el context de destí de Barcelona, la població rrom romanesa originària de la zona de Țândărei vivia principalment en el barri de Sant Roc (Badalona), i en menor mesura en altres llocs. Alguns d'ells en barris propers, com per exemple, els que conformen la zona de Serra d'en Mena, particularment La Salut (Badalona) i, en alguns moments, Santa Rosa (Santa Coloma de Gramenet). També vam conèixer famílies que vivien a Pep Ventura (Badalona) i Sant Adrià del Besòs. Unes

altres vivien en barris una mica més allunyats, dintre de l'Àrea Metropolitana de Barcelona, en concret en Horta-Guinardò (Barcelona), Sants-Montjuic (Barcelona) Ciutat Vella (Barcelona) i Collblanc (L'Hospitalet de Llobregat). Finalment, existien altres nuclis també provinents de Țândărei com a mínim a Sabadell (Les Termes) i Tarragona, a més d'aquells que, haguessin o no viscut en algun dels barris anteriors, en aquells moments es trobaven en altres ciutats de l'Estat (Madrid, Alacant, entre altres) o altres països (Regne Unit, Irlanda, França, etc.).

Un altre segment de població rrom romanesa, que en un principi semblava menys nombrosa respecte a la Țândărei però que va anar guanyant presència, va ser la població rrom originària del Nord-est de Romania (prop de la frontera amb la República de Moldàvia), i en concret de la població de Murgeni (Vaslui) i altres localitats relativament properes⁶⁰. Aquesta comunitat rrom ha seguit la mateixa estratègia migratòria dels rrom de Țândărei i en poc temps es va convertir en la més nombrosa en la zona de Serra d'en Mena i en altres barris de Santa Coloma de Gramenet, tot i que al 2011 una família rrom de Murgeni amb la qual vaig tenir més contacte etnogràfic es va traslladar a viure al barri de Sant Roc⁶¹.

La localitat de Murgeni està situada a la part central-oriental del comtat de Vaslui, a l'altiplà central de Moldàvia, a la frontera amb el comtat de Galați i està formada per les zones següents: al Nord-oest, municipi de Gagesti; Nord-est, Comuna Falcui; Est, el riu Prut, la frontera entre el país i la República de Moldàvia; Sud, Comuna Cavadinesti; Comtat de Galați i comuna de Blagesti-Vaslui; Sud-est, comuna de Malusteni; Est, comuna Epureni. Murgeni es troba a la part més oriental de Romania a 35 km de Bârlad. Té la categoria de petit municipis (menys de 20.000 habitants). El cens del 2002 indicava una població de 7.674 habitants, dels quals s'estima que un 13% són rrom⁶² i el cens del 2011 indicava una població de 7.119 habitants dels quals 1.384 són rrom. En aquest territori, l'ocupació de la població és predominantment l'agricultura i la ramaderia.

La població rrom a Murgeni viu, generalment i exceptuant alguna família que ha millorat la seva situació en origen, en condicions de forta precarietat material. El paisatge de Murgeni és irregular i separa fàcilment algunes zones del poble. Tot i que no vaig observar un barri clarament delimitat com és la zona més interior de Strachina a Țândărei. Les famílies amb pitjor situació econòmica residien en zones més allunyades del centre, en un espai més conglomerat de parcel·les i sense una definició del traçat dels carrers. En la darrera estada al 2011, vaig constatar que els habitatges de les famílies rrom residents al llarg del carrer principal de la localitat estaven sent

⁶⁰ Per exemple, es poden considerar també que formen part de la comunitat de Murgeni famílies rrom provinents de Băcești. Aquestes comparteixen com a mínim lligams de parentiu.

⁶¹ Durant els anys de treball de camp (2005-2014) no vaig obtenir informació de persones rrom de la comunitat de Murgeni que haguessin accedit a d'altres destins migratoris.

⁶² Dades del cens del juliol de 2002 (Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturala). Probablement és d'aplicació el mateix que per al de Țândărei.

arreglats o fins i tot s'estaven construint de nou. També hi havia diferents cases petites dins de Murgeni habilitades per a celebrar els cultes pentecostals. Semblava que alguna cosa estava canviant, com a Țândărei, probablement a causa del procés migratori. En les pàgines següents, mostraré algunes imatges de la localitat de Murgeni:



Entrada i centre de Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Centre de Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)

La imatge següent és d'una dona rrom de Murgeni, amb el seu bebè de pocs mesos a la parada de Plaça Catalunya dels Ferrocarrils de la Generalitat camí al Consolat de Romania de Barcelona amb la finalitat de tramitar la seva documentació i la del bebè per retornar al seu país:



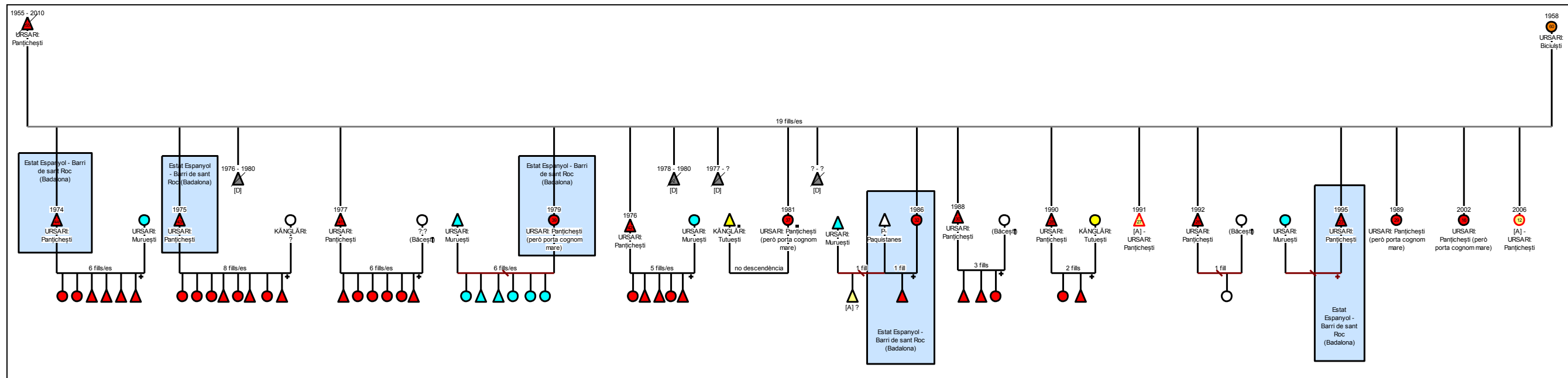
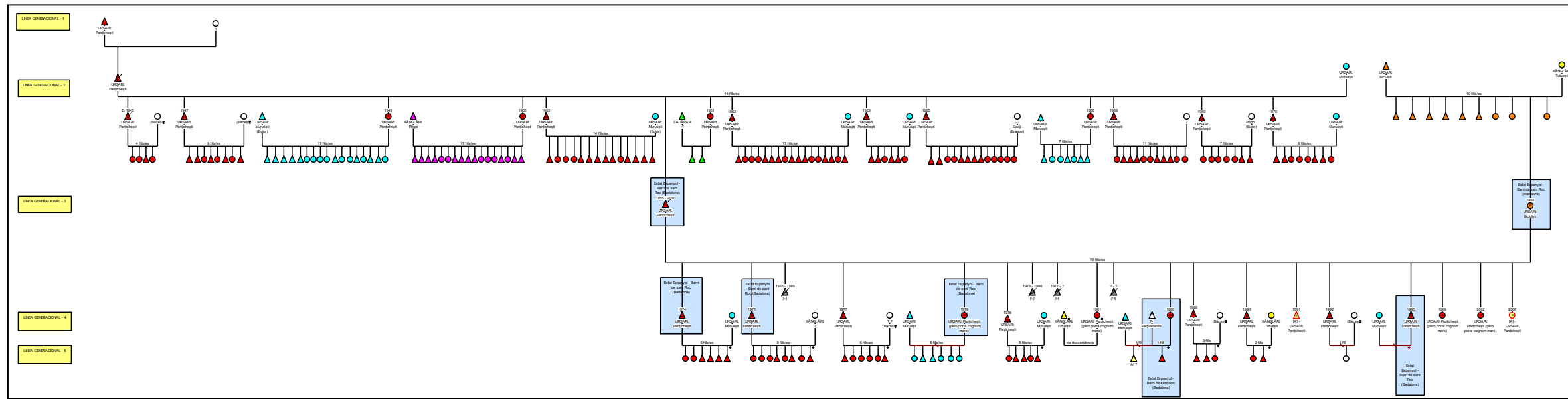
Maria, dona rrom de Murgeni amb el seu bebè, a Barcelona (Font: Meritxell Sàez, 2007)

En aquesta altra imatge apareix la mateixa dona rrom amb el seu bebè a la localitat de Murgeni, Romania.



Maria i el seu bebè amb els seus parents a Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2007)

Grup de parents del *vica* Ursări de la raça Panțichești de Murgeni:



Font: Elaboració pròpia, Murgeni, 2011

2. Races, territoris i autoritats

En aquest segon apartat, *Races, territori i autoritats*, faig referència al funcionament intern de les comunitats rrom a partir d'elements i pautes pròpies de la cultura gitana i l'adaptació d'aquestes als nous contextos.

2.1. Distribució, oposició i independència de les *races*

Ardèvol (1986: 61-107) a *Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos*¹⁴ exposa que els llinatges o *races*¹⁵ gitanes són independents entre sí i autònoms. El sistema es fonamenta en l'oposició i la independència d'aquests. Per tant, no existeix cap unitat políticament superior perquè no hi ha un principi estructural que relacioni i jerarquitzï aquests grups. Exposa que no respon a una característica de l'organització tradicional gitana dels grups de parentiu que un grup domini sobre la resta o dos grups puguin per desplaçar-se mútuament o es reparteixin el seu domini i influència sobre els altres. Això succeeix quan nuclis de població gitana han estat construïts artificialment, agrupant indiscriminadament a persones de diferents *races* que vivien independents. La distribució de les *races* i la seva autonomia són característiques essencials al sistema de dispersió territorial dels gitanos i de la seva organització econòmica. L'autora assenjala que en l'autonomia de les *races*, les comunitats gitanes han trobat la solució més o menys eficaç per desenvolupar-se, perpetuar-se i expandir-se dins una societat majoritària, organitzada i amb recursos. Però aquest tipus de relació requereix que la minoria controlï el seu creixement relatiu, que no es sobrepassin les proporcions màximes tolerables al nivell de les comunitats locals.

D'aquesta manera, com he descrit abans, per als rrom de les comunitats de Țândărei i Murgeni, diferents sectors d'una mateixa *raza* s'assenten en diferents llocs, sent habitual que aquesta dispersió es produeixi en una àrea geogràfica determinada. A Romania, en cas dels rrom de la comunitat de Țândărei és el poble de Fetești i en el cas de la comunitat rrom de Murgeni un dels pobles seria Băcești. Aquesta dispersió territorial també es dóna en la mobilitat de la migració transnacional i segons les possibilitats que els diferents destins puguin oferir. Per tant, semblaria reproduir-se la mateixa pauta de dispersió, repartint membres de les *races* a les principals ciutats d'Europa, aquelles que poden proporcionar més possibilitats econòmiques, fins i tot si

¹⁴ L'autora exposa en aquest capítol, qüestions rellevants de les comunitats gitanes de les ciutats de Barcelona, Granada i Madrid dels anys 60 i 80, aspectes estructurals imprescindibles que són extensibles a l'organització social i política rrom de la resta de l'Estat espanyol en aquells moments i que, en l'actualitat, són vigents també per a les comunitats gitanes romaneses tractades en aquesta tesi.

¹⁵ Seguint el que exposa San Román (1994: 49) sobre els termes llinatge i *raza*, aquí, faré ús del primer quan faci referència al que l'autora anomena *sector de llinatge*, però en general utilitzaré la paraula *raza* per ser el terme que utilitzen els rrom i que, com diu l'autora, és en algun aspecte diferent, al que referim les antropòlogues i els antropòlegs quan parlem de llinatge.

cal a d'altres continents. El conte gitano rus anomenat: "De por qué los gitanos viven dispersos por todo el mundo" (Tong, Diane 1997: 47), ho representa bé:

Hace mucho, mucho tiempo, un gitano viajaba con su familia. Su caballo era flaco y de patas endebles, y a medida que la familia iba creciendo, le resultaba más difícil tirar de la pesada carreta. Ésta pronto se llenó tanto de niños que el pobre caballo apenas podía avanzar a trompicones por el camino sembrado de baches.

A medida que la carretera daba tumbos, oscilando primero a la izquierda, balanceándose después a la derecha, las cacerolas y las sartenes se iban cayendo, y de vez en cuando algún niño descalzo daba con la cabeza en el suelo.

Lo peor no era durante el día (cuando se podían recoger las cacerolas y a los niños), sino por la noche, cuando no se veía nada. En cualquier caso, ¿quién podía llevar la cuenta de una tribu como ésa? Y el caballo seguía recurriendo a duras penas su camino.

El gitano viajó por toda la Tierra, y allí donde iba dejaba un niño tras de sí: un niño, otro, otro más...

Y así es como los gitanos se dispersaron por toda la Tierra.

Així, com especifica l'autora, cada membre de la *raza* conviu amb els seus parents lineals, i sap on pot trobar altres ubicacions de la seva *raza* sent aquesta pauta de dispersió un punt de suport fonamental per a les persones gitanes en els seus desplaçaments i per diferents raons: guanyar-se la vida, escapar del gitano enemic o del *gadje*, buscar treball i hospitalitat. L'autora exposa que els mecanismes tradicionals segueixen operant per si sols o relacionats amb aquests processos migratoris. I refereix als punts d'articulació genealògica que serveixen de línia frontissa que permet la creació de noves *races* o fent possible una dispersió més gran de les ja existents. Possiblement, les cites següents refereixen a aquesta idea. Tal com expressava un informant rrom de Țândărei: "Todos los rrom son hermanos y antiguos. Tengo familia en Madrid, pero no contacto, cuando no estas juntos te olvidas, coges cariño de otro... pero cuando estas cerca es tu familia". I al barri de Sant Roc, un home rrom de trenta dos anys, del mateix poble deia:

[...] la familia es la que ves siempre, la que vive cerca de ti, en tu pueblo. Por eso todos estamos en el mismo pueblo. La familia es la que está cerca porque la llevas más en el corazón. Si está lejos no la ves, el corazón se va olvidando. Pierdes la familia si vive lejos. Si vas a otro país, buscas que la familia te ayude a buscar trabajo y casa. Sí, pero la relación hay que ir la haciendo poco a poco.

Per tant, no és habitual trobar moviments de persones aïllades entre els i les gitanes. Més aviat, es tracta de grups familiars o de segments sencers de llinatges¹⁶. Durant el

¹⁶ És el que San Román (1994:61) anomena "comunitat local de parents" que pot ser "complet i localitzat" o "un segment d'un grup dispers més ampli" la funció principal del qual és controlar una àrea de recursos. Com l'autora descriu: "Sovint són una enorme família extensa però més sovint es tracta d'una comunitat local de parents, a vegades segment d'un grup dispers per diferents assentaments i ciutats, el centre del qual és un segment lineal o un llinatge que vincula unes quantes famílies i s'hi ha afegit altres parents que demanen l'annexió o a qui s'invita que ho facin. I a vegades també a costa de desplaçar a gitanos d'altres grups" (San Román. 1994:63)

treball de camp, només he conegut una persona rrom que podria respondre a aquesta excepcionalitat, en tant que de manera intermitent durant molts anys i en l'actualitat de manera més permanent, ha residit a l'estranger i el seu grup de relacions més proper, a part de la família amb la que manté contacte, correspon a persones immigrades d'altres països i no gitanes, amb els que comparteix alguns elements culturals (llatinoamericans) tot i les diferències. La dispersió de les *races*, l'oposició i la independència entre aquestes fan que no existeixi una estructura estable que aglutini els diversos grups. Per tant, les relacions dels diferents grups de parentiu es basen en aquesta independència que és econòmica i política. Que els dona una entitat social pròpia i diferenciada per referència i l'oposició a una altra *raza*. D'aquesta manera, San Román (1994: 52-53) planteja que els grups de persones gitanes mantenen l'exclusivitat d'explotació o acords negociats amb altres grups respecte a recursos locals concrets. Un territori concret s'adscriu a una *raza* i el fa servir el grup de parents que el vertebrava (territorialització). L'autora descriu que si es vol ampliar el territori o trobar-se un altre perquè l'anterior s'ha perdut en una baralla, una solució pot ser disposar de més gent: les *races* poden negociar i pactar l'associació a través de parents d'altres llocs (*família retirada*) o consolidant els vincles que ja es tenen amb altres grups de parents, reprenent la connexió i enfortint-la a través d'enllaços matrimonials. Mantenant acords i benefici comú o defensant l'explotació exclusiva d'uns recursos vinculats a un territori determinat, així podem trobar una zona de la ciutat o un poble on només hi ha gent d'un grup de parents i impedeixen l'assentament d'altres. Per exemple, en el cas de la comunitat rrom de Țândărei, les informacions de camp indicarien que possiblement van haver de pactar amb la població de gitanos autòctons del barri de San Roc en tant que aquests estaven abans que els romanesos i respectar una jerarquia on els romanesos tenien una posició més baixa respecte a d'altres. D'altra banda, informacions de camp obtingudes recullen l'associació de membres de dos grups domèstics, una de la comunitat de Țândărei i l'altra de Murgeni, per a la recollida de ferralla a partir del contacte establert al barri de Sant Roc i el descobriment d'antics vincles de parentiu.

2.2. Control Social, solidaritat i conflicte

Liégeois (1983: 84) exposa que el control social garanteix la regularitat i la perennitat de les estructures de la comunitat rrom. El control social s'exerceix de manera difusa. Existeix un *corpus* de regles i prohibicions relacionades amb la preparació del menjar, la neteja del cos, la manera de vestir i les formes de comportar-se entre les persones de diferent sexe. Aquestes regles es basen en la separació dicotòmica entre persones i objectes purs i impurs, les conductes que permeten mantenir un estat de puresa i les que podrien tacar i tornar impur. El conjunt dels codis és un principi fonamental de diferenciació dels *vici* entre sí. Cadascú senyala a l'altra conductes sinònimes d'impuresa del qual convé apartar-se per no embrutar-se. La major part dels actes de les persones no gitanes es troben en el terreny d'allò prohibit. El contacte amb elles suposa el risc d'embrutar-se. D'aquesta manera el codi marca una frontera entre els gitanos i els *gadje*, i esdevé fonamental en el manteniment de la cohesió social i de la identitat de grup. La transgressió o desobediència de les regles impliquen un procediment de concertació o de justícia on les formes de discussió poden variar però

l'essencial és la regulació de la societat en un consens màxim. Quan s'ha d'establir una culpabilitat i una sanció és la comunitat en el seu conjunt qui exerceix el poder de decisió. Les sancions poden ser de diferents ordres i amb el temps també han variat.

Les més freqüents són econòmiques, en forma de multa que la persona culpable ha de pagar. El grup de parents és qui reuneix la quantitat a pagar sent així una responsabilitat col·lectiva. Liégeois descriu (1983: 86):

Si las alianzas permiten la producción y la reproducción de las estructuras, las reglas que las permiten la mantienen y la conservan. Si los matrimonios son *los actos que hacen las estructuras* [...] el control social viene a juzgar los actos. Si las alianzas determinan el volumen y la forma de la sociedad, la regulación social asegura la densidad y la perennidad.

Fraser (2005: 244) afegeix que la persona gitana mai està sola i no pot pensar-se d'una altra manera. Únicament es contempla l'exclusió del grup davant la gravetat d'algun fet. I en el mateix sentit, Liégeois (1983: 83, 1994: 83) planteja que el càstig més terrible és l'exclusió del grup perquè la persona només existeix per les seves relacions amb els altres i quan es produeix esdevé la mort social de l'individu de la seva pròpia comunitat on la persona deixa de ser reconeguda com a tal.

En aquest sentit, Fonseca (2009: 11-27) recupera en la seva obra, la història de Papusza¹⁷ que ha esdevingut un exemple de mort social per *marime* (la impuresa). A aquesta dona se la coneix amb el seu nom de gitana, Papusza, que significa nina, tot i que el seu veritable nom era Bronislaw Waajs. Va ser una de les poetes gitanes més importants i conegudes: "Vivió toda su vida en Polonia y cuando murió, en 1987, no se enteró nadie". La família de Papusza era nòmada. Formava part d'un *tabor* o grup de famílies que viatjaven a cavall i carros. La seva gent eren arpistes i transportaven els seus grans instruments per tot arreu. Durant els viatges el *tabor* estava en contacte amb altres caravanes del mateix clan (l'autora utilitza aquest concepte) que viatjaven seguint altres rutes. Papusza sabia llegir. La van casar als quinze anys. Va ser un matrimoni arreglat amb un arpista vell i respectable, Dionizy Waajs. Era un casament bo però ella es sentia desgraciada. No va tenir descendència. Va començar a cantar. Amb el seu marit va tenir acompanyament musical basat en la gran tradició gitana de narracions improvisades i de cançons populars, i va compondre balades. Les cançons de Papusza eren angoixants i nostàlgiques, sobre l'amor impossible i l'anhel d'una llibertat perduda. Com altres cançons gitanes parlaven de desarrelament i del *lungo drom* o llarg camí. Papusza va perdre un centenar de membres de la seva família durant la guerra. Les seves grans cançons que ella sovint titulava *Canción salida de la cabeza de Papusza*, cantades per ella són un estil que avui en dia encara sorprèn. Ella va escriure i cantar sobre llocs i incidents específics, donant testimoni. Va escriure una llarga balada autobiogràfica de quan s'amagaven en els boscos durant la guerra, que es titulava *Lágrimas de sangre: lo que pasamos bajo los alemanes en Volhynia en los años 43 y 44*, sobre la seva gent i la possible amenaça del món *gadzikane* (no gitano) i

¹⁷ Veure pel·lícula PAPUSZA: Accessible en: <<https://youtu.be/gZUYbC2ZML8>> [Consulta: juliol 2018].

sobre els jueus amb els quals els seus havien compartir boscos i destins, per exemple, "Ashfitz".

Al 1949, Jerzy Ficowski va recollir i transcriure els seus relats que ella havia copiat amb gran esforç en romaní, escrivint fonèticament en alfabet polonès. I un any més tard, van aparèixer alguns poemes d'ella a la revista *Problemy*. Ficowski es va convertir en un assessor sobre la cultura gitana i donava suport a la política governamental de l'assentament de com a mínim quinze mil gitanos polonesos que havien sobreviscut a la guerra. Ficowski cita a Papusza com un ideal i indica que els seus poemes podrien ser usats com a propaganda entre els gitanos. Tot i que els seus poemes constitueixen una elegia d'aquesta vida confiscada més que abandonada, Ficowski va assegurar que Papusza participava i era portaveu d'aquells canvis. Dos mesos després de la publicació a la revista, ella va rebre amenaces de gitanos enviats que la feien culpable de la campanya polonesa per acabar amb la manera de viure tradicional gitana. L'acusaven d'haver col·laborat amb un *gadje*. A Papusza l'havien interpretat malament ambdues parts. Tot i el seu esforç per aclarir la seva posició ningú li va fer cas, fins i tot va arribar a cremar més de tres-cents poemes que estava preparant. Va escriure una carta a Ficowski demanant que atuessin la publicació i advertint que el que li suposaria a ella i també a la seva gent. Després de la publicació dels seus poemes, Fonseca (2009: 17-18) recorda que Papusza va ser sotmesa a judici, declarada impura i desterrada del grup:

La citaron ante la máxima autoridad de los roma polacos el Baro Shero, Gran Jefe o anciano. Después de una breve deliberación se le declaró *mahrime* (o *magherdo* entre los roma polacos), impura: el castigo era la exclusión irreversible del grupo. Papusza pasó ocho meses en un hospital psiquiátrico de Silesia: luego, durante los treinta y cuatro años siguientes, hasta su muerte (en 1987), vivió sola y aislada (hasta Ficowski cortó la relación con ella, quizás con el propósito de no perjudicarla más). Su propia generación la rehuyó y la siguiente no la conoció. Se convirtió en su nombre: una muñeca muda y desechada. Salvo un breve periodo a finales de los años sesenta, en que salió a la luz con algunos de sus mejores poemas. Papusza nunca volvió a cantar.

[...] Papusza fue condenada a una muerte en vida por una connivencia real o imaginaria con los *gadje*. La dura ley de los gitanos (que contradice tan cruelmente el estereotipo romántico del espíritu libre romaní) prohibió la emancipación de los individuos en aras de la preservación del grupo. [...] La expulsión de Papusza es un ejemplo de las propias exigencias de conformismo asociadas más habitualmente con los *gadje*.

El milagro es que los gitanos hayan podido evitar como grupo una asimilación que ha significado siempre una rendición. Aunque Papusza en concreto fue sacrificada, sobrevive también... gracias al *gadjo* Ficowski. Puede que Papusza estuviese ya condenada antes de conocerle... condenada por no tener hijos y por las mismas cosas que han llegado a parecer liberadoras a un grupo creciente de roma: por cantar con voz propia y no solo por el grupo; por escribir las cosas.



Papusza, 1949.

(Font: Pàgina/12: RADAR, 11 d'octubre de 2011)

Ardèvol (1986: 75) exposa que el sistema de parentiu regula les aliances, les hostilitats, la cooperació, la solidaritat. La persona gitana classifica a les altres segons la seva pertinença o no al mateix grup parental. La seva identitat està també en funció de la seva inclusió i exclusió a un grup parental determinat. La diferència entre parents i estranys defineix el tipus de relació que s'estableix entre dues persones. D'aquesta manera, la persona té l'obligació de defensar a membres de la seva *raza* que hagin estat ofesos per insult, agressió o qualsevol altre tipus d'abús. Per tant, el conflicte entre dues persones implica als seus respectius grups parentals. Per a la defensa del grup al qual es pertany i el prestigi d'aquest grup enfront d'altres és fonamental mantenir tot aquest corpus relacionat amb la persona gitana.

D'aquesta manera, San Román (1994: 51) il·lustra amb una història real sobre un conflicte succeït al 1990, com la *raza* es comporta com un grup i es diferencia de la resta, fins i tot el que s'entén per "família" (més enllà de la *raza*), en els litigis i en els ajustaments territorial, actuant sola. Moment en el qual es pot distingir amb claredat la *raza* davant de la resta:

La història tracta d'una baralla, d'una quimera, que diuen els gitans, entre dos grups de parents locals a i b en una ciutat (1), però al mateix temps tots dos s'estendrien

dispersament per altres ciutats (2,3,4). La quimera va enfrontar a mort els a amb els b. A la ciutat 4 van saber què havia passat: un a havia mort un b. Com a conseqüència, a va sortir disparat de la ciutat 4. Però no es van endur ni un sol parent més. Van haver de fugir a corre-cuita i ben lluny, perquè els b són un grup ampli i potent, i els perseguien per venjar-se. Els pares, mares, els germans i les germanes de les mullers dels homes de totes les generacions de a es van quedar al barri i van intentar de negociar que els perseguïdors, també avisats del que havia passat, no assaltesin les cases dels fugitius, en el moment de fúria. *Es van quedar perquè no tenien res a témer: eren "de la família" però no eren de la raza.* D'altra banda, la gent que va fugir va acabar trobant refugi en altres llocs i va esperar que el conflicte es calmés per negociar-ne la solució. Uns quants es van refugiar a la ciutat 3, on tenien parents per afinitat. Altres ho van fer als afores de la ciutat 2, en unes barraques on també hi havia parents per afinitat i altres col·laterals i lineals, i on no hi havia gent b.

I exposa que la *raza* és especialment solidària i s'espera el suport dels parents vinculats patrilinialment sense excloure a d'altres parents d'aquesta possibilitat. I descriu:

[...] si s'ha de passar regularment diners a una vídua, quan aquesta demostra que respecta el dol, que manté la seva vinculació exclusiva al difunt, llavors passen coses com ara que el germà del pare del difunt marit té més obligacions envers la vídua que la germana de la mare, tot i que, en tot cas, no s'espera de cap de tots dos que aportin tant com el germà o el pare, o la germana del marit difunt. Això sempre està mediatitzat per les possibilitats reals d'ajut que té cadascú.

San Román afegeix que l'assistència a les cerimònies (casaments, rituals fúnebres) són moments en els quals també es pot veure el moviment solidari de la *raza* tot i la participació d'altres tipus de parents o veïns.

En el mateix sentit, Liégeois, (1994: 83) escriu que la família (referint-se a la *raza*) és un conjunt de membres solidaris en front altres famílies i davant l'estrany. La comunitat té més importància que les relacions amb el món extern que són reduïdes i en general negatives, font d'inquietuds i viscudes com a perjudicials. Així, descriu que en la vida dels rrom tot gira entorn a la *raza*. Aquesta és la unitat bàsica en l'organització social del sistema de grups familiars i la unitat econòmica on es realitza el treball i les relacions de solidaritat. És també la unitat educativa que garanteix la reproducció social, la seguretat i la protecció de l'individu. És l'element de permanència i sinònim d'estabilitat en la qual projectar identitat i definició. L'autor exposa que la solidaritat social manté units a tots els membres de la *raza*. I és també una seguretat social i psicològica. El conflicte s'experimenta col·lectivament i, per tant, les relacions entre els individus són al mateix temps les relacions entre diverses *races*: la mala acció d'un individu és una mala acció de la *raza*. Mentre que un acte positiu reforça el prestigi d'aquesta. Així, un infant ben educat fins el seu matrimoni honra als seus. I després del matrimoni, si canvia de grup familiar, seguirà representant al seu grup d'origen. Si ambdós grups entren en conflicte defensarà al seu conjunt familiar d'origen del qual segueix sent membre i des d'on respon la seva actitud. De la mateixa manera, al 2006 a Țăndărei, un jove rrom de vint-i-quatre anys, m'explicava un conflicte viscut en una discoteca entre població rrom i *gadje* del mateix poble (diari de camp, 31 de desembre 2006, Țăndărei):

Explica que l'altra dia va haver de defensar al seu germà i barallar-se. Va discutir amb un noi per una noia i aquest el va pegar. Ell va sortir a defensar-lo. Va donar un cop de puny i va deixar al noi estès a terra. Com el noi no es movia va pensar que potser li havia fet massa mal i l'havia mort. I li va agafar por. El noi es va aixecar i llavors ell es va quedar tranquil. Ell comenta que si torna a casa sense resoldre el conflicte el pare l'hauria pegat i hauria d'haver anat tota la família a defensar-lo. Això hauria estat pitjor. Per això diu que va defensar al seu germà. Comenta: "Mi padre nos enseñó bien. Si volvíamos sin resolver el problema nos hubiera pegado". Diu que l'altre noi no era gitano i els païos saben que els gitanos es defensen. Diu que això és diferent entre els païos. A l'altre potser ningú el defensa. Aquí s'acaba el conflicte.

Tanmateix, la solidaritat traspasa la *raza*. Tal com va passar al 2009 a Țândărei, vaig presenciar una situació on persones gitanes d'aquesta comunitat, tot i pertànyer a *vîca* i comunitats diferents, van defensar a una altra gitana dels *gadje*:

El patró d'una botiga ha pegat a una gitana de Vlaska. Tots els gitanos senten els crits i trenquen el vidre de la botiga per defensar-la tot i que són d'un altre *vîca*. La dona *gadje* de la botiga diu que han robat. Veig la policia. Ciprian diu que la policia no farà res.

2.3. Races fortes, autoritat i poder

Ardèvol (1986: 77) planteja que es té por dels llinatge (referint-se a la *raza*) "forts" i se'ls evita. Així, s'intenta mantenir distància o es concerten acords de clientela no reconeguts però que existèixen. Per una banda, afirma que les *races*: "no puede crecer biológica o políticamente de forma indefinida y la *fuerza* que es numérica está en contradicción con los linajes óptimos de proporción de gitanos relativa a la comunidad mayoritaria". Les separacions són freqüents i per tant, la "força" és canviant i això evita que es mantinguin importants desigualtats. D'altra banda, la força d'una *raza* és igual al nombre d'homes amb els que compte i la capacitat que tinguin per defensar al seu grup de parents en un moment i lloc determinat. Aquesta força pot utilitzar-se sense cap autoritat. Els gitanos diuen que l'ús d'aquesta força fora del context de prescripcions del sistema moral gitano és de "salvatges". L'ús legítim o il·legítim d'aquesta força marca profundes diferències entre els homes gitanos. Per tant, "se puede ser fuerte y no ser un hombre de respeto". Seguint l'autora, aquesta darrera consideració requereix tres elements més: el prestigi, la paraules i l'honor. En la cita següent, San Román (1994: 53) descriu com es mesura la *raza* forta i els riscos que pot comportar:

La *raza* forta es mesurava pel nombre de vares que era capaç de mobilitzar arribat el moment. Només secundàriament incideix també la presència de dones del llinatge. Una *raza* forta pot ser la garantia de pau en un lloc, però pot ser també un perill d'opressió i un risc físic per a altres races menors que es moguin al seu voltant i que les forces de l'ordre públic obliguin a quedar-se en el mateix assentament. La presència de la *raza* forta en una fira o en una cafeteria pot fer tirar enrere gent d'una altra *raza* dèbil just en aquell moment. Quan anava a entrar-hi, se n'adonen. I quan el poder dels païos els obliga o la necessitat els empeny, les races dèbils tendeixen a vincular-se a les fortes, de manera que els atorguen encara més força. És com els diners. No es pot pretendre tenir-ne molts. Llevat que ja se'n tinguin molt.

Ardèvol (1986: 77) exposa que l'assoliment del prestigi arriba a través d'un comportament adequat al sexe i l'edat. Un líder gitano pot guanyar prestigi de dues maneres: amb el compliment generós de les obligacions, la prudència i l'amor a la pau, el coneixement de la tradició, la capacitat de debat sobre aquest coneixement i la seva interpretació en el context, la despesa excessiva i l'ostentació del desinterès per acumular indefinidament. O a través de la riquesa que permet la generositat i el malbaratament. D'altra banda, l'autora afegeix que l'honor és un component que requereix del primer prestigi, arriba a tota la família i s'escampa a la *raza* però aquest honor requereix que els seus membres no hagin comès accions deshonoroses perquè l'honor correspon a tots. Tot i així, l'autora especifica que aquest pot ser malmès per una ofensa cap a la dona o perquè aquesta ha comès alguna infracció i això afectarà a l'honor però no l'esgotarà. En canvi, l'honor és una condició masculina que pot perdre's en qualsevol moment davant d'un altre home. Dos homes es mesuren en igualtat de condicions i en un marc de competències. L'honor és un assumpte de solidaritat interna davant dels qui el posen en dubte. D'aquesta manera, un home d'honor és un home de paraula, paraula que es dona a un altre home i qui la dona respon del seu compliment. És aquesta la condició que marca a les persones gitanes, la diferència entre ser únicament *fort* o ser de *respecte*, entre el poder dels que anomenen "salvatges" i l'autoritat tradicional. Aquest contingut també s'ha fet explícit en les informacions de camp en la comunitat rrom de Țândărei. Tot i les dificultats per obtenir aquest tipus d'informació, s'ha posat de manifest l'existència de diferents autoritats o *sefas a Țândărei*, algunes que responien a valors de la tradició gitana i d'altres que havien aparegut en els darrers anys amb el fenomen del procés migratori en aquesta població rrom. Així, informants rrom explicaven que hi havia homes de respecte que oferien consell i ajuda quan se'ls necessitava i els diferenciaven dels homes de poder que definien com aquells als qui convenia obeir per evitar problemes. Aquesta definició moralment tan divergent probablement era el resultat dels canvis produïts dins la estructura social rrom. Un home rrom de trenta-cinc anys procedent de Constanța explicava durant l'entrevista realitzada al 2008:

El jefe rrom, Mihai [...] es el jefe de los gitanos que manda más en Constanța porque es más viejo, tiene muchos niños, tiene mucho dinero. No es el jefe de rumanos de Țândărei que son Ioan, Velkan, Raluca y otro que no recuerdo nombre. [...] El Mihai es buena gente, a los pobres les da arroz y maíz... pero tiene un corazón bueno, a mí me gusta. Es el jefe de nuestra parcela. Ayuda en dejar dinero y le devuelves su dinero. Lo que tiene te ayuda. No es cristiano.

En Țândărei hay 4 jefes. Estos cuatro siguen mandando. Y la gente les tiene miedo y respeto, las dos cosas porque dicen que el respeto está en el mismo, por ejemplo, si yo tengo miedo pues tengo respeto también porque son hermanos, el respeto y el miedo.

Tot i així, seguint amb l'argumentació anterior, Ardèvol (1968: 78) afirma que les posicions d'autoritat i poder són relatives. I presenta les figures del pare, dels homes vells i dels "tios". Per una banda, la *raza* pot dividir-se amb facilitat perquè un pare és la primera i última autoritat per al seu fill i filla per la posició genealògica que té. Un home pot decidir que li convé migrar o fugir a un altre lloc. Seguint el sistema d'autoritat tradicional, la descendència segueix al pare i els fills i filles d'aquesta també. D'altra banda, els homes vells són l'autoritat que actua de manera conjunta prenent les decisions importants per la *raza* (per exemple, decidir una partició de territori entre

dues *races* enemigues). És així com, en cada sector localitzat de la *raza* són els vells els qui governen, els més respectats i a qui se'ls hi demana consell o testimoni. I és a qui se'ls hi deu cortesia i atenció. A més, aquest nivell d'autoritat i respecte pot implicar que els homes vells hagin de fer de mediadors amb homes vells d'altres races. Per tenir aquesta ascendència també fora del grup de parentiu a més de tenir la vinculació geneològica se'ls requerirà les condicions de prestigi, honor i paraula.

D'altra banda, hi ha la figura dels *tíos*, que són els homes que han superat els quaranta o cinquanta anys i que es mantenen amb bones condicions de salut física i mental. Els joves reconeixen la seva autoritat. Ell és qui manté les normes de control social i l'activitat pública. Per això és té por dels gitanos que estan sols, que no tenen vells. L'autora exposa el risc que tenien les comunitats gitanes de l'Estat espanyol dels anys 60, especialment les més deprimides econòmicament, d'anar debilitant la seva organització i els seus mecanismes de control. Les informacions de camp referides a les comunitats rrom romaneses d'aquesta recerca destaquen la figura dels *puró* o homes grans que podria ser equivalent a la del *tíos* per als gitanos espanyols; i el *bulibaşa* com l'autoritat més gran, el cap. Així, per exemple, en el 2011 un home rrom de Țândărei explicava que dins la seva comunitat rrom hi ha set homes grans, *puró*. I que quan algú tenia un conflicte podia demanar el qui més li agradés perquè fes de mediador. Deia que aquests es mantenen si feien bé la tasca de resoldre els conflictes. I una dona rrom de trenta anys, de Țândărei explicava que a un jutge gitano se l'anomena *bulibaşa* i que en el seu cotxe porta posada la paraula *sefo* (cap) en romanès. Explica que quan el conflicte no es resolt o algú no està conforme amb la decisió dels *homes puró* consulta a la autoritat més important, el *bulibaşa*, que viu a Strachina i ell ho resolt. Diu que té molt poder. I que no se'l pot criticar.

Durant les sessions de treball de camp al barri de Sant Roc, vaig presenciar judicis gitanos (*judicata/procesa*), el que coneixem com a *kris*. Aquests judicis són públics, es realitzen al carrer o a la plaça del barri quan hi ha algun problema entre membres del grup. Els qui tenen autoritat per exercir funcions de jutge són els homes més grans, els *puró*, tot i que es permet la presència de les dones grans, encara que generalment no s'accepta la seva participació activa. També fan referència a la *bulibaşa* com l'autoritat més gran. El tipus de conflictes que es tracten estan relacionats amb afers econòmics, baralles i qüestions relacionades amb casaments, conflictes matrimonials o infidelitats. La finalitat d'aquests judicis és evitar l'extensió del conflicte perquè podrien acabar implicant, per vincles i lleialtat, a més membres de la comunitat i tenir conseqüències més greus. La resolució sovint passa per un acord econòmic que ha de saldar qui és acusat com a responsable del problema (o el cap de la seva família) que sol implicar, a més de la compensació a l'altra o altres parts, una quantitat determinada pels homes d'autoritat.

2.4. Famílies extenses i organització econòmica

Ardèvol (1968: 84) explica que la dispersió d'una *raza* es produeix a partir de l'emigració d'una família extensa patrilineal o vàries famílies extenses d'una mateixa *raza*. Per tant, es compona per un home i els seus descendents barons amb les seves esposes i els descendents solters d'ambdós sexes o d'un grup de germans amb la seva

gent. L'autora fa servir el concepte "sectors de llinatge" a aquestes unitats lineals, presents en una comunitat, sigui aquesta una sola família patrilineal o fraternal o de vàries. Aquests sectors viuen i es desplaçaven junts, constituint les unitats bàsiques de les *races* patrilineals disperses. En alguns casos resideixen també amb algun altre sector de la *raza* amb el que els uneix llaços paterns i de matrimoni.

El sector localitzat més comú d'una *raza* coincideix amb la família extensa patrilocal o fraternal. El més normal es que cada habitatge estigui ocupat per una sola família nuclear tot i que sovint també hi podem trobar dues. En general es tracta de fills barons que es mantenen en la casa dels seus pares un cop casats durant alguns anys i especialment en el cas del darrer fill en casar-se, que sovint no surt de l'habitatge dels seus pares en absolut. Pauta pròpia que acostuma a repetir-se en tots els grups patrilineals. D'aquesta manera, quan parlem de famílies extenses gitanes, no ens referim a famílies que comparteixen un mateix habitatge sinó a famílies que actuen unitàriament en molts aspectes de la vida quotidiana, sobretot econòmicament i que lògicament es vinculen a una mateixa comunitat¹⁸.

L'autora assenyala que l'assentament de les persones gitanes està bàsicament configurat per unes pautes tradicionals que responen a una manera d'organitzar el treball i l'economia i una manera coherent de veure el món però també a un context que sovint els limita i determina l'accés als recursos. La cultura tradicional gitana no té unes formes de subsistència pròpies que donin garantia d'autosuficiència de la col·lectivitat, depenent de la producció de la societat amb la que entren en contacte. D'aquesta manera, la dispersió dels membres de la *raza* en petits nuclis parentals afavoreix la inserció en la societat receptora i evita la mútua competència en l'explotació dels recursos econòmics que obté a través de la seva relació amb la societat no gitana.

També descriu l'existència de diferents nivells de correspondència entre relacions de parentiu i relacions econòmiques. No hi ha relacions econòmiques institucionalitzades entre els diferents grups parentals o *races*, caracteritzats per la seva oposició, autonomia i separació. Dins d'una *raza*, la cooperació econòmica es defineix principalment per la participació dels seus membres en conjuntures que requereixen una forta despesa per algunes de les seves famílies, com per exemple un casament o un enterrament, la malaltia, l'atenció a una persona o a una vídua d'un home de la *raza* que ha quedat amb els fills i filles petits, o qualsevol circumstància especialment difícil. No existeix norma que governi quantitats aportades i esperades. S'entén que el que aporta és aquell home o dona d'una *raza* que estigui en condicions de fer-ho i en la mesura de les seves possibilitats i generositat. Mai es tornen els diners. Es dóna un context de reciprocitat on qui aporta una ajuda espera un comportament recíproc en un altre moment, amb diners o altres béns com prestacions personals, defensa verbal o física, companyia, disponibilitat, entre d'altres. En realitat són els "sectors del llinatge" els que resolen en el seu interior gran part de les qüestions que impliquen a tota la *raza*. Només la seva absència o impossibilitat d'actuació fa que hagin

¹⁸ San Román (1994: 61-62) utilitza el concepte "grup domèstic".

d'intervenir altres sectors lineals que viuen en altres comunitats. Per tant, la persona gitana troba en el seu sector la representació dels drets i obligacions que la uneixen a la seva *raza*, un medi social en el que ha de desenvolupar premisses estatutàries més àmplies que es vinculen a una organització del poder i del territori. Però és la família extensa, la unitat local d'activitat social i econòmica quotidiana.

Aquí presentaré el cas d'una família rrom de Țăndărei, per tal d'il·lustrar l'articulació de certs elements de l'organització social i de parentiu rrom que possibiliten, tot i la manca de recursos, l'estratègia migratòria de diferents famílies extenses d'aquesta comunitat en un context tan complexa com l'actual. Per tant, aquest és un exemple de la distribució i dispersió de les *races* i de la seva organització econòmica on també apareixen algunes informacions relacionades amb la solidaritat, el conflicte i l'autoritat. Estratègia que es reproduïx també a la comunitat rrom de Murgeni tot i les seves diferències internes i en els temps.

Al juliol del 2005 i com he dit en apartats anteriors, vaig conèixer la família rrom que m'acolliria durant les diferents estades a Țăndărei realitzades fins al 2011. La relació etnogràfica es va anar construint des del context d'origen amb altres membres que residien en aquell temps al barri de Sant Roc de Badalona. La família extensa estava formada pel pare, el Vasile de cinquanta-quatre anys i la mare Ioana de cinquanta-cinc anys (els noms han estat modificats). Vaig conèixer el nom de la *raza* d'aquesta família que no reproduïré per raons de confidencialitat. El senyor Vasile tenia vuit germans, i com a mínim un vivia a Strachina. També vaig saber d'un germà que residia a Madrid i que alguna vegada el senyor Vasile havia anat a visitar. La senyora Ioana tenia vuit germans, dos vivien al centre de Țăndărei i tenien part de la descendència establerta a Anglaterra i les filles estaven casades amb homes de *races* amb més capacitat econòmica.

A Romania, el pare Vasile treballava en una fàbrica, era el cap d'altres treballadors i la mare Ioana es desplaçava pels pobles del voltant per demanar diners, aliments i roba. El matrimoni havia tingut cinc fills i dues filles. Una havia mort de malaltia a l'edat de dos anys. Els fills i la filla s'havien casat amb rrom de la mateixa comunitat i tenien la descendència pròpia que anava augmentant amb el pas dels anys.

Les informacions recollides sobre el inici de la història migratòria del Vasile, la Ioana i la seva descendència se situen a Alemanya i Itàlia en temps de Ceaușescu, quan les fronteres estaven tancades i sortir del país encara era il·legal. En aquest context van el matrimoni va aconseguir sortir de Romania. Mentre els fills grans del matrimoni es feien càrrec dels germans més petits amb els diners que els seus pares els hi feien arribar. Exceptuant aquest període, el pare Vasile i la mare Ioana havien viscut tota la vida a Strachina. Van viure a Alemanya dos anys i van tornar.

Quan els vaig conèixer l'any 2005, residien a Strachina i aviat es traslladarien a un altre barri amb millors condicions d'habitabilitat i més propers al centre de la localitat. Els fills i la filla, amb les respectives famílies, vivien en d'altres països: Anglaterra, Irlanda, França, Bèlgica i Espanya. Els que havien pogut establir-se residien en el context de destí migratori (Anglaterra i Irlanda). Quan no era possible, l'estratègia practicada continuava sent la mobilitat intermitent, en diferents contextos migratoris i segons les oportunitats.

La capacitat econòmica de la família semblava haver augmentat durant els anys que vaig mantenir contacte. Per una banda, a través de les estratègies tradicionals pròpies de la cultura gitana, fonamentalment a partir: de la mobilitat, afavorida amb l'obertura de fronteres amb l'entrada de Romania a la Unió Europea al 2007; l'assentament, quan es trobaven en condicions òptimes, tot i les dificultats en uns països més que en d'altres; la solidaritat interna entre els seus membres; l'organització econòmica de la família extensa; i l'assoliment de recursos que anaven des del treball formal quan era possible, el treball marginal que complementava l'economia familiar sent una estratègia de subsistència fonamental en molts moments.

Durant els darrers anys, i com havien fet els fills i la filla de Vasile i Ioana, molts rom del poble havien emigrat a diferents països d'Europa. Les famílies entre les quals l'estratègia migratòria havia tingut èxit construïen la seva casa dins del poble i quan era possible fins hi tot al *centru* (centre), representació visible de la seva prosperitat i del nou estatus econòmic dins el municipi. Evidentment no de tota la comunitat rom ni de la mateixa manera. La part més pobre i perifèrica de Strachina es transformava en un espai mig abandonat i derruït tot i que passejant-hi s'intuïa la intensa vida de comunitat que havia existit pocs anys enrere i que, anys més tard, semblaria que començar a renéixer amb la reconstrucció i color d'algunes primeres cases. Per tant, la millora d'ingressos econòmics en algunes famílies rom va produir canvis dins i fora l'estructura social dels rom de Țândărei. Per una banda, es donava un contrast important entre aquells rom amb més capacitat econòmica en comparació amb d'altres que no havien pogut sortir de Strachina o no havien tingut èxit en l'intent migratori. Donant-se unes relacions de poder o de dependència com a mínim significatives i desequilibrades dins l'estructura interna d'aquesta comunitat rom. Com en d'altres situacions recollides durant el treball de camp a Țândărei, un home rom de vint-i-cinc anys, al 2009, feia referència al seu estatus diferent segons el context. Ho explicava així: "He dado cinco lei¹⁹ porqué en Barcelona yo estoy así, pobre y me dan a mí. Aquí yo lo veo y le doy a él". Aquest canvi de posició també es posava de manifest en les relacions establertes amb els *gadje* del mateix poble. Així, els rom que havien tingut èxit en la seva estratègia migratòria podien tenir persones treballant per a la construcció o arranament de les seves cases. I tenien la capacitat econòmica suficient per a comprar productes i altres serveis, a diferència d'altres rom, transformant d'alguna manera l'activitat econòmica del poble i en conseqüència també formalment les seves relacions. En aquest sentit, un jove rom comentava: "Antes las chicas de aquí cuando veían a un gitano se iban, decían que estaban sucios, ahora vienen"; i també l'explicació d'un altre home rom: "Antes nos echaban fuera. Ahora no. Saben que si lo que me sirven no es bueno les devuelvo o se lo toman ellos. El patrón le ha dicho a la camarera que nos trate bien. El otro día despidieron a una. Ahora nos lo ponen bueno y limpio".

Com altres rom de Țândărei, i seguint l'estratègia migratòria iniciada pels seus progenitors, els fills i la filla d'aquesta família residint o establerts temporalment a diferents països d'Europa anaven construint el seu projecte migratori tant en els seus diferents contextos de destí, Anglaterra, Irlanda, França i Espanya, com a Romania. Des

¹⁹ El *lei* (en singular *leu*) romanès és la moneda oficial de Romania.

del context migratori, els fills (barons) enviaven remeses de diner a Romania. El pare, com autoritat familiar, era qui feia créixer els diners. Com explicava un jove: “Nosotros trabajamos para mi padre y él para sus hijos. Los rrom somos diferentes de los payos”. Així, el pare gestionava i supervisava les remeses que rebia dels seus fills i amb els anys, quan va ser possible va encarregar-se de les reformes de tres cases properes a la seva, on es preveia que residirien cada un dels fills barons amb les seves respectives famílies (principalment la dona i la descendència) quan es donés el retorn definitiu a Romania o durant les estades de vacances. La proximitat de les llars dels fills barons, en el mateix carrer o en el següent més proper reproduïa la pauta patrilineal i patrilocal. I posava de manifest, la voluntat de retorn dels diferents membres de la família i sobretot el desig de construir un projecte familiar fort dins la pròpia *raza* i entre la pròpia comunitat rrom. A partir de la ubicació agrupada de les diferents llars familiars, el territori apareixia, de la mateixa manera que en la comunitat dels rrom de Murgeni, com la representació espacial de l'estructura familiar rrom i l'estatus i el poder dins la comunitat.

Vasile i Ioana vivien permanentment a Romania amb dos nets. També hi residien altres nets en períodes més o menys llargs, quan les circumstàncies ho requerien, mentre els pares estaven en context migratori. Van reformar la seva casa al 2011 quan les dels fills barons ja estaven garantides. És a dir, la seva casa havia estat la darrera en ser reformada i estava destinada a pertànyer al fill baró més petit. Aquest tindria el dret d'heretar-la i seria a qui li correspondria l'obligació (a ell i a la seva esposa) de tenir cura del pare i de la mare quan aquests fossin vells o estiguessin malalts. Així ho explicava el fill petit:

El niño más pequeño se queda con su padre [...] se queda con los pisos [...] y cuida a los padres [...] el mayor y el mediano tienen su piso [...] también el que mejor se lleva con mi padre, puede ser el mediano o el grande. Si el pequeño no se porta bien, puede cualquiera de los otros.

Els fills de Vasile i Ioana vivien a Anglaterra o a Irlanda, excepte dos d'ells amb les respectives famílies, els quals encara no havien aconseguit assentar-se en algun context de destí concret tot i diversos intents. Per exemple, el fill més petit passava temporades en diferents països, segons les possibilitats del context i quan era necessari vivien a casa de la família de la seva dona que residia a l'Estat espanyol sent, en moments determinats, una xarxa de suport també. D'altra banda i seguint les prescripcions segons les pautes de filiació patrilineal i patrilocalitat, l'única filla havia iniciat feia més de deu anys el seu procés migratori perdent durant un període el contacte amb la seva família originària. Va ser la primera del conjunt de germans en marxar de Romania. En una conversa, explicava que ella i el seu marit havien passat dificultats importants en els diferents països on havien estat. Que havia passat molts anys sense veure a la seva família, només mantenint contacte telefònic. Explicava que feia cinc anys que vivia a Anglaterra, tenia una casa, un cotxe i els seus fills anaven a l'escola. Estava satisfeta de com vivien ara i feia referència a Déu agraint la bona situació en la que es trobaven. Tot i la distància i el temps, no s'havia donat ruptura amb la seva família. I encara que per adscripció ella formava part de la *raza* del seu marit, en diferents situacions havia donat suport als seus germans en context migratori quan aquests ho havien necessitat.

En el següent genograma, s'exemplifica principalment la distribució territorial i la dispersió donat el procés migratori. La finalitat principal és il·lustrar un exemple, de la dispersió territorial cap a diferents països europeus de la descendència d'una família extensa de la *raza* Ba, del vica Kănglări, dels fills i filla del Vasile i la Ioana. I d'altra banda, indicar algunes informacions d'interès sobre la circulació i cria dels seus nets.

En el següent genograma hi ha dibuixades quatre línies generacionals de la *raza* Ba, del vica Kănglări que indico amb els símbols de gènere de color verd. Les descendents dones també les he dibuixat amb el mateix color, encara que al casar-se passen a formar part de la *raza* del marit. També, senyalo en color rosa els símbols de gènere de la família d'origen de la Ioana que estan adscrits a una *raza* diferent.

Seguint l'ordre generacional, tot i que he obtingut informació principalment dels descendents de la línia generacional 2 i 3, he considerat necessari incloure les informacions concretes obtingudes sobre el lloc de residència d'alguns membres de la línia generacional 2 que correspon als germans i germanes de Vasile i de la Ioana perquè il·lustren la variabilitat de situacions dins del mateix vica però sobretot dins de la pròpia *raza*. Per exemple, el Vasile té com a mínim un germà que viu a Madrid, un altre al barri de Strachina de Țândărei i ell fora d'aquest barri però a la mateixa localitat. I la Ioana té una germana que viu al centru (centre) de Țândărei.

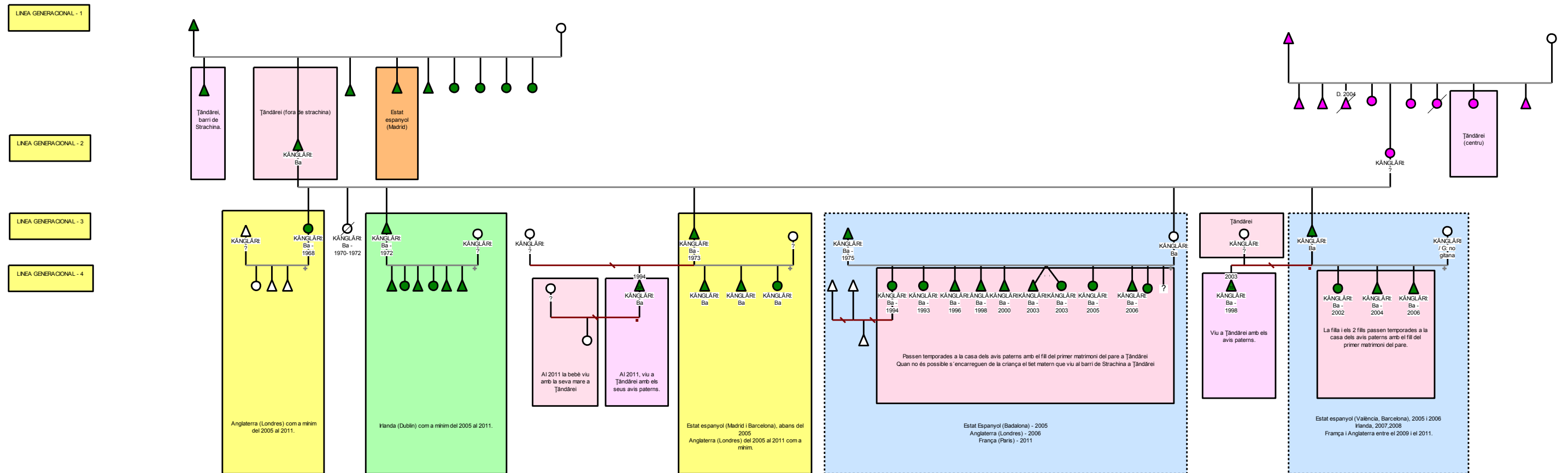
D'altra banda, sobre la línia generacional 3, que correspon a la descendència del Vasile i la Ioana, senyalo els diferents països de residència temporal o permanent que he conegut a partir de l'experiència de camp, del 2005 al 2011.

Així, en relació al lloc de residència he indicat en groc, en verd i en taronja que les unitats familiars que resideixen des del 2005 i fins el 2011 a Anglaterra, Irlanda i l'Estat espanyol respectivament i que aquí les considero assentades en el context de destí tot i que anteriorment hagin viscut en altres països. He anotat en blau, les unitats que han circulat per diferents països i que en el 2011 encara no tenien un destí migratori establert de manera permanent. I en rosa he afegit, per una banda, aquelles unitats familiars o algun membre que resideixen a Țândărei i el grup de germans que hi viuen durant temporades mentre els progenitors es troben en context migratori, segons les circumstàncies d'aquests. És important destacar que tota la descendència del Vasile i la Ioana viuen fora de Romania tot i que hi tornen regulatment, com a mínim en període de vacances.

Sobre els infants i joves representats en la línia generacional 4: els dos nets que viuen de manera permanent a casa dels avis paterns, Vasile i Ioana, són descendència de dos fills barons que estan separats del primer enllaç matrimonial. Aquests s'han casat novament i han tingut més descendència. Els fills nascuts dels segon enllaç matrimonial viuen amb els progenitors quan aquests s'han assentat en un país mentre que la situació és més intermitent quan aquest assentament no s'ha produït. En canvi, en aquest context familiar, els fills nascuts del primer matrimoni continuen adscrits i pertanyen al grup de parents de la *raza* paterna i viuen de manera permanent a Țândărei amb els avis paterns mentre els pares resideixen en un altre país o països amb la nova descendència. Observem que els infants de les unitats familiars que encara no s'han assentat en un país determinat acostumen a passar alguns mesos

vivint amb els avis (Vasile i Ionela) segons les circumstància i el moment en el que es troben els progenitors, en el context de destí.

Dispersió territorial d'un grup domèstic del vica kängläri de la raza Ba de Țândărei:



Font: Elaboració pròpia, (2005-2011)

CONTEXTOS MIGRATORIS I D'ORIGEN	
ANGLATERRA	
IRLANDA	
ESTAT ESPANYOL	
ROMANIA (Țândărei)	
ESTADES INTERMITENTS: ESTAT ESPAÑOL, IRLANDA, ANGLATERRA I FRANÇA	

3. L'enllaç matrimonial i altres institucions del parentiu rrom

En aquest tercer apartat, *L'enllaç matrimonial i altres institucions del parentiu rrom* exposo la importància d'aquesta institució en la configuració del parentiu rrom; i les prescripcions culturals preferents que es posen de manifest en els diferents nivells i posicions dins la comunitat rrom; amb informacions etnogràfiques que contextualitzen i il·lustren aquesta realitat.

Així, per exemple, Fraser (2005: 241-244) exposa que l'estructura de parentiu rrom s'articula a través de les aliances matrimonials i que aquestes s'han representat a partir de múltiples possibilitats al llarg de la història. Tot i així, els rrom semblen afavorir cada vegada més el matrimoni entre cosins, encara que a priori es considera que els cosins germans són massa propers. El cònjuge preferentment és del propi *vica* o *vitsa* i en el seu defecte, el de la mare o el de l'àvia. D'altra banda, un enllaç també és una forma de crear obligacions mútues amb membres d'una *kumpania* amb qui la família no tingui encara llaços de parentiu.

Acordar el matrimoni²⁰ del propi fill o filla és una obligació molt important per a un pare. Ho fa amb el pare de la futura núvia i en col·laboració amb altres membres barons del seu *vica*. Les negociacions pel desposori són llargues i esdevenen un assumpte públic amb intervencions dels rrom presents. L'existència de la seva societat està en joc i busquen un acord harmoniós basat en la reciprocitat. La parella no ha de participar en aquestes negociacions però en la pràctica poden influenciar en la decisió dels seus pares i tenen dret a negar-se a donar el seu consentiment a la unió. Després del matrimoni, la parella conviu amb els pares de l'home. Els deures de la jove són cuidar als seus nous parents, realitzar les feines domèstiques per a ells i donar-los nets.

El preu de la núvia que demana el pare de la noia és una de les consideracions fonamentals i té un considerable impacte social. Aquesta institució no es dona a totes les comunitats rrom. Per exemple, Fraser assenyala que es va extingir entre els kalderash i lovara de Polònia cap als anys cinquanta. El número de monedes d'or que s'ha d'entregar ha de ser bastant estable però pot variar segons la posició d'ambdós pares i de les dues famílies i també de la pròpia reputació de la noia: a partir del seu comportament, la seva història anterior i la capacitat com a font d'ingressos. En casos excepcionals, en que el marit s'uneix als seus parents polítics quan els seus pares desaproven el matrimoni o perquè és orfe, no s'espera cap preu de la núvia. El preu de la núvia no és una transacció comercial i el diner no es gasta com a qualsevol altre ingrés. Es considera un reconeixement de reciprocitat i de l'incapacitat de proporcionar-li a la família de la novia una filla a canvi. Algunes vegades s'acorda un intercanvi igual de dones entre famílies, habitualment de germanes, i fer-ho entre parents ho fa més fàcil. Encara que aquests intercanvis poden comportar situacions difícils si una de les unions es trenca. El preu de la núvia pot ser un tema molt problemàtic. Una raó per preferir adquirir una jove d'una família propera es que redueix l'oportunitat d'engany, per exemple, que el pare reculli a la seva filla sense retorn del preu de la núvia. El divorci i l'adulteri són temes difícils i poden requerir un

²⁰ Els rrom de Murgeni utilitzen la paraula *Ânsurime* per dir matrimoni i *pāspārtime* per dir separat.

kris abans que puguin resoldre'ls. Les dues parts en disputa plantegen les seves queixes i la quantitat del preu de la núvia que ha de retornar-se si així es decideix.

És impossible generalitzar sobre la societat gitana, a partir d'una societat rrom com si fos un tot. Fraser aporta múltiples exemples que posen de manifest aquesta variabilitat i plantegen interrogants sobre els orígens d'aquestes o les interconnexions amb altres grups. Per exemple, la preferència patrilocal. L'auror posa l'exemple dels treballadors del coure que van arribar a Liverpool al 1911, entre els quals era tan ben considerat que un home s'unís a la família extensa de la núvia al casar-se com al revés (Winstedt, 1994: 260-262; citat per Fraser, 1994). Regles semblants s'han aplicat en algun grau entre els gitanos i les gitanes d'altres llocs. Succeeix el mateix amb el costum del preu de la núvia. Mentre que per alguns gitanos la creació d'una unió és entesa a partir d'un tipus de fugida de la núvia que per als rrom representa el rebuig de l'autoritat paterna i per aquest motiu és considerat quelcom escandalós. De manera semblant succeeix amb la institució del *kris*.

Liégeois (1983: 79-82) explica que les unions són les que transformen el mosaic en calidoscopi pels moviments que impliquen i són les que ens permeten parlar d'una organització social pels vincles que creen. Les aliances i les diverses modalitats de matrimoni són de gran importància en l'organització política dels rrom perquè busquen equilibrar les relacions entre els grups familiars. Són les famílies i per extensió, la comunitat, qui uneixen dues famílies al permetre la unió de dos dels seus membres. Constitueixen un acte social. Per tant, la unió està lluny de ser lliure. Es busca preservar la cohesió i, per tant, unir-se amb el més proper però l'existència d'una organització social obliga a unions més allunyades. Fraser recorda que la prohibició de l'incest i l'exogàmia, més que prohibicions de casar-se amb un parent proper són obligacions de casar-se amb algú més allunyat creant o reforçant vincles. Imposen la cooperació i creen un mínim de cohesió social. Com el casament no pot fer-se entre parents molt propers es busca dins del mateix grup ampliar la xarxa, mantenint l'existència del grup i obrint possibilitats de relacions recíproques. L'autor ens diu: "se trata de alejarse de la comunidad, más sin ir demasiado lejos". D'aquesta manera, també planteja que existeix sempre una distància entre el que és normatiu i el que és pragmàtic. Per tant, tot i que un grup sigui conservador presentarà situacions de distanciament respecte la norma. Per una banda, allò que és ideal manté les unions entre els grups familiars que poden estar separats geogràficament un de l'altre, una coherència social del conjunt dels seus grups. D'altra banda, les situacions locals de freqüentació i convivència entre els grups familiars diferents aporten unions entre grups. Això determinarà la freqüència o absència d'unions matrimonials entre els grups. Els rrom de les comunitats que presento en aquesta recerca de tesi exemplifiquen aquesta realitat de maneres diferents, com més endavant descriuré. Així també, Fraser fa referència a la densitat de l'estructura de parentiu que es va creant a partir dels diferents enllaços matrimonials, on la persona es reconeguda i ubicada. I on hi apareixen nous estatus i obligacions mútues per a les persones que s'alien i les seves famílies.

San Román (1997: 54-60) en relació a les persones gitanes *caló* que viuen a Catalunya i a l'Estat espanyol, en situació socio-econòmica precària, exposa que les combinacions matrimonials que practiquen són molt àmplies però amb una tendència forta a

circumscriure's a l'àmbit definit per preferències matrimonials i es limita per prohibicions. Per tant, prioritzen l'establiment d'enllaços matrimonials entre grups de parents dispersos i entre les seves comunitats locals de parents per mitjà del concert d'unions que s'argumenten en termes: "ens estimem més casar-nos amb els nostres o ens estimem més casar-nos amb gent que coneixem; el que no deixarem que faci és que es casi amb una desconeguda, que, els seus, nosaltres no els coneixem". I, per tant, casar-se dins la *raza* és una possibilitat. Mentre que les prohibicions no fan referència a casar-se fora de l'àmbit de parents, *els* "qui coneixem", sinó que coincideixen amb els límits de l'incest. Per tant, el matrimoni està prohibit entre progenitors i descendència i entre germans i germanes. Es rebutja que els qui abans de ser vidus fossin sogre o sogra i gendre o jove es casin després. I es tolera malament aquesta mateixa situació entre cunyats.

L'autora afirma que l'endogàmia de *raza* i el que Hérítier (1994) anomena *represa matrimonial entre grups d'iguals* o la *represa exogàmica entre races coparticipants*, són molt freqüents tot i que hi ha una flexibilitat que admet altre tipus de parents. I exposa com tot això representa una revitalització constant dels vincles solidaris a l'interior del propi grup de parents com entre grups que són socis amb els quals hi ha establert acords d'altres tipus i s'evita entrar en contacte íntim amb gitanos desconeguts amb els quals podrien aparèixer conflictes. No és l'origen d'una aliança sinó el suport i l'expressió de la seva continuïtat. És un instrument potent de consolidació d'aliances i, per tant, útil a la vida econòmica i política. Tot i així, l'autora exposa que la flexibilitat d'opcions matrimonials a la pràctica no supera les barreres d'estatus molt més rígides que les ètniques. L'autora assenyala que, en el cas de les persones gitanes dels anys 60 i 70 on la resistència de matrimonis interètnics era més forta, la classe social esdevé més permeable interètnicament que intraètnicament.

L'autora afirma que el matrimoni no provoca cap ruptura de l'individu respecte el seu propi grup de procedència. Al contrari, és un bon vincle de relacions entre dos conjunts de parents. La majoria de barons es queden amb els seus i la majoria de dones visiten al seus i els cuiden. I a part del marit, el pare i els germans en algun grau també, exerceixen certa tutela sobre ella. En cas de ruptura, la dona torna amb els seus però aquestes situacions són temudes i s'eviten.

L'autora especifica que la relació més forta i profunda entre marit i muller, i especialment entre una persona i el grup de parents del cònjuge (sogra i jove o entre cunyats) es filtra profundament pel terreny propi i estricte de la *raza* com més endavant descriuré també en les comunitats rrom de Țândărei i Murgeni. Perquè tal com afirma San Román (1994: 56):

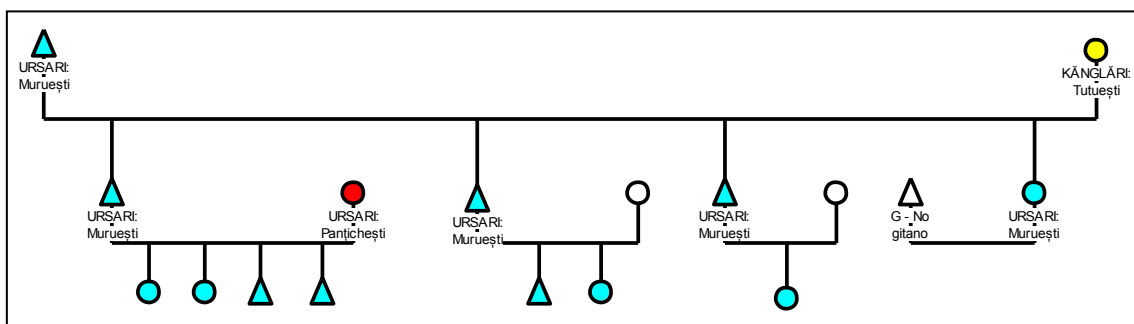
Casar-se i enamorar-se no és necessàriament el mateix en cap lloc del planeta. Les resistències i les prohibicions i les preferències socio-culturals empenyen la gent a casar-se a l'interior d'un conjunt pre-seleccionat fora del qual el matrimoni és des de criticat fins a penalitzat passant per escandalós.

3.1. Filiació patrilineal i patrilocalitat

Els parents d'una mateixa *raza* rrom tant de la comunitat de Țândărei com de Murgeni

es configuren a partir d'aliances matrimoniales establertes que mantenen la norma de residència patrilocal. Les filles al casar-se marxen a viure amb els parents del marit mentre que els fills, amb el matrimoni, aporten nous membres i descendència pròpia que s'incorporen al grup patern per filiació patrilinial. Mantenint o ampliant la xarxa de suport necessària per garantir la cura i manteniment dels seus membres. Aquesta pauta pot ser flexible per raons d'adaptació però quan les condicions són òptimes es prioritza l'estructura preferent. Per exemple, vaig visitar durant llargs períodes de temps diferents unitats domèstiques, tant en context d'origen com en els barris de Sant Roc (Badalona) i Fondo (Santa Coloma de Gramenet) on la pauta preferent es reproduïa. Tot i l'existència de situacions diferents donades pel context i les necessitats del moment. Aquesta pauta preferent es donava en la majoria dels habitatges visitats, tant en aquells on hi vivia un *grup domèstic*, seguint el que defineix San Román (1994: 61) com a famílies individuals, nuclears o extenses que realitzen les tasques principals de la reproducció social en el seu interior i que s'ajuden i cooperen en tots els àmbits de la vida social, en la majoria de les activitats i decisions i en l'economia. Com també en aquells espais que l'autora anomena *sostres entesos* com habitatges on la persona, la família o les persones i/o les famílies dormen, renten i cuinen però no comparteixen més necessàriament.

Aquí presento un altre genograma per tal d'exemplificar la pauta establerta per aquesta comunitat rrom. Es tracta d'una dona rrom (en color vermell) que prové de la *raza* Pantichești (del *vica* Ursări), casada amb un home (color blau) de la *raza* Muruești (també del *vica* Ursări) i, per tant, seguint la pauta patrilocal, convivia en el grup domèstic del marit. I seguint el criteri patrilinial la descendència s'adscribia a la *raza* del pare, en aquest cas Muruești. En aquest habitatge, del barri de Fondo a Santa Coloma de Gramenet, residien la família del marit: el pare, la mare, dos germans i una germana amb les respectives parelles i descendència. Observem que la mare del marit, a qui he indicat en color groc, prové d'una *raza* (Tutuești) i un *vica* diferent (Kănglări). Desconeixem les *raza*s de procedència de dues de les seves cunyades. La germana del marit està casada amb un home *gadje* romanès i no té descendència. Tal com el genograma exemplifica, els matrimonis entre aquests rrom es donen entre *raza*s d'un mateix *vica* o diferents *vici*, com he constatat en un apartat anterior.



Habitatge del barri de Fondo (Santa Coloma de Gramenet) on viu un grup domèstic de la *raza* Pantichești (Font: Elaboració pròpia, 2012)

3.2. Us heu de casar amb gent que coneixeu²¹

En les famílies de la comunitat rrom de Țândărei podem trobar matrimonis on la dona prové d'altres *vici* i poblacions, però en general les informacions de camp indicarien que s'acostuma a establir l'enllaç entre membres de *races* de la pròpia comunitat i *vica*. En altres temps, estava prohibit casar-se amb *gadje* o amb rrom d'altres comunitats però aquesta pauta ha anat variant. Fins i tot nous canvis permeten els casaments dins de la pròpia *raza*, entre cosins segons, amb la finalitat: d'assegurar que els recursos econòmics es mantinguin dins la *raza*; garantir que la filla, al casar-se i marxar de la unitat familiar originària, mantingui unes condicions de benestar; i evitar, entre altres raons, conflictes amb famílies de la comunitat. Així ho recullo dels informants en les anotacions de camp següents:

[Diari de camp, 10 agost 2011, barri Strachina] El Corneliu, un home rrom de trenta-quatre anys de Țândărei, explica que el matrimoni acostuma a donar-se amb famílies gitanes del mateix poble però que fa uns cinc o vuit anys es poden casar amb persones no gitanes, amb rrom de Murgeni o d'un altre lloc. Abans no, era una vergonya, només et podies casar amb gitanos de Țândărei. També, està permès el matrimoni entre cosins però no directes. Així, els fills dels cosins sí que es poden casar. Això abans no podia ser però fa cinc anys que sí. No passa res.

[diari de camp, 27 juny 2011, Barri Sant Roc] El Cristi, home rrom de vint-i-vuit anys de Fetești, explica que des de fa deu anys la gent casa els fills i les filles dins la mateixa *raza* perquè hi ha diners i vol que els seus fills estiguin bé.

Si observem qui s'ha casat amb qui en una família rrom de Murgeni, com la família Panțichești del *vica* Ursări que hem exemplificat en el genograma anterior, aquest també reproduïx la patrilocalitat. I semblaria prioritzar les aliances matrimonials que es donen amb famílies d'altres *races* de la mateixa comunitat que poden pertànyer a diferents *vici* o no i residir en d'altres poblacions. Així, un jove rrom deia que els rrom de Murgeni es casaven amb famílies rrom de Murgeni que vivien a altres pobles, per exemple Băcești i va referir a dos pobles més. Una jove rrom de Murgeni de disset anys, explicava que a Murgeni al 2011 es casaven entre diferents famílies i mai dins del mateix grup, que està prohibit casar-se amb un cosí encara que no el coneguis perquè és família. També, tot i ser poc freqüent, podem trobar matrimonis mixtes entre rroms i amb *gadje*. I fruit del procés migratori els primers casaments entre dones rrom amb homes d'origen paquistanès, però no al revés.

Així, les informacions etnogràfiques obtingudes indicarien que en la comunitat de Murgeni l'oportunitat de millora econòmica hauria afavorit canvis en les pautes preferents d'aliança matrimonial, permetent quan hagués estat necessari i avantatjós, el casament amb persones d'altres *races*, de fora la comunitat, fins i tot d'altres ètnies i països (considerant també les similituds d'alguns trets culturals que els podrien fer més afins). Mentre que a la comunitat rrom de Țândărei, la millora de capacitat econòmica d'alguns *races*, hauria afavorit un nou canvi en la pauta de preferència matrimonial retornant a una major i més forta endogàmia ètnica.

²¹ Aquí faig ús d'aquest subtítol extret del llibre de San Román (1994: 54).

3.3. Les relacions d'amor, el compromís i les aliances matrimonials

El matrimoni rrom suposa l'establiment d'aliances amb altres famílies i es realitza a partir d'un pacte (*logodizlen/logodna*)²² entre famílies on es compromet als respectius fill i filla, es concreta la data del casament i es distribueixen les despeses i els preparatius –encara que els rrom pentecostals no fan festa de celebració matrimonial. Un cop els joves han estat compromesos i fins que arriba la data del casament, la jove anirà visitant la casa de qui serà el seu marit. Els rrom utilitzen la paraula gitana *lasomen* per referir-se al fet de casar-se que els rrom tradueixen al castellà amb l'expressió, *nos cogemos*.

En aquest procés es dona un cert grau d'intercanvi i negociació econòmica, la compensació matrimonial²³, terme que refereix a tot allò que dona la parentela d'un home a la de la seva esposa per legitimar el matrimoni i reconèixer els drets del pare sobre els seus fills i filles, és a dir els drets del patrillinatge del pare sobre aquesta descendència. Aquesta aportació econòmica, anomenada *phandimos*, que la família del noi ha de donar a la família de la noia, està molt vinculada amb l'estatus dins la comunitat, el significat de la virginitat de les noies rrom i les aliances entre famílies. Segons algunes dades de camp, anys enrere, la compensació matrimonial es saldava amb or o altres productes perquè no hi havia diners dins la comunitat. Com relata Yoors (2009: 202-203) a través dels lowara, els pares tenen l'obligació de garantir un bon casament per als seus fills i filles i es valoren certs elements de les joves possibles futures esposes: la virginitat de la noia, l'estatus de la seva família, les seves característiques i reputació. En el text següent, l'autor relata molt bé un exemple del procés també per als rrom subjectes d'estudi d'aquesta recerca:

En romaní la palabra muchacha se utiliza también para referirse a una virgen, y los rrom siempre esperaban casarse con una virgen.

Entre ellos, los rrom sospesaban los pros y los contras de las muchachas de una

²² A partir d'ara i quan sigui possible, escriuré en romaní aquelles paraules que siguin rellevants pel seu significat i el món cultural rrom. Afegiré també la seva traducció en llengua romanesa. És important assenyalar que tot i haver verificat el seu significat poden haver variacions no detectades o diferències en algunes paraules segons el lloc de procedència dels rrom aquí descrits. Així mateix, al ser una llengua oral hi ha molts dilemes en com caldria escriure molts termes. En aquest sentit, es fa necessari considerar el que planteja Queraltó Alexandre (2005: 7) en el seu llibre sobre Curs en Romaní, *Dialecto de los kalderaš*: "El romaní es una lengua escrita, con una tradición de casi cerca de dos siglos. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las lenguas escritas de Europa, el romaní no dispone de una lengua literaria estándar común a todos los dialectos y hablantes de la lengua, de manera que los que han escrito (y escriben) en romaní lo hacen en su propio dialecto o en algún dialecto de prestigio en el área donde viven (por ejemplo, alguno de los dialectos vlax en Rumania [...]), y según el alfabeto y las convenciones gráficas de la lengua mayoritaria del país [...] el romaní sigue escribiéndose en los diversos dialectos, entre los que el kalderaš se ha convertido, gracias a la gran extensión y número de sus hablantes, posiblemente en el más importante hoy en día".

²³ Aquesta aportació de la família del marit en antropologia s'ha anomenat *valor de la núvia* o *preu de la núvia*. Per ser un terme lliure de la càrrega etnocèntrica, he preferit fer servir el concepte *compensació matrimonial* utilitzat per alguns autors (San Román, Fons).

manera directa pero nunca irrespectuosa. Eran realistas: el matrimonio, más que cualquier otra transacción, había que enfocarlo con realismo, sin autoengañarse. El deber más importante de los padres era conseguir para sus hijos novias adecuadas. Los Lowara decían que había que seleccionar a la nuera *rode tshia bora le kanensa tai te na le yakensa* (con los oídos y no con los ojos), es decir, que había que tener más en cuenta la reputación de una chica que su aspecto físico. También decían: *Shuk tski khalpe la royasa* (la belleza no se engulle con una cuchara). Yo escuchaba, fascinado y un poco perplejo, las sobrias consideraciones y valoraciones prácticas de los hombres mayores respecto a las hijas de sus colegas rrom.

[...] Pulika pediría un alto precio por ella, y podía permitirse el lujo de poder escoger y seleccionar a su futuro yerno. Al hablar de su matrimonio los rrom dijeron que, contrariamente a sus costumbres las inclinaciones personales de la joven iban a influir decisivamente en la decisión de Pulika y que por eso nadie se atrevía a acercarse a Pulika para pedirla en matrimonio, al menos hasta que los augurios le fueran favorables, pese a que ella ya estaba madura para la boda. De modo que durante bastante tiempo aún permaneció con nosotros.

Yoors (2009: 204-205) també descriu aquells elements que s'atribueixen a una bona esposa i, per tant, les especulacions que els homes rrom fan al voltant del potencial de cada noia com a futura esposa:

[...] A parte de los antecedentes familiares y de su carácter y temperamento personal, tenían en cuenta su capacidad para ocuparse de la casa, su paciencia física con los niños, su salud y su aguante físico, su conducta bajo presión, su talento para echar la buenaventura y su disposición para atender a las necesidades inmediatas de su futura familia. Una vez examinadas esas cualidades concretas, analizaban sus dotes culinarias y su cortesía para con los invitados. Lo último que los rrom consideraban era su belleza y su talento para cantar y bailar.

Aunque no existía contacto físico entre los sexos, todos los interesados en observarlas conocían la mayoría de las cualidades y de los defectos de las muchachas, ya que constantemente vivíamos con otras familias en espacios limitados y con muy poca privacidad.

Entre las chicas, por el hecho de ser chicas, siempre había alguna que los rrom criticaban por su falta de modestia o por su actitud provocativa en su trato con el mundo exterior. Pero que yo supiera, ninguna podía ser acusada de irregularidades sexuales. Los Lowara estaban convencidos de que una mujer inmoral, deliberadamente tolerada en su medio de pertenencia, traía disensión y mala suerte, y debido a la estricta observancia de las constricciones sexuales entre su gente, no existía ni el flirteo ni la experimentación prematrimonial. La mayoría de los jóvenes tenía una cierta experiencia, adquirida circunstancialmente con chicas no gitanas, pero la hombría no se equiparaba a la destreza sexual, y tampoco tenía que ver con el número de conquistas; por la misma razón, el hecho de proferir obscenidades era una prueba de hombría sólo para los que no conocían otra forma de expresarla. Cuando hablaba con los jóvenes solteros, Pulika les advertía contra el culto a la experimentación, diciéndoles *que* "quizá supieran algo sobre el sexo pero que sobre el amor aún tenían que aprenderlo todo".

[...] Durante horas los hombres estuvieron hablando del tema del matrimonio y, por así decirlo, inspeccionando el terreno. Bidshika se ofreció para iniciar las proposiciones de matrimonio en nombre del hijo de su primo lejano Tsimoro. Tsimoro no era un

hombre importante ni tenía dinero, y aceptó el generoso ofrecimiento de Bidshika sin demasiadas protestas. Bidshika pensaba en Tsuritsa para aquel matrimonio. El padrastro de la chica, Batsulo, era viejo y estaría encantado de ver casada a la hija de su esposa. El precio de la novia, aunque no fuera muy alto comparativamente hablando, sería bien recibido. Con la aceptación de aquella alianza salía ganando: los parientes del novio tendrían que cuidarle en su vejez, y de todos modos no tenía a nadie más (...) Ella viviría mejor con sus muchos hermanos y hermanas políticos que con su viejo padrastro y su madre enferma, aunque tuviera un hermano menor.

El casament (*abeau/nuntă*) es celebra amb una festa que pot durar fins a tres dies, on té una significació especial la demostració de la virginitat de la noia i la virginitat perduda en matrimoni (*cie bari* o *cheibari/fâta mare*). Això és així per als rrom de Țândărei mentre que per als rrom de Murgeni, tot i que la virginitat té un valor important, els informants explicaven sense especificar motius, que en la seva comunitat no realitzen cap prova per comprovar aquesta virginitat. Quan una jove ja no és verge s'anomena *rommiorâ* que un home rrom va traduir com a "yo mujer". Veiem alguns relats sobre el tema de la virginitat. Al 2011, a Sant Roc, un home rrom procedent de Murgeni, explicava també la comprovació de la virginitat de la jove durant la celebració de casament:

La noia i el noi van a l'habitació mentre els convidats estan a la festa. La mare del noi ha posat un llençol blanc a sobre del llit. Quan la noia xiscla, la gent ja sap que ha perdut la virginitat. Ha de sortir tres o quatre gotes de sang llavors vol dir que era verge. Si surt més llavors no és virginitat és la menstruació. Llavors el noi tira el llençol a fora, per la finestra o per la porta, per mostrar amb orgull que la noia és de respecte. Diu que és un gran orgull i que és molt maco.

Tanmateix, un jove relatava també:

Quan una noi i una noia es casen fan una festa a casa la noia. Després, marxen a casa el noi amb la noia i algunes dones de la família de la noia. La parella va a l'habitació i tenen relacions sexuals. Quan la noia sagna, ensenya la camisola a la família del noi i a la seva. Hi ha familiars de la noia que fan de testimonis. Diu que moltes dones no són verges. I que si ho dius no passa res, només que "baja el precio", fent referència als diners que la família del noi ha de pagar a la família de la noia (compensació matrimonial). Si la noia no és verge, ho ha de dir. I mostra cara seriosa i d'enuig. Diu que hi ha dones que es fan un tall perquè es vegi sang. Quan parla de tenir relacions sexuals fora del matrimoni, exclama que els homes gitanos "tienen derechos", en canvi les dones gitanes no perquè han de guardar "su respeto".

Després de la celebració, la jove marxa a viure amb la família del seu marit i davant la comunitat rrom estaran casats. Aquest moment, conjuntament amb l'inici de la maternitat i la paternitat, implicarà l'assoliment de la maduresa social i el seu reconeixement dins la comunitat. I tindrà diferents conseqüències per al noi i per a la noia. Tot i que poden existir diferents pressions i factors sobretot per a la dona, un cop realitzat el compromís i després del casament, són períodes que pressuposen un temps d'integració de la jove al nou grup familiar, on esdevé important la relació que la noia estableix amb els diferents membres de la família, per exemple amb les seves cunyades, però especialment amb la mare del noi, com més endavant descriuré.

Antigament i com relata Yoors (1967: 223-224) en el seu llibre, les dones rrom quan es casaven portaven un mocador que posava de manifest el seu estat civil davant de la comunitat gitana:

A la mañana siguiente, tras mostrar las sábanas del tálamo, la suegra ayudó a la novia a anudarse el pañuelo al estilo de las mujeres casadas. Desde ese momento lo llevaría siempre puesto. Algunas murmuraciones maliciosas insinuaban que la sangre procedía de una paloma que fulano o mengano había puesto en su lecho nupcial; porqué era necesario que todos pudieran ver la sangre como prueba de la virginidad.

Actualment, per a les rrom de les comunitats de Țândărei i Murgeni semblaria que aquesta pauta no es dóna de la mateixa manera, tot i mantenir el seu ús i la seva significació, així, a diferència de les noies solteres, hi ha establertes certes prescripcions sobre la manera de vestir de les dones casades i altres elements. El mocador i la faldilla llarga són dos elements que les defineixen així. També un tipus d'arracades d'or que algunes joves rrom de Țândărei duen posades i que, en aquest cas, indicarien també que pertanyen a aquesta comunitat rrom. Però aquesta pauta no sempre s'aplica de la mateixa manera i alguns elements acostumen a flexibilitzar-se en context migratori. Per exemple l'ús del mocador (*batikó*) com va explicar al 2009 a Țândărei, una jove rrom casada de vint-i-quatre anys, (diari de camp, Țândărei, 3 de setembre 2009):

Afirma que abans una dona casada portava el *batikó* (mocador) però ara és igual. Les dones grans el porten, les dones joves a vegades no i altres el porten perquè els hi agrada. A l'església sempre s'ha de portar.

A partir d'aquí exposo alguns exemples sobre com es produeixen altres enllaços matrimonials. A l'agost del 2011 a Țândărei, un home rrom de trenta-dos anys explicava amb la seva parella de vint-i-vuit anys, com s'havien conegut i com els seus respectius pares havien concertat el seu enllaç matrimonial.

La Mirela explica que tornava de l'escola, va fer fins al nivell VI, quan va entrar a casa, els seus pares li van dir que es casaria. Diu que es va posar una mica nerviosa davant d'aquella situació. Al cap de pocs dies marxava a viure a casa dels pares del Florin.

[...] Quan la Mirela va anar a viure a casa del marit, va ser acompanyada per algú de la seva família o algú de confiança de la família. Allà es va fer una festa senzilla perquè no tenien molts diners (begudes i poc més) i ell i ella van passar la nit junts. Expliquen que al matí van treure el mocador al carrer i van cridar com fan els gitanos espanyols.

[...] També van fer referència a les "bodes" grans amb música de saló i música en directe. Van dir que a Țândărei no es feien però que a Craiova i Brasov sí. Comentaven que els homes gitanos hongaresos també poden ser demanats per casar-se.

El mateix any, al barri de Sant Roc, el Corneliu, un home rrom de vint-i-vuit anys, provinent de Fetești i pentecostal va exposar la seva pròpia experiència:

A ell el van voler casar amb una cosina però ell la coneixia molt, havien tingut molt de contacte de petits com a cosins i a ell li va fer "mucha verguenza" i els amics se li en reien. Finalment no es va casar amb ella.

En la cita següent una jove rrom de vint-i-quatre anys de Țândărei relata com li va demanar al seu pare per casar-se amb un noi rrom que ja havia estat casat i amb el qual anys després tindrien una filla i dos fills (diari de Camp, 3 setembre 2009, Țândărei):

La Monica diu que ella tenia catorze anys quan va conèixer al Ciprian i que ell tenia divuit anys. El seu pare li va dir que tindria problemes perquè aquest noi ja tenia un fill d'una relació anterior però a la Monica li va agradar i li va demanar al seu pare que no li demanés molts diners que el Ciprian no podia pagar-los perquè era pobre. La gent del poble demana diners per la festa però si no ets del poble no has de fer intercanvi econòmic. O sigui que l'enllaç es podia acordar amb intercanvi econòmic o sense. No es van casar a l'església. No sap perquè, diu que és així.

Durant aquesta estada a Țândărei, una dona rrom va explicar com havia conegut al seu marit i com va perdre la virginitat. En el seu relat apareixen informacions sobre la *raza* del seu marit, d'estatus més baix que la seva família i el robatori de la núvia com a estratègia per assolir matrimoni amb la persona escollida:

El cunyat de la dona rrom Nicoleta va conèixer a la seva germana perquè van anar al seu poble natal. Li va agradar i la va robar. La seva germana volia. D'aquest primer matrimoni van néixer tres fills. [...] La Nicoleta va venir a Strachina a visitar la seva germana i es va enamorar del Nicusor de la *raza* Ba. El seu pare no volia perquè els rrom de Strachina són pobres però ella sí [...] Diu que la nit de casament ella va fer l'amor amb el seu amic com és tradicional. Era verge però ningú s'ho creia perquè tenia divuit anys, era molt gran per ser verge. Un dels germans del seu marit i un amic d'aquest es van amagar sota el llit per comprovar si ella era realment verge o no. Quan van acabar de tenir relacions sexuals van sortir de sota el llit i ella va sentir molta vergonya. Com és tradició, la parella va sortir fora amb la camisola blanca tacada i els familiars van cridar d'alegria.

Així mateix, durant el treball de camp, també vaig conèixer situacions relacionades amb la fugida de la noia, que tot i ser minoritàries, havien estat l'estratègia utilitzada per assolir un enllaç dins la comunitat. Com exposa Mena (2008: 19), seguint a San Román (1997: 119) i Ardèvol (1994: 102), en relació a la pràctica religiosa pentecostal gitana el costum tradicional de la fugida de la núvia té encara vigència entre les famílies pentecostals rrom. I les causes poden ser: "la necesidad de forzar la aceptación de las familias, los lutos prolongados, un tiempo demasiado largo e insoportable entre la pedía de novia y la boda, e incluso, la imposibilidad de afrontar los gastos de una boda". Aquesta fugida pot ser viscuda per la parella amb certa tensió i emoció però comporta com a mínim un cert risc, especialment per a la noia (i la seva família), que en cas de trencar-se la relació, pot veure condicionat els seus possibles futurs enllaços. Així doncs, les conseqüències seran diferents depenent de si s'ha mantingut el respecte a la seva virginitat, i si és així, en general, com explica l'autor el pentecostalisme gitano no es distanciarà de la resposta tradicional i es tractarà de conciliar la situació de fet amb les famílies afectades i oferir una legitimació posterior amb la benedicció del culte.

Al Juliol del 2011, durant una estada a Murgeni vaig ser testimoni sense haver-ho previst de la fugida de la Rodica, una jove de divuit anys, a casa del noi amb el que es volia casar. Quan la representació va acabar no va ser possible conèixer les

conseqüències concretes que per la Rodica hauria tingut aquest moviment i en aquell moment vaig valorar que era pertinent no preguntar. Descric la situació de camp, en la cita següent:

Vaig a l'estació amb el Siviú, la Georgeta, l'Elisabeta i la Rodica, tots entre disset i divuit anys. Estan contents i parlen de l'amor i de les relacions sexuals. La Rodica diu que és verge i comenta que li han explicat que fer l'amor és molt dolorós. És un tema important que les espanta. Les tres noies parlen amb confiança amb el Siviú de divuit anys. L'Elisabeta és la tieta de tots tres però mantenen una relació similar a la de cosins perquè comparteixen edat [...] Volen anar a Bârlad perquè diuen que allà a la Rodica, l'espera el nuvi. I ella vol *fugit* (fugir) amb ell. Es mostren contents i nerviosos. No duen diners per pagar els bitllets del tren. Saben que estan fent una cosa que no els hi és permesa especialment per elles. Estan marxant del poble sense permís i això pot comportar problemes o judicis de comportament en tant que han de demostrar que són bones gitanes. El Siviú mostra un rol d'home cuidador, està pendent de tot, dirigint la situació amb afecte, mostrant una confiança i complicitat fraternal amb les cosines i la tieta. El nuvi de la Rodica té vint anys, és de Băcești i de la mateixa *raza*. Aquest jove estava casat i té tres infants. Sembla ser que s'ha separat de la seva dona per anar amb la Rodica. Ahir a la nit van anar a la discoteca i l'ex dona d'aquest jove va pegar a la Rodica. Ella està emocionada, diu que li es igual el que pensin d'ella i que no vol viure com les altres gitanes. Diu que vol ser lliure, viatjar, cantar i ser actriu. Li agrada fer-se veure. La germana li crida l'atenció i li diu que no es fa respectar. I li diu que pensava que la idea de fugir no anava en serio i que ara està preocupada. Durant el trajecte de tren, la Rodica té por d'arribar tard. El jove li truca per mòbil, ell ve de Băcești. A l'estació es mostra nerviosa i preocupada perquè no apareix. Passen tres hores. El Siviú li diu que no vindrà que no es bo que l'esperis tant que ell hauria d'estar a l'estació. Ella el defensa. El jove arriba [...] La Rodica decideix quedar-se amb ell. La germana i la tieta no s'ho creuen. Li diuen que és tonta que ell passarà unes nits amb ella i després tornarà amb la seva dona i ella haurà perdut la virginitat. La Rodica manté la decisió. L'Elisabeta diu que està enfadada amb la seva neboda i amb aquest home. Diu que aquest no té diners que no és bo. Es mostra enfadada amb ell. La Rodica el defensa i diu que es queda. La germana està molt preocupada pel que diran a casa seva quan torni. Els seus pares s'enfadaran i li tallaran el cabell. El Siviú sembla que controla la situació. Està pendent de l'autobús i també es mostra enfadat amb el jove. La Rodica es queda amb ell. Tornem al poble sense la Rodica [...] al matí el Siviú explica que la Rodica està bé amb el noi. Diu que la seva sogra no la vol perquè no li agrada [...] L'Elisabeta diu que la Rodica tornarà perquè no sap cuinar i que la seva sogra es cansarà. Ningú sap que vam anar a Bârlad o ningú ho vol explicitar. La Rodica telefona i diu que ja ha fet l'amor amb ell. Sembla ser que l'ex dona del jove amb qui ha fugit la Rodica és la filla d'un germà de l'avi (*papo/bunic*) i això pot suposar un conflicte familiar.

A Romania com en d'altres països està prohibit que les persones menors d'edat es puguin casar però els rrom segueixen la llei gitana que, com exposen Rojas i Gamboa (2008: 43-55), apliquen a través de l'assemblea o el consell de persones grans regulant la convivència de la comunitat rrom. Les dades etnogràfiques recollides mostren que els nois i les noies rrom de Țândărei i Murgeni acostumen a fer-ho quan encara no han assolit la majoria d'edat. Molts i moltes joves no consten legalment com a casats en els registres legals ni tenen documentació que ho acrediti però ho estan. Durant una estada realitzada l'estiu del 2006, vaig conèixer amb una noia i un noi que van apropar-se a parlar amb mi en català en reconèixer la meva procedència. Van explicar

que l'havien après a Barcelona. Van comentar que tenien tretze anys i que ja estaven casats. Ho expressaven amb orgull i complicitat. D'altra banda, un home rrom de vint-i-sis anys del poble de Fetești que pertany a la comunitat rrom de Țândărei relatava la festa de casament de la manera següent, (diari de camp, barri de Sant Roc, 2008):

Se hace una fiesta muy grande, se llama a los musicantes para que canten, bailen y una fiesta grande. Hay música que es en *ziganeste* (gitana) y hay música que es en *romanesci* (romanesa) como ellos quieren. Nosotros no hacemos ninguna fiesta de casar sin música y los muertos también, pero es una música diferente. Cuando ella y yo nos casamos, ella fue a vivir a mi casa con mis padres porque yo aún no tenía casa mía. El mismo día que ella tiene el hijo pues ya estoy casado [...] La gente se casa a los trece y medio o catorce años [...] mis padres se han ido a hablar con sus padres y ya me la han dado a mí.

És important assenyalar també que en els darrers anys, aquestes unions s'han donat amb algunes variacions. Per una banda, i molt en relació amb això, en les famílies rrom de Țândărei, a diferència dels rrom de Murgeni, la influència del pentecostalisme (*Pocățî/Penticostalismul*) ha jugat un paper important en aquest sentit. Així, com deia, fins fa pocs anys l'edat del primer enllaç matrimonial en els rrom acostumava a donar-se a partir dels tretze i quinze anys però sembla que la tendència seria posposar l'edat de casament fins els disset anys per la influència de la prescripció evangèlica d'allargar l'edat de matrimoni.

Tot i les diferents pressions i factors que el matrimoni suposa especialment per la dona rrom, es presuposa un temps de prova durant l'inici de l'enllaç. Com he dit anteriorment, aquest període moltes vegades està relacionat amb la integració de la jove dins del grup familiar del marit i és important la relació que s'estableix amb els membres d'aquesta però de manera molt especial i directa amb la mare del marit, la sogra. L'autor Yoors (2009: 224) ho explica així:

[...] Después de la boda la vida del novio transcurría más o menos igual que antes, salvo que se mezclaba más con los hombres casados y menos con los jóvenes. Permanecía en el seno de la familia y con la *Kumpania* en la que había crecido. Y si bien estas convenciones aseguraban que los varones estuvieran todos relacionados por lazos de parentesco, una novia abandonaba su grupo para reunirse al de su marido, con el resultado de que las mujeres casadas eran todas extrañas en el grupo en el que habían entrado por matrimonio. De la nueva esposa se hacían cargo su suegra y sus cuñadas, que ya habían pasado por esa misma experiencia [...]

La joven pareja vivía con la familia política al menos hasta que nacía el primer hijo, pero generalmente mucho más tiempo salvo que un hermano mayor se casara: era costumbre que sólo el hijo menor se quedara con sus padres. Él y su esposa eran quienes cuidarían de ellos en su vejez. A cambio, el hijo menor heredaba los caballos, el oro y cualquier propiedad que legaran.

Tanmateix, el matrimoni no suposa un trencament amb el grup familiar de procedència per a la dona, que manté la vinculació sempre que és possible, però quan es casa passa a formar part de la *raza* del marit i és dins d'aquest marc on es regulen els seus deures i els seus drets. Els processos migratoris, i per tant la mobilitat que practiquen les famílies cap a d'altres països, pot allunyar-la o limitar la seva xarxa de suport originària, fonamental en determinats moments i contextos. Si les famílies

viuen a prop, la relació amb la família d'origen és rellevant i molt important per a la dona tot i formar part de la *raza* del seu marit.

La maduresa social arriba amb el matrimoni que es consolida i assoleix dins la comunitat amb el naixement del primer fill o filla. Per a la persona rrom i de diferent manera segon el gènere, suposa un trànsit dins la comunitat, deixant de formar part dels no casats per convertir-se en home i dona rrom. L'autor Yoors (2009) ho descriu en els paràgrafs següents que aquí recullo:

[...] le pinchamos haciendo comentarios pseudoelogiosos de Tsuritsa, la chica con la que iba a casarse. El día después de que el matrimonio se hubiera consumado, y una vez exhibida públicamente la prueba de la virginidad, él se alejaría de nosotros para unirse al mundo de los rrom, los hombres casados y dejaría de ser nuestro compañero. (Yoors, 1967: 205)

[...] Para los rrom el matrimonio era la única forma de iniciación al mundo de los Hombres, los rrom. El suyo era un culto a la familia, y el ideal femenino era el de la madre. El celibato era impensable, antinatural. (Yoors, 1967: 215)

[...] La unión era entre el varón joven y la muchacha *en este caso Yayal y Paprika*, pero el contrato formal lo protagonizaban los padres. Habían adquirido, respectivamente, una nuera y un yerno, pero los recién casados no podían utilizar los términos de esposa y esposo hasta que naciera el primer hijo de la unión. Por lo tanto, a partir de ese momento sus padres respectivos pasarían a llamarse el uno al otro, exclusiva y orgullosamente, *khanamik*, un término que describía su recién establecida relación como familia política y que, que yo sepa, no tiene equivalente en las lenguas europeas. (Yoors, 2009: 217)

Com en altres grups però de manera rellevant en els rrom, la capacitat de tenir descendència és fonamental per aconseguir un rol de responsabilitat i autoritat dins de la comunitat de parents. Un jove rrom de vint anys de Țăndăreii, ho expressava així: "Cuando tienes hijos tienes derechos en tu casa". I una jove rrom de disset anys embarassada del seu primer fill afirmava "yo soy una mujer", comparant-se amb altres joves de més edat que ella però que encara no eren mares.

3.4. Separacions i drets sobre la descendència

En les comunitats rrom subjectes d'estudi es poden donar separacions i nous matrimonis. Un home rrom de Murgeni utilitzava la paraula *me captut* que significava *te dejo*, per referir-se a la separació d'una parella casada. Especialment durant l'inici de l'enllaç, les separacions no són un fet extraordinari. I estan pautades culturalment. Principalment, en relació al retorn de la compensació matrimonial i molt vinculat a l'adscripció i dret de criança de la descendència, si hi ha hagut. Per exemple, quan els fills i filles són petits, la seva adscripció i criança correspon a la *raza* paterna però no necessàriament es dona sempre així. A vegades s'estableix una distribució equilibrada dels fills i filles, en nombre i gènere, amb la finalitat que la descendència quedi distribuïda equitativament entre la *raza* materna i paterna. I, en d'altres circumstàncies, condicionant aquest dret amb al retorn de la compensació matrimonial. Durant una sessió de treball de camp al barri de Sant Roc, al 2008, un

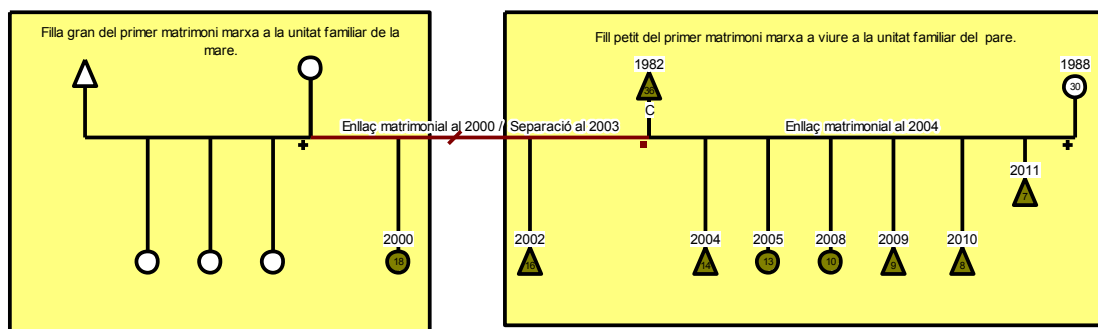
home rrom de Țândărei explicava que quan una parella jove es separa pot ser que el pare de la jove hagi de tornar la meitat del diner perdut (la compensació matrimonial) mentre que l'altre part no es retorna per la virginitat perduda de la noia. Així, l'any 2011 a Barcelona, un jove rrom de vint anys de Murgeni explicava en context d'entrevista la separació de la seva germana petita del marit que la maltractava, de les conseqüència sobre la reputació de la jove i els conflictes derivats de la necessitat de retornar la compensació matrimonial i la gestió amb l'autoritat paterna o els germans grans:

El Nicoleta explica que el seu pare va voler que la seva germana petita Elisabeta es casés amb un noi però aquest la pegava. Per això ella es va voler separar. Diu que ell quan la veia trista es posava a plorar [...]. Tot això passava l'octubre del 2010, poc abans que el pare morís. El germà gran el Grigore li va dir a la seva germana que tornés a casa però li va advertir que la gent se'n riuria de la família i que a ella li dirien coses dolentes. La seva germana va decidir tornar amb el marit. El marit va marxar de Murgeni al barri de Santa Coloma i ella es quedar amb els seus sogres. Nicoleta diu que el sogre es portava bé amb ella però la sogra no. La tractava malament. Llavors la seva germana va decidir tornar amb la seva família. El germà li va dir que tornés, que ja tornarien els diners. La seva germana ha estat quasi un any casada amb aquest noi.

Les separacions impliquen la definició del dret d'adscripció i criança dels infants a una família determinada sobretot quan els fills i les filles encara són petits. I possiblement de diferent manera entre els rrom de Țândărei i Murgeni. Actualment no estic en disposició d'aprofundir en la complexitat d'aquests processos per entendre com es desenvolupen, quins factors intervenen i com s'articulen els vincles entre els diferents membres implicats, especialment en les relacions matern-patern filials. Tot i així, les diferents situacions observades, indiquen que per a l'infant, a priori no suposa perdre la referència dels dos progenitors, de qui és la mare i qui és el pare, tot i que el vincle està condicionat a la proximitat quotidiana i a d'altres factors que hagin motivat la separació dels progenitors i la relació entre els diferents parents implicats. I el que és clar és que la legitimitat dels valors patriarcals de la cultura rrom sovint posa de manifest la posició de vulnerabilitat de la dona, especialment quan la separació requereix d'un judici. Llavors, si està implicada en el problema li pot suposar conseqüències importants en quant a crítiques o rebuig per part de la comunitat. Durant el treball de camp, vaig recollir alguns exemples etnogràfics que il·lustren com es poden articular la criança. Per exemple, un home rrom de trenta-dos anys d'edat de la comunitat de Țândărei exposava que quan un matrimoni es separa, es reparteixen els fills segons s'acordi o no. Si no hi ha acord, hi ha el *judecatar* (judici) per a resoldre-ho.

Un altre exemple és, l'any 2011, el d'un home rrom de vint-i-nou anys de Fetești, que pertany a la comunitat rrom de Țândărei, que explicava la separació amb la primera esposa i com havien repartit la descendència. És d'interès especificar que aquest informant provenia d'una família econòmicament pobra i de poc prestigi. Ell expressava sovint la seva voluntat de tenir una família gran i s'esforçava molt per seguir les prescripcions de la seva cultura, des d'una mirada molt conservadora i rígida. Sempre amb el desig de fer-se un lloc, assolir una posició de respecte i honor. Sovint amb força patiment per les dificultats trobades que ell definia com manca de fortuna. Així, el Costel explicava que es va casar l'any 2000 als divuit anys. D'aquest primer

matrimoni van néixer la seva filla i el seu fill. Al separar-se van distribuir la descendència de la manera següent: la nena que tenia tres anys, es va quedar amb la mare i el nen que tenia un any amb el pare. El Costel ho explicava posant èmfasi en la distribució equitativa segons número d'infants però possiblement podria estar ometent el gènere com a criteri decisor que determinaria que el nen anés a viure amb el pare, en tant que això possibilitaria fer més gran la família en un futur, mentre que la nena es quedaria amb la mare. Un altra raó que podria explicar aquesta distribució seria l'edat de la descendència en tant que els infants més petits acostumen a quedar-se amb la *raza* del pare. La seva ex dona es va tornar a casar i va tenir té tres filles fins el moment. Ell es va casar per segona vegada al 2004, amb la Iuliana de vint-i-tres anys, amb qui ha tingut 5 fills i estava embarassada de nou (veure genograma):



Distribució de la descendència en una separació (Font: Elaboració pròpia, 2011)

Un altre exemple, és el d'una dona de vint anys de Țândărei. Al desembre del 2006, mentre cuinava, la Lenuta de vint anys d'edat explicava com es sentia amb el seu marit amb el qual s'havia casat als catorze anys i amb qui tenia una filla de tres anys i dos fills d'un any i mig i de tres mesos d'edat (i expressava que no en volia tenir més). Deia que els seus pares ja la van advertir que no es casés amb ell perquè tenia un fill de la seva primera dona. Ella explicava que el seu marit no l'ajudava en res i que per les nits marxava a la discoteca. La jove li havia comentat a la seva germana el seu desig de separar-se i aquesta, que vivia a l'Estat espanyol i estava casada amb una persona no gitana, feia referència als fills com una dificultat important a l'hora de separar-se. La Lenuta també ho va parlar amb la seva sogra. Aquesta li deia que tots els homes són iguals i que s'havia d'acostumar. Ella explicava que davant la possibilitat de separar-se, la sogra li deia que es quedaria amb el fill petit i la filla gran però no amb el mitjà. L'àvia (*baba/bunică*) sempre es mostrava queixosa del mal humor i les rabietes d'aquest net però possiblement les raons d'aquesta distribució podrien ser altres. Potser que la neta al créixer facilitaria possibles aliances amb altres famílies a través del seu casament i el net de menys edat, el fill petit del seu fill petit, per tant l'hereu de la casa en cas de no haver més descendència masculina. La Lenuta no donava raons que expliquessin l'elecció feta per la sogra i tampoc expressava el que li suposava, a nivell emocional i pragmàtic, aquesta possible situació com a mare i com a dona gitana.

Un altre cas és l'any 2011 a Barcelona, el d'un jove rrom de Murgeni de dinou anys resident a Sant Roc, amb una filla de dos anys que vivia amb la seva mare de vint-i-un anys a França. Feia referència a la seva separació i els anteriors marits de la seva dona i relacionava el preu de compensació matrimonial amb la virginitat i la devolució o no d'aquesta quantitat amb el dret a la descendència. El Nicolae va dir que es va voler separar de la seva dona perquè no l'estimava. Explicava que havia conegut a la seva filla d'un any i mig. Diu que sabia que havia deixat embarassada a la seva dona però no va veure a la nena fins feia molt poc. Explica que en els temps del seus pares i més lluny es demanava or o *cangli* (pintes) en comptes de diners com a compensació matrimonial. Explicava que volia anar a França. Quan es va separar de la seva dona no va reclamar que li tornés els diners perquè no volia problemes. Fa dos mesos quan vam trobar-nos al mateix bar i em va continuar explicant que volia anar a França i endur-se a la seva filla a Murgeni i amb aquesta condició no reclamar els diners de la compensació matrimonial. Mesos més tard, ell havia canviat la seva decisió i volia endur-se també a la seva dona. I que per això, havia parlat amb ella i que aquesta volia tornar amb ell. El Nicolae m'explicava que li ha fet màgia perquè la seva dona no tingués relacions amb ningú. Deia que l'estimava per l'amor que li tenia a la seva filla. Temps després va veure que no era possible perquè aquesta jove s'havia tornat a casar.

En relació a una altre exemple etnogràfic, durant el treball de camp al 2011 i també al 2013, a partir del relat facilitat d'una dona rrom de trenta-quatre anys de Murgeni, la Bianca va explicar que tenia tres fills i dues filles del primer matrimoni i un fill del segon. Va ser mare als disset anys. En aquells moments la seva filla tenia quinze anys. Per això, deia que no li faltava molt per ser àvia. Tenia un fill de catorze anys, un de tretze anys, un de deu anys, una nena de vuit anys i el darrer fill de set anys:

Estuve casada doce años con mi primer marido y con el segundo seis meses. Los dos son de Murgeni. Ahora, mi segundo marido vive aquí (en Barcelona) con su mujer y con su otro niño. Mi primer marido vive en Bélgica. Mis hijos viven con mis suegros, los padres de mi primer marido. Todos viven juntos. El pequeñito vive con mis otros hijos.

Yo estoy aquí trabajando para ellos. Ahora mis hijos viven todos juntos, son hijos míos, juntos con mi primer marido y mi casa que yo he dejado allí para mis hijos.

[...] se cuidan de mis hijos, de comprar para comer, comprar todo cosas. Yo mando dinero para que compren cosas para mis hijos. Cuando yo me voy a Rumania, mis hijos van a casa de mi madre, mis hijos están conmigo mientras estoy en Rumania, después vuelvo aquí para trabajar y mis hijos vuelven a casa de mi marido y de mi suegro.

3.5. Pautes de comunicació i relació entre homes i dones

La prescripció cultural és que pots parlar amb els homes de la teva família i amb el teu marit però no amb la resta d'homes. Si et pregunten, pots respondre per cortesia preguntes concretes però no establir relació o una conversa. Es tracta d'evitar el contacte o mantenir una certa distància per prevenir relacions amoroses fora del matrimoni. Així ho explicava la Lenuta, una dona rrom de trenta-dos anys originària de Constanța, al 2012 a Țândărei.

Explica que els gitanos aquí són molt gelosos i les dones no poden parlar amb altres homes que no siguin el seu marit o bé la família. Sinó es posen gelosos i pots tenir problemes. Diu que ells tenen més drets perquè poden fer el que volen (tenir relacions sexuals amb altres dones).

El mateix any, al barri de Sant Roc, les indicacions que em donava la Crina, dona rrom de vint-i-quatre anys, de Țândărei, seguien la mateixa prescripció d'evitació mentre em convidava a saludar a un home de la família que m'havia acollit, durant les meves estades a Murgeni:

“Allà está el George (home adult de Murgeni), ves a saludar-lo”. M'apropo i saludo als homes, primer al George, fill gran de Vasile i després a la resta d'homes. El George li ha posat a la seva filla el nom de la Crina i això té a la Crina molt contenta. També hi ha el fill del George i marit de la Viorica. Saludo també al altres dos homes rrom que també conec. La Crina em deixa uns minuts i després es posa al meu costat, convidant-me a venir amb ella, i em diu: “Se ha de marchar pronto cuando hay hombres”. Faig cas a la Crina sobretot per agraïment, per l'esforç que fa d'explicar-me com són les coses.

Les pautes d'evitació també dirigeixen el tipus de comunicació que han de mostrar les persones que ja no estan casades entre si. Així, dos joves separats han de mantenir una certa distància i evitar relacionar-se, com a mínim públicament. Per exemple, l'Elisabeta de disset anys explicava a Murgeni que va trobar-se amb el seu exmarit però no podien parlar ni estar a prop. Un home rrom de Țândărei explicava que ell no podia parlar amb les seves exdones perquè es podria ficar en problemes. Ell diu que a soles si volen poden parlar i ho expressa com si es saltés la norma. La seva dona exclama que si el veuen parlar amb les seves exdones, el poden matar. Aquestes pautes que prescriuen l'evitació en la comunicació les descriuré més endavant en relació al tabú sobre l'embaràs.

3.6. La importància de l'edat i el sexe

Ardèvol (1986: 93-97) exposa que l'edat i el sexe són dos eixos de classificació fonamentals en la vida social de la comunitat gitana dins del marc de les relacions familiars i de parentiu. Determinen drets i obligacions lligats al principi d'autoritat i la distribució de certes pautes culturals i valors morals.

Seguint el que l'autora exposa, i de la mateixa manera que succeeix en les comunitats rrom que descriu en aquesta tesi, l'edat determina la pertinença a un grup determinat dins la seva comunitat. D'aquesta manera, un infant fins la seva pubertat s'inscriu en l'estatus de *ciao* o *cej*, que significa fill/filla o nen/nena en romaní. Des de la pubertat fins al matrimoni, la persona és un *chaoro* o *chaora* que significa mosso/mossa. Les persones casades són aquells que han celebrat l'enllaç matrimonial i se'ls anomena *řom řnsurime* i *řomní mřaratime*. La maduresa correspon al període en el qual la persona passa a la condició de *cac* o *prhal le dodescho* en rrom o *frate de tată* o *unchi* en romanès (oncle) i *bibi* o *pei le mamó* en rrom i *soră mami* (tieta), sent aquesta una categoria que requereix unes condicions i valors personals més enllà de l'edat.

L'autoritat entre les persones rrom de les comunitats de Murgeni i Țândărei va del més vell al més jove i de l'home a la dona. I està relacionada amb l'experiència i la vellesa.

Com exposa l'autora, aquesta idea basada en la creença en que la saviesa equival a experiència, fa que un home que arriba a la maduresa desenvolupi funcions d'autoritat dins del context de les seves relacions parentals. Gaudeix d'una posició d'autoritat que s'estén als seus fills i filles casats i nets i netes. Si és el gran dels germans o s'ha guanyat un prestigi com a *řrom* que significa *home de respecte*, la seva autoritat pot sobrepassar el grup familiar i parental assolint també un territori d'actuació determinat. El noi *chaoro* (mosso) o el *řrom ānsurime* (casat) són els braços executors de l'autoritat que el *cac* (oncle) exerceix i se'ls hi associa els valors de l'astúcia i la valentia. El *cac* (oncle) es qui decideix que és el millor per als parents que depenen d'ell i destaca per la seva prudència i el consell.

La dona gitana està supeditada a l'home, als membres masculins de la seva família mentre està soltera i al seu marit quan contrau matrimoni. Sovint és ella la que sosté el nucli familiar i organitza l'activitat domèstica. La dona gitana segueix formant part de la seva *raza* d'origen per sobre de la vida domèstica en l'interior de la *raza* del seu marit, tant en les conjuntures de necessitat econòmica imperiosa com en els moments de defensa en relació als seus germans, pares i gent de la seva *raza*. Els seus pares i germans mantenen el dret a intervenir a favor seu en cas que, segons ho valorin subjectivament i segons la moral de la cultura, el marit o els seus parents no l'han tractat bé. La relació entre marit i muller segueix criteris similars. L'home té el deure de defensar la seva dona, un compromís que suposa a la dona la supeditació al baró. Els rols estan definits de manera rígida on l'autoritat ha de ser la masculina. Així, durant el treball de camp, una jove rrom de divuit anys de Țāndārei expressava: "a nosotros se dice que el hombre es el gallo y la mujer la gallina. El hombre manda porque es el gallo. La gallina no puede mandar porque hace huevos".

De la mateixa manera, Ardèvol descriu que el *chaoro* (jove no casat) ha de ser valent i gaudeix de llibertat mentre respecti l'autoritat paterna. En canvi la *chaora* (jove no casada) ha d'ajudar i estar al costat de la mare i cuidar de la casa i dels germans i germanes petits. La virtut de la dona gitana s'associa a la seva laboriositat, a un adequat comportament sexual, a la virginitat primer i a la fidelitat un cop casada. Pot arribar a ser *bibi* (tieta) sempre que hagi demostrat la seva virtut, hagi tingut descendència (especialment masculina) i hagi cuidat a la seva família. L'autora conclou citant a Gonzalez i San Román (1986: 96): "Pasada ya la menopausia, pasa con ella el bien que la gitana tiene en su vientre, el bien que hay que controlar". És llavors quan la gitana pot descansar i també gaudir de cert respecte dins la seva *raza*, en la del seu marit i en la comunitat en la que resideix. Mai tindrà poder però la seva influència pot arribar, amb l'ajuda del temperament oportú i una posició sòlida, a mobilitzar als homes de la seva *raza* i als seus propis fills o filles.

3.7. Ser el fill baró i el petit

Tal com ja s'ha esmentat, el fill baró més petit té l'obligació de cuidar dels pares quan aquests siguin vells i també se li adscriurà el dret a la casa d'aquests. Com a exemple que il·lustra aquesta pauta cultural, ens referim al cas d'un home rrom de trenta-dos anys que explicava al desembre del 2012, al barri de Sant Roc, amb tristesa que havia de tornar a Țāndārei per cuidar del seu pare. Ell i la seva dona tenien cinc filles i dos

fills. L'home narrava que el seu pare es trobava greument malalt degut a problemes de cor i una part del cos paralitzat, la seva mare també estava malalta i ell era el únic fill baró de la família i el petit. Per tant, tenia l'obligació de quedar-se a Romania, per tenir cura i atendre les necessitats dels seus pares. Per aquesta parella quedar-se a Romania suposava continuar en una situació de precarietat econòmica important per la manca d'ingressos econòmics que suposava. Aquesta situació es feia especialment complicada amb la nombrosa descendència que tenien, a més del pare i la mare grans i malalts.

Té el pare molt malalt. Diu que li queden pocs dies de vida. Pregunta: Tan malalt està? Comenta que es pot morir en qualsevol moment. Que ell està trist per això. Perquè és el seu pare però que és gran, té seixanta anys i pot entendre que li hagi arribat l'hora. Diu que això és Déu qui ho mana. Que no pot fer-hi res. No vol que es mori perquè és el seu pare. No sap com pagarà l'enterrament i els bitllets per anar a Romania amb la seva dona. Diu que ara no es pot morir. Diu que la caixa de morts és molt cara i els bitllets d'avió també. Que no sap com s'ho farà i que ell és l'únic fill baró. Diu que ell té germanes però no té cap germà que el pugui ajudar en aquests moments. I per això està trist però a més perquè no té diners. Diu que la seva mare també està molt malalta. Em comenta que per això volia tenir un altre fill baró. Diu que ara el seu fill Stelian i el seu fill Iulian podran ajudar-se un a l'altre quan es necessitin.

A més a més, durant el treball de camp vaig observar que quan era possible passaven temporades al barri de Sant Roc on ell treballava recollint ferralla i ella demanant diners o estava a casa cuidant de les filles i els fills. Però sovint, quan la salut del pare (o sogre) empitjorava, havien de tornar a Țândărei. La seva situació es mantenia òptima perquè els pares i germans de la seva dona tenien una situació econòmica estable residint en diferents destins migratoris (Anglaterra i l'Estat espanyol). Amb la crisi econòmica que va afectar especialment a l'Estat espanyol, la família de la dona va mantenir la seva residència a Anglaterra garantint l'entrada de recursos econòmics. Actualment el matrimoni viu entre Londres i Țândărei.

3.8. Les relacions entre els germans i les germanes

Tal com exposa San Roman (1994: 63), per als gitanos i les gitanes la relació entre germans barons és important socialment i també a nivell afectiu; mentre que cap a les germanes hi ha una vinculació afectuosa, encara que la relació transcendeix més en la mesura que hi ha proximitat. Els cunyats i les cunyades també són figures socialment importants i suposen, amb els germans i germanes, la principal xarxa de suport.

Tal com he observat en aquests anys de treball de camp per a l'organització familiar rrom i especialment per al bon desenvolupament dels processos migratoris va esdevenir fonamental la relació de suport que acostuma a donar-se entre els germans i la germana. I per tant, de manera diferent segons el sexe, seguint la pauta preferent patrilineal i patrilocal, que suposa entre aquests l'obligació i la garantia de proximitat entre els seus membres i també les possibilitats de relació en la vida quotidiana. Tot i que no sempre aquestes relacions de suport van ser fàcils o desitjades, en la mesura que algunes vegades van suposar una càrrega afegida.



Germans rrom (Font: Meritxell Sàez)

3.9. La circulació de la descendència: el fill és de la *raza*

Com he exposat anteriorment i com els exemples etnogràfics mostren, per als rrom subjectes d'estudi d'aquesta tesi, la filiació és patrilineal i la patrilocalitat és la norma de residència establerta. Les dones amb edat de casar-se marxen a viure amb els parents del marit mentre que els fills amb el matrimoni aporten membres i descendència mantenint o ampliant la xarxa de suport necessària per a garantir la cura dels infants, persones grans o malaltes. D'aquesta manera, una àvia paterna davant de l'altre àvia (materna) exclama, mostrant el seu net (un nadó): "este es mío"; i en una altra situació, una jove rrom abraça el seu fill petit mentre diu: "me lo quiero mucho porque es mi primer niño" (primer fill baró).

Per als rrom és important aconseguir una adequada estructura del parentiu. Una descendència equilibrada d'ambdós sexes, sent la masculina la imprescindible perquè és la que per filiació patrilineal garanteix la incorporació de nous membres i, en principi, assegura la cobertura de les necessitats en la cura i protecció de la família. Entre altres factors (com les creences) aquesta és una raó fonamental per a desitjar tenir més descendència. Sent habitual iniciar la maternitat i la paternitat a partir dels disset anys, com he comprovat en moltes famílies, i assolir un promig de tres fills o filles al voltant dels vint anys.

Un aspecte rellevant és la relació existent entre l'organització familiar dels rrom i les seves estratègies de subsistència, per entendre la possible relació entre el seu *estil de*

vida actual i el de les generacions anteriors vinculat a les funcions de criança i el afectes entre mares/àvies i infants. Alguns rrom fent referència a un passat recent, explicaven que de petits es quedaven a càrrec de les àvies o de les seves germanes grans mentre el pare i la mare estaven fora del país realitzant treballs marginals i mendicitat, que en rrom anomenen *mangel* o *mangle* i en romanès *cerșind* (mendicitat) o *întreba* (preguntar). Així, per exemple, un informant relatava quan els seus pares marxaven a Bucaresti per vendre en els mercats o en els carrers els productes fabricats a casa. Fins i tot, algunes vegades la mobilitat es realitzava amb algun(s) dels seus fills o filles mentre la resta de germans seguien a Țândărei. És a dir, com en l'actualitat, era comú que pares, mares i descendència passessin períodes de temps separats i que la criança dels infants fos realitzada per algun altre membre de la família. Entre altres raons, aquest funcionament familiar explicaria les competències que moltes de les actuals joves mares rrom han adquirit amb l'experiència en l'atenció i cura dels seus germans i germanes petits. En aquest sentit, és important destacar el paper de les joves no casades en la criança dels germans i germanes petits i dels nebots i les nebodes. En la cita següent del 2006 a Murgeni, recullo situacions de camp on es pot observar aquest aspecte de l'organització familiar:

La bebè de sis mesos, filla del Isabella està tot el dia en braços dels infants de la casa o d'alguna tieta jove. La mare de la bebè està ajudant al seu marit i a les seves cunyades a pintar, netejar i cuinar. No para de fer coses i és al vespre quan pot estar amb la petita. A la tarda li dóna el biberó. La germana petita del Florin, cuida el fill de la seva germana gran i també li dóna el biberó a la bebè de sis mesos.

D'altra banda, és important destacar el rol i funcionament dels avis i les àvies en la cura i criança dels infants en els diferents contextos de destí i a Romania. Principalment paterno seguint la prescripció cultural però també sent importants els materns quan estan a prop o quan se'ls necessita, i com en generacions anteriors, he observat que els nens i les nenes rrom poden viure amb els seus avis i àvies mentre els seus progenitors es troben en contextos migratoris, generalment durant períodes de temps intermitents, segons les oportunitats i la situació familiar. Tal és el cas d'una dona de trenta nou anys que vivia a Barcelona i explicava: "mi hija quiere más a mi madre, yo lo entiendo, normal, ella la ha criado".



Bebè rom de Țândărei amb la *babo* (àvia) i la germana gran (Font: Meritxell Sàez, 2011)

Tot i les diferències que poden existir, les estratègies de subsistència de generacions anteriors explicarien certes adaptacions que tenen la seva expressió en l'organització familiar, en relació a la circulació i cura dels seus infants i que es reproduïxen en la mobilitat de l'actual context migratori dels rom. Responent a la premissa cultural que prescriu: el fills i les filles són de la *raza*. En aquest sentit, es preveu que la

responsabilitat de la criança recaigui també en la família extensa, en les sogres, germanes grans, tietes i cunyades tant en contextos de destí com a Romania. En el següent exemple etnogràfic, veiem com a Țândărei, l'any 2008, una àvia facilitada de nou el convisse dels nets amb els seus progenitors, després d'haver-se fet càrrec de la seva criança durant vuit mesos, quan aquests retornen al poble. La jove mare explica: "A este lo dejé que no hablaba y ahora habla. Lloraba cuando iba a dormir con la abuela. Ahora se ha acostumbrado. Esta es la primera noche que duerme con nosotros."

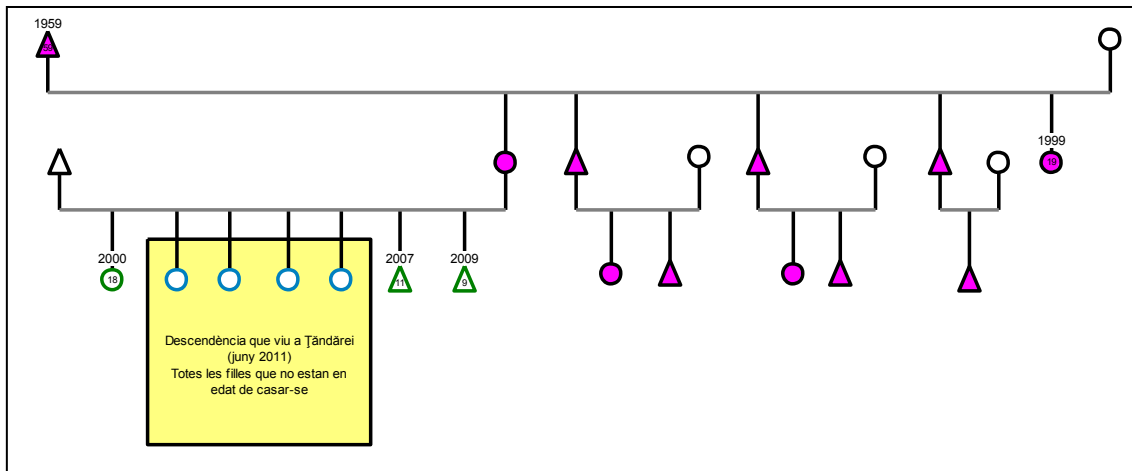
També, en el barri de Sant Roc, al 2012, una dona rrom de vint-i-dos anys de Țândărei, explicava:

La Victoria m'ensenya els seus fills. Diu que abans del primer fill va tenir dos avortaments. Després va tenir el seu fill que ara té cinc anys i que viu amb la seva mare a Țândărei. Diu que fa quatre anys que no el veu perquè no ha tornat a Romania i que ja no la coneixerà. Diu que ara té a les dues nenes de tres i un any i mig i després el seu fill (diu el nom i el cognom) de dos mesos (d.n 25/5/11). Vol la seva documentació per poder registrar els seus fills i tornar a Romania amb ells quan ho necessiti.

Tot i que les separacions entre els pares i els fills són habituals i normalitzades entre els rrom, durant les sessions de camp, algunes mares rrom han expressat com a mínim, certa inquietud davant aquestes separacions quan no podien emportar-se amb elles els seus fills i filles o a una part d'aquests, quan les condicions en context migratori no són prou estables. I en algun cas també sentiment de pèrdua.

L'objectiu del següent exemple etnogràfic és mostrar les raons que motiven que els fills i les filles visquin en context d'origen i destí, tots o una part d'ells. Els factors que ho determinarien semblarien ser el sexe, l'edat dels infants en un període de temps determinat i la situació econòmica de la unitat familiar. En el genograma següent hi ha representat els membres d'un habitatge del barri de Sant Roc, al juny del 2011, grup domèstic format per un matrimoni gran amb part de la seva descendència: els seus fills barons i respectives famílies; la filla petita no casada; i una filla amb el seu marit i part de la seva descendència (els dos fills barons i la filla gran). En aquell temps, el matrimoni format per Florin i Mirela viuen a casa dels pares i germans d'ella, cunyades i la descendència. Amb el matrimoni viuen els dos fills petits i la filla gran d'onze anys que ajuda a netejar la casa i duu les arracades d'or que porten les joves rrom de Țândărei en edat de casar-se. La mare comenta que vol portar aquí a les seves altres filles, que viuen a a Țândărei amb els seus sogres, perquè vagin a l'escola.

He indicat en color rosa, els membres de la unitat familiar adscrits a la mateixa *raza*. En verd he encerclat la descendència que viu amb els progenitors al barri de Sant Roc, en aquest cas els dos fills barons i la filla més gran i en blau (emmarcada en un requadre groc) la descendència que viu a Țândărei amb els avis paterns.



Família extensa amb descendència a Țândărei i a Badalona (Font: Elaboració pròpia, 2011)

Finalment, a l'agost del 2011, a Țândărei, el matrimoni explica que a l'octubre i al novembre tornaran al barri de Sant Roc però la filla gran es queda amb les altres germanes a Țândărei, tot i que abans de l'estiu el propòsit que tenien era tornar a Badalona amb tots els fills i filles. Al novembre del 2011 el matrimoni torna al barri de Sant Roc, només amb els dos fills barons. Les nenes s'han quedat amb els avis paterns a Țândărei. El matrimoni ha passat cinc mesos a Romania. I la mare explica que se les volia emportar a Badalona però no tenia prou diners pels bitllets d'avió.

3.10. La mort del cap de família

Ardévol (1986: 104-106) exposa que quan una persona gitana mort comença un període ritual que congrega en la casa del difunt a la gent que forma part de la seva *raza*, als parents matrilineals més propers i els més importants del o la cònjuge. En aquest sentit, durant una sessió de camp al barri de Sant Roc al 2011, una dona rrom de Țândărei de cinquanta anys explicava el número fills i filles que tenia i exclamava, contenta i orgullosa, que quan moris vindrien molts nets, molta família al seu enterrament i amb les mans feia un gest que mostrava com imaginava l'expressió i els gestos de la pena o dolor que manifestatan. Al 2006, una jove de Țândărei explicava que quan algú es mor tothom marxa a Romania. Diu que el cos del difunt està tres dies a casa i després al forat. Diu que hi ha música i que la gent mira al difunt. El 22 de juliol de 2008 a Fetești, vaig estar unes hores present en una vetlla a casa d'un matrimoni que havia mort en accident de cotxe:

Davant de la casa hi havia moltes persones rroms, molts parents al carrer xerrant i menjant (molts inafnts jugant). I també molts cotxes aparcats amb matrícules de Madrid, Barcelona i d'altres països com Anglaterra. Deien que la cerimònia podia durar fins i a tres dies. Hi havia molta gent i com era estiu encara més perquè moltes famílies havien vingut a passar les vacances a Romania. Vaig reconèixer molta gent de Țândărei i un home rrom resident a Badalona es va apropar per saludar i va comentar que havia tornat per quedar-se. La gent anava arribant i es posava en petits grups fora al carrer i anava entrant i sortint de la casa. La vetlla era oberta, tant de dia com de nit, i era un

espai de respecte vers la família afectada i de trobada amb la resta dels parents de la comunitat. Deien que durant diferents franges d'hores i al llarg d'aquest dies de vetlla, tota la comunitat venia a presentar els seus respectes a la família i els hi feia companyia. S'oferia menjar i hi havia un grup de músics que tocaven música d'església per aquests moments (vetlla). Deien que no era música de festa. Van convidar a que passés a l'habitació per veure el matrimoni. Hi havia dues dones joves que els ploraven, una era la filla del matrimoni mort i l'altra una cunyada seva. Estaven registrant la cerimònia en vídeo. Deien que ho fèien per conservar el record. Observo que el taüts están un al costat de l'altre. Els cossos de l'home i la dona están coberts amb una roba blanca quasi transparent (vel blanc). També tenen pètals de flors naturals escampades per sobre d'ells; i están vestits amb roba especials i elegants (semblaven tradicionals). L'home dur un barret i un bastó. Surto de la casa. Passa la tarda i el vespre, el cotxes segueixen arribant i marxant.

Com l'autora afirma, l'enterrament és el ritual gitano més impressionant i espectacular quan es tracta d'un baró adult i sobretot d'un oncle. Segons el prestigi que té la persona que ha mort, la família extensa ha de demanar suport econòmic a la *raza*, per fer front a les despeses de la cerimònia, si el sector no té suficients diners. Durant la cerimònia, els rols socials estan més confosos i dispersos. El difunt és el centre de tot i la congregació de tota la seva gent al seu voltant. I així va ser la cerimònia del senyor Valeriu al 2010, pare de la família rrom que m'acollia a Murgeni²⁴. Molta gent de diferents pobles van vetllar-lo i acompanyar-lo fins a la seva tomba. I els parents van seguir les prescripcions que la cultura rrom disposa. Per exemple, els homes de la seva *raza* es van deixar la barba en senyal de dol. El senyor Valeriu era *bulibaşa*, una persona important entre el seu grup de parents i també en tota la comunitat. Els familiars més propers van pagar molts diners per construir la seva tomba i fer una cerimònia que estigués a l'alçada. Un any més tard, a l'agost del 2011, les seves filles, els seus fills i les seves dones van netejar l'habitació de la casa on l'havien vetllat durant tres dies i la van pintar. I les seves filles més joves, no casades, em van ensenyar el cementiri i la seva tomba. Durant les estades de camp a Murgeni posteriors a la mort del cap de família, la casa estava plena de fotografies d'ell i la seva dona. El seu nom apareixia a les converses i els seus nets mostraven les seves imatges. El senyor Valerio estava més present que mai.

L'autora Ardèvol afirma que per a les persones gitanes els morts són els protectors de la moralitat dels gitans. Existeix la creença de que els avantpassats morts poden intervenir en la vida dels seus descendents. Els morts han de mantenir-se allunyats i són benèfics i protectors. La seva intervenció pot produir-se com a càstig quan els descendents no han complert una norma moral o una promesa. Quan és així, la falta ha de ser reparada. I és així també per als rrom de Țăndărei i Murgeni. Tot i que semblaria que tant en la comunitat rrom de Țăndărei i en la de Murgeni, la creença en la religió pentecostal i la seva pràctica s'ha imposat, els valors i les creences rrom s'adapten i persisteixen, en alguns contextos de manera més evident que en d'altres.

²⁴ Disposo de material audiovisual sobre la cerimònia de comiat del cap de família que em van facilitar els seus parents i que podria ser útil per analitzar aquest ritual de la comunitat rrom de Murgeni.

Així, com conclou l'autora, els morts estan presents en la vida dels pobles i especialment, en la vida dels seus parents més propers. D'aquesta manera, al 2011 al barri de Sant Roc, la dona i les filles d'un cap de família el recordaven:

La senyora Mihaela pregunta si vull pujar a casa seva. Responc que si i ens aixequem del bar. La seva filla Ruxandra està al meu costat. La senyora Mihaela pregunta si vull veure el *filmo* (pel·lícula) de la cerimònia de l'enterrament del seu marit. Responc que serà un honor. Ellariu i pugem a casa seva. Em conviden a seure. Al meu costat dret s'asseu la senyora Mihaela i després de preparar el vídeo a la TV, al meu cantó esquerra, s'asseu la Ruxandra. La senyora Mihaela exclama que els "gadjos cristianos" presideixen la cerimònia. Ho destaca com si fos important, prestigiós. El cos present del pare de la Ruxandra centra el televisor. Està en moviment. La senyora Mihaela diu que està sobre d'un cotxe. El taüt està destapat. El pare de la Lenuta està vestit amb roba elegant. I té flors de colors al voltant. Al cantó dret estan els fills barons plorant i acompanyant quasi a sobre del cos. Al cantó esquerra estan les filles plorant i quasi a sobre del cos. La cerimònia es fa en llengua romanesa. El cos del difunt passa per tot el poble de Murgeni. Ploren molt fort, expressant molt dolor.

En el menjador d'aquest domicili del barri de Sant Roc hi ha la senyora Mihaela, la seva filla Ruxandra i dues joves, una d'elles embarassada de sis mesos. Totes les dones es posen a plorar molt, de manera molt profunda, sanglotejant mentre el pare de la Ruxandra està en cos present a la TV. No sé quina és la reacció més correcta que haig de mostrar. Estic seria i em sento trista. Intento mostrar afecte a la senyora Mihaela que es manté asseguda al costat. La Ruxandra marxa a plorar en un cantó del pis on no la puc veure però la sento plorar. Passen quaranta minuts. Després posen vídeos on surten escenes familiars diferents on es veu el cap de família [...]

La senyora Mihaela diu que fa nou mesos que va morir el seu marit. Es treu el mocador i me l'ensenya. És negre, diu que l'ha de dur fins que faci l'any. Diu que feia més de trenta cinc anys que estaven casats. I exclama suaument: *bonito* [...] afirmant amb expressió afectuosa i trista alhora. Diu que es va casar amb ell als catorze anys. [...]

Abans de marxar, la Ruxandra demana si puc fer una còpia de la pel·lícula en un USB perquè no es ratlli. Responc que sí [...]

PART II. ETNOGRAFIA SOBRE EL MODEL DE PARENTIU RROM

CAPÍTOL 1 ESTRUCTURA I SEGMENTACIÓ SOCIAL

En aquest capítol presento tres apartats: el primer sobre *Adscripció ètnica*; el segon, *Races, Territoris i Autoritats*; i el tercer, *L'enllaç matrimonial i altres institucions del parentiu rrom*¹ amb el propòsit de presentar l'estructura i la segmentació social dels rrom, que és variable i flexible segons el context històric, geogràfic i polític, posant de manifest una gran adaptabilitat a situacions diverses i canviants. Aquests apartats mostren el que s'ha teoritzat envers els gitanos, en general, amb autors i autores (com Yoors, 1967; Liégeois, 1988, 1994; San Román, 1986, 1994; Ardèvol, 1986; Fraser, 1992; Fonseca, 2009) per tal d'exposar les particularitats de les comunitats rrom de Țândărei i Murgeni de Romania. Tal com ja s'ha indicat en el capítol de *Qüestions metodològiques*, no es tracta de seguir el model clàssic de parentiu que predetermina tots aquells elements que han d'estudiar-se (llinatge, clan, filiació, sistema d'aliances, residència, etc.), sinó d'una definició del domini del parentiu que es centra en tots els aspectes d'una societat ideats per tal que aquesta pugui reproduir-se i continuar existint a través de la procreació i la reposició dels seus membres amb la generació, la circulació i la cria dels fills i filles (González Echevarría, 2005: 3). Segons la definició d'aquest nou domini teòric de l'àmbit de l'Antropologia del parentiu, tota societat ha formulat un model d'organització de la procreació o del parentiu que regula diferents aspectes de la vida, tal com:

Las normas y los usos relativos a la sexualidad, las ideas respecto a la formación de los seres humanos, el cuidado de los niños hasta que se instalan en la vida, los grupos sociales que realizan estos cuidados, las relaciones que se desarrollan entre las personas que los integran, los sentimientos que en ellas se generan, la internalización de modelos ligada a estos cuidados y sentimientos y las representaciones y autodefiniciones que vertebran estos procesos. (1995: 105)

Segons aquesta definició substantiva de l'Antropologia del parentiu, es tracta de recerocar tots aquells aspectes que tenen com a finalitat la continuïtat del grup i la cria dels infants, deixant la possibilitat oberta d'incorporar tots els elements socials i culturals que alberguen aquest propòsit i que defineixen el model de procreació de la societat estudiada. En aquest cas, el model procreatiu rrom conté molts elements que tracten de marcar la divisió molt clara entre ells (com a gitanos) i els *gadje* o païos (terme que ve a designar la *societat majoritària*), fruit de tota la repressió viscuda i narrada a través de la història. Les unitats bàsiques són flexibles i varien segons el context on es troben els assentaments. D'aquí que per definir el model procreatiu rrom s'hagi donat molta importància a l'estructura i a la segmentació social (capítol 1), que atorga mal-leabilitat segons les situacions viscudes. També, a l'adscripció ètnica fonamental per tal de delimitar gitano-no gitano, i a tota aquella articulació social de segments (com a *nación, vica, raza* i família pels casos etnografiats) que permeten una adscripció identitaria més específica. A més d'eixos de desigualtat de classe social i gènere. Així mateix, un altre aspecte principal del model procreatiu rrom és la tradició i la llei gitana (capítol 2). La primera donant sentit al que és nuclear de la identitat gitana i és transversal a molts aspectes de la vida, entre ells la procreació. La segona com articulació normativa tracta de regular les relacions entre gitanos-no gitanos, amb aspectes de puresa i impuresa respectivament i es troba molt present en el que

¹ Desenvolupo part del contingut presentat a l'article Sàez i López (2011).

representa ser gitano o rrom. Finalment, molts altres aspectes del model procreatiu rrom es desenvoluparan de forma processual al llarg del capítol 3.

1. Adscripció ètnica: nació, *vica*, *raza* i grup domèstic

1.1. Diversitat interna

Fraser (1992: 239-241) exposa que és extremadament arriscat fer extrapolacions sobre l'organització social dels rrom, fent especial referència als rrom que anomena "rom volacos"². Afirmar que mai és cosa fàcil decidir quant de llegat cultural de les persones gitanes és únicament propi d'elles. Dels "rom volacos" diu que és fàcil considerar-los com als guardadors de l'antiga tradició gitana perquè semblen més exòtics que altres persones gitanes. I afegeix que fins i tot els mateixos rrom estarien d'acord amb aquesta afirmació perquè estan convençuts de que ells són els *veritables*. D'altra banda, també fa referència al camp del folklore per assenyalar que els rrom poden agafar prestat elements de la cultura no gitana, fer-se'ls propis i fins i tot, quan cauen en desús, ser els conservadors d'aquest patrimoni. Exposa que es poden identificar préstecs del persa, armeni, grec i d'altres llengües en relació a l'àmbit lingüístic però que és més difícil trobar altres relacions vinculades a la tradició cultural gitana i el seu model de valors. I afirma que això és així per aquells que s'anomenen a sí mateixos *le rom* (els rrom).

Respecte a les divisions rrom, aquest autor descriu que la primera divisió d'aquest poble és la que els classifica en "tribus", sent les més conegudes, kalderasá, mačvaya, lovara i ćurara, i que els kalderasá o kalderash anomenen generalment *natsia* (nació) i els lovara *rása* ("raça"). Com la majoria de la terminologia organitzacional rrom, ambdues paraules provenen del romanès. Aquestes "tribus" posseeixen diferències en els dialectes i els costums, però reconeixen el dret a ser considerats rrom i a casar-se entre sí. L'autor també fa referència a una subdivisió d'aquestes tribus, la de *vitsa* (en plural de *vitsi*), que tradueix com a "clans", que pot ser anomenada de diferent manera segons els grups. Per exemple, els lovara usen el terme *tsérha* (tenda).

L'autor exposa que el *vitsa* és una unitat d'identificació i posseeix el seu propi nom romaní derivat sovint d'algun avantpassat (per exemple, los *frinkules'ti* descendeixen de Frinkulo Mijailovitch), encara que algunes vegades d'algun animal o una característica definitòria. Aquests noms posseeixen la major significació funcional quan dos rroms es troben per primera vegada i se intenten ubicar mútuament. Els membres d'un *vitsa* potser mai aniran junts o actuaran com a grup de cap forma, sent la major subdivisió funcional la *família* o família extensa que inclou als fills barons casats i a les seves esposes, descendència i nets o netes. Tot i així, els membres d'un mateix *vitsa* són parents, i s'espera d'ells que es facilitin ajuda i protecció mútua en èpoques de necessitat. I també pressuposa importants vincles rituals: per exemple, l'obligació

² Seguint a Hancock (1987), el "rom valacos" són un grup de gitanos que provenen de Valàquia i Mondàvia i que van patir l'esclavitud fins el 1864. Quan aquesta condició va ser abolida, gran part d'aquesta població gitana va emigrar per por a ser esclavitzada de nou. És el que es coneix com la diàspora dels Vlach o persones gitanes valaques.

d'assistir al funeral i *pomána* (celebracions funeràries) dels membres del mateix *vitsa*. El parentiu és així, una força poderosa en l'assistència i cooperació, i sovint aquest es reforça amb aliances matrimonials.

Per altra banda, també existeix el terme *kumpania* (companyia), aquesta forma d'aliança pot estar constituïda per persones de diferents tribus i diversos clans o famílies extenses. Està molt unida pel treball i necessitats econòmiques amb la finalitat d'explotar un territori determinat. Els guanys es divideixen a parts iguals entre els seus membres. La *kumpania* està composta per diverses cases i encapçalada per un *rom baró* (gran home) que fa de líder en les relacions que s'estableixen amb els *gadžé, gadje o gaje*³ (o *gazé*, tal com ho pronuncien els rrom). És també una unitat política bàsica. Els seus membres poden prendre decisions sobre qüestions morals, socials, polítiques i econòmiques que són considerades assumptes públics més que familiars. Arriben a acords a través d'una *diváno* (discussió). I si és prou important perquè convoquen un *kris romaní* (judici romaní) per prendre decisions. Aquest *kris* designa un tribunal format per diferents *vitsi*. Consisteix en un consell d'ancians i en un o més jutges. Tots els seus membres són homes. En un *kris*, les dones poques vegades prenen un paper actiu però poden parlar si estan directament implicades en el conflicte. Les decisions preses són vinculants per a les persones implicades.

Per aquest autor, a més, qualsevol societat gitana està basada en un patró complex de relacions familiars. En el cas dels rrom, la institució social del *kris* és relativament formal i pública en la comunitat i, per tant, pot ser més assequible per a la persona que els observa, però el *kris* no existeix necessàriament en tots els grups gitanos tot i que tinguin altres institució que puguin desenvolupar la mateixa funció, com en el cas dels sinti.

Seguint aquesta idea de complexitat i variabilitat interna del poble gitano, Liégeois (1988: 75-76; 1987: 56) afirma que els "Gitanos e itinerantes forman en el mundo un mosaico de grupos diversificados" resultant de la varietat de l'experiència històrica dels diferents grups, dels seus esquemes en el desplaçament i l'establiment, de les situacions en les que es troben en el moment present i de la diversitat lingüística. La imatge del mosaic, resultat de l'enorme varietat d'elements socials i culturals que es donen en cadascun dels diferents grups, és especialment pertinent per entendre l'organització social i cultural de les persones rrom perquè il·lustra molt bé les dues consideracions importants que l'autor planteja:

La primera es que un mosaico constituye un conjunto en el que los elementos están ligados en algunos aspectos unos con otros. Los vínculos que entrelazan este conjunto contribuyen a organizarlo, a estructurarlo, aun cuando, en este caso, la estructura no sea rígida, sino cambiante.

La segunda es que cada elemento de este conjunto posee características propias, en virtud de las cuales aparece, considerado aisladamente, diferente de cada uno de los

³ Segons la terminologia de l'obra de Sutherland (1975: 317), la paraula *gajé* significa no gitano i correspon al plural de *gajo* (en masculí) i *gají* (en femení). En Weyrauch (2001: 174) presenta un glossari on recull les mateixes paraules escrites de la manera següent: *gadžé, gadžò* i *gadži*. Aquí utilitzaré la forma *gadje* com a plural de *gadjo* (masculí) i *gadji* (femení).

restantes elementos del mosaico. Puede presentar un material y una textura particulares.



Imatge per representar la idea de mosaic que proposa Liégeois (1988): estora d'un pis de Sant Roc (Font: Meritxell Sàez, 2012)

L'autor conclou una qüestió fonamental per a qualsevol persona estudiosa de la cultura gitana:

Es pues concebible que una descripción referente a la organización del conjunto no tenga en cuenta las características cualitativas de cada una de sus partes y que, a la inversa, el análisis de una parte no pueda generalizarse para el conjunto. Es también comprensible que la parte, indispensable para la composición del conjunto, no adquiera su importancia ni su razón de ser más dentro del conjunto al que pertenece. De las diferencias que se desarrollan y se mantienen (lengua, oficios, práctica del viaje, rituales diversos) nace, por último, la complementariedad, y la complementariedad da lugar a la configuración del conjunto.

En aquest sentit, Liégeois (1988: 55) destaca la importància d'analitzar el paper i el lloc dels elements que separen i uneixen els diversos grups gitans per veure que les divergències i semblances existeixen més en una relació de complementarietat que en un antagonisme i que ambdós aspectes ajuden a definir la posició del grup en la societat. Per tant, la diversitat està institucionalitzada i la persona gitana viu la seva cultura a través d'aquest sistema diferenciable i compacte, al mateix temps. El que fa que cadascú, i aquesta és una premissa indispensable per a qualsevol persona que faci etnogràfica d'una població gitana, doni una imatge de la societat que és la particular del grup social al qual pertany. Liégeois (1988: 56) ho exemplifica amb la cita següent:

De todos modos será difícil, pero podemos probar. Creo entender lo que me preguntas: "¿El gitano sabe si él lo es? ¿Sólo eso?" Es una pregunta importante que exige reflexionar. Hay matices [...]. La diferencia entre los sinti y los demás gitanos, por

ejemplo, es la misma que hay entre un francés y un europeo. Es más o menos eso. O entre un campesino y uno de la ciudad: todo está en las familias. Hay una diferencia entre los que están cerca, los que queremos y los que no queremos. En el viajero, por ejemplo un manouche, lo que importará es el lazo familiar. O ama un aspecto o no, y si se quiere, ocurre exactamente igual con el conjunto. Pero en los payos la diferencia es que eso es enorme, a montones. Esto no impide que nosotros, dentro, establezcamos diferencias entre nosotros mismos. En cambio en lo referente a los payos todos estamos de acuerdo.

Los que más han seguido fieles a la tradición son los "húngaros", los tsiganes o como queramos llamarlos. Son clanes más cerrados que nosotros, los sinti. Ahora los hay por todas partes, y cuando dicen gitanos se refieren a todos juntos. Nosotros decimos viajero porque así preferimos, porque queremos distinguirnos de los otros, porque no podemos decir "húngaros" porque no lo somos, y no queremos llamarnos "bohemios". Sinti también nos va bien.

Per l'autor (1987: 57- 64), els noms sota els quals s'agrupen els individus són la prova de l'existència d'aquesta diversitat. Aquestes denominacions que han estat construïdes a partir d'elements particulars, reflecteixen criteris heterogenis que responen a un cert grau d'arbitrarietat i també a una relació laxa, que poden fer referència a un origen comú, un criteri geogràfic, una professió o un tret comú que dóna significat a la pertinença social. Seguint l'autor "lo único que cuenta es la existencia actual del grupo, y no las razones de su fundación ni las de su denominación". Com veurem també per als rrom de Țândărei i Murgeni, el més important és distingir-se, auto-determinar-se i sentir-se unit. La denominació dels grups està formada d'elements culturals i lingüístics tradicionals i conservats. El que és rellevant és expressar la peculiaritat i això implica, com s'ha dit, l'oposició vers altres grups i, segons la situació del grup, aquestes denominacions esdevenen variables i, en alguns casos, efímeres. Un individu és allò que determina el grup al qual pertany. D'altra banda, les denominacions tenen la funció de classificar permetent la localització i l'adaptació de diferents poblacions disperses i diversificades. Per tant, i això és fonamental per entendre la variabilitat de les diferents estructures socials i de parentiu entre comunitats, qualsevol descripció de l'organització, en el seu conjunt o de manera particular, no pot ser generalitzada. Tot i així, hi ha elements denominadors d'aquesta articulació que ajuden a separar i ajuntar.

A continuació annexo un exemple d'articulació i subdivisions dins de la societat gitana que presenta l'autor (1987: 60) i que mostra el model utilitzat especialment pels *rrom kalderas* :

Como se verá, los Jonești y los Minești se reúnen bajo la denominación común de Serbijája; los Jonikoni y los Minești se reúnen como Kalderäs; los Lovara y los *kalderas* como Rom. Estas inclusiones sucesivas dentro de un conjunto cada vez más amplio, presentan la perspectiva que se ofrece ante el individuo.

Ejemplos de articulación y de subdivisiones dentro de la sociedad gitana: el tipo de articulación que aquí se presenta lo utilizan sobre todo los *Rom Kalderaš*. Otros grupos y subgrupos se subdividen únicamente en comunidades familiares. Es por *analogía* y no por *homología* como los datos que se refieren a una parte de la sociedad permiten comprender la organización de otra parte.

Individuo	Familia	Comunidad familiar extensa	Conjunto por determinación histórico-geográfica	Subgrupo	Grupo
x, y, ...	Demitro Marcovitch	Minești Papinești, Jonești, Fruncalești, ... Demoni, Jonikoni, Poroni, ... Bedoni, Kirilești, Șandoroni, ...	Serbijája Moldovaja Grekurja ...	Kalderaš Lovara Çurara	Rom Sinti Kalé ...

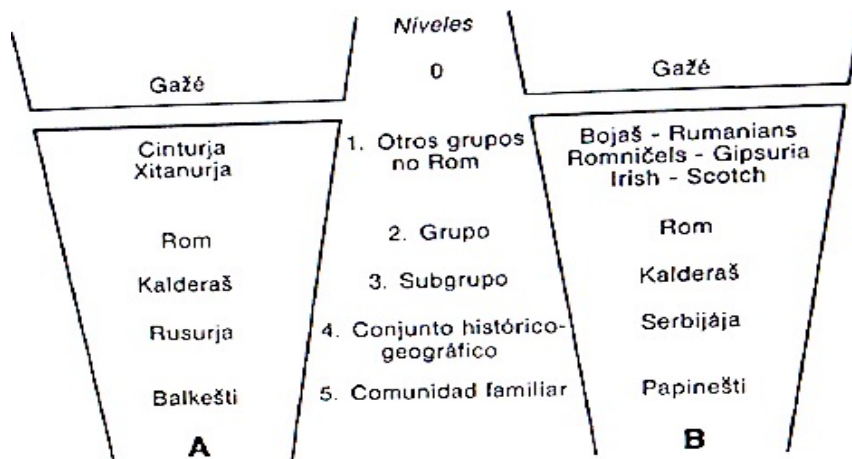
Articulació i subdivisions dins la societat gitana (Font: Liégeois, 1987: 60)

Aquesta mateixa articulació també es dona en les comunitats de Țândărei i Murgeni. Les dades obtingudes mostren clarament aquestes articulacions i subdivisions que exemplifica l'autor amb els rrom *Kalderaš* i *Lovara*. En aquest cas, les subdivisions són: família, *raza* (comunitat familiar extensa), *nación* (conjunt històric-geogràfic) i *vica* (que Liégeois anomenada subgrup). Observem com els *Panțichești* i els *Biciulști* en context de destí migratori es reconeixen entre ells i són reconeguts per als rrom de Țândărei com a rrom de Murgeni (o *murgeanca*). A la localitat d'origen els *Panțichești* i els *Biciulști* evidentment mantindrien la seva adscripció com a rrom de la comunitat de Murgeni però prendria més força l'adscripció al seu *vica*, en aquest cas els Ursări. I, per tant, en el context d'origen l'adscripció fonamental és el *vica* i la *raza*. D'altra banda, alguns rrom de la localitat de Țândărei expressen pertànyer al *vica* Kănglări que també es troba a la comunitat de Murgeni, però entenen que formen part de "naciones" diferents. Distanciant-se dels de Murgeni especialment per qüestions d'estatus. Per tant, a part de totes aquestes adscripcions variables segons el context i els interessos de cada segment, la territorialització ha estat sempre un element principal de reordenament social.

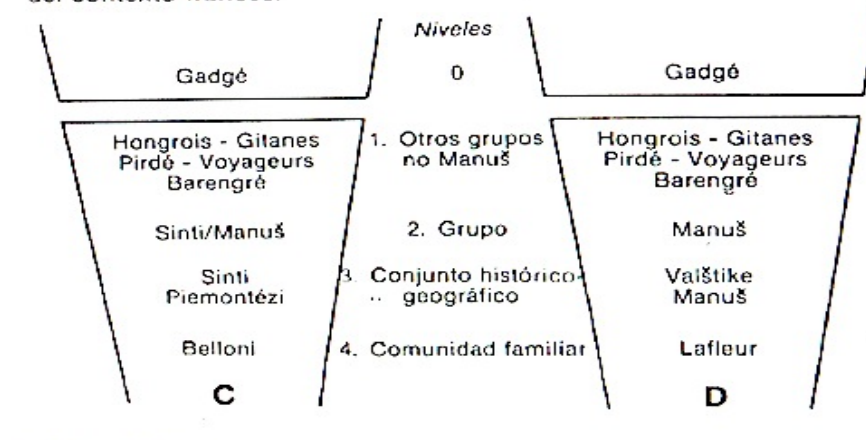
<u>Individu</u>	<u>Família</u>	<u>Raza</u> (comunitat familiar extensa)	<u>Nació</u> (conjunt històric-geogràfic)	<u>Vica</u>	<u>Grup</u>
x, y...	<u>Nicolescu</u>	<u>Biciulsti</u> <u>Muruesti</u> <u>Pantichești</u> <u>Tutuesti</u> <u>Pitigoi</u> <u>Gorești</u> ...	<u>Murgeni</u> <u>Băcești</u>	<u>Ursari</u> <u>kănglări</u> <u>Lingurari</u> <u>Olari</u> <u>Argintari</u> <u>Cărbărari</u> <u>Cazanari</u>	<u>Rrom</u>
x, y...	<u>Dumitrescu</u>	<u>Raça Ba.</u> ...	<u>Țândărei</u> <u>Fetești.</u> ...	<u>Pletorash</u> ...	<u>Sinti</u> ...

Articulació i subdivisions de les societats rrom de Țândărei i Murgeni (Elaboració pròpia, 2018)

Per exemplificar-ho millor, Liégeois (1997: 61) reproduïx a partir de l'esquema següent la perspectiva que pot tenir una persona gitana. L'autor presenta la situació de dos Kalderäs: l'A que viu a França i el B a Canada. I d'altra banda, el cas dels Manuș, C i D en el context francès:



Tomemos el caso de los Manuš, uno de ellos C, el otro D, dentro del contexto francés:

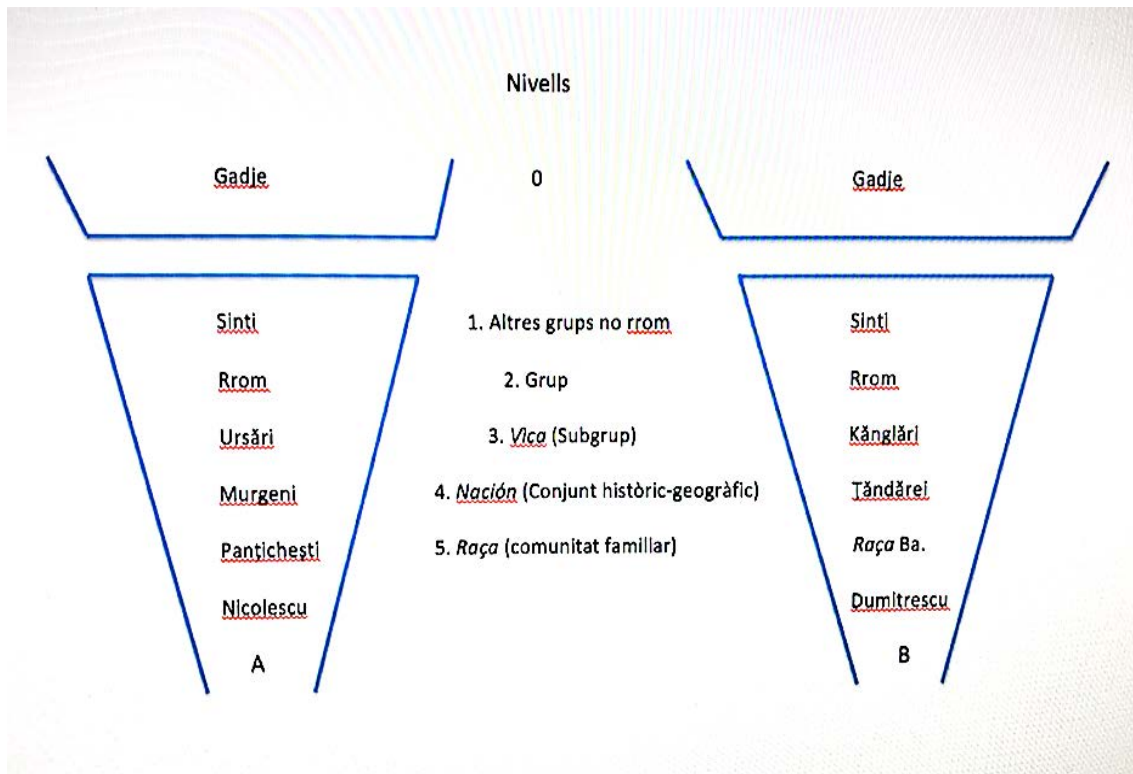


Perspectiva persona gitana (Liégeois (1997:61))

En aquests esquemes, l'autor ens presenta diferents nivells i els enumera del 0 al 5 on observem les inclusions successives d'un context més ampli. Així, en el nivell 0 trobem els *Gadžé per als rrom* i els *Gadžé per als Manuš o els Sinti*. Aquesta és la denominació general donada per a les persones gitanes. Els no gitanos tenen un nivell d'integració 0 dins l'organització social, no són significatius perquè no en formen part, són estrangers. L'autor exposa que en la resta de nivells cada cop la interacció és més forta i homogènia en relació als sistemes de valors, als sistemes simbòlics i de manera proporcional al número de famílies que configuren la comunitat d'un nivell determinat. D'aquesta manera a partir d'aquest esquema l'autor expressa el grau d'homogeneïtat més fort en el nivell 4 o 5 (família extensa) que en el 2 (grup) on existeixen vincles menys propers i estrets. Un nivell 6 podria ser el de la família conjugal estricta, encara que és una unitat que l'autor no considera significativa dins l'organització social⁴.

Per al cas dels rrom de Țândărei i Murgeni l'esquema seria el següent:

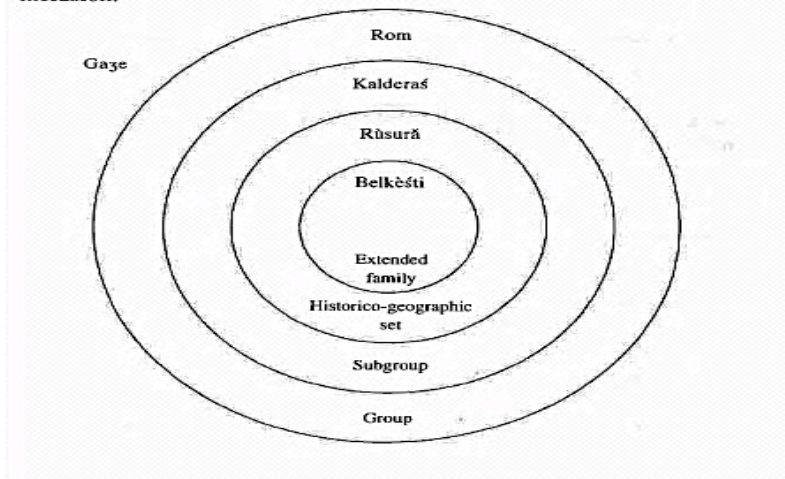
⁴ De la mateixa manera, San Román (1994: 61) valora que la família nuclear entre les gitanos "és només relativa".



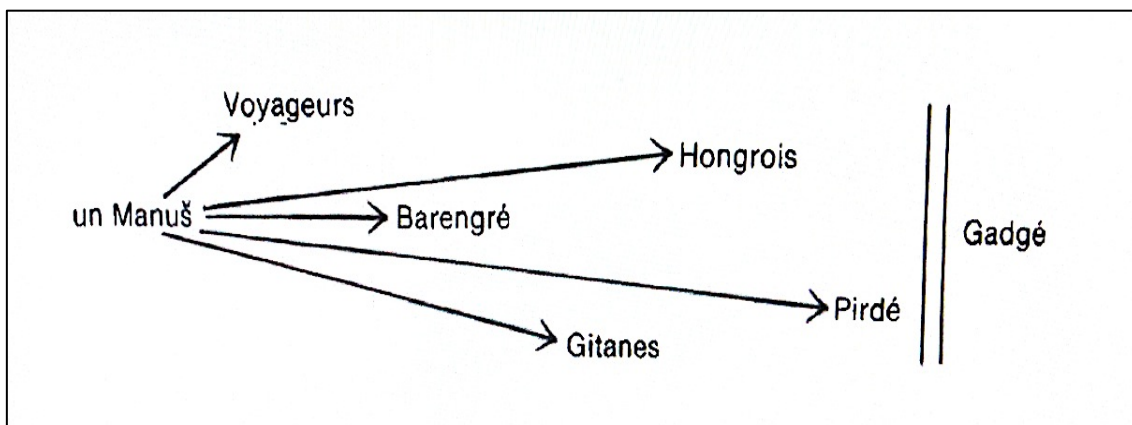
Esquema sobre les inclusions successives dins l'organització rrom (Elaboració pròpia, 2018)

Trobo pertinent recollir també, el diagrama que utilitza Liégeois (1988: 67) per a representar aquestes inclusions successives. Per a la persona així situada, les inclusions determinen una noció de comunitat que pot col·locar-se en tants nivells com existeixen de sentiment de preferència a una comunitat. El sentiment de ser un mateix apareix junt amb el de no ser els altres. En cada nivell, la persona es manifesta a l'oposar-se i les inclusions successives determinen oposicions diferents. I això es posa de manifest en les trobades on cadascú es jutja i es mesura, s'identifica i es defineix, i quan s'estableixen relacions amb els que es consideren familiars i s'activen els comportaments apropiats en cada cas.

The diagram below offers another way of picturing these degrees of inclusion:



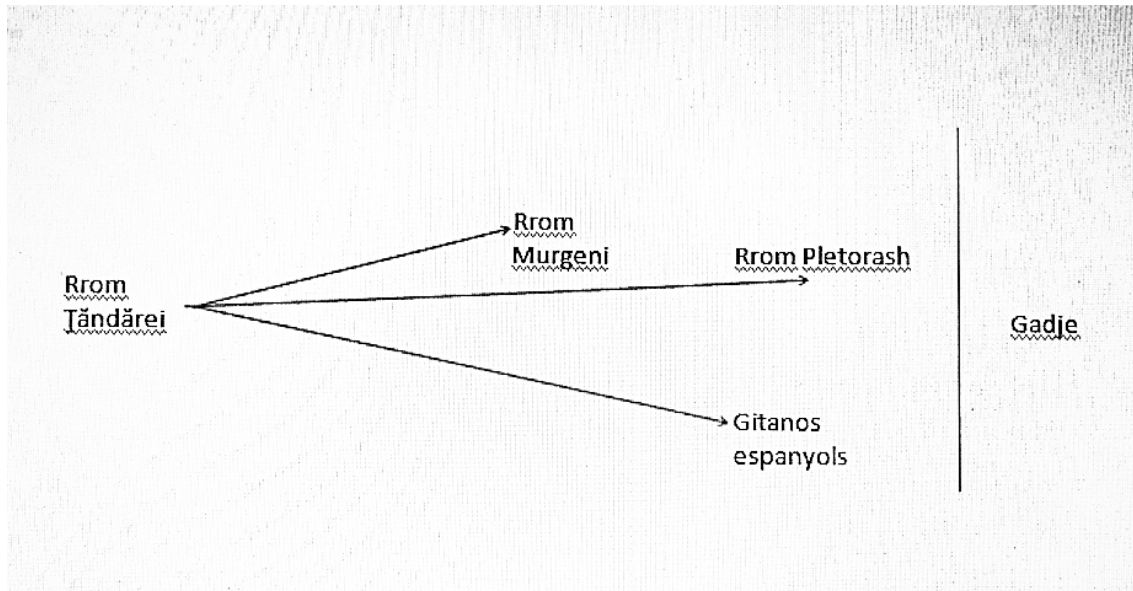
Liégeois (1987: 62-63) refereix a diferents maneres d'auto anomenar-se que responen a uns nivells segons la perspectiva particular de qui està descrivint la seva identitat i la dels altres. I per tant, és relativa. Ho afirma de la manera següent dient que tota perspectiva té un caràcter relatiu i està definida pel lloc que la persona ocupa a la societat i en un moment determinat. En la descripció, la persona pot desplaçar en altres circumstàncies les mateixes subdivisions i fer-les més properes, allunyades o liminals, anomenades per l'autor *designacions de transició*. Per tant, per als rrom és fa necessari fer ús d'una terminologia diferent vers l'altre, més precisa i matisada quan la relació és més propera, i més general i sovint negativa quan els grups socials estan més lluny. I això es dona d'aquesta manera perquè s'expressa des d'una perspectiva, des d'un "lloc social" determinat i canviant segons la realitat, a través d'enllaços matrimonials i mobilitats, entre altres. A diferència del terme *gadje* que representa un altre univers, totalment aliè que no planteja dubtes. Tots els termes són justos per raons diferents i classifiquen expressant una distància o apropament social. És així com l'autor senyala l'esquema següent on es configura en relació amb cada grup familiar. I per tant, dependrà de les relacions que hagi establert el grup que fa servir aquests termes, amb els altres grups, especialment les econòmiques i els enllaços matrimonials.



Esquema sobre distància social (Liégeois, 1987: 63)

En aquest exemple sobre un Manush, veiem que el seu grup situa als Pirdé a una distància molt gran respecte als Manush, i altres grups. Seguint l'autor (1987: 63): "percepción fluida y a menudo negativa de quien es diferente (el que está lejos) o de quien se quiere que sea diferente (estando próximo)". Seguint l'autor, faig la hipòtesi sobre la distància social que podria donar-se en context migratori, al barri de Sant Roc (Badalona), entre el grup social dels rrom de Țăndărei respecte als de Murgeni, els gitanos espanyols de Sant Roc i altres grups gitanos. En context de destí migratori, la distància entre Țăndărei i Murgeni és definida de manera diferent segons el grup domèstic. Tanmateix, acostuma a ser petita, tot i que sovint, com reproduceixo més endavant, es verbalitza una distància més gran remarcant la diferència. D'altra banda, en relació a les persones gitanes espanyoles a priori hi hauria una distància gran però l'arribada de la comunitat de Țăndărei hauria requerit com a mínim algun tipus de relació (per exemple, permís d'assentament al territori) a diferència d'altres grups

gitanos de l'Àrea Metropolitana de Barcelona i evidentment dels *gadje* que formarien part d'un altre univers. Un exemple de distància molt gran possiblement correspondria vers els rrom Pletorash.



Esquema sobre distància social (Elaboració pròpia, 2018)

D'altra banda, en el cas dels rrom de Țândărei i Murgeni, es donaria també el que exposa Liégeois, divisions en sentit transversal a partir de les diferències de nivell de vida i capacitat econòmica que separen a les persones riques i les pobres. És així com en el cas dels rrom de Țândărei aquestes diferències internes estan molt marcades i, durant els anys de treball de camp, es va observar com s'expressaven a través de relacions d'autoritat i poder però també en la ubicació territorial de les unitats domèstiques dins la localitat. Així, les famílies considerades pobres vivien a Strachina (zona perifèrica del poble) en habitatges precaris, les que havien prosperat econòmicament residien dins del poble amb millors condicions d'habitatge i les considerades amb més capacitat econòmica vivien al centre de la localitat i en habitatges grans i sovint ostentosos. Finalment, l'autor conclou amb dues idees que subscriu. D'una banda, els elements presentats no són originals perquè fan referència a qualsevol situació en la que un individu es troba en relació a una societat. D'altra banda, davant un món global i homogeneïtzador, "la originalidad de los Gitanos reside en su movilidad, en su flexibilidad, en su fraccionamiento, en su independencia, en el apego a su peculiaridad y en la forma de mantener su relación con el entorno" (Liégeois, 1987:64).

1.2. Les races i els parents

A partir de les pautes culturals d'organització social de les persones gitanes marginals i pobres dels suburbis urbans als anys 60 i part dels 70 a l'Estat espanyol, San Román

(1994: 48-54) aporta aquells aspectes vinculats a les estratègies de supervivència, fent comprensible la complexitat dels elements rellevants que hi apareixen. En aquest apartat recullo la importància del parentiu gitano i els elements bàsics que el configuren; el funcionament de la família extensa patrilocal o fraternal; la seva articulació per filiació patrilinial i la territorialització; com també la importància de la *raza* i la funció del matrimoni. El seu coneixement és especialment pertinent també en relació a les persones gitanes de Țândărei i Murgeni d'aquesta recerca en les que es reproduceix, com veurem, la complexitat i riquesa d'aquesta manera de ser i de fer.

Així, l'autora fent referència als gitans i gitanes en general exposa que aquests donen prioritat a les relacions amb els seus parents fins a límits que són difícils d'entendre pels qui no estan acostumats a fer-ho així. La vida sencera circula i es viu al voltant dels parents. La relació amb l'altre, gitano o no, esdevé una conseqüència de situacions a que se'ls ha obligat o com a formes de vinculació que no són les comunes, que poden ser conjunturals o de caràcter excepcionals. I aporta una definició del parentiu imprescindible per entendre aquesta complexitat (San Román, 1994: 48):

El parentiu constitueix una idea i una pràctica precisament perquè no tothom és parent, perquè es limita i restringeix, perquè es regula la consideració social dels possibles vincles per reconèixer-se com a tals relacions, distintament imaginables a cada cultura. A això, evidentment, la història hi imposa nous límits i possibilitats que permeten de reconèixer-se més o menys, els uns i els altres, i cada xarxa, cada grup, cada persona emfatitza després la seva adhesió pràctica segons el que pugui i el que vulgui.

Per l'autora en el parentiu gitano hi trobem sis elements fonamentals:

- Una fortíssima tendència, no exclusiva, al patrilocalisme.
- Una forta ideologia de propietat dels homes sobre els fills i les filles de les dones i sobre les dones.
- Una androcràcia consistent.
- Una primacia de les relacions entre homes en la construcció de la vida social.
- L'autoritat última paterna.
- Una ideologia patriarcal⁵.

⁵ Voldria complementar aquest contingut a través d'algunes consideracions que aporta Josefa Fernández, en una entrevista feta per "El diari cv.es" el 28 d'octubre del 2017, amb la finalitat d'evitar reforçar estereotips i discriminacions vers el poble gitano –i com sovint es fa des de posicions endocèntriques i colonials– fent ús de la defensa de la igualtat de gènere. Fernández és treballadora social i coordinadora del programa Calí, projecte promogut per la Fundación del Secretariado Gitano per la igualtat de les dones gitanes. En algunes de les seves respostes, posa de manifest que hi ha un gran desconeixement sobre el poble gitano i la diversitat que hi ha a nivell intern i entre les mateixes dones gitanes. Afirmar: "Estereotipar-nos a un sol model de vida és negar-nos i no reconèixer-nos". Fa referència als diferents factors (eixos de desigualtat i opressió) que travessen les realitats de les dones gitanes i que les discriminen de moltes maneres i per diferents raons. Exposa que els estereotips negatius no desapareixeran

La seva aportació (1994:48-49) descriu perfectament el que he conegut de la composició i funcionament de la “família extensa patrilocal o fraternal” dels rrom de Țândărei i Murgeni:

[...] aquesta famílies, quan han trobat un lloc i unes condicions avantatjoses, es configuren com grans famílies que reuneixen un grup de vells germans i les seves respectives famílies extenses, preferentment patrilocal, però hi annexen alguna filla i el seu marit, alguna germana i el seu cunyat, o alguna dona vídua parenta pròxima.

Tot i així, aquesta mateixa estructura (família extensa patrilocal o fraternal sigui per si sola o sigui formant un nucli al seu voltant amb alguns parents, especialment per matrimoni) es pot constituir com una comunitat dispersa, establint-se cada família que en forma part en diferents llocs constituint un grup de parents de tres o quatre generacions, dispers però solidari en molts aspectes de la vida, vivint a un *tret de pedra* o alguns cops *s’hi pot anar a peu*, i en altres casos molt lluny, a molts quilòmetres de distància. L’estructura ofereix grans possibilitats d’ajuda mútua, quotidià en l’àmbit local, conjuntural entre els dispersos.

Els genogrames que més endavant presento (d’una família extensa de la *raza* Panțichești de Murgeni i d’una família extensa de la *raza* Ba de Țândărei) només deixen veure una part de la *raza* que sempre és un conjunt major. El que es representa en aquests genogrames només pretén il·lustrar alguns principis articuladors del parentiu gitano. Com seria el de filiació patrilineal, seguint a San Roman (1994: 49) en:

[...] aquells principis que donen prioritat al baró, marit i pare de manera que penetra una línia que es dibuixa al llarg de diferents generacions i llocs i que es fa especialment visible en moments d’enfrontament físic entre diferents grups de parents.

I proposa que aquest sistema és l’arrel de la distribució territorial, vertebrada grups de parentiu, les famílies, les comunitats domèstiques i els permet d’ampliar-ne o de reduir-ne el nombre segons les circumstàncies. I que això, ho anomena sistema de llinatges:

[...] el que els gitanos diuen que són races, són grups de parents en primer lloc i s’estén molt millor com a llinatges que cap altra cosa, en segon lloc. És a dir, continuaré mantenint que els gitanos tenen llinatges [...]

L’autora afirma que per entendre la forma d’articular el parentiu gitano, les seves agrupacions i relacions, la territorialització i les seves funcions es fa necessari considerar aquesta línia de filiació patrilineal basada en els sis elements anteriorment esmentats que tenen la funció de vertebrar i articular de manera flexible la complexitat de les relacions de parentiu i els grups de parents més amplis responsables de connectar en nuclis la formació de famílies i comunitats locals. Així

mentre no els siguin reconeguts els seus drets, la seva història com a poble i l’aportació de les dones gitanes en els llibres de text i fins que no se’ls permeti ocupar espais de poder. I conclou amb unes paraules rellevants que voldria recollir aquí: “Hi ha dones paies que vénen a dir-nos a nosaltres que hem d’educar els nostres homes perquè són masclistes. És que no hi ha masclisme en la societat en general? És que el sistema en què vivim i la societat no és patriarcal i masclista? El masclisme està pertot arreu i no és una cosa cultural. Això, a més de masclista i paternalista, és discriminatori” (El diariocv.es, 2017).

l'autora conclou que el resultat és una estructura de suport pròpia en funcionalitat i valors. És així com la variabilitat interna existent entre grups, àrees geogràfiques i desnivells d'estatus no impedeixen un consens bàsic sobre la pertinença social d'aquests principis.

De la mateixa manera que per als rrom de les comunitats estudiades aquí, l'autora exposa que per a les persones gitanes espanyoles, la *raza* (*eraté o rati*) és el vincle solidari entre parents que es forma al voltant dels criteris següents:

1. La pertinença dels fills i les filles al pare.
2. La primacia general dels barons sobre les femelles.
3. L'autoritat última paterna.
4. El domini del marit sobre la dona.
5. La tendència a conformar-se a una regla de residència patrilocal després de casar-se.
6. L'absoluta prioritat de les relacions entre homes en les decisions i el funcionament de la vida social i política.
7. El valor suprem conferit al vincle solidari i desigual entre un home i el seu pare, per damunt de qualsevol altre de la vida social.
8. L'autoritat dels vells envers els seus descendents.
9. I el respecte cap els morts.

D'altra banda, exposa també que les relacions efectives i pràctiques de cada individu són bilaterals però el concepte de *raza* de les persones gitanes és essencialment patrilineal. D'una generació a l'altra preval la *raza* de l'home, els vincles traçats a través dels homes en diferents generacions. I així ho especifica:

Per les informacions que em van donar i les observacions que em van permetre era clar que un home tenia dues races, la del seu pare i la de la seva mare. Per tant, el seu fill porta la seva primera *raza*, la paterna, però la segona és la de la seva dona, no la de la seva mare. I el seu nét mantindrà la *raza* de l'avi però adquirirà la de la seva mare.

Planteja que la *raza* per si mateixa és difícil de percebre perquè esdevé poc probable poder veure-la actuar sola (sense mares, àvies, esposes i marits de les filles) i perquè sovint els membres de dues *races* estan relacionats per naixement, matrimoni, comparatge o veïnatge. A vegades, es descobreix entre individus una relació agnàtica que ja no és operativa o es reforça per alguna raó diferent del parentiu. San Román, explica que no existeix en realitat obligacions de llinatge entre ells, encara que puguin estar subjectes a obligacions d'un altre tipus, com les contractuals. En aquest cas, les persones gitanes espanyoles parlen de "família retirada" per referir-se a vincles genealògics agnàtics però també pel que nosaltres anomenem "parents de lluny".

Sobre els conceptes de llinatge i *raza*, San Román (1994: 50) continua dient:

Segons la meua manera de veure les coses, n'hi ha prou si s'entenia la raza com el que els antropòlegs entenem per llinatge, si aquesta raza actuava com l'esquema conceptual d'organització del parentiu sobre el qual eren possibles els enllaços matrimonials, sobre el qual s'entien i es realitzaven distribucions espacials que vinculaven els agrupaments d'altres parents al voltant de línies patrilineals de persones. Però, a més, el llinatge, la raza, actuava per ella mateixa, com a grup. I això, no és gaire habitual fins i tot entre els nombrosos sistemes de parentiu que s'han anomenat llinatges.

Per aquesta raó, l'autora (1994: 51-52) recull les aportacions sobre els llinatges d'Evans-Pritchard i afirma que:

La *raza* és el nucli al voltant del qual, a diferents nivells tant genealògics com territorials, es vinculen les unitats familiars dels seus membres (comunitats locals de parents i grups domèstics) i, en alguns casos (i la proporció varia d'un lloc a l'altre), altres persones de comunitats familiars que es relacionen amb aquest nucli per altres tipus de parentiu (el matrimoni, per exemple), [...]

És així com, la *raza* i el matrimoni són els elements essencials de suport en la construcció de grups locals i dispersos de parents. Aquests s'articulen al voltant d'un llinatge i dels enllaços matrimonials entre les *races* i, per tant, estan constituïts per l'adhesió de les dones dels homes de la *raza* però també és possible trobar un petit segment dèbil d'una altra *raza* emparentada, una família o individu mentre siguin parents. És així com, les agrupacions locals de parents estableixen relacions amb altres agrupacions a través del matrimoni i el parentiu. L'autora conclou que és quan els nivells de solidaritat d'aquests parents no-lineals es debiliten és quan la *raza* es comporta com un grup, com veurem en el següent apartat.

Així, conclou que els principis culturals d'adscripció dels fills i les filles i de reclutament de parents poden canviar però el que es manté és la *funcionalitat elàstica* de la grandària dels grups segons les circumstàncies que permet una "adherència flexible a territoris canviants de recursos variables, aquesta capacitat de multiplicar-se per sis quan convé un front sòlit o diluir-se i esfumar-se quan convé desaparèixer", el que anomena una *resistència de guerrilla* necessària per a la territorialització dels espais i que explicaria el nivell de dispersió o de concentració d'un grup de parents que, en el cas dels gitanos de l'Estat espanyol, encara es manté i marca itineraris anteriors, tot i estar distorsionats per la concentració forçosa que es va donar.

1.3. Els homes i les dones rrom de les comunitats de Țândărei i Murgeni

El treball etnogràfic realitzat en la comunitat rrom de Țândărei i la de Murgeni recull gran part dels elements plantejats en els apartats anteriors pels diferents autors i autores. Els rrom subjectes d'aquesta recerca es diferencien internament per la pertinença a un determinat *vica* o *vitsa* (pl. *vici*)⁶ –que podria traduir-se com a clan, on els seus membres descendeixen d'un ancestre; entès a vegades també com a grup, on

⁶ Per a més informació veure a Hancock (2001: 186) i a Sutherland (1975: 319) que parla de *vitsa* (pl. *vitsi*).

el nom prové de la pràctica d'un ofici determinat durant l'esclavitud—, cadascun dels quals està format per un conjunt de *races* (o llinatges, comunitat familiar extensa) que s'articulen a través de línies de filiació patrilineal. Aquí, utilitzaré la paraula *raza* de la mateixa manera que ho fan ells per referir al seu patrigrup o grup de parents per filiació patrilineal. El terme *nación*⁷ és un conjunt històric-geogràfic, que reuneix un conjunt de *races*, un o més *vica*. Les dades etnogràfiques indiquen que ambdues comunitats utilitzen la paraula *nación* quan fan referència a la seva comunitat o a una altra, destacant la diferència en termes geogràfics. Tot i que, en alguns moments també fan ús de la paraula *raza* i *nación* indistintament⁸ per referir-se a ells en relació a altres rrom o quan parlen d'altres rrom directament. Per tant, un conjunt de *races* formarien part d'un *vica*. I la paraula *nación* o comunitat permet anomenar un conjunt de *vici* formats per una o més *races* que pertanyen o provenen d'un mateix territori. Tot i així, els rrom de Țândărei i Murgeni consideren de la mateixa *nación* o comunitat a famílies que viuen en d'altres poblacions.

Aquesta segmentació social en *nación*, *vica* i *races* —i molt especialment aquesta darrera unitat de divisió— defineixen el lloc de pertinença de la persona i l'estatus dins de la pròpia comunitat. Tal com expressava al 2008 un home rrom que residia a Fetești:

No, no, no no tenemos nada que ver con ellos (Murgeni). No, no, no no son kănglări no son, son otra raza... Ellos se dicen que son igual gitano pero no son como nosotros porque a lo mejor si ellos van a Fetești o a Țândărei nadie los conoce y nadie les invita a nada. En cambio, si yo voy a Țândărei o los de Țândărei vienen a Fetești pues nos saludamos, nos respetamos, pero los de Murgeni si van a Fetești o a Țândărei nadie los conoce.

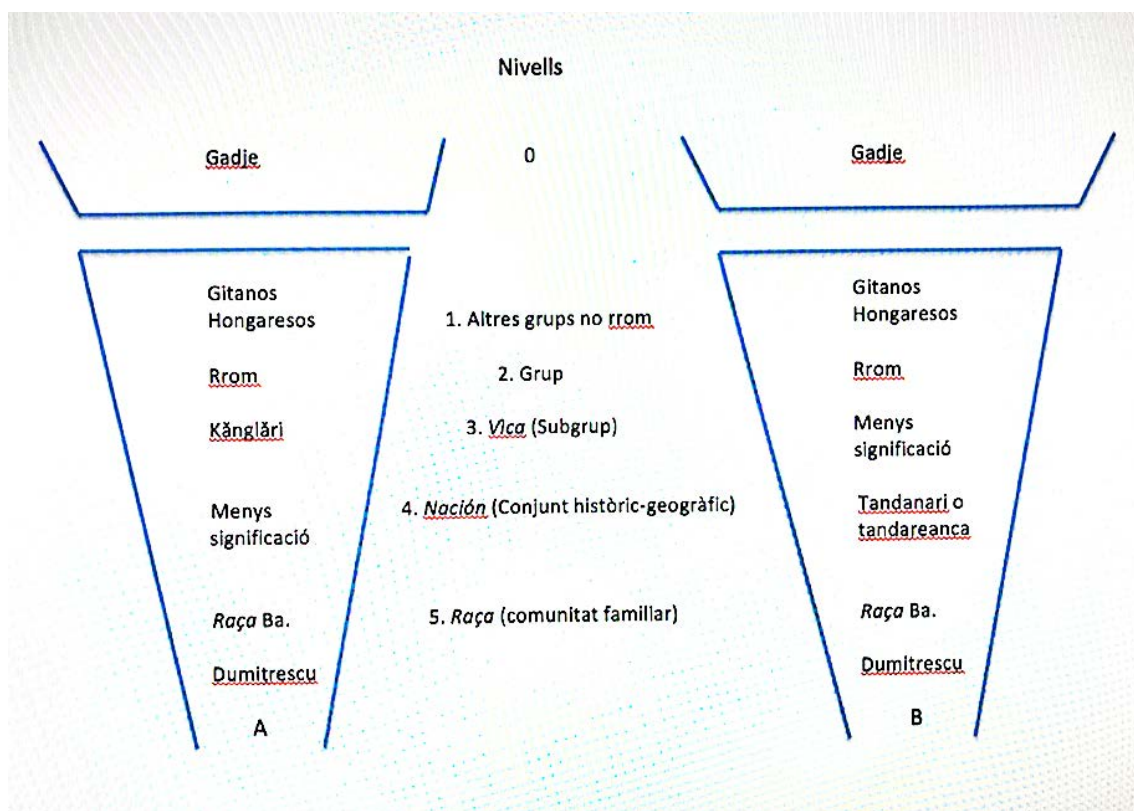
Així mateix, com recullo l'agost del 2011, en diverses informacions de camp, algunes famílies rrom de Băcești provenen de Murgeni, són del mateix *vici* rrom (per exemple, ursări, domadors d'òssos), representen un segment important i tenen certes característiques, situacions compartides i llaços de parentiu. De la mateixa manera, els rrom del barri de La Coloniste (també anomenat Fetești Gară) a Fetești provenen de Țândărei i són diferents dels rrom Pletorash del barri de Vlașka ubicat en la mateixa població. Els rrom Pletorash es caracteritzen per unes pràctiques més tradicionals, semblaria que no han emigrat a altres països i consideren els rrom de Țândărei menys gitanos per la seva aparent aculturació. Mentre que els de Țândărei descriuen de manera pejorativa als rrom de Vlașka, com *els altres*, gitanos antics, per la seva aparent invariabilitat.

⁷ Tot i que el sistema d'organització no és pot comparar amb el *gadje*, em sembla pertinent destacar aquí per entendre el sentit de pertinença de grup, que en una ocasió un informant va equiparar el significat *gadje* de país amb la idea de "nación" rrom.

⁸ L'ús d'aquest terme podria referir-se al significat de *nahija*, àrea geogràfica on la jurisdicció està associada amb un líder o representant local; *nàcija*, terme que designa una de les divisions de la població Romaní —anomenada ella mateixa Rrom— que parlen dialectes de Vlax Romani i descendeixen de l'esclavitud dels principats de Wallachia and Moldavia: Kalderàša, Lovàra, Mačvàja i Čuràra entre altres (Hancock, 2001: 179). O bé el mateix terme *nátsia* pot servir per anomenar una *nación* o *raza* dels Rrom (pl. *natsiyi*) (Sutherland, 1975: 318).

És rellevant entendre quin valor té el *vica* als quals estan adscrits. No esdevé senzill recollir aquesta informació perquè acostuma a no expressar-se fàcilment davant la persona que investiga la cultura rrom i en general davant d'una persona no gitana. Això, fa difícil entendre la complexitat i la riquesa que defineix aquestes unitats i captar la transcendència que tenen dins l'estructura social i de parentiu de la cultura rrom. Per si soles, les informacions de camp mostren que la rellevància del significat dels *vici* varia segons la comunitat i les diferents generacions dels rrom.

Per tant, d'una banda, trobem diferències depenent de qui ho explica. Els més joves descriuen altres marcadors identificadors a diferència dels rrom de més edat. Per exemple, al 2008, un informant de vint-i-un anys i de Țândărei, durant l'entrevista, expressava confusió sobre els *kănglări* i els *ursări* i un home rrom de divuit anys de la mateixa comunitat deia que els *vici* eren important abans però que no sabia les raons i perquè això havia canviat. Tal com es representa en el següent gràfic, per a la generació més antiga (A), el marcador geogràfic no sembla tenir una funció útil i, per tant, la unitat funcional d'adscripció que precedeix a la *raza* seria el *vica* (com per exemple, ser una persona rrom *kănglări*). En canvi, per a la generació més jove (B), la denominació geogràfica esdevé rellevant i es desdibuixa, en el moment present, el coneixement i la identificació amb el nom del *vica*. Per tant, segons la posició, el context determinat i el moment present, la unitat d'adscripció que precedeix a la *raza* pot ser la unitat geogràfica o la identificació del *vica*.



Esquema sobre inclusions successives dins l'organització rrom segons la generació, (Elaboració pròpia, 2018)

Al 2011, una jove rrom de Țândărei anomenava a una altra rrom de Murgeni com la murgeanca. I afegia que a elles se'ls anomenava tandareanca perquè eren de Țândărei. I un informant rrom de trenta-vuit anys, del barri de Strachina de Țândărei, afirmava que els *vici* serveix per diferenciar-se d'altres persones gitanes i que el que és important són les *races*. Tot i que no va especificar les raons, entenc que les *races* són la unitat bàsica d'adscripció i el mecanisme amb el qual es va construir, canviant i ampliant l'estructura social rrom. Tot i que no és senzill copsar el valor que actualment tenen els *vici*, entenc que, com a mínim, representen quelcom propi, que d'alguna manera encara els defineix dins la seva comunitat rrom però sobretot els fa diferents vers els rrom d'altres comunitats i altres grups de persones gitanes.

Si bé és cert que aquestes denominacions socials poden ajudar a diferenciar-se, a vegades cal entendre el valor que té trobar connexions. Durant el treball de camp, alguns informants de Țândărei i de Murgeni explicaven que, tot i ser de *vici* diferents, *kănglări* i *ursări* respectivament, havien descobert en context migratori, a Badalona, que tenien llaços familiars, adonant-se que les seves *races* compartien sobrenom a partir d'un avantpassat comú. Informacions que havien confirmat a través dels parents de més edat. Feien referència a una *gran guerra* com la raó de la seva dispersió que explicaria la distància territorial entre les dues comunitats rrom de Țândărei i Murgeni. Un informant va referir-se dubtós a la II Guerra Mundial mentre afegia "cuando corres, no sabes dónde vas". Aquestes informacions ajudarien a entendre la significació d'haver format part d'un mateix *vica*. Podrien explicar les connexions observades durant el treball de camp.

Cal afegir que les informacions de camp indiquen que intervenen també, altres marcadors, com els econòmics, d'estatus o religiosos que posicionarien uns grups respecte als altres. D'altra banda, com ja he dit, els rrom necessiten preservar amb certa prudència les seves delimitacions de pertinença davant d'un context intern i extern que els ha estat o els pot ser hostil. Tot i així, en determinats moments el seu significat pot ser relatiu, en tant que la prioritat d'aquests marcadors pot canviar en un moment donat, o pot ser més o menys intens segons quina sigui la situació. Com ja he esmentat, en l'actualitat, la religió pentecostal funciona com a un marcador d'identitat que està adquirint molt pes, encara que no exclou el pes simbòlic i funcional dels *vici*.

Per exemple, el fet que els rrom de Murgeni sigui una població petita, visquin en un context rural i el seu procés migratori s'hagi iniciat fa pocs anys, ha permès que fins fa poc hagi existit un major grau de permanència en l'horitzontalitat de la seva estructura social i, per tant, un menor creixement de la desigualtat econòmica i de poder entre les diferents *races* (i dins del municipi)⁹. Aquesta seria una raó que explicaria per què, davant de la investigadora, s'han mostrat menys defensius i més transparents que altres comunitats rrom alhora de descriure qui són i com és la seva organització social i de parentiu, probablement per un menor risc d'exposar-se a conflictes amb altres *races* de més poder o no haver-se d'amagar del control extern del món no gitano. Contràriament, la comunitat de Țândărei es defineix per una estructura social i de parentiu més extensa, una desigualtat interna més accentuada entre els diferents

⁹ Actualment, això podria haver canviat en algun grau.

nivells d'estatus i poder en determinades *races* o grups de parents a partir del procés migratori.

Aproximant-nos més a prop a aquestes comunitats rrom veiem que Murgeni està formada per diferents *races*¹⁰ (o grups de parents vinculats per filiació patrilineal): tres són del *vica* Ursări (domadors d'óssos), els Biciulști, els Muruești i els Panțichești; tres del *vica* Kănglări (fabricants de pintes, en romanès Peptân), els Tutuești, els Pițigoi i la *raza* Gorești o Gunoiștea que un informant, va anomenar com el penúltim clan de Murgeni. També hi ha altres unitats de parents representants d'un conjunt de *vici* diferenciats dels Ursări i dels Kănglări anomenats: Lingurari, Olari i els Argintari (fabricants de culleres, d'olles i plata respectivament) segons els oficis practicats pels seus avantpassats i també Cărbărari i Cazanari que, per les informacions obtingudes fins el moment, no formarien part necessàriament del que entenem per comunitat rrom de Murgeni tot i residir en el mateix poble.

Aquesta terminologia respon el que per a qualsevol individu rrom representa els grups de parents o *races* que tenen, com a mínim, tres maneres diferents d'anomenar-se: el cognom romaní que els adscriu a una *raza* d'un *vica* rrom i, per tant, refereix a un avantpassat comú; el cognom en romanès que els identifica en la documentació oficial; i el sobrenom que senyala un tret característic que defineix la seva *raza* dins la comunitat rrom a la qual pertany i que té el valor que dóna la història compartida, el temps i les relacions que s'han donat. Per tant, tot i que la informació etnogràfica sempre és sensible de poder-se ampliar, en el cas de la comunitat de Murgeni és força aproximada i permet obtenir un dibuix general dels grups existents i les *races* que la configuren com també d'altres *vici* existents en el mateix territori. Així, la comunitat de Murgeni estaria formada per:

Vica Ursări, 3 races

- . Biciuelști o Brechrișt, *Los que bailan mejor.*
- . Muruești o Muiști, *Los que guardan el dinero, aunque no tengan para comer.*
- . Panțichești o Bașabar, *Los que guardan el dinero para la mejor comida. Son los más listos.*

Vica Kănglări o cangli, 2 races

- . Tutuești o Tutunistea.
- . Pițigoi.
- . Gorești o Gunoiștea

Altres *vici* representats per unes poques unitats familiars

- . Lingurari (fabricants de culleres)

¹⁰ Per a cada *raza* li correspon un cognom en romanès que no especificaré aquí per raons de confidencial i que no esdevé rellevant per l'adscripció al grup rrom però que s'utilitza en la documentació oficial requerides en el món dels *gadje*.

- . Olari (fabricants d'olles)
- . Argintari (fabricants de plata)
- . Cărbārari (...)
- . Cazanari (...)

La comunitat rrom de Murgeni, com també he observat Țândărei, segueix una pauta territorial ubicant un conjunt de grups domèstics d'una mateixa *raza* en carrers i zones determinades de la localitat.

A part d'aquesta informació, cal considerar el joc de perspectives exposades per Liégeois, on les subdivisions són clares i difuses, i on a vegades el que preval és la totalitat abans que les fragmentacions. En aquesta línia, un informant de Țândărei exposava que la comunitat de Murgeni és més petita, que està formada per 4 o 5 famílies mentre deia que la seva comunitat té entre 30 o 40 famílies distribuïdes en dos pobles, Țândărei i Fetești. Explicava també que la *raza* creix perquè les famílies han tingut molts fills i filles: "Hace 20 años no éramos tantos pero como había muchos niños y los niños han crecido, ahora están mayores y tienen hijos". Tot i així, al 2012, un home rrom de Țândărei explicava el significat de la *raza* i ho relacionava amb la idea que en una mateixa comunitat tothom era, en algun grau, família:

Razas son un grupo de 200 o 300 personas. Una raza son Kănglări, Pletoshi, Ursări. Hay demasiadas razas. Es como mi primo, mi abuelo, mi hermano de abuelo, mi hermano de hermano, mi abuelo de abuelo, es familia. Si contamos a ir de aquí hasta aquí, normalmente todos somos familia, todo, todos los rumanos gitanos. Por ejemplo, los de Fetești y los de Țândărei igual, pero si lo ponemos uno a uno así pues ya no son familia porque ha empezado desde el uno y ha acabado al otro. Nosotros hemos pensado así: "¿A ver, esa chica de donde es? Ah, me parece que la conozco. Ah, no es [...] pero espérate, a lo mejor su abuelo y mi abuelo son hermanos. ¡Ah, no! Porque su tío y mi tío son... Y si los juntamos, pues todos somos una familia.

En canvi, la *raza* de procedència de la mare no té relació amb l'adscripció al grup de parents. I tal com va expressar un informant rrom de vint-i-un anys de Murgeni: "la raza de la madre se olvida".

Tanmateix, existeixen distincions socials que diferencien els *vici* entre sí, com exposa Liégeois (1987: 63). Algunes fan referència a les diferents posicions o estatus dels *vici*. Per exemple, referint-se als Cangli de Murgeni un informant del *vica* Ursări feia referència a la posició que tenien, més baixa, dins la comunitat rrom de Murgeni:

Su nombre se cayó porqué buscaban en la basura y no salían para ver el mundo, las cosas [...] y tenían miedo de los Ursări y no hablaban con ellos. Se giraban, de miedo que les tenían.

També, els rrom de Țândărei consideren als de Murgeni més pobres, més bruts¹¹. I és així com expressen que aquests altres tenen un posició més baixa, de menys prestigi. Diferents informants rrom de Țândărei refereixen a ells amb les següents frases:

A los de Murgeni, la gente se va de su lado, no te conviene.

Los de Murgeni son muy sucios, menos civilizados.

Con los de Murgeni no tenemos nada que ver con ellos. Nadie los conoce en Țândărei ni en Fetești.

Los de Murgeni tienen otro precio y los de Fetești y Țândărei otro en todo.

Los de Țândărei son más altos.

I un Informant de Țândărei ho relatava de la manera següent:

Sí, hay muchas diferencias en Rumania. Los de Murgeni tienen un precio y los de Fetești, Țândărei tienen otro precio en todo, cuando se casan y en todas las cosas. Ellos son muy bajos (pobres) y los de Țândărei a lo mejor han tenido la cabeza más abierta y han podido hacer las cosas como tenían que hacerlas, pero los de Murgeni pues no, no han hecho nada, han trabajado uno a otro, han trabajado en el campo y en el campo se paga demasiado bajo y ellos no han podido adelantar.

[...] Los de Țândărei han ido a cinco o seis países, primero han ido en Alemania, luego han ido a Polonia, luego han ido a Francia, luego han ido a Bélgica, luego han ido a España y ahora se han ido a Inglaterra. No han seguido el mismo orden, si tú vas a Alemania pues yo también voy, yo veo algo de ti que esto lo haces bien y lo voy a hacer yo, tu puedes hacer algo de dinero y yo al lado tuyo puedo hacer también, pues si yo voy solo no sé lo que voy a hacer y me pierdo y ya no puedo venir allí.

Pel que fa la comunitat de Țândărei, les *races* formen part del *vîca* Kănglări o Cangli, dels quals hem pogut conèixer el nom de nou d'elles¹². És important destacar que el *vîca* Kănglări gaudiria d'estatus i prestigi, possiblement perquè no té competència d'altres *vîci* i perquè algunes de les seves races han assolit una millora econòmica. Això ha suposat que es donin diferències internes dins d'aquesta comunitat de Țândărei. Aquestes diferències d'estatus s'observen especialment en l'establiment de les aliances matrimonials però també en la distribució territorial. Per exemple, les unitats domèstiques amb una capacitat econòmica baixa s'han mantingut o han tornat al barri de Strachina. De fet, els canvis succeïts en el barri de Strachina posen de manifest els diferents processos històrics i els canvis socio-econòmics que han esdevingut a Romania i, de manera específica, en aquesta població rrom.

En els temps de Ceaușescu els rrom estaven obligats a viure en aquesta zona perifèrica del municipi, el barri de Strachina, anomenada la *Țsigania*. Tenien prohibit viure amb

¹¹ La idea de brut ve de la ideologia de la contaminació de la cultura gitana que més endavant descriuré i que serveix per representar simbòlicament les fronteres que limiten i estructuren la realitat de les persones rrom vers elles mateixes, en relació a altres persones gitanes i sobretot vers als *gadje*.

¹² Que aquí no reproduïxo per mantenir la confidencialitat.

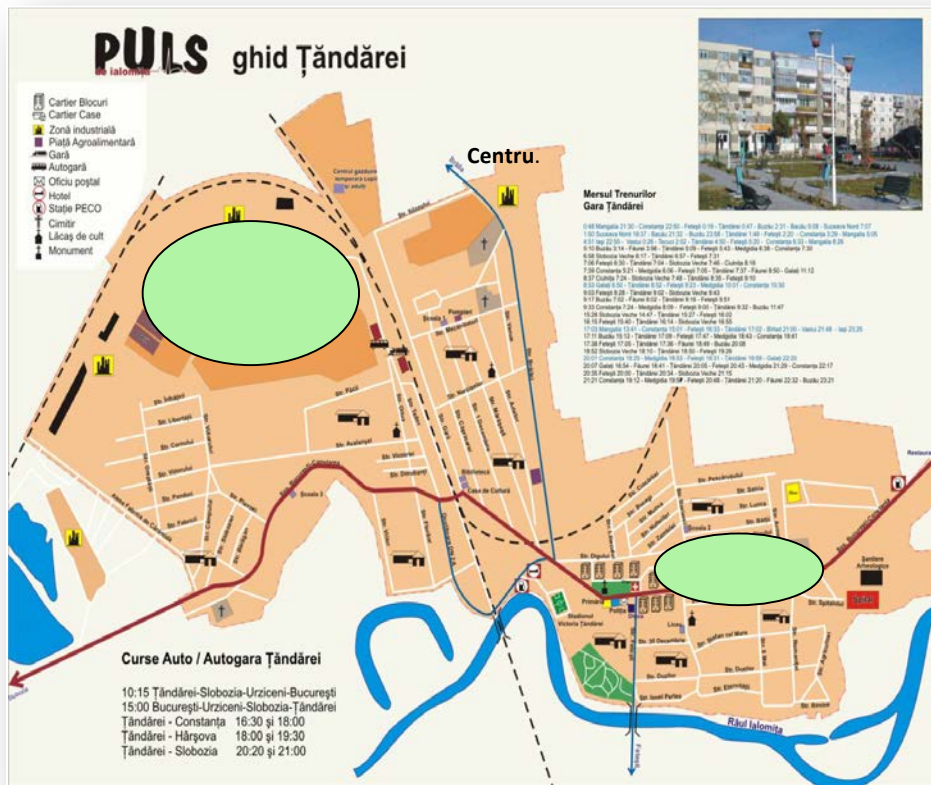
la població no gitana, encara avui es concentra gran part de la població rrom. És un barri que està físicament separat de Țândărei per les vies del tren de l'estació. Durant les estades realitzades del 2005 al 2011, vaig observar que el barri està limitat per un espai utilitzat de deixalleria improvisada, alguns camps i indústries, encara en funcionament i en desús, situades prop del riu. Darrera l'estació de tren hi ha la parada d'autobusos que cobreix l'itinerari cap a d'altres pobles propers. Aquesta zona del poble estava mancada de serveis bàsics i recorda a un assentament: no existeix clavegueram, ni servei de deixalleria, hi ha un enllumenat públic insuficient, els carrers no estan asfaltats i el barri sembla força desconnectat i aïllat del mateix poble. Moltes cases han estat abandonades per famílies que han immigrat a altres països i sovint aquestes han tornat a estar habitades per altres famílies més pobres que no han pogut marxar o les que ho han fet sense massa èxit. En els carrers de Strachina més propers a l'estació de tren hi resideixen també algunes famílies no rrom o *gadjo*. Aquestes cases també són senzilles però semblen ben conservades i en general de més qualitat en comparació amb les que queden més allunyades i perifèriques de la mateixa zona. També tenen més a prop alguna botiga petita de queviures. En general, a Strachina, hi ha cases deshabitades i mig derruïdes o que es mantenen en condicions molt precàries. Hi ha una escola pública abandonada i una altra en ús on s'imparteixen els primers anys escolars. Quan els alumnes són més grans canvien d'escola a una altra ubicada fora del barri. També hi ha una església pentecostal que s'ha reconstruït i s'ha anat ampliant gràcies a les aportacions dels rrom que viuen fora de Romania. L'ambulatori es troba al centre de Țândărei i l'hospital local era a les afores però es va tancar per canvis en l'estructura dels serveis sanitaris. En els darrers anys i amb la mobilitat activada pels processos migratoris, algunes famílies han marxat del barri per viure en diferents contextos migratoris o en algun de més estable i quan han començat a tenir "èxit" en la seva estratègia, han situat la nova residència al poble, fora de Strachina. Així, un jove rrom explica: "Cuando tenía trece años nos marchamos a vivir al centro del pueblo porque queríamos estar con los *gadjo*".

Un informant explica altres raons que, en diferents moments, podrien haver causat la marxa de moltes famílies del barri de Strachina per evitar enfrontaments o fugir del domini d'una *raza* més forta. Així, durant una entrevista, en el barri de Sant Roc, al 2008, un home rrom de trenta dos anys al barri de Țândărei explicava que durant un temps, a la *Țsigania* va haver una *raza* perillosa que va fer que la gent marxés d'allà. Deia que possiblement ja no eren tan dolents però que tenien la mateixa sang:

La gente de Strachina se fue poco a poco porque alguna gente de Țândărei era muy peligrosa, había antes una raza, un grupo que siempre se emborrachaba, te veían en la calle y te pegaban, escupían, te cogían la comida de tu mano, venían en tu casa y te robaban lo que tenías (cerdos, animales, pollos, gallinas detrás de la casa,...), con el cuchillo te amenazaban. Era gente con la cabeza mal y nosotros al no oponernos a ello, la cosa pequeña se hizo más grande: "Haz lo que quieras tu aquí y yo me voy".

La policia no podía en Strachina porque empezaban a pelearse con ellos. Ahora están aquí [referint-se a l'Estat espanyol]. Ellos también han venido y ahora se han modernizado, ahora ya no son tan malos, pero igual tienen la misma sangre. En Barcelona no están, la mayoría están en Madrid, ellos están en Madrid.

Durant la darrera estada al 2011 vaig observar què algunes cases de Strachina estaven sent arreglades. I que el barri anava recuperant famílies. A diferència d'altres anys, hi havia servei de taxi a Țândărei que es podia utilitzar per arribar a Strachina. Algunes famílies romanien havien tornat al barri i estaven pintant els seus habitatges. Semblava que el barri de la Țigania tornava a recuperar la vida.



Ubicació del barri de Strachina, La Țigania i del centre de Țândărei. (Font: Elaboració pròpia a partir de la guia estació d'autobusos del municipi, 2007)

Finalment, per tal d'exemplificar alguns aspectes exposats en els apartats anteriors presento uns genogrames elaborats amb dades obtingudes al 2011 a Țândărei i Murgeni. Aquests ens ajuden a copsar les principals adscripcions (*vica, races i nacions*) que operen, delimiten i segmenten ambdues comunitats, el seu funcionament intern, la seva composició, els elements que intervenien en les seves composicions, com les *races* creixen seguint les pautes de filiació patrilinial i la patrilocalitat, tipus d'enllaços matrimonials i la seva descendència.

En els genogrames reproduïxo els noms de la *raza* o del poble, que descriuen les adscripcions de procedència que van utilitzar els informants. En general, per als tres genogrames¹³:

¹³ A partir d'ara, en la realització de genogrames, seguiré els criteris d'aquest glossari. Només especificaré els colors utilitzats per identificar la *raza* del grup de parents representat i les noves senyalitzacions que facilitin la visibilització d'algun aspecte determinat.

- He assenyalat els vici en majúscules
- En colors estan indicades les diferents races o llinatges.
- Les poblacions estan escrites entre parèntesi.
- Afegixo símbol [+] per senyalar que des del 2011 la descendència pot haver augmentat. I el símbol [.] aquells membres que no tenen descendència.
- G: gadje = no gitano o gitana. P: Paquistanès.
- [A]: Acolliment o adopció. [D]: Defunció.
- L'aplicació informàtica del GenoPro mostra les edats actuals dels diferents membres que hi apareixen.

A continuació exemplifico alguns aspectes del parentiu rrom que donen a entendre la riquesa de vincles matrimonials que es poden produir especialment dins d'un mateix *vica* entre *races* diferents, i alguns cops dins de la mateixa *raza*. Aquest és el cas del genograma del grup de parents del *vica* Ursări de la *raza* Panțichești de Murgeni. On generalment la pauta matrimonial és dona sempre dins del *vica* Ursări, entre la *raza* Panțichești i la Muruești. També, hi trobem els rrom de la *raza* Panțichești que prioritzen els enllaços matrimonials amb les altres *races* dels *Ursări*.

VÍCI	
U	URSĂRI
K	KĂNGLĂRI
C	CĂDĂRAR

RAZAS	
U	PANȚICHEȘTI
U	MURUEȘTI
U	BICIUEȘTI
K	TUTUEȘTI
K	PIȚIGOI

LOCALITATS	
	BĂCEȘTI
	BRAȘTOV
	BUJOR

ALTRES	
[+]	DESCENDÈNCIA POT AUGMENTAR
[.]	NO DESCENDÈNCIA
G	GADGO o GADJI
P	PAQUISTANÈS
[A]	ACOLLIMENT O ADOPCIÓ
[D]	DEFUNCIÓ

CAPÍTOL 2
TRADICIÓ I LLEI GITANA

En aquest capítol, realitzaré una introducció etnogràfica sobre temes centrals de la cultura gitana que són fonamentals per analitzar i entendre la salut procreativa i el procés procreatiu rrom. Primerament, ens aproximarem a la noció de persona gitana que es construeix en contraposició al món no gitano i en la qual intervé també les experiències sobreviscudes com a persona, comunitat i poble gitano, relacionades amb la situació de marginació, exclusió i violència. A partir de contes, mites, llegendes presentaré alguns elements de la Tradició gitana que ajuden a entendre la construcció de la identitat rrom. D'altra banda, faré referència a la *Romaniya* o la Llei gitana. I conclouré aquest capítol desenvolupant els principals àmbits on es posa de manifest la ideologia de la contaminació i que són centrals en aquesta recerca perquè s'expressen especialment en la salut procreativa i en el procés procreatiu rrom.

1. Ser rrom i rromni

Rodríguez (2011: 187-229)¹ senyala com l'etnicitat està relacionada amb la identitat gitana, així, la paraula "persona" en llengua gitana significa *rrom* (literalment "gitano"); i per referir-se a si mateixos, utilitzen l'expressió *rromā* (literalment "persones"). Afirmar que per als rrom ser persona és el mateix que ser gitano (afegeixo, o gitana) i, per tant, s'entén que només es pot ser persona si s'és gitano (o gitana). Cita a Eliade (1992: 13) per recordar que "La existencia se constituye como tal, precisamente, por el hecho de considerarse situada en el centro del mundo"; i a Botey (1970: 52) que afirma que "El gitano no sólo lo es en el clan" i el no gitano (1972: 54) "no es totalmente persona, porque la voz del clan no resuena para él; de aquí que no merezca el mismo nombre que el gitano". D'aquesta manera, exposa que la llengua gitana conté moltes expressions per a referir-se als qui no són gitanos. Aporta terminologia relacionada i la seva traducció corresponent, així, la paraula més coneguda és la paraula *gadje* que significa "estrangers". Però hi ha moltes altres segons quin sigui el grup gitano: *jambo* (no gitano "inútil", lit. "trozo de carne"), *busnó* (no gitano "pérfido", lit. "cabrón"), *bengaló* (no gitano "malvado", lit. "demoníaco") o *manushā* ("gente"), entre altres. Així, explica que els no gitanos no serien pròpiament persones sinó estranys. I per tant, constituïrien un grup mai comprés del tot.

L'autor exposa que la diferència entre persona-gitano i estrany-no gitano s'origina en la contraposició que les persones gitanes van fer respecte els no gitanos en trobar-se amb gent diferent físicament i culturalment durant el seu procés migratori, atorgant-se un lloc preeminent en la jerarquia ontològica. Afegeix l'observació de pràctiques relacionades amb la impuresa que marcarien aquesta diferència, per exemple, netejar objectes que han estat en contacte amb no gitanos i no gitanes (no persones) com veurem més endavant. També el que anomena una concepció unitària i permanent de la realitat que reforçaria aquest orgull cultural. I fa referència a la pràctica de l'endogàmia mantinguda entre les persones gitanes (la unitat i homogeneïtat de grup) com a estratègia cultural desenvolupada a conseqüència de les dinàmiques de

¹ En diferents apartats d'aquesta recerca m'he basat en l'obra de Rodríguez (2011) i he inclòs algunes de les cites d'autors recollides en el seu treball perquè les considero especialment aclaridores.

persecució posteriors al segle XV. I l'exclusió patida que va dur-los a considerar que només es tenien a ells mateixos. El resultat va ser la creixent desconfiança, el menyspreu que encara avui es pot percebre i l'orgull per la pròpia condició. Encara que a vegades es donen situacions d'ambigüitat, tal como refereix Rodríguez (2011: 194):

En el peor de los casos, cuando este intercambio de roles se torna cotidiano puede degenerar en situaciones próximas a la esquizofrenia (¿quién soy yo?), el relativismo (no hay tanta diferencia o la identidad no es tan importante) o la estigmatización (este está apayado).

L'autor afirma que per a les persones gitanes hi ha tres elements constitutius: la vida, la llibertat i el treball. El primer element és la vida que esdevé una preocupació bàsica i fonamental del pensament i la cosmovisió gitana. En aquest sentit, com també ho fa Clébert (1965: 205), exposa que no ha constatat cap gitana que s'hagi realitzat un avortament o famílies que no hagin situat la cura dels infants o els grans per sobre de les necessitats materials, en tant que són costums gitanes. La conservació de la vida és un element fonamental perquè sense vida no és possible la *romipēn* ("gitaneïtat"). Per a l'autor (2011: 198) la *romipēn* és:

[...] siempre una condición en potencia, que hay que actualizar a través de un proceso de aprendizaje cultural. Ser gitano aparece así como una llamada a vivir en la *romipēn*, un proceso de autoconocimiento que se desarrolla en el contexto familiar.

És per això que les faltes contra la vida són les úniques que suposen l'expulsió de la comunitat per a la Llei gitana. Tenen una concepció orgànica de la vida gitana i, per tant, es dóna especial importància a la naturalesa i als animals. Les persones gitanes coexisteixen amb la naturalesa, s'interrelacionen amb ella i en depenen per la seva supervivència. Un altre aspecte rellevant és la dignitat. La persona ha de viure la vida dignament i deixa de ser-ho quan no es permet viure conscientment dins de la cultura gitana. D'aquesta manera, les famílies gitanes tenen especial cura en garantir als seus membres allò fonamental per a l'existència: aliments, sostre, afecte, valors i diversió. Protecció als infants i respecte als grans o l'acompanyament a la malaltia i la solidaritat en els moments difícils.

El segon element és la llibertat, tot i que menys que la vida. Així, les persones gitanes són lliures respecte al món no gitano però no respecte el seu món on existeix l'aplicació d'un codi molt intents del comportament personal. Aquí recullo cites rellevants amb les que l'autor ens ho il·lustra:

La dura ley de los gitanos, que contradice cruelmente el estereotipo romántico del espíritu libre romaní, prohibió la emancipación de los individuos en aras de la preservación del grupo. (Fonseca, 1997: 25)

La libertad del gitano y la crítica se ejercen siempre dentro del ámbito de la ley y la tradición, en las que se contiene toda la vida del gitano. (Botey, 1970: 132)

I afegeix que escullen lliurement en qüestions concretes i quotidianes però sempre prioritzen el interès comunitari. En aquest context, l'autor recull l'afirmació de Marysol Pérez Valiente (2003: 63) quan afirma que "ser gitana es cumplir la tradición" i posa de manifest com el interès col·lectiu ha esdevingut un criteri de validació moral del que és o no correcte. En el cas de les persones gitanes, la llibertat seria la capacitat d'influir

dins la pròpia comunitat i estaria relacionada en què aquesta pugui mantenir la seva independència respecte la societat majoritària. L'autor posa l'exemple de la verificació de la virginitat de la núvia abans del casament per mostrar-nos que ser persona és ser gitano (o gitana), i per tant, "ser con los otros" en tant que aquest ritual ha passat d'elegir-lo la família a fer-ho la pròpia núvia. Segons l'autor quan això canviï el model de llibertat entrarà en crisi i la concepció gitana de la llibertat es transformarà.

El tercer element és el treball. L'autor posa de manifest que en la llengua gitana no existeix la paraula "treball"; en canvi es fa ús de l'expressió *te kerel butiã* ("fer coses"). Aquesta dimensió humana és entesa com transformar puntualment la naturalesa en benefici de la comunitat i no de la persona. Així, les persones gitanes treballen únicament quan ho necessiten en canvi les no gitanes ho fan independentment de que ho necessitin o no. Les persones gitanes treballen per obtenir un benefici comunitari. Tenen una concepció familiar del treball. La família és la mesura de l'activitat laboral i es treballa per garantir la subsistència de la família i quan aquesta ho permet. El treball, com la llibertat s'associa a la idea de compromís i es trasllada a l'organització econòmica. I per tant, es prioritzen aquelles activitats laborals que permeten la participació de la família. Per això, són importants els negocis familiars dins l'economia gitana. L'autor fa referència a l'especialització laboral familiar a que refereix Liégeois (1970: 63) quan diu:

El niño y el joven trabajan con el padre; la niña y la joven trabajan con la madre; todos tienen responsabilidades reales.

I Botey (1970: 63):

La familia gitana nos ofrece el ejemplo de una primera aproximación a una solidaridad organizada, basada en la complementariedad funcional y en la independencia entre todos sus miembros.

L'autor planteja que aquesta concepció del treball és el resultat del contacte de les persones gitanes amb la naturalesa. Afegeix que és significatiu com la cultura gitana no afavoreix l'ús d'una tecnologia que no sigui la que facilita el moviment. Fa ús de tècniques naturals o semblants que permeten la manipulació i el contacte directa amb la natura per modificar el medi però sentint com es transforma. La necessitat de mantenir a la família fa que sigui necessari disposar de resultats immediats. D'altra banda, aquesta manera d'entendre el treball afavoreix haver d'estar el mínim temps possible en el món dels no gitans. El contacte amb els quals resta energia espiritual. L'autor remarca que no hi ha oficis gitans, hi ha oficis realitzats tradicionalment per gitans i gitanes, perquè com diu Mendiona (2000), són una forma d'expressar la gitaneïtat a través del treball: "[...] Sin ser gitanos tienen algo en común con la forma de ser del gitano". L'autor també cita a Botey (1970: 61):

Algunos gitanos se han apropiado de profesiones [...], en una reminiscencia de las castas y subcastas; cada una de ellas tiene asignada en su *dharma* una determinada profesión, que se convierte así en sagrada.

Rodríguez (2011: 260) planteja que es considera que les persones gitanes *viuen al dia* perquè no acumulen per al futur i que la seva organització econòmica els determina a rebre ajudes socials. Defensa que les persones gitanes s'allunyen de l'ideal occidental

(d'origen cristià) de situar-se a la terra per dominar-la: senten que són membres de la naturalesa i que depenen d'ella. En aquest sentit i a diferència de l'economia no gitana, és sostenible. Tot i que, en general, s'associa als gitanos i a les gitanes a la mendicitat i al robatori. L'autor cita a Molina (1967: 129) qui va exposar: "Nadie pide ni roba por opción. La opción por un modelo económico alternativo y las dinámicas de exclusión social han dificultado su acceso a los recursos". Així, per mantenir a les seves famílies, moltes persones gitanes han hagut de *mangar* ("robar") o *charar/randar* ("demandar"). Per exemple, en una sessió de treball de camp, un home rrom adult, de la comunitat de Țăndărei, el 22 de gener del 2012, al barri de Sant Roc explicava que la seva dona estava demanant i que ell mentre estava cuidant a la seva filla de cinc mesos. Utilitzava la paraula *mangel* o *mangle* (demandar) i explicava que en romanès es deia *cerșind* (demandar) o *întreba* (preguntar). Quan li vaig demanar si ho podia escriure va fer cara de vergonya i va dir que no, dubtós, com de no saber. I llavors la seva filla va lletrejar les paraules.

Per tal d'aclarir alguns punts esmentats, relacionat amb l'estil de vida de les persones gitanes, un home rrom de trenta anys, de la mateixa comunitat, anys enrere, el 18 d'octubre del 2007, al barri de Sant Roc explicava que no li agradava que algunes persones rrom robessin perquè això perjudicava a tota la comunitat que era considerada de la mateixa manera. Deia que ell no volia viure sempre aquí (Catalunya). Volia tornar a Țăndărei en un temps que no va saber especificar i fer-se una *vila* ("casa") de tres plantes. Deia que comprar una casa petita (d'una planta) a Romania costava dos o tres milions de les antigues pessetes (16.000 euros més o menys). Explicava que viure a Țăndărei li agradava més perquè tot era més fàcil. Que es podia tenir un patí propi amb gallines, un porc, fruita i verdura. Suficient per alimentar a la família. I si treballaves i estalviaves, podies millorar. Deia que a Romania es dedicava a l'agricultura i que preferia aquesta feina que treballar en una obra. Quan hagués fet diners, volia viure a Romania per estar més tranquil.

També, existeix una concepció col·lectiva de la propietat relacionada amb la manera d'entendre la concepció familiar del treball i l'organització econòmica basada en la subsistència sostenible que vaig observar durant el treball de camp. El 2 de desembre del 2007, al barri de Sant Roc, un home rrom de trenta-cinc anys, dels rrom de Țăndărei explicava que no tenia feina perquè no estava contractat però recollia ferralla. Ell i el seu cunyat desenvolupaven aquest treball amb els germans grans d'una família rrom de Murgeni. Per tant, membres d'ambdues famílies de diferents grups rrom treballaven junts recollint ferralla. El trenta de desembre del 2012, al barri de Sant Roc el mateix home de Țăndărei explicava que estava esperant a la seva dona que havia anat a treballar (demandar diners) i que no trigaria en arribar. Ell mai verbalitzava la paraula "demandar" però va fer un gest amb la mà que ho expressava amb claredat. Mentre esperàvem a la seva dona, explicava que amb el seu cunyat i els germans grans de la família de Murgeni compartien furgoneta i recollien ferralla plegats. Explicava que aquesta feina estava malament perquè podies tenir problemes amb la policia i perquè hi havia moltes persones que es dedicaven a recollir ferralla pel carrer. Això feia que sovint no trobessis res dins dels containers i si aconseguies ferralla hi havia el risc que la policia t'acusés de robatori. Ho comentava com una feina que no li resolvia la subsistència diària. Explicava també que els infants d'algunes famílies robaven però que ell no era així. Deia: "Te diré la verdad, hay familias que sí, tu sabes, ¿no? Y estas

tienen dinero... pero yo no.... unos roban y tienen dinero, otros no robamos y somos pobres, somos cristianos, no hacemos estas cosas”.

A més, existeix l'obligació moral de garantir les necessitats del grup. Rodríguez recull la cita de Closa (1967: 335-342)²:

Si se dan cuenta de que tienes alguna cosa que no tienen, no pararan hasta quitártela. Pero, si se dan cuenta que eres tú quien no la tiene, te darán hasta la camisa que llevan puesta.

El sentiment de propietat produeix la consciència individual, i per tant, genera egoisme. L'autor fa referència a Liégeois (1987: 76) per a qui enfortir particularismes o privilegis podria augmentar les disparitats entre els elements d'un sistema que necessita conservar el seu equilibri. També cita a Clébert (1965: 164) qui exposa que moltes famílies guarden els diners en comú. Dins la cultura gitana l'autor exposa que es premia el *ser* sobre el *tenir*. Fa referència al caràcter relatiu i instrumental de la propietat i, com a exemple, esmenta la pràctica del *phabaripē*, que va perdurar fins a mitjans del segle XX (Liégeois, 1987: 76; Fonseca, 1997: 73; Hancock, 2002: 74-75), que consisteix en cremar les possessions de la persona difunta. Es tenen a ells mateixos com a una propietat tot que, i malauradament, el diner fàcil ha trastocat aquest valor dins la cultura gitana. Així, sobre el treball, l'economia i la propietat en la cultura gitana, conclou amb una cita de Liégeois (1987: 98):

No se busca la acumulación de riquezas ni la alienación en el trabajo [...] Lo que continúa predominando es el valor que se concede a la persona y a las relaciones humanas. El dinero capitalizado y la propiedad tienen menos importancia que [...] el instante que transcurre, y es aquí donde ha de estar la riqueza, para su inmediato aprovechamiento (buena alimentación, confort provisional, sentido de la fiesta sin preocupación por el mañana) dentro de una economía de lo efímero [...] en la que todo se reduce a lo esencial [...]. El gitano, como el nómada, es y en él está todo: su identidad no está vinculada a ningún sitio ni a una posesión.

En relació a la comunitat com a condicionant, l'autor exposa que la necessitat de sobreviure en la naturalesa, va fer desenvolupar a les persones gitanes la percepció visual. Aquest fet unit al component afectiu els va portar a desenvolupar la noció que ell anomena d'espai afectiu en tant que la proximitat de las coses depèn de la intensitat afectiva del moment que es viu. Així, el concepte gitano d'espai està vinculat a la família. Per això, la família és un element central de la cosmovisió gitana, en tant que la vida autèntica es produeix dins d'ella i els fa seguir aferrats a la seva identitat. És l'element que els ha permès superar molts processos migratoris i sobreviure a persecucions i exclusions durant segles. Com Ramírez Heredia (1974: 36) afirma “justamente porque el peligro existe, en una reacción lógica de autodefensa, la familia gitana fortalece sus lazos de cohesión”. Aquesta família es pot entendre en un sentit micro o de manera més extensa, arribant a la comunitat. I per tant, “romper la familia gitana sería desintegrar el pueblo gitano” (Mendiola, 2000). Durant el treball de camp, especialment els diumenges a la Plaça Camarón de la Isla del barri de Sant Roc, punt de trobada dels rrom de Țăndărei, es feia evident aquesta idea de comunitat i de família. La plaça es convertia en un espai familiar a l'aire lliure. On les diferents persones de la

² No ha estat possible trobar la referència completa d'aquesta cita.

comunitat es distribuïen per grups segons el sexe i l'edat. D'aquesta manera, un diumenge qualsevol podies observar a les adolescents en una rotllana envoltant alguna noia i el seu bebè dins d'un cotxet. I com les joves casades amb el mocador posat, parlaven i compartien fruits secs mentre els Infants jugaven i menjant lllaminadures al voltant d'elles. I en un altra cercle, estaven les dones més grans, de vint-i-cinc anys o més. Era un espai social on també es compartia la criança dels nens i les nenes. Aquests dones es coneixien des de petites, la majoria havien crescut a Strachina, havien anat a la mateixa escola i compartien, en algun grau, parentiu. De la mateixa manera, els homes estaven a la plaça, però a l'altra banda, al costat del bar i també per grups d'edat. L'espai públic era conquerit per aquesta quotidianitat familiar entre els rrom de Țândărei que, especialment els diumenges, però no únicament, replicaven escenes quotidianes a la plaça central del barri on tota la comunitat compartia amb afecte i una alegria tranquil·la, el temps lliure i un espai comú. Escenes que havia pogut observar també les tardes d'estiu al parc del centre del poble durant les meves estades a Țândărei. I que també, malgrat les diferències, em recordava a algunes escenes dels gitanos i les gitanes a la Plaça del Raspall al barri de Gràcia.

Rodríguez recull la metàfora de la roda (de la bandera gitana) que fa Mendiola (2000) per explicar la idea del sistema de relacions humanes segons la cosmovisió gitana:

Un gitano siente que está en el axis mundi o en sintonía con la resonancia universal, plenamente realizado como persona, cuando se encuentra rodeado de personas que comparten su cultura. El lugar importa poco mientras se viva en compañía de otros gitanos.[...].

Per això, segons l'autor: "como en una rueda, uno está en la parte externa siempre que uno de los radios permita ir al centro". Així, exposa que l'espai és proper quan hi ha una altra persona gitana i és llunyà a la inversa. Fins el punt, que es deixa de ser gitano o gitana, per tant de ser persona, quan es deixa la comunitat. L'autor també opina que moltes persones gitanes no tenen capacitat crítica cap a altres cultures i que això comporta insolidaritat cap a les persones no gitanes. I cita a Botey (1970: 182) qui exposa que:

La realidad exterior (conflictos bélicos, desastres naturales, crisis económicas, epidemias, hambrunas...) se valora por su incidencia en la comunidad.

En aquest sentit, el 27 de maig de 2007 a la Plaça Camarón de la Isla al barri de Sant Roc, recordo una escena de camp on un jove rrom de vint-i-quatre anys expressava aquesta distància respecte el que és extern al grup rrom. Quan li vam preguntar sobre les eleccions municipals de Badalona ell va dir que no aniria a votar amb un gest d'indiferència. Quan li vam dir que podia guanyar un partit polític que anés en contra de les persones gitanes ell va respondre que "pues entonces nos iremos a otro país: Francia, Inglaterra, ahora somos comunitarios".

Sobre la història, l'autor exposa que a més de l'eix de l'espai que suposa la comunitat, és necessari considerar el condicionant del temps com un altre vèrtex important. L'existència s'entén delimitada pel fet del naixement i de la mort. Per això, és rellevant entendre com les persones gitanes comprenen la dimensió temporal i quina importància té en la seva cosmovisió. Així, el present té un valor dins l'existència gitana. La persona gitana, viu intensament el present. Això es manifesta, per exemple,

en la seva llengua. L'autor cita a Nedich (2008), gitano argentí que exposa que la llengua gitana no ha tingut paraules com passat, història i fins fa poc, no disposava del temps verbal de futur. Al voltant de la importància del temps present anomena a diferents autors, dels quals aquí destaco Garrido (1999: 54) qui afirmava: "El romanó nos pone al corriente de un valor esencial de los gitanos: su predisposición a vivir al día"; a Liégeois (1987: 76): "reminiscencia constante del presente"; a Clébert (1965: 190-191): "la capacidad de conmoverse con la cotidianidad"; i a Botey (1970: 136 i 35): "la existencia ahistórica" o "la falta de perspectiva respecto a la vida de los antepasados y la falta de prospectiva respecto al futuro". L'autor afirma que entre les persones gitanes (com en els indis) la capacitat anticipatòria no és important. I ho relaciona amb la filosofia oriental on el present es la idea omniscient.

En un principi, semblaria que el passat o el futur no és important però no és així. Per exemple, es pot observar la importància que tenen els familiars difunts. La consciència del temps passat està molt present. I cita a Bernal (2007) que diu: "ser gitano es seguir con las tradiciones [...] a través de los siglos". El paper de la persona és continuar la transmissió d'una generació a l'altra amb el propòsit de mantenir la identitat gitana. La idea gitana del passat fa referència a un temps mític que el record dels avantpassats manté viu. Així, l'autor fa referència a la idea d'un temps experimental i subjectiu que és oposat al temps occidental, conceptual i objectiu. D'aquesta manera, el temps no transcórrer quan una persona gitana està dins del context gitano i passa el contrari quan s'està lluny de la comunitat.

L'autor es pregunta per l'aparent contradicció existent entre l'adaptació del temps present a les necessitats històriques i l'adaptació del temps passat a les necessitats actuals. En la primera premissa, el temps és relatiu de la mateixa manera que succeeix amb la noció d'espai a la qual abans referia. La realitat es entesa segons "la intensidad afectiva de la experiencia vivida". En la segona, consisteix en la voluntat de "permanecer en el tiempo para ser fieles: a la consciencia histórica y a la noción de intemporalidad del ser". L'autor cita a Godwin (2001: 99): "en nosotros existe una voluntad de sobrevivir como pueblo" i fa referència a la cohesió existent com a requeriment fonamental per sobreviure com a tals (inconscient però eficaç). I conclou, afirmant que la cultura gitana ha sabut mantenir els elements bàsics de la seva cosmovisió com a nucli permanent, adquirint alguns préstecs relacionats amb les necessitats de la vida quotidiana, adaptant-los a la seva manera de fer. És el que Liégeois (1987: 98) anomena "resistencia hecha de flexibilidad" superant les dificultats històriques.

Aquesta noció del temps de les persones gitanes apareix també en els relats descrits per Yoors (2009: 33 i 39):

La diferencia entre ambas estaciones era que durante una de ellas los rom viajaban a diestro y siniestro, mientras que durante la otra permanecían inmobilizados debido a las condiciones climáticas. Como desconocían los años históricos de la era cristiana, calculaban el paso del tiempo únicamente con frases como "El verano en que murió Pipish" "El invierno en que casi perecimos de frio y hambre y nos atacaron los lobos" o "El año en que Zurca nació y vendimos los tres sementales".

Decía que a su debido tiempo yo también aprendería a poseer y a vivir con más pasión y plenitud el momento fugaz y único, sin pesar. Intentaba decirme que los rom viven

en un perpetuo presente: los recuerdos, los sueños, los deseos, los anhelos, el mañana imperativo, todo ello hundía sus raíces en el presente. Sin el ahora no existía un antes y no podrá haber un después.

2. La Tradició i les creences gitanes

Primer de tot, descriuré el que entenem per la Tradició gitana i la Llei gitana, en tant que, com Clébert (1965: 123)³ posa de manifest, “no es posible asimilar completamente la Ley y la Tradición”. I tot seguit, centraré l'exposició en aquelles informacions sobre la Tradició relacionades amb la transmissió oral i la manca d'una escriptura; i els contes, mites i llegendes que expliquen el món de les persones gitanes i que aporten elements significatius que configuren la seva cosmovisió.

2.1. La transmissió oral

Segons Sutherland (1975: 319), les persones gitanes utilitzen la paraula *Romaníya* per referir-se a la Llei i les tradicions gitanes (ordre social). Tot i així, Clébert (1965: 123-125) destaca la diferència entre la Llei gitana i la Tradició, i senyala que pot ser fàcil confondre ambdues qüestions. L'autor entén que Llei gitana és el conjunt de costums que a través de les diferents generacions ha ordenat, de manera “immutable” i per petits que fossin, els actes de la vida quotidiana. Més endavant m'aturaré en algunes qüestions relacionades amb la Llei Gitana i el Kriss. D'altra banda, entén per Tradició el conjunt de creences bàsiques que han estat transmises oralment, amb la finalitat d'ordenar l'univers, però també els tabús i la “historia legendaria cuyos mitos son maleables, móviles y adaptables a situaciones especiales”. De qualsevol manera, i independentment de com s'anomeni entre els diferents grups i *races* gitanes, la manera de fer gitana, la *Romaniya*, *Rromanija* o *Romanipè(n)*, és la que s'assoleix a través de l'acompliment de la Llei gitana i el respecte a la Tradició.

Així, la Tradició regeix el conjunt dels diferents grups gitans (i, per tant, presenta variants i fa omissions) i dicta les creences i els costums. La Tradició significa transmissió. L'autor, cita a Robert Amadou per explicar el significat del concepte que refereix a l'acció d'entregar o de fer arribar però també a com es transmet. La Tradició és allò que es transmet oralment com a conjunt d'elements rellevants de la cosmovisió gitana: creences, tabús i contes, mites o llegendes.

L'autor recorda que les persones gitanes han tingut un coneixement del món que no s'ha basat en l'escriptura sinó en la naturalesa. Afirmar que un poble analfabet és capaç de llegir molt millor els signes de la natura que altres societats. Per exemple, els de la

³ He considerat les aportacions de Clébert (1965) rellevants per la seva extensa recerca històrica i el recull del treball sobre cultura gitana de diferents autors i de fonts antigues. Tot i així, és important especificar que he tingut en compte que en la traducció del llibre que he consultat i al qual em refereixo aquí, sovint apareixen descripcions riques però que requeririen de més contextualització, i a vegades realitza afirmacions que poden ser considerades etnocèntriques.

meteorologia, la farmacopea o l'endevinació. I cita a Zanko qui explica que les persones gitanes afirmen que: "nuestra lengua no se escribe ... es nuestra maldición". Afegeix que moltes llegendes fan referència a com el poble gitano va perdre l'escriptura. Per exemple, existeix un relat dels gitans Kalderas anomenat *La fin du premier monde*. Aquest relat explica que els avantpassats de les persones gitanes, sota la guia del seu cap *Pharavono*, guerrejaven amb els *horachai* (els turcs-judeo-cristins). El *Pharavono* va ser sepultat al fons del mar per blasfèmia i les persones gitanes ho van perdre tot, també l'escriptura:

Únicamente algunos Pharavunure (o sea, gitanos) escaparon. Nosotros somos sus hijos. Desde esta desgracia, nosotros, los *Pharavunur*, ya no tenemos ni poder, ni nación, ni Estado, ni jefes, ni Iglesia, ni escritura, porque nuestro poder, nuestra fuerza, nuestros jefes y nuestra escritura fueron ahogados en el mar para siempre [...].

I relaciona el nomadisme del poble gitano amb la dificultat en l'aprenentatge de l'escriptura i la càrrega que suposaria el transport de llibres durant els viatges. Així, apareix la necessitat d'utilitzar la memòria a través de contes fàcils de recordar, cantats, recitats o relatats per la nit, en el campament a prop del foc. D'aquesta manera, durant els anys d'infància, les persones gitanes senten els elements en els quals es basa la Tradició i és el mètode amb el qual aprenen i es transmeten les regles per ser bons gitans o gitanes i els errors que han d'evitar. L'autor posa de manifest la dificultat per obrir-se pas en el sistema de creences de les persones gitanes degut al secret en el que s'envolta la Tradició gitana. Recorda que els contes, els mites, les llegendes, els comentaris de les persones que investiguen la cultura gitana i els relats dels mateixos gitans i gitanes no sempre són de fiar. Afegeix que és important considerar que cada grup ha pogut modificar el contingut pel seu ús particular. I d'altra banda, posa l'exemple dels sacerdots cristians estudiosos de la mitologia gitana que sovint han sentit la temptació de recollir aquells elements més pròxims al cristianisme. Per tant, s'ha de tenir en compte que els continguts dels mites poden barrejar-se o contradir-se.

2.2. La persona gitana en els contes i les llegendes

Rodríguez (2011: 326-329) analitza alguns dels mites que expliquen l'origen de l'ésser humà en la cultura gitana. Per exemple, un conte explica que "Dios creó al hombre gitano soplando como un alfarero: y que, al acabar, hizo una flatulencia a través del mismo tubo y creó al hombre no gitano" (Reyes, 2003). Rodríguez (2011: 192) exposa (citant a Ville, 1956: 115; Ramírez Heredia, 1974: 75-76; Tong, 1997: 138; Reyes, 2003) que la majoria dels mites sobre l'origen de la condició gitana comencen a partir d'un ésser diví que va assignar a les persones gitanes un lloc preferent en la creació. L'autor (2011: 193) fa referència l'historiador britànic Kenrick que va arribar a anomenar als gitans "orgullosos descastados" per l'orgull que tenien de la seva condició gitana tot i ser menystinguts per la societat majoritària. I exposa que alguns mites que expliquen l'origen del ser humà en la cultura gitana, ho posen de manifest. Per exemple, contes gitans com *La creación de Nova Zelanda* i *Alifi y Dalifi* d'Estats Units, recollits per l'autora Tong (1997: 138 i 91, respectivament). Aquí, reproduiré el primer que, amb algunes variacions, Clébert (1965: 127) també hi refereix i situa a Transilvània:

LA CREACIÓN

En el momento de la creación, Dios quiso hacer a los seres humanos a su imagen y semejanza, así que cogió un montón de harina y agua hizo una pasta y modeló pequeñas personas. Las colocó en el horno celestial para que se endurecieran, pero por desgracia se distrajo con otra cosa y se olvidó de ellas. Cuando regresó a sacarlas, se habían quemado: éstos fueron los primeros Hombres negros. Acto seguido, Dios cogió más harina y más agua, dio forma a la mezcla y volvió a meter las figuras en el horno. Le preocupaba que pudieran quemarse, así que las sacó antes de que estuvieran cocidas: de ellas proceden los primeros Hombres blancos.

Al tercer intento, decidió crear el tiempo y un reloj para asegurarse de que la cocción durara lo justo, y cuando sacó las figuras del horno, estaban en su punto, perfectamente doradas. Este es el origen de los gitanos.

D'altra banda, Tong (1997: 166) recull en *Orígenes gitanos*, un conte gitano de l'Estat espanyol on es relata que el poble gitano va arribar tard al moment del repartiment de funcions en la Creació i Déu no els va assignar cap lloc:

ORIGENES GITANOS

Poco antes de subir a los cielos, el Señor reunió a todos los pueblos del mundo en la Gran Plaza y dijo:

— Mañana me voy al cielo, pero antes de irme quiero que estéis todos aquí para asignaros un puesto en la vida. Los que lleguen tarde se quedaran sin nada.

Y, en efecto, antes de irse asignó a todo el mundo un puesto: maestro de escuela, médico, etc. Pero había dos gitanos que eran muy perezosos, y uno de ellos le dijo al otro:

— Mira, primo, el Señor se marcha hoy al cielo, y todo el mundo ha ido ya a conocer su destino. Vamos a llegar tarde.

Echaron a correr en dirección a la Gran Plaza pero, cuando los muy holgazanes llegaron, el Señor ya se iba. Los dos le llamaron:

— Padre, ha asignado usted un destino a todo el mundo. ¿Es que va a dejar a los gitanos sin un puesto concreto?

Y el señor contestó:

— Arreglároslos como podáis.

Y se marchó.

Y des de entonces los gitanos nos las hemos arreglado como hemos podido. Aunque este cuento sea mío, es una historia real. Los gitanos se las ingenian como pueden para sobrevivir: no tienen un puesto asignado en el mundo.

Rodríguez (2011: 327) afirma que en la llengua gitana també es posa de manifest com els mites gitanos sobre la creació estan directament relacionats amb Déu i la seva capacitat creadora de l'home i la comunitat, així com el lloc jeràrquic que gaudeixen les persones gitanes en la creació:

[...] la palabra “hombre” y “gitano” son la misma: *rom* (mientras que *romī* sería “mujer” y *rroma* correspondería a “humanidad”). Contraponiéndose a ellos estarían los no gitanos o *gadjē* (y los *manūsha*, que correspondería a “gente”), que en un sentido literal no serían propiamente personas *alter* (personas) sino *alia* (gente no individuada, extraños), porque no pertenecen a la comunidad. La persona gitana es así la persona por excelencia [...].

I cita a Eliade (1992: 13) qui diu que aquesta noció gitana de considerar que la pròpia existència està situada en el centre del món té raons històriques. Com també la cohesió grupal com a estratègia per sobreviure o el caràcter nòmada del poble gitano que apareix en relats de persones gitanes de diferents religions. Per exemple, Rodríguez (2011: 328) cita a Fonseca (1997: 120) que exposa que les persones gitanes jueves i cristianes creuen que no tenen un territori perquè són “los descendientes de Caín, condenados a vagar por el mundo (Gn 4,12)”. I continua amb Fonseca (1997: 121) qui diu que els gitanos cristians i musulmans ho atribueixen al fet d’haver estat ferrers els qui van fer els claus de la crucifixió.

En el recull de contes gitanos de Tong (1997: 170-171), hi ha un conte rus anomenat *Sant Jorge y los gitanos*, sobre el qual també fa referència Rodríguez (2011: 328), on explica que, a través d’aquest sant, Déu els va transmetre:

— Di a los gitanos –dijo Dios– que vivirán bajo sus propias leyes. Ellos decidirán donde rezar, donde pedir y cuándo coger algo sin permiso. Es asunto suyo. Ve y Díselo. [...].

En aquest llibre de contes gitanos, Tong (1997: 18-25) ens recorda com en el folklore d’altres pobles, les persones gitanes apareixen negativament. En general, en els contes es posa de manifest el menyspreu amb el que les persones gitanes són tractades per la gent. Per exemple, en *La gitana y la cueva* es fa referència a la dificultat que tenen els grups de gitanos per trobar llocs d’acampada. En *El pájaro* s’explicita l’horror amb el que molts no gitanos contempen el matrimoni interracial. A *Alifi i Dalifi*, el noi ha après que en general és millor no desvetllar la seva identitat gitana. I a *La casa Encantada* hi ha una dona no gitana preocupada pels sentiments dels gitanos. En canvi, en els seus propis contes els gitanos i les gitanes es descriuen de manera favorable i desenvolupant diferents oficis. També hi ha històries que expressen la seva indignació pel tracte que reben i les seves fantasies de venjança o l’orgull de ser persones gitanes a través de l’aparença tradicional. Per exemple, a *La creación* on el “buen color” és el de les persones gitanes o en el conte d’Alifi i Dalifi que diu així:

[...] por la mañana temprano al salir de su casa, el hombre encontró al pequeño durmiendo bajo las escaleras. Era el niño más bonito que había visto nunca, la criatura más bella creada [...]. Tenía el pelo oscuro y rizado, y era encantador, tan encantador que, al verle, el hombre pensó que lo que había bajo sus escaleras era una especie de ángel.

Mentre algunes històries són pròpies originals dels gitanos i les gitanes, altres els hi són conegudes perquè formen part de la tradició folklòrica indoeuropea. Possiblement algunes persones gitanes van portar aquestes històries a diferents llocs en els seus viatges. I, per tant, certs motius de les històries semblen creacions pròpies dels gitanos. Per exemple, el salt mortal que precedeix a una metamorfosi en el conte

romanès *El rey rojo y la bruja*, fa que a la germaneta diabòlica li creixin les seves dents com pales i les seves ungles es converteixen en destrals. Fins i tot sovint són protagonistes en contes universals que tracten a fons temes importants com la vellesa i la mort; la incursió en el món per explorar, aprendre i sotmetre's a proves; la desgràcia que es té quan no es pot tenir descendència i guanyar a la por. En aquest sentit, també són elements rellevants la música i els instruments. Per exemple, a *Alifi i Dalifi* incorporen apreciacions musicals a l'argument a través de la imatge de la guitarra amb vint-i-quatre cordes cadascuna d'elles amb vint-i-quatre tons. Però, Tong posa de manifest que es estrany trobar-se heroïnes en els contes gitans com també succeeix en les narracions d'altres col·lectius. Com exemple excepcional destaca el conte de *El sueño traicionero* on la protagonista és Ulla una dona que no pensa en el matrimoni. Tanmateix, els contes gitans integren els propis valors. Per exemple, a *Alifi i Dalifi*, la persona que narra descriu sobre la necessària deferència de la filla sobre les decisions del pare: "la muchacha lloró, pero no tenía derecho a decirle a su padre como se sentía para tratarla así". I de l'esposa vers el seu marit:

No importa lo mal que se sienta una madre; no debe inmiscuirse en los asuntos del padre. Cuando el hijo no estaba, ella hablaba en secreto con el padre, pero él seguía diciendo: No te metes en esto. Quiero que se haga un hombre. No te preocupes. Es hijo mío tanto como tuyo [...]. Aunque le sepa mal, un padre no puede hacer otra cosa.

Així, en els contes apareix el fort rebuig de la idea d'una vida centrada en el treball, destacant el valor que té per a les persones gitanes la llibertat i l'autonomia. Com també l'antimilitarisme i la importància que té per a les persones gitanes l'hospitalitat. Les creences i els costums gitanes apareixen en les seves narracions. Per exemple, la dot que s'ha de pagar als pares per la núvia que apareix a *Adifi i Dalifi* o el jurament per la llet materna que apareix al conte grec *Yannakis sin miedo*, jurament tradicional entre els gitans. O el pa com aliment vinculat a la dignitat de la vida. També trobem contes que transmeten el respecte amb el qual les persones gitanes contempen la mort. Ho observem en com es descriu la persona difunta o les tradicions funeràries gitanes que alhora serveixen per advertir als qui no segueixen aquests costums. Finalment, hi ha contes (el *De por qué los gitanos viven dispersos por el mundo*) que expliquen el perquè d'alguns dels aspectes distintius de la seva cultura i el seu estil de vida.

2.3. Sobre la mitologia en la Tradició gitana

Clébert (1965: 126-131) recull algunes referències de la mitologia gitana que aporten coneixement sobre la Tradició d'aquest poble. Exposa que les persones gitanes creuen en un Déu únic: Ó Del, ó Devel, ó Deloro. Déu és el cel, el foc, el vent, la pluja tot alhora. L'autor destaca que l'aigua no és Déu i fa referència al problema d'aquest element al que més endavant em referiré. I ens reproduïx un paràgraf d'un mite de la tribu gitana Kalderas on es mostra la creença que la terra i el cel existien abans que Deu.

La Tierra (Phu), o sea el Universo, existía mucho antes que él; existía desde siempre. "Es la madre de todos nosotros" (aman De), y se llama De Develeski, la Madre divina.

Sobre esta Tierra no creada apareció un día el Dios, Ó Del más exactamente, el viejo Dios, el Dios anciano, ó pouro Del. No estaba solo. A su lado apareció, también repentinamente, su acólito habitual, El Diablo, ó Bengeh.

O Del es el principio del Bien, ó Bengeh es el del Mal. Los dos son igualmente poderosos, y luchan sin cesar el uno contra el otro⁴.

Per tant, planteja que en la Tradició gitana, Déu no ha creat el món però si a la persona i ha rivalitzat amb el Diable per construir dues estàtues petites de sorra (*papuscha*). Sembla ser que el Diable va donar forma d'home i dona a aquestes estàtues. I exposa, citant a Zanko, que Déu els hi va introduir la paraula. I així va ser el naixement d'Adam i Eva, Damo i Yehwah⁵. En la Tradició Kaldera aquests dos personatges estan vinculats a la presència de dos arbres que no són del paradís. Són només un perer i un pomer: "dos árboles sin fruto que nacen a la orilla del agua, uno detrás del hombre, el otro detrás de la mujer, y ambos los envuelven sus ramas. A este contacto, la tierra se convirtió en carne"⁶:

Damo empieza por comer una pera. Entonces, la serpiente (*sap*) aparece "y, viendo en que se convertía el hombre", intenta impedir que la mujer se coma una manzana. Pero gracias a la intervención de Ó Del, la serpiente se retira y Yehwah devora la fruta⁷.

[...] la pera ha despertado el deseo del hombre y la manzana el de la mujer. Damo y Yehwah "se conocen". A él le basta, pero ella quiere empezar de nuevo. Con la autorización de Dios, el hombre posee una segunda, luego una tercera vez a su compañera. Pero ella continúa insaciada. Desde esa época, la mujer no ha cesado de reclamar amor.

Clébert citant de nou a Zanko, explica que temps després del naixement de Damo i Yehwah, ó Del va fer sortir de la Terra a ó Cham, el Sol, i ó Shion, la Lluna⁸. L'aparició d'aquests astres, segons Wlislócki, estudiós dels pobles gitans de l'Europa Central, es donaria pel fet de la creença gitana en l'existència d'un forat anomenat *hiú* pel qual es pot penetrar dins la Terra i que ens portaria a la foscor; d'aquí la importància del sol en les creences gitanes:

⁴ L'autor exposa que aquests principis estan materialitzats en els elements de la Naturalesa, que constitueix per ells una Església Universal. Apareix la influència del dualisme zoroàstic o del maniqueisme que posa de manifest la relació dels mites gitans amb els de l'Iran. Per exemple, els dobles celestes dels éssers bons porten el nom de *Fravair*, que ha de relacionar-se amb el terme gitano *Phral* (germà).

⁵ Segons l'autor, la terminologia emprada és propera a l'hebrea. També ens mostra que l'origen "terrós" de la creació de la persona és universal però destaca l'índex de maniqueisme, en relació a la idea de col·laboració entre Deu i el Diable ja recollit a Àsia Central al segle XIII.

⁶ L'autor planteja que aquest és un tema universal, també en altres cultures i es relaciona amb "*La boda de los árboles*" que existeix entre els grups de gitans de Transilvània.

⁷ Posa de manifest que aquí la tradició bíblica està invertida però apareix també el simbolisme sexual de la fruita.

⁸ L'autor relaciona la creació del Sol i la Lluna amb la necessitat de crear dues lluminàries arran de la caiguda d'Adan i Eva. Aquesta creença és comuna a molts llocs de l'Àsia Menor. També relaciona el Sol i la Lluna amb els luminars babilònics, Sahamash i Shin.

Siguiendo el Sol (que es lo que hace la migración gitana en su marcha de Este a Oeste), fatalmente se llegaría a él. El viaje tendría que hacerse gracias a dos gallos unidos (el gallo plumaje claro, símbolo solar, ocupa un lugar importante en la zoología mágica de los gitanos; como en otros sitios, anuncia el retorno del sol y el final del reino de los vampiros). Por este agujero se entraría en la morada de las tinieblas. Se andaría durante dos meses (?) antes de poder encontrar, al mismo tiempo que la luz, el castillo del “emperador negro antropófago”.

Clébert també mostra una llegenda recollida per Wlislöck i traduïda per Bloch (1953), on apareixen els elements de l'univers. I exposa que la condició de nòmades explicaria les motivacions per recollir la importància meteorològica i climàtica d'aquests elements. I remarca el rastre d'un matriarcat primitiu, en tant que és la Terra qui pren la decisió final del conflicte que aquí reproduceixo:

Quando todavía no había hombres en el mundo, el Cielo y la Tierra formaban una pareja feliz y en armonía. Tenían cinco hijos; a saber, el rey Sol, el rey Luna, el rey Fuego, el rey Viento y el Rey Niebla. Estos hijos, al crecer, estaban en perpetua discordia. El Cielo y la Tierra dispusieron un espacio vacío para encerrar a sus hijos. Entonces, éstos se enfadaron y decidieron separarse de sus padres, de forma que cada uno de ellos salió al mundo y se arregló una morada propia en cualquier lugar. Primero el rey Luna se precipitó sobre su madre, e intentó separarla del Cielo; pero era demasiado débil para conseguirlo. Igual derrota sufrieron Niebla y Fuego, que atacaron inútilmente a su padre. Cuando el rey Sol atacó a su madre, sus padres empezaron a tambalearse, pero tampoco lo consiguieron. Entonces, el rey viento se echó con todas sus fuerzas sobre su madre y separó el Cielo y la Tierra. Entonces, los hijos empezaron a disputar para saber quién se quedaría con la madre Tierra y quien seguiría a Cielo, el padre. Entonces, la Tierra dijo a sus cinco hijos: –Tú, rey Sol; tú, rey Luna, y tú, rey Viento, habéis atacado a vuestra madre. Idos. Pero tú, rey Niebla y tú, rey Fuego, que ningún daño me habéis hecho, quedaos conmigo. Desde entonces, el Cielo y la Tierra permanecen separados, y sus cinco hijos están en perpetuo conflicto.

Segons l'autor, tot i que sovint es fa referència al culte solar entre les persones gitanes, no es tenen documents rellevants que permetin el seu estudi de manera adequada⁹ a diferència del culte lunar. En relació a aquest, l'autor explica que Ó Shion és del sexe masculí. I tot i que regula els cicles de la feminitat va ser considerat un luminar com el Sol. La Lluna té un paper pseudomàgic en relació amb el temps. Possiblement hagi estat un element que regulava el temps per associació amb la seva forma canviant: “neix, creix, decreix i desapareix”¹⁰. Per exemple, Clébert cita a Zanko, qui fa referència al ritual de calendari practicat pels grups de gitanos kalderas que fan una oració especial o un ritual a cada nova lluna, com a la seva manera ho fan els *gadje* al principi de cada any. Clébert recull l'oració següent que mostra també el paper talismà d'aquest astre:

⁹ Per exemple, es coneix que apareix en el *bastóm-nijako* dels caps de la tribu.

¹⁰ De nou, l'autor facilita referències a una antiga estructura de matriarcat i ho vincula al nomadisme. Exposar que Martin Block (1936) relaciona l'adoració que fan les persones gitanes a la Lluna amb l'estructura social del matriarcat, mantinguda únicament pels gitanos nòmades purs. Com Eliade (1953) que recorda també com en poblacions nòmades caçadores i agricultores utilitzen el calendari lunar.

Shonuto (diminutiu de Shion) nevo ankliste. –Tal aminghe bachalo. –Alacl’ame bivolengo. –Te mukel ame bachtasa Ai sastímasa. –Ai Lovensa.

La luna nueva ha salido. –Que nos sea propicia. –Nos ha encontrado sin dinero. –Que nos deje con la suerte. –Y con salud. –Y con dinero.

A més del Sol i la Lluna, l’autor recorda la importància que també tenen les estrelles. Segons Clébert són la descendència de Damo i de Yehwah. L’estrella, ó Tchalai¹¹, és també de gènere masculí. Segons l’autor per les persones gitanes, tothom té la seva estrella. Exposa *El mito de la Estrella o Tchalai*, citant al pare Chatard qui exposa que encara està molt estès entre els gitanos i els manuches: “Cada estrella que cae (estrella fugaz) es un hombre que muere”. L’autor exposa que segons Franz de Ville per a les persones gitanes:

[...] el Cometa, hermano del Sol, es la insignia del jefe. Recuerda la estrella que antaño guió a los Reyes Magos hacia el establo donde dormía el Niño-Dios. Los magos eran jefes de antiguos tribus errantes. Uno de ellos era el de una tribu gitana... Es para perpetuar este recuerdo por lo que se llaman Hijos del Cometa. Y el autor cita este fragmento de la obra de Tikno Adjam, el poeta gitano: “Monseñor el Sol, hermano del Cometa, ama demasiado a su hermana para no amar a sus hijos; y, además, Dios le ha dicho: Desaparece ante la estrella que los guió [...].”

Segons Clébert, en la Tradició ó Tchalai presenta certa relació amb l’Estrella del Reis d’Orient, anomenada també Netchaphoro que podria significar portar llum i que les persones gitanes tradueixen per “Corona luminosa” o “Aureola de Dios”. Citant a Zanco, l’autor recull:

Saludemos el Netchaphoro en el Reat (cielo nocturno opuesto a Tcheri, cielo diurno) y entonces invocamos al Sunto Del (santo Dios). Solemos decir: –Dejaré de creer en Dios cuando vea caer el Netchaphoro.

L’autor conclou que semblaria ser una estrella fixa i no un cometa, més relacionat amb una senyal anunciadora de catàstrofes. Però el que aquesta història posa de manifest són les aportacions que la tradició bíblica ha comportat a la Tradició gitana. I cita a Zanco (1959) qui afirma que els gitanos sempre veneren a Crist i a la Verge Maria. I al pare Chatard en Zanco (1959) qui posa en escena la gitanització dels noms tradicionals en algun relat recollit: així, De Develeski o Madre Divina de los gitanos és Santa María; Crist és Cretchuno; i trobaríem altres noms bíblics com Yacchof (Jacob); o Abraham, Moïschel (Moisés). Clébert afirma l’origen romanès de la majoria dels noms citats en la Tradició recollida per Zanco i afirma que la distorsió del temps fa de la tradició oral l’única responsable d’allò que no coneixem i, per tant, l’autor conclou que és probable que ens trobem en determinats grups gitanos davant d’una Bíblia transformada per la tradició oral.

¹¹ Per exemple, figura en el *mijako* i en certs objectes treballats a Transilvània. També apareix com una estrella o cometa amb setze raigs de llum que semblaria tenir relació, segons Franz de Ville, amb els gitanos de Letònia els qui pretenien ser el setzè raig de la dispersió gitana tot i la manca de proves que donin suport a aquest argument. La trobem també a la bandera que porten els gitanos catòlics en les peregrinacions a Lourdes

2.4. Sobre Sara, la *Verge Negra*

Clébert (1965: 132-133) afirma que per la majoria de les persones gitanes, excepte els musulmans, esdevenen rellevants els cultes femenins i posa d'exemple, el culte a la Sara. Tot i que no hi aprofundiré, recullo algunes qüestions rellevants sobre la Verge Negra que l'autor ens aporta.

L'existència de dues Sares, la de l'església catòlica i la de les persones gitanes. La primera era la serventa de les tres Maries que van desembarcar a Saintes-Maries-de-la-Mer expulsades de Terra Santa. I la segona, la Sara de les persones gitanes, anomenada *Sarala-Kali* que significa al mateix temps la Negra i la Gitana, que va acollir a les tres Maries quan aquestes van desembarcar. L'autor recull un fragment d'aquest relat de l'obra de Franz de Ville (1956):

Una de las muestras que recibió primero la Revelación fue Sarala-Kali. Era de raza noble y mandaba en su tribu de la orilla de Ródano. Conocía los secretos que le habían sido transmitidos. Cerca del Ródano, las tribus trabajaban los metales y comerciaban con ellos. Los rom, en esta época, practicaban una religión politeísta y, una vez al año, paseaban la estatua de Ishtari (Astarté) sobre los hombros y entraban en el mar para extender su bendición. Un día, Sara tuvo unas visiones que la informaron de que las Santas que habían asistido a la muerte de Jesús vendrían, y que ella debería socorrerlas. Sara las vio llegar en una barca. Había mala mar; la embarcación corría peligro de naufragar. Sara tiró su traje sobre las olas, y, utilizándolo como una balsa, navegó hacia las Santas y las ayudó a tomar tierra. Las Santas bautizaron a Sara y predicaron el Evangelio entre los *gaché*¹² y los rom.

Del culte la Sara valora que és interessant i un dels únics cultes on els *gadje* poden assistir. Ha trobat escenes i elements que recorden a celebracions o rituals dels indis, com per exemple: mostres de fidelitat davant els ídols; prescripcions de fregaments per assolir la curació a través de la purificació de la roba si entra en contacte amb l'estàtua de Sara o donant petons a la seva roba; la processó al mar i la immersió simbòlica que acostuma a donar-se en els cultes a les grans deesses de la fecunditat, perquè la màgia de la immersió provoca la pluja. Actualment, per adaptació de l'Església, el ritual de fecunditat de Saintes-Maries-de-la-Mer ja no està destinat a provocar la pluja, s'ha convertit en benedicció del mar. Les persones gitanes han seguit aquesta transformació però encara conserven la imatge tradicional deessa-mare i el de la Verge Negra. Així Ruth Partington recorda que les tres Maries encara són honrades per les persones gitanes de França i que hi ha constància de curacions màgiques o miraculoses, encara que Sara ha desaparegut d'aquest culte. En canvi, fa referència al treball de Saillens (1945) sobre les Verges Negres on s'observa l'existència d'una Verge Negra en el poble de Chartres, que correspon a Santa Ana, protectora dels naixements i de les mines (món subterrani) d'importància en la demonologia gitana que presentaré tot seguit.

2.5. La Demonologia mèdica gitana de Transilvània

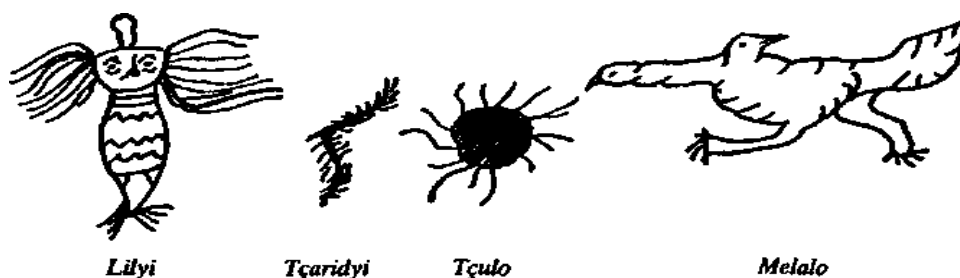
He volgut reproduir, en tota la seva extensió per la seva riquesa, el mite que mostra

¹² Clébert utilitza, el terme *gaché* per referir-se al terme *gadje* (no gitano).

Clébert (1965: 134-138). Aquest relat, recollit pel doctor Mximo Bing (1939) de Budapest, estudis de la Demonologia mèdica de les persones gitanes de Transilvània compren temes significatius en la cosmovisió gitana sobre demonologia, sexologia i medicina i, per tant, rellevants per aquesta investigació:

En una poca muy remota, relatan los gitanos de Transilvania, la reina de las Buenas Hadas, las keshalyi, era una bella muchacha que viva en su rocoso palacio de la alta montaña. Se llamaba Ana. Pero en las profundidades de la tierra viva el pueblo de los demonios, los loolico, espíritus terrestres que al principio habían sido hombres, pero que el diablo había transformado en horribles demonios. Su rey estaba loco de amor por la bella y pura Ana. Cuando se presentó a ella, la princesa, aterrada por su aspecto, lo rechazó horrorizada. Entonces, los loolico atacaron de improviso a las keshalyi, devoraron a muchas, y se disponían a exterminarlas, cuando la princesa Ana, para salvarlas, consintió en casarse con el horrible monstruo, su rey.

Pero la princesa sentía un asco tal hacia su esposo que le era imposible entregarse a el. Desesperado, este erraba a la ventura cuando encontró a un sapo dorado [...]. El sapo dorado aconsejó al rey que hiciera comer a su esposa los sesos de una urraca. Inmediatamente, la reina caería en un profundo sueño, y entonces el podría hacer de ella lo que quisiera. El rey siguió este consejo, y así pudo amar a Ana durante su sueño.



Entonces la reina dio a luz a un demonio, **Melalo**¹³, que tenía la apariencia de un pájaro con dos cabezas y las plumas de un gris sucio. [Melalo es el demonio ms temido por los gitanos]. Con sus garras afiladas desgarrar los corazones y lacera los cuerpos; de un aletazo aturde a su víctima, y cuando esta despierta de su desmayo ha perdido la razón. Fomenta el furor, el crimen y la violación. Como es lógico, debiendo su nacimiento a los sesos de una urraca, aquellos a quienes hiere de demencia, desbarran en sus razonamientos como la urraca.

Después del nacimiento de Melalo, Ana continu rechazando a su marido. Pero cuando Melalo creció, exigió también que se le entregara una mujer. Por esto aconsejó a su padre que hiciera cocer un pescado con leche de burra durante el sueño de su mujer, le pusiera unas gotas de este filtro en el órgano sexual y luego la poseyese.

Nueve días después de esta posesión, Ana dio a luz un demonio hembra, **Lilyi**, la Viscosa. Fue la esposa de Melalo. Su cuerpo es el de un pez con una cabeza de hombre, de cuyos lados cuelgan nueve barbas o hilos pegajosos. Cuando estos hilos penetran en el cuerpo de un hombre, este contrae inmediatamente una afección catarral.

¹³ En aquesta cita, he optat per posar en negreta totes les criatures descendents de la princesa Ana perquè siguin fàcilment identificades en les imatges. Veure també: <https://abookofcreatures.com> [darrera consulta, juny 2018]

El rey sólo podía amar a su mujer cuando Melalo la había dormido con sus vapores. Y Melalo tuvo muchos hijos, y el rey estaba envidioso. Melalo, el enemigo de los hombres, quería impedir que éstos se multiplicasen. Aceptó, pues, adormecer a su madre, con la esperanza de que daría a luz nuevos demonios, lo bastante numerosos y fuertes para destruir toda la raza humana. Por consejo de Melalo, el rey, pues, comió un escarabajo y un cangrejo. Entonces, Melalo adormeció a Ana, que dio a luz al demonio **Tçulo**.

Tçulo, el Espeso, el Barrigudo, tiene la apariencia de una bolita erizada de pinchos. Se insinúa en el cuerpo humano, rodando en su interior, y provoca violentos dolores en el bajo vientre. Atormenta en particular a las mujeres embarazadas. Tçulo persiguió a su propia hermana Lilyi.

Para librarse de este inoportuno, Melalo aconsejó a su padre que procrease una hembra, que sería su esposa. Y así fue como nació **Tçasridyi**, la Ardiente. Tiene el cuerpo de un gusano pequeño cubierto de pelos. Tçulo y su mujer atormentan mucho a los enfermos, pero raramente les causan la muerte.

A instancias de Melalo, el rey hizo cocer un ratón sobre el que había escupido y preparó una sopa que dio a su mujer. Ésta cayó enferma, y, al beber agua, un ratoncito blanco se escapó de su boca. Era **Schilalyi**, la Fría. Tiene gran número de pequeños pies y provoca la fiebre fría. Pero cuando Schilalyi empezó a molestar a sus hermanos y hermanas, Melalo inspiró a su padre la idea de comer un ajo sobre el cual había orinado antes; luego el rey visitó a su mujer. Ésta dio a luz a **Bitoso**, que fue el esposo de Schilalyi. Bitoso, el Ayunador, es un pequeño gusano con varias cabezas que provoca dolores de cabeza y de estómago; también causa la falta de apetito. Sus numerosos hijos provocan los cólicos, zumbidos de oídos, dolores de muelas y calambres.

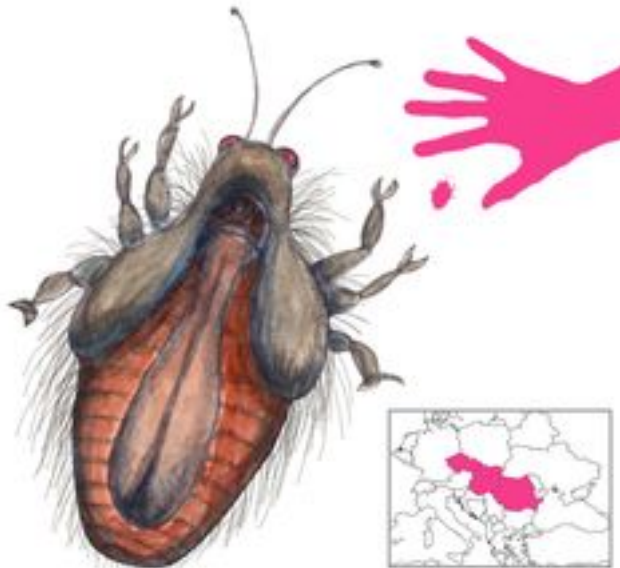


Ana tuvo una erupción cutánea. Melalo le aconsejó que se hiciera lamer por ratones; es lo que ella hizo, pero uno de los ratones penetró en su vientre. Dio a luz a **Lolmischo**¹⁴ (*Demonio masculino*), el ratón rojo. Cuando Lolmischo corre sobre la piel de un hombre dormido, éste pronto queda cubierto de eccema.



¹⁴ Lolmischo: <https://abookofcreatures.com/2017/02/17/lolmischo/>

Ana se sentía profundamente desdichada por haber dado al mundo tantos monstruos. Preguntó a Melalo qué podía hacer para quedar estéril. Él le propuso que se hiciera enterrar dentro de un montón de estiércol. Ella accedió, pero un escarabajo se deslizó dentro de su cuerpo. Dio a luz a **Minceskro**¹⁵, que provoca enfermedades de la sangre. Minceskro es un demonio hembra. Se casó con su hermano Lolmischo. Tuvieron muchos hijos. Éstos son los que causan la viruela, la escarlatina, el sarampión, etc.



Finalmente, las Keshalyi hicieron comer a Ana, desesperada, un pastel en el que habían mezclado pelos de un perro de los infiernos (?), polvos de serpiente y pelos de gato. Y cuando el rey la visitó, dio a luz a **Poreskoro**, el más terrible de todos los demonios. Era un hermafrodita; puede fecundarse a sí mismo. Tiene cuatro cabezas de gato y cuatro cabezas de perro; su cola es una serpiente con la lengua hendida. Él y sus hijos son los que provocan las peores epidemias: la peste, el cólera, etc., así como las más funestas epizootias.

Tanto se asustó el rey de esta espantosa descendencia, que devolvió la libertad a Ana con la condición de que cada mujer de las Keshalyi que alcanzase la edad de 999 años fuese entregada a sus loçolico. Desde entonces, Ana vive sola en un castillo inaccesible en medio de las rocas. No se deja ver más que muy raramente y sólo bajo la forma del sapo dorado.

En relació a l'aspecte demonològic del relat, l'autor es pregunta sobre els significats dels noms dels personatges d'aquesta història i ens explica que la reina de les Fades s'anomena Ana. És pura i bella. Viu a la muntanya i la culpa de donar a llum a tants dimonis no és del tot seva. La relaciona amb una deessa cèltica anomenada Danna. I cita a l'autor Mac Cullog (1911) qui planteja que aquesta deessa va donar el seu nom a tot un grup de divinitats cèltiques que l'anomenen la seva mare. El seu nom significa

¹⁵ Minceskro: <https://abookofcreatures.com/2017/03/13/minceskro/>

“abundància” (en celta) o “aliments” (en sànscrit). També relaciona el seu nom amb la deessa nutrícia dels romans que és la mateixa que la del brahmanisme.

Pel que fa el primer fill, Melalo, porta un nom gitano que significa: brut, obscè. El segon fill, Lilyli, l'autor el relaciona amb referències de diferents religions i pobles: dimonis nocturns babilònics; per a la tradició jueva és la primera dona de Adam que dona a llum a gegants i dimonis; la iconografia clàssica la representa com una dona-serp; entre les persones gitanes s'anomena Viscosa; els traductors àrabs l'anomenen *ghul (goule)* una mena de vampir que devora els homes dormits; apareix en amulets i talismans protectors de la partera on apareixen invocacions a Sini i Sinsini, personatges citats en manuscrits romanesos del segle XVIII, relacionats amb sants grecs que possiblement siguin els *sigynnes*, poble provinent d'Iran, relacionat amb els gitans.

També, l'autor posa de manifest que la resta de noms dels dimonis de l'estirp de l'Ana tenen sonoritat gitana. El Ratolí vermell anomenat *lolmischo*. Les Fades gitanes, les *keshelyi*, que podrien participar en invocacions contra l'esterilitat o en els rituals de la vida quotidiana. Les tres fades de sexe masculí anomenades *Ursitory* que el tercer dia de naixement d'un infant baixen cap a ell i decideixen el seu pervenir la creença de les quals sembla donar-se únicament en les persones gitanes de Romania. Esdevé rellevant el número tres en les *Manya*, fades molt femenines. Aquestes mentre són verges són especialment boniques i joves. Sedueixen i s'entreguen als homes pel seu desig de multiplicar-se fins que aquests moren. Llavors, perden la seva bellesa i joventut però engendren tres bessones. Semblants als vampirs clàssics. El vampir gitano o *mulo* (en plural, *mulé*) que significa “estar mort”. És l'ànima d'un mort. Com Zanko exposa, el *mulo* és el doble del mort:

La sede del *mulo*, su punto de fijación, es el hombre muerto. Su morada es la tumba del difunto. Pero no está pegado al cuerpo. La muerte lo ha liberado; puede errar, viajar, ir y venir partiendo de esta base. No es el cadáver. Es el hombre mismo bajo la forma de doble.

Alguns grups de persones gitanes diferencien els *mulé* dels *suuntsé* (plural de *sunto*, sant). Els primers han mort per accident o mereixen anar a d'infern mentre que els segons són els esperits dels nous habitants del Paradís. Només els *mulé* són rellevants. I només els morts de les persones gitanes poden ser *mulé*. Per aquesta raó, l'autor diu: “los gitanos no temen en manera alguna a los fantasmas gaché, y, por ejemplo, no les importa dormir en un cementerio”. Els *mulé* viuen per la nit i també al punt del migdia (el sol marca un temps mort perquè és l'hora en la que l'ombra no existeix). L'autor cita a Erdös Kamil: “Entre los gitanos de Hungría, se recomienda no tirar basura ni agua caliente fuera de la tienda o del carromato después de ponerse el sol: el *mulo* que fuese alcanzado se vengaría inmediatamente” i exposa: “Los españoles son muy sensibles a este momento crucial. Para los gitanos, en este instante fugaz, los árboles, el camino, los menores objetos pertenecen a los *mulé*”.

2.6. Els animals, les plantes i altres sortilegis

Sobre la màgia gitana, Clébert (1965: 138-143) fa referència a l'aportació de Marcel Mauss qui exposa que “todas las tribus desarraigadas que viven en el seno de una

población sedentaria tienen fama de brujas; éste es todavía actualmente el caso de los gitanos y de numerosas castas errantes de la India". En aquest sentit, Clébert entén que les persones gitanes viuen en un univers essencialment màgic perquè saben mirar al seu voltant i trobar aprenentatge en les estacions, les plantes i altres elements de l'exterior i així és com tenen intactes els sentits que altres societats han perdut. També explica que les persones gitanes coneixen: per una banda, a *cohani*, el bruixot que realitza actes destructors molt temuts; i, per altra banda, la *drabarni*, la dona de les herbes (*darbha* designada a l'Índia com a l'herba sagrada) que ofereix bons serveis. Així mateix, la màgia negra de les persones gitanes coneix els malefics de la màgia clàssica per fer patir o morir a les persones enemigues o al seu bestiar. El mal d'ull també anomenat, *iachalav* (fer mal d'ull), de *iach*, *ojo-iachalipé* (acte de fascinació) *táchalo* (emocionat per l'encant) és una superstició original de les persones gitanes i la més estesa. L'autor destaca que aquesta noció mai ha estat clarament definida. Entre les persones gitanes els rituals de protecció contra el mal d'ull són nombrosos i sobretot estan destinats als infants molt petits. I planteja entendre que aquesta noció compren procediments de fascinació que requereixen sobretot la mirada fixa. En les diferents etapes de treball etnogràfic entre els rrom i a diferència d'altres elements, he pogut obtenir amb certa facilitat, informacions sobre el mal d'ull. Al 2013, en el barri de Sant Roc, un home rrom de vint-i quatre anys del grup de Murgeni, m'explicava que el mal d'ull sorgia d'un encanteri i que per treure'l s'havien de pronunciar unes paraules que va repetir quasi com cantant-les. Després de cantar-les en llengua romaní va especificar que era important repetir-les tres vegades perquè guarís. I va traduir-les al castellà per a què entengués el seu contingut:

[Canta] Palomita blanca palomita negra ¿quién ha hecho este mal de ojo que tiene encantamiento. Si ha sido un mal de ojo de una chica virgen que se caiga su pelo que se ría el mundo de ella como ella se ha reído de la chica. Si es un mal de ojo de una mujer casada que se rompe sus tetas que se pudra su leche que se ría el mundo de ella como ella se ha reído de la chica. Si es un mal de ojo de hombre que se rompan sus huevos que se quede sin poder tener niños y que se ría el mundo de él como él se ha reído de la chica.

Deia que després de l'encanteri s'havia d'escopir tres vegades i repetir la frase següent: "Que tiene curación. Que tiene curación". I és així com la persona es cura del mal d'ull.

Aquest mateix home també descrivia el *jungheo* o la malaltia del fred. Deia que era "un trocito de carne en forma de dedo que anda por el cuerpo". En el seu relat, apareixia el fred com un element de perill que era necessari evitar per no emmalaltir. El procés de curació requeria l'aplicació d'un ou amb el qual, a través d'un ritual d'encanteri, es podia detectar on estava localitzat el dolor, la malaltia i d'aquesta manera guarir-la. L'home rrom deia que el *jungheo* es ficava "por el cuerpo de los niños y además de la persona". S'havia d'agafar un ou de gallina i fer-li un encanteri amb el ganivet. Trencar l'ou amb el ganivet fent una creu. Després quedar-se només amb el rovell de l'ou i deixar-lo sobre l'espatlla de l'Infant o la persona que tenia el *jungheo*. Deia que l'ou començaria a desplaçar-se i es trencaria allà on trobés el *jungheo*. Llavors caldria tapar-lo amb un mocador i deixar-lo tancat durant deu o quinze minuts. Tal com vaig relatar en el diari de camp:

Els infants es poden morir a causa del *jungheo*. És especialment perillós des del primer mes de vida fins els tres anys. Comentava que quan veus a un infant que sempre està plorant és que alguna cosa li passa. Si té el *jungheo* es pot veure sobre de l'espatlla que té un tros de carn que està caminant pel cos del infant. No està quiet, es mou per totes les parts del cos.

El *Jungheo* té forma de dit, sembla carn de persona. La malaltia està allà dins i pot ser causada pel fred, per exemple si no es té cura bé del infant i no va ben abrigat o se'l fica en aigua freda i després se'l posa al calor o si del calor se'l posa amb aigua freda (fort contrast de temperatura) llavors pot agafar aquesta malaltia ràpidament. No es tan fàcil que la persona gran agafi aquesta malaltia però si no et cuides és possible. Per exemple, has de tenir cura de vestir la roba adequada segons la temperatura per evitar emmalaltir.

D'altra banda, la màgia gitana fa servir plantes, animals i minerals. En relació als animals, els més utilitzats són: granotes o gripaus, serps, mostela i ocells (que inclou, el gall, el gall d'indi, colom, garsa). Clébert (1965) destaca les representacions múltiples del gripau i el seu ús màgic. Recorda que el final del relat d'Ana apareix com un gripau daurat. Entre les persones gitanes, aquesta figura és molt semblant al *gripau de blat de moro* del folklore alsacià (*Gebärmutterkröte*) i destaca que la relació gripau-úter-luxúria és universal. Recull un text de Paullini (1969) que és interessant reproduir aquí:

En la Edad Media, y antes Roma, veían en este batracio un animal repugnante, por lo tanto malhechor, ávido de sangre; su forma era considerada como la de un útero vuelto al revés, o, si se quiere, que el útero tenía forma de sapo. El sexo de la mujer tenía la facultad de abandonar el cuerpo para irse a misteriosas peregrinaciones nocturnas, a debatirse en algún baño místico.

Pel que fa la serp (*sap*), les persones gitanes kalderas celebren el 15 de març la festa de la serp. La seva pell és utilitzada en les pocions malèfiques. L'esquirol (*romen morga* o *gato gitano*) és un amulet per a l'amor. L'eriçó (*nigló*) és l'animal preferit i està relacionat amb la noció de net. I la mostela (*phurdini*, *la sopladora*), animal que quan té por o està enfadat bufa, el seu buf és signe de desgracia. De fet, tots els nòmades de les estepes són temorosos del vent perquè transforma el seu espai. Pels gitanos és l'esternut del diable (sembla ser que la relació Diable-Vent es dona arreu del món). Així, la mostela és portadora de desgràcies (Clébert, 1965: 140):

Cuando una mujer en cinta ve una comadreja en su camino, puede estar segura de que su parto será difícil y que su hijo está condenado de antemano a una vida de sufrimiento.

Si una caravana se cruza con una comadreja, sobre todo si ésta se pone a resoplar, debe cambiar inmediatamente de dirección, so pena de verse liada con la gendarmería y las autoridades. Por eso, los que marchan en cabeza preparan una señal en aquel lugar [...]

Cuando una muchacha ve una comadreja y ésta amenaza bufando, la joven debe ir a lavarse inmediatamente a la fuente más próxima: de otra forma su matrimonio no sería feliz.

Aquest darrer exemple, ens recorda la ambivalència d'aquests animals que tan poden ser temuts com amb capacitat curativa. Per exemple, Yoors (2009: 238) parla sobre la

representació de les granotes en la cultura gitana: “Para los gitanos las ranas eran las criaturas más repulsivas de todo el universo, y por alguna razón no explicada las consideraban la viva imagen del diablo, Beng”. En aquest sentit, recullo text on Fonseca (2009: 64) fa referència a diferents animals i la seva consideració en termes de contaminació:

Los gitanos pueden asombrarse fácilmente a su vez con ejemplos de la suciedad de los *gadje*, una suciedad de la que estos ni siquiera se dan cuenta. Por ejemplo, tener perros como animales de compañía en casa y, peor aún, aguantar a los gatos y considerarlos además animales de una limpieza excepcional. Entre los gitanos se considera en general el gato *mahrime* porque se lame el pelo y traslada así toda la suciedad a su propio interior. Lo mismo que los gitanos mantenían el interior de casas limpio, aquellos que no habían perdido del todo su cultura estaban activamente en guardia contra la contaminación de sus propias entrañas por comidas y lavados impuros; y, por analogía, el cuidado que un animal prestase a esta distinción crucial entre interior *vujo* (puro) y un exterior *mahrime* determinaba si era o no un animal de compañía aceptable. Así los puercoespines y los caballos eran estimados: las espinas de los primeros garantizaban limpieza, y los segundos porque no se lamen el cuerpo y porque beben agua a través del filtro de los dientes cerrados.

Entre los gitanos ingleses algunos animales, como las culebras y las ratas (a las que se llaman sólo “rabilargas”), no podían siquiera mencionarse sin peligro de contaminación, las *saps*, o culebras, eran particularmente repugnantes y peligrosamente contaminantes por el hábito que tenían de desprenderse de la piel, convirtiendo así el interior en exterior y porqué comían otros animales enteros, devorando sus pieles sucias. Estos tabúes se observan con grados diversos de rigor y de amplitud, pero no faltan en ninguna parte, ni entre los asimilados ni entre los habitantes de los barrios de chabolas más desarraigadas.

En relació a la màgia gitana, Clébert (1965) anomena l'ús d'amulets, objectes que lliuren d'una desgràcia, i els talismans, objectes que et porten sort, així com la bruixeria gitana original que és realitzada per magues grans que han après el seu art des de la infància i són cridades per herència a desenvolupar aquest rol. Ser bruixa és considerat com un privilegi excepcional:

Cierta categoría de ellas ha recibido este don de los espíritus del agua y de la tierra los Nivashi y los Psvushi, demonios de una clase especial que tienen el poder de unirse carnalmente con las futuras brujas. El acto sexual tiene lugar durante el sueño de la muchacha y, naturalmente, sin su consentimiento. Cuando se despierta, es cuando la elegida se da cuenta de que en lo sucedido posee poderes imprevistos. Entonces necesita un tiempo más o menos largo para adquirir la facultad de dominarlos, y, mientras dura esta transformación, tiene que guardar secreto. Y, por fin, un día anuncia a la tribu su nueva vocación y goza desde entonces de un respeto particular.

D'altra banda, les històries descrites per Yoors (2009: 189) hi apareixen els *armaya* que són diferents tipus de malefics. Sembla ser que una *armaya* no té cap poder vers les persones no gitanes però sí entre les persones gitanes. Aquests creuen en els poders de l'*armaya* i en fan ús, sempre en condicional. L'autor explica que era una forma acceptada i adequada de pressió social (bones maneres gitanes) i s'utilitzava en la vida quotidiana. Per exemple, per convèncer a l'altre de retirar la seva negativa davant d'alguna invitació. L'altra part havia de respondre en veu alta *bater* (“que així sigui”).

Era necessari beneir o desitjar a l'altre el millor en el moment d'acceptar la seva invitació (equivalent a gràcies). I tot rom amb un cert estatus o reputació tenia la seva *armaya* com si fos una signatura personal coneguda per tothom. L'autor ens facilita alguns exemples: "Que mi sangre se derrame [...]". I si era per emfatitzar quelcom negatiu se li posava una especificació temporal: "Antes que ingiera mi próxima comida [...]".

2.7. La religiositat gitana

Segons Clébert (1965: 125-126) les comunitats gitanes continuen lligades a un cercle de creences religioses que formen part de l'organització del seu poble. Però afegeix que s'han adaptat a totes les religions dels països on han estat i fa referència al Pentecostalisme, com a un moviment evangelitzador que d'alguna manera sembla estar convertint-los al protestantisme. Tot i així, destaca l'evidència d'una intensa fe religiosa que encara que adopti l'aparença d'altres religions "poseen un conjunto de creencias precisas que casi forman una mitología".

Per la seva banda, Liégeois (1987: 81-84) diferencia els préstecs de la religió de la manera de viure'ls. I relaciona la religió amb els contactes que han tingut o que actualment tenen amb altres societats. Els préstecs i la manera de viure depenen de la situació en la que es trobin i de les relacions establertes amb l'entorn. Així, situa l'anàlisi en tres nivells: la religió com adaptació al context; com a component de la cultura; i sota diferents formes, com equilibri psicològic i reorganització social. Especifica que l'adquisició de préstecs té l'objectiu d'adaptació però no significa una manera de funcionar oportunista o superficial. Afirmar que existeix un sincretisme en tant que la cultura gitana ha adquirit, en diferents circumstàncies, determinats elements i els ha organitzat a la manera gitana, fent-se'ls propis. Posa l'exemple del respecte cap a determinats sants que no són gitanos, devoció a la Verge, adopció de sagraments o rituals.

Se utilizan los dioses y los Santos de los no Gitanos, en el contexto de las preocupaciones gitanas [...] ya que viven siempre inmersos en otras poblaciones.

L'autor manifesta que per a les persones gitanes, el que és sagrat està integrat en el quotidià (explícitament o implícitament) i al revés. No es dona una separació entre la religió i altres característiques socials i culturals. Les creences rituals estan associades a la regulació de les pràctiques socials i a l'elaboració del sistema normatiu, a través dels oposats: bé/mal; pur/impur; gitano/no gitano. Com més endavant desenvoluparé, Liégeois explica que existeixen més prohibicions i rituals de purificació al voltant del naixement i la mort. I enumera alguns exemples: el baptisme; la creença en els elements que determinen el destí de l'infant; reunir-se, tot i la llunyania, per visitar una persona malalta; vetllar al voltant de la persona morta; canviar d'habitat; cremar o vendre les pertinences de la persona difunta. D'altra banda, afirma que no existeixen peregrinacions d'origen gitano. El que succeeix és que algunes s'han transformat en peregrinacions gitanes com les de Saintes-Maries-de-la-Mer, en la Provença francesa. Alguns llocs de devoció són per reunir grups familiars o per raons comercials.

En relació al pentecostalisme gitano, l'autor considera que s'ha produït un ràpid desenvolupament en pocs anys. Aquest moviment religiós va néixer a França als anys 50 i s'ha difós per tota Europa i el món. Liégeois (1994: 92) exposa que aquesta pràctica religiosa, proporciona refugi o renovació a través de la salvació. Ho considera un símptoma de desorganització social i opina que respon a la creació d'alguns elements per reagrupar-se, creant estructures que eviten les divisions socials. La formació i els predicadors gitanos reforcen la dinàmica interna. Així, a diferència de les societats *gadje*, les comunitats pentecostals gitanes s'uneixen entre si a través de Jesucrist qui els ofereix una nova manera de viure. L'autor posa de manifest que la circulació creix a tota Europa. I abans dels canvis a l'Europa de l'Est, el pentecostalisme donava esperances i dinamisme a algunes comunitats d'allà. Aquesta tendència s'ha anat reforçant en els anys 90.

Comparteixo amb Rodríguez (2011: 314), i seguint a Weber (1905), que la religió va més enllà de la fe¹⁶, en tant que fa referència a diferents formes de viure i a experiències religioses existents en el món les quals comparteixen certs elements bàsics que són canviants en la història. Denominadors comuns com l'obertura a la transcendència, als altres i a la naturalesa; la funció socialitzadora que intervé en la regulació de la convivència a través d'un codi moral i unes institucions comunitàries; i una concepció del temps, una ordenació de l'espai i la pràctica de rituals. Rodríguez (2011: 321), seguint a Liégeois, reitera la forta religiositat de les persones gitanes i assenjala la funció important que té la religió en el seu procés d'identitat. Existeix una gran diversitat de tradicions religioses en les quals viuen la seva fe i que, a diferència dels jueus amb els que tenen moltes afinitats, han anat adoptant del país on s'han establert¹⁷. Citant al musicòleg espanyol, Ricardo Molina i a Ramírez Heredia, l'autor exposa que així ho diuen alguns autors però també els propis gitanos:

El gitano profesa la religión del país donde habita, pero sin un profundo libramiento a ella, aunque con una ostentosa exhibición de fe. (Molina, 1967: 158)

Los gitanos no tenemos una religión especial ni nos hemos fabricado una complicada liturgia de ritos y creencias. Generalmente hemos adoptado la religión del país donde nos ha tocado vivir. (Ramírez Heredia, 1974: 68)

L'autor destaca l'arrel índia de la seva religiositat. Cita a Clébert (1965: 170) qui exposa que el temps (quasi un segle) que els gitanos i gitanes van estar a Pèrsia va deixar en el seu sistema de creences la noció de mal oposat al bé, concebent el món com un lloc entre els partidaris d'un i altre. Així, en la religiositat gitana, trobem aquest tret de la religió dels antics perses, en la creença en els *mēnga* (dimonis). Rodríguez anomena

¹⁶ Encara que d'altres autors anteriors com Weber i Geertz també ho han treballat en d'altres contextos.

¹⁷ Així, per exemple, l'autor exposa que pocs grups gitanos es van quedar a Persia i van adoptar el zoroastrisme fins l'arribada de l'islam. Avui queda una comunitat gitana a Bagdad i una altra a Diwaniya; els grups que es van instal·lar en la zona d'Armènia es van fer jueus. Actualment hi ha comunitats gitanes en Haifa i en el barri de Babel-Huta, a Jerusalem coneguts en àrab com a *nawar* (ferrers); també es van fer musulmans els que van quedar en el Kurdistan i la Capadòcia conquerida per l'Islam en el segle XII. Els avui coneguts com a *xoraxanē* sobretot en els Balcons. I tots els que van accedir a Europa en el segle XIV van fer-se cristians.

també a Ramírez Heredia (1974: 74) qui exposa que “el universo espiritual gitano está condicionado por cuatro grandes fuerzas [...]: Dios, los demonios, el hombre y la suerte”. I ens mostra un exemple citat per Mathur Rakesh (1990), del filòsof gitano Rajko Djurić, com en context anglòfon es dóna la similitud entre les paraules gitana *devēl* (Deu) i anglesa “devil” (dimoni) derivada de l’estigmatització que van patir quan es va assimilar la seva medicina natural a les pràctiques de bruixeria. L’autor considera dos elements rellevants més, incorporats del procés migratori: els del judaisme a Armènia, creença religiosa que situa “el alma en la sangre, elemento fundamental en la cultura gitana. La sangre es la vida y los lazos que se derivan de ella”; i el cristianisme a Grècia, que actualment és la religió majoritària (amb les seves variants) entre les persones i comunitats gitanes.

Tot i que les persones gitanes siguin jueus, cristians o musulmans tenen actituds comuns davant el fet religiós. És el que Rodríguez anomena religiositat gitana. I ho diferencia del sincretisme, que apunta Liégeois (1987: 82). Afirmar que les persones gitanes han canalitzat la seva recerca de transcendència a través de noves religions i fa referència al concepte d’*equivalents homeomòrfics*¹⁸ de Panikkar considerats “como una analogía de tercer grado con la que diversos términos se pueden equiparar funcionalmente mediante una transformación topológica” (Panikkar, 1997: 106-113) i aporta les següents referències d’Oprisan-Grigore (2002: 10):

Por ejemplo, adoptaron la palabra *rāsaj* (sacerdote brahmánico) para referirse a los rabinos, a los sacerdotes o a los imanes; *kanghrēri* (torre fortificada de defensa) para denominar a las sinagogas, las Iglesias o las mezquitas; *devēel* (el Khrisna hindú) para hablar de Yahvé, Dios o Alá; *mēnga* para referirse a los entes que producen el mal, citados tanto por la Biblia como por el Corán; o *batx* para expresar el estado en el que vive el creyente gitano cuando cumple los preceptos del judaísmo (la justicia), el cristianismo (la gracia) o el islam (la *Baraka*). En este último, por ejemplo, las categorías islámicas de *halāl* (permitido) y *harām* (prohibido) se han superpuesto sobre las ancestrales gitanas de *ujo* (puro) y *melalō* (impuro).

La dimensió religiosa té un paper fonamental en la cosmovisió gitana perquè és religiosa l’explicació sobre l’origen de l’existència i regula gran part de l’experiència quotidiana. Això es constata en molts dels relats recollits durant la recerca etnogràfica on el fet religiós està molt present en situacions relacionades amb la salut, el lloc de culte, la interpretació de les adversitats externes i també en tot allò vinculat al procés procreatiu rrom, com veurem més endavant. Per tal d’exemplificar-ho d’alguna manera, el 4 de març del 2006 al barri de Sant Roc, una senyora rrom va explicar-me

¹⁸ Els *equivalents homeomòrfics* són “equivalències funcionals” o correspondències profundes que es poden establir entre paraules-conceptes que pertanyen a religions o cultures diferents, anant més enllà de la simple analogia. És el que Panikkar anomena “*analogía funcional de tercer grado*”, on ni la significació ni la funció són les mateixes, però sí semblants: “Entendemos por *homeomorfismo* la función ‘topológica’ o análoga correspondiente (un equivalente funcional) dentro de otro sistema” (Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1994). L’*equivalència homeomòrfica* sembla ser un instrument conceptual molt adequat perquè fa possible respectar l’especificat de tota forma religiosa i permet també construir ponts sense caure en confrontacions equívokes.

que havia tingut un problema de salut i que havia anat al metge perquè a través d'un somni Déu l'havia avisat:

Em va dir el seu nom i em va preguntar per la meua estada a Țândărei [...]. Em va explicar que ja em coneixia perquè m'havia vist moltes vegades jugant amb el nens però no havia vingut a parlar amb mi perquè tenia por que la gent pensés que era una confident. Deia que ella va viure anys a Madrid, els primers anys de migració dels rrom a Espanya quan no hi havia ningú de Romania rrom al país. Em va explicar que va estar en els primers campaments de la Creu Roja i que allà era la traductora intèrpret dels rrom. Tot seguit va explicar que havia tingut una malaltia de quists als ovaris. Va explicar que estava molt dèbil i no sabia què tenia. Perdia molta sang i tenia la panxa com si esperés un bebè. Va somiar amb Déu que li deia que tenia una càncer. I va anar al metge. Allà li van fer moltes proves i analítiques i li van dir que tenia un quists de 4'5cm i que havien d'operar però que no era dolent, no era càncer. Deia que ella sabia que Deu l'havia volgut avisar perquè anés al metge i que li havia dit que tenia càncer perquè anés aviat. Que Déu la va salvar. Explica que el dia abans de l'operació li van donar diazepam pels nervis. Tenia molta por. Abans d'entrar a quiròfan li van donar un calmant més fort per preparar-la per l'operació. Insisteix en com Déu la va alertar perquè anés al metge. Parla dels metges amb respecte i ho expressa amb un to de pena, suplica, agraïment: tancant els ulls, amb molta emotivitat que sovint veig també en les dones rrom i que es transmet també amb el to de veu i l'expressió facial però sobretot és una manera particular, gesticulant molt amb la mà, agraïnt a Déu, demanant que la cuidi.



Dones rrom pentecostals en el local que fan servir de *iglesia*, Țândărei (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Bateig pentecostal, Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)

3. La *Romaniya*: la Llei gitana

Seguint a Rodríguez (2011: 266), la conducta gitana es desenvolupa d'acord a la moral gitana. Succeeix així no únicament per a garantir la convivència dins la comunitat sinó també per la persistència de la cultura gitana. Aquesta conducta gitana és el resultat d'un procés educatiu (educació moral) en el qual han interioritzat la idea que ser persona gitana es comportar-se a la manera gitana, per tant seguint un sistema de normes, basades en valors determinats. Selecciono algunes de les cites que l'autor recull. Així, Puig (1996: 20) exposa que les normes: "se definen como una obra colectiva"; Bilbeny (1992: 203) fa referència: "costumbres, convenciones o normas que pertenecen a la vida social"; i de nou a Puig (1996: 61) conclou: "La tradición proporciona un marco de referencia para juzgar y actuar". Rodríguez (2011: 258) també recupera a Hancock (2002: 74-75) que exposa: "vivir propiamente es ajustarse a un conjunto de comportamientos colectivos denominados *rromanipen*, *rromipe*, *rromannija* [...]"; i a Mendiola (2000) qui exposa que la *gitaneitat* es defineix com "un conjunto de normas, costumbres y tradiciones". Les normes es diferencien de les lleis perquè prescriuen però no obliguen. Rodríguez formula que la cultura gitana utilitza diversos elements que li donen eficàcia a les seves normes, de manera inconscient sovint: la noció de responsabilitat, com si de cada acció concreta depengués la comunitat, magnificant així les nocions de mèrit i culpa; i el segon element es refereix a la vinculació entre persona i gitano, amb la possibilitat de perdre aquesta categoria i no "ser nadie" o "no tener nombre" expressió que utilitzen sovint els rrom de Țândărei i Murgeni.

Relacionat amb tot això, el 20 de març del 2013, un home rrom, de vint-i-quatre anys de Murgeni parlava sobre la condició d'impuresa de la dona i el seu bebè en el part i durant quaranta dies després. A partir d'aquest exemple, vaig constatar fins a quin punt estaven entrelaçades el que les persones rrom entenen per la Tradició i la Llei

gitana. I també el procés de complementarietat o de competència existent entre les creences vinculades a la Tradició i el pentecostalisme. Així, Constantin m'explicava que quan la dona estava de part i fins passats el quaranta dies després del naixement, no podia tocar els plats ni l'aixeta: "no tiene que tocar nada porque se dice que esto es muy sucio para nosotros. La mujer está sucia y el niño también". Relatava que passat aquest període de perill, s'agafa aigua, es posen dins unes herbes anomenades *busioc* i es beneeixen. Les bruixes o els pares de l'església beneeixen l'aigua que s'utilitza per netejar a la mare i al bebè però ho fan de manera diferent. El pare la beneeix llegint el llibre (bíblia) però la bruixa utilitza unes altres paraules en romaní. És a dir, tal com va afirmar: "trabajan con el mismo Dios creo yo pero de maneras diferentes. Se respetan mucho aunque los padres de la iglesia juzgan la brujería, pero la bruja le da lo mismo lo que dice el padre." Feia referència a la Tradició i afirmava que, amb l'arribada del pentecostalisme, es respectava menys i, per exemple, aquest costum s'estava perdent. Ell les continuava respectant: "Yo respeto mis cosas de gitano y lo que llevo lo llevo en la sangre y no lo voy a perder". Segons deia es tracta de respectar la llei complint amb les tradicions. D'alguna manera el que venia a dir és que la llei gitana marca el que cal preservar de la Tradició per ser gitano.

Rodríguez descriu el *kriss* com un sistema d'arbitratge col·lectiu que anomenen llei gitana o *romāni kriss* i que defineix com un codi de dret que es basa en el respecte a la vida i a l'honor familiar, i que es proposa la reparació del dany causat i el manteniment de la pau dins del propi grup. També fa referència al seu origen que, segons Hancock (2002: 70-71), es troba en el *panchayat* indi (Hancock, 2002: 70-71). D'altra banda, cita a Clébert que fa referència a la denominació grega del terme *kriss*, que prové de la paraula *krima* (judici) i del terme *krisis* entès com purificació o separació, que respondria a la finalitat d'aquest judici moral. També fa referència a Sándor (2007) qui ho relaciona als tribunals rabínics. Són les persones grans que tenen prestigi dins del grup, anomenats "gitanos de respecte" o *sēre romēngue*, els encarregats d'intervenir com a persones sàvies entenen aquestes com les que han acumulat experiència. Les principals sancions pretenen reparar el dany causat. Yoors (2009: 125) també refereix el mateix quan diu: "La medida de un hombre sólo era igual a la responsabilidad que está dispuesto a asumir".

Alguns gitanos situen la llei gitana en el terreny de l'ètica més que en el dret. A més, existeix una manca de codificació escrita i homogeneïtat de criteris entre els diferents grups gitanos que no fa possible ser considerada com un codi, encara que té gran importància en la resolució de conflictes dins la comunitat quan hi ha un dubte sobre la moralitat en un fet i algú s'ha sentit perjudicat. Ramírez exposa que alguns autors, com Clébert (1965: 167), defensen la idea de que la llei gitana es: "un conjunto de costumbres [...] que a través de las generaciones ordenaba [...] la vida práctica". També, és important considerar que la seva celebració acostuma a ser un fet excepcional; ha de ser sol·licitat per totes les parts implicades; i té un caràcter prescriptiu, d'acceptació voluntària i prèvia de les seves recomanacions. Així també ho descriu Yoors (2009: 195):

El *kriss* o la voluntad colectiva de los rom, no era en absoluto un sistema cerrado sino una estructura fluida, nunca codificada en su totalidad, cuya transmisión descansaba únicamente en la fidelidad de la memoria oral humana. La eficacia de los dictámenes de los jueces dependía esencialmente de la aceptación de sus decisiones por parte de

la mayoría de los rom. No existía ningún elemento directo de coerción para obligar a cumplir la ley. Los rom no tenían policía ni cárceles ni verdugos. El cargo krisatora, los jueces, ni siquiera era permanente ni “profesional” debido a las inevitables circunstancias de la vida nómada. Como los rom siempre hacían un alto en los cruces de caminos, la selección de jefes dependía de la disponibilidad de hombres cualificados.

D'altra banda, Weyrauch (2001) en el seu llibre sobre la Llei gitana aporta un recull de treballs realitzats per diferents autors on apareixen els principals eixos temàtics relacionats amb la Llei gitana. Entre ells, un capítol de l'autor Hancock (2001: 171-187) on trobem un glossari rellevant de terminologia gitana. Entre les paraules més rellevants apareix *rromanija* –en Vlax (–ija), mentre que en altres dialectes s'anomena *romanipè(n)*– que significa cultura, comportaments i valors romanís. En oposició, trobem la paraula *romaniness* que significa qualsevol comportament que pugui contaminar i, per tant, molestar o trencar l'equilibri espiritual, l'harmonia (*kintàla*), i portar mala sort, infortuni o accident (*prikàza* i *bibàxt*) com a resultat d'aquesta pèrdua d'equilibri per mostrar o tenir maneres no romaní (o *gadžikannija*). Per tant, la visió del món romaní és bipolar, l'univers està format per parelles naturals: *rrom-gadžo*, net-contaminat, déu-diable, mascle-femella, sort-desgràcia, cos superior-cos inferior, ésser sexual-no sexual, entre d'altres. L'equilibri i l'harmonia poden trencar-se a causa d'un comportament no adequat segons la *Romaniya*, *Rromanija* o *Romanipè(n)*.

Weyrauch (2001: 2-5) exposa que la Llei gitana tot i que ha estat invisible en la recerca jurídica, proporciona un desafiament considerable a les formes establertes de pensament. Destaca que no podem esperar un punt de vista uniforme de la llei i, per tant, hi trobem contradiccions en una cultura jurídica que durant segles s'ha basat en la tradició oral. L'autor cita a Lee qui assenyala que les diferents branques del poble gitano saben poc sobre les altres. Per tant, no es poden fer generalitzacions a partir de l'estudi d'un grup determinat. Fins i tot, l'ortografia dels propis termes és diferent segons la comunitat que es vol estudiar. L'absència d'un líder o d'un territori comú gitano pot dificultar l'ús d'una mateixa terminologia com "lleis", "tribunals" o "sancions", en tant que requereixen de l'existència d'un estat. Aquest prescriu normes sobre responsabilitats i drets individuals que sovint no són aplicables a les persones gitanes. Malgrat això, l'autor exposa que el poble gitano ha sobreviscut com una cultura diferent, tot i estar dispersa en el món i en condicions de persecució sovint feroç. Possiblement la seva cultura legal ha estat reforçada a causa de les continuades amenaces externes. Yoors (2009: 126) també ho relata en la seva obra:

Pulika me había contado que durante incontables generaciones los rrom habían sobrevivido como entidad gracias a su respeto al kriss, que instaba a la contención de los grupos de gitanos más poderosos con respeto a los más débiles. Pulika trató de explicarme que, para él y para los otros rrom los límites de la ley eran los límites de su imposición y que los límites de su imposición eran los verdaderos límites de la organización social. Sin el respeto al kriss los rom se habrían vuelto salvajes hacía mucho tiempo y, por lo tanto, se habrían desintegrado como pueblo, porque el imperio de la violencia, o el poder por el poder, inevitablemente atraía y creaba, a su vez, seres moralmente inferiores.

Tot i que en aquesta qüestió no aprofundiré, en tant que no és l'objectiu d'aquesta recerca, és rellevant la comparació que l'autor fa entre la Llei Gitana i les nocions legals del món no gitano. L'autor també planteja que a la Llei Gitana o *Romaniya*, hi ha tres temes que són recurrents. Primer, el vincle entre la Llei i el cos humà, amb les respectives conseqüències en la vida quotidiana, com un sistema legal diferent basat en regles abstractes. El cos humà, les funcions íntimes del cos i la Llei (*Romaniya*) es posen de manifest de diferents maneres. A la *Romaniya*, la sexualitat, la procreació i el matrimoni són nocions fonamentals que sostenen la Llei no escrita i els seus fonaments estan protegits a partir dels tabús. L'autor fa referència a la posició de dominació masculina que amaga el poder que tenen les dones a través de la seva capacitat de maleir i contaminar, en particular als homes gitanos. I també el paper que tenen com a garants de la Llei en tant que la transmeten a la descendència des de la primera infància.

Segon, l'arbitrarietat de moltes regles de *Romaniya* semblen desafiar qualsevol forma d'explicació o propòsit. Moltes de les regles de la *Romaniya* no tenen sentit per a les persones no gitanes. Per exemple, la regla que indica que la presència de dones en pisos superiors d'una casa és contaminant per als ocupants de pisos inferiors es entesa com a irracional per a persones no gitanes. En algunes de les regles, i des d'una mirada etnocèntrica de la persona no gitana, la possible explicació és tan escassa que es considera absurd o irracional. Entre les persones gitanes l'etnocentrisme també existeix en tant que la validesa de les regles de *Romaniya* és indiscutible. La seva "racionalitat" és tan evident com ho és la seva "irracionalitat" per a la persona no gitana. L'autor exposa que la *Romaniya* ha estat efectiva durant segles sobretot a causa dels factors religiosos intrínsecament lligats a la Llei i que es mostren inamovibles a l'explicació racional. Per a les persones gitanes, la distinció entre racionalitat o irracionalitat de les regles no té sentit. Les coses són així. El *gadje* que busca explicacions demostra la seva ignorància. I per tant, la *Romaniya* cal seguir-la perquè, tal com Lee exposa, aquesta es basa realment en una antiga religió popular que es remunta a les fonts de l'Índia i els esforços per explicar-la contenen les llavors del dubte. Confiar en una explicació racional pot ser viscuda per a les persones gitanes com un signe de debilitat.

Tercer, es posa de manifest la freqüent criminalització de les persones gitanes en els sistemes jurídics dominants, que tot i ser una institució externa i imposada, de manera subtil apareix relacionada amb la seva cultura legal interna. Yoors (2009: 195) també anomena el *kriss*, "la voluntat col·lectiva de los rom" que descriu com una estructura fluida, mai codificada del tot degut a la transmissió oral, "la fidelidad de la memoria oral humana". Per tant, la majoria dels rrom són els que fan possible la funcionalitat dels dictàmens dels jutges. Els rrom no necessiten obligar a complir la llei, no té sentit l'existència de les presons. I la selecció dels jutges depèn dels homes qualificats que estiguin disponibles. D'aquesta manera, una reclamació davant del *kriss* només produeix una sentència. Per l'acompliment real, els rrom només compten amb les seves forces i la dels seus parents barons. En casos d'incompliment o per mantenir un equilibri entre justícia i poder, el *kriss* pot recórrer a sancions sobrenaturals com l'*armaya*, o el *mal d'ull*. Sentències anomenades, *Solakh* com les que reproduïx l'autor (2009:197-200) en el relat següent que són especialment il·lustratives per concloure aquest apartat:

El siguiente caso fue presentado por Carolina, la hermana viuda de Pulika. Tenía varias hijas y sólo un hijo pequeño, lo que en el mundo rom constituía una unidad familiar peculiar y atípica. Alegó que le habían robado una gran cantidad de monedas de oro y no tenía la más leve sospecha de quién podía hacerlo. [...] El joven Kalia, con su habitual franqueza y frivolidad, había sugerido que los cabezas de las familias que compartían el campamento contribuyeran a restituir la cantidad robada a una “mujer indefensa”, pero otros recordaron que la restitución por sí sola no resolvía el problema básico. Si había un ladrón entre ellos había que descubrir quién era. Por eso Carolina y cuantos le habían hecho compañía durante aquellos días pidieron al Kris que procediera a la *Solakh*. Porque como decían los Lowara, la culpa puede perdonarse pero nunca debe ocultarse.[...] se fueron a un lugar despejado y desolado situado a cierta distancia, y allí Pulika y ciertos hombres importantes les esperaban, así como la vieja Lyuba. Detrás de la lenta procesión, a cierta distancia, había algunos perros silenciosos con el rabo entre las patas, que la seguían. En el campo próximo se posaron varios cuervos. Sobre un montoncito de piedras se desplegó un *diklo*, un pañuelo de vivos colores. En él había una cruz muy rudimentaria varias fotografías viejas y desgastadas de los muertos del grupo, un pequeño ramo de flores silvestres –flores cortadas, que eran el símbolo Lowara de la muerte prematura– y un trozo de vela de cera amarillenta que parpadeaba con la brisa matutina.

Durante unos momentos el ladrón tuvo todavía la oportunidad de admitir su culpa, y luego comenzó la *solakh*: la búsqueda de la verdad impuesta por el poder mágico de los muertos, una especie de tercer grado, refrendado por la voluntad colectiva de los rom, en parte leyenda y en parte realidad.

El Krisatori o baro, el juez que iba a administrar el juramento, le pidió a Carolina que se acercara y permaneciera de pie frente al altar. Con el semblante serio, lanzaba profundos suspiros y estaba incómoda. Parecía desmelenada y desprotegida. Con rostro grave e impersonal el Krisatori entonó una larga letanía:

- Si conoces o sabes algo relacionado con las piezas de oro robadas a Carolina y no informas a este Kriss, que mueras en terrible agonía.
- Bater, que así sea –contestó Carolina con una voz ronca apenas audible.
- Di por alguna casualidad, por remota que sea, has tenido alguna conexión con el robo de las piezas de oro de Carolina, que los nocivos y malos vientos golpeen tu vientre y te enfermen de una dolencia mortal.
- Bater.
- Si tras el juramento intentas de algún modo beneficiarte, gozar o poseer las monedas de oro robadas a Carolina, que Dios te quite la fuerza y el placer; que la esterilidad te prive prosperidad.
- Bater.

[...]

Uno tras otro, todos los rom fueron interrogados y todos fueron objeto de una maldición condicional. Esta era la *Solakh* [...] Nadie se había venido abajo. [...] para los rom al menos las sospechas inmediatas habían quedado disipadas y los cabezas de familia que habían compartido el campamento en el momento del robo aceptaron la propuesta del joven Kalia y contribuyeron a restituir las monedas de oro.

Fue mucho tiempo después, en los inicios de la guerra, cuando me informaron de la triste muerte de Ilza, la mujer de uno de los rom que se había sometido a la Solakh. En su lecho de muerte, perdido ya el habla, frotaba insistentemente el dedo índice con el pulgar en un gesto que todos sabían que se refería al dinero. Reaccionaba con brutal violencia cuando los rom, reunidos alrededor de ella, le decían *Te aves yertime tai te yertil tut o Del* (Te perdono y que Dios te perdone como lo hago yo). Parecían que estas palabras la entristecían y señalaba una y otra vez un rincón del carromato, hasta que su hija menor, con sabia intuición e incredulidad, se puso a rebuscar y, consternada, encontró una gran cantidad de monedas de oro que no les pertenecía. El rostro de Liza se llenó de lágrimas y pareció profundamente aliviada. Luego cayó en coma, para morir muy poco después.

3.1. La ideología de la contaminación: Miller, Sutherland i Okely

En els apartats següents faig una especial menció a algunes pautes i nocions que formen part del ser gitano i, per tant, de la Llei gitana *Romaniya*. La concepció de la contaminació en la població rrom ha estat especialment estudiada per Miller (1968, 1975), Sutherland (1975) i Okely (1983, 1996). Per exemple, Miller (1968) va realitzar treball de camp entre els gitanos nord-americans de Califòrnia anomenats els Macwaya, durant trenta anys, amb el propòsit de documentar els seus rituals i les creences associades als conceptes *marime*. A partir del seu treball de camp, l'autora desenvolupa la ideologia de la contaminació, anomenada en romaní *marime*, que impregna la majoria de les categories més importants de la creença i el pensament de les persones gitanes i que s'estén a tots els àmbits de la vida. Exposa que les idees de contaminació actuen en la vida social, simbolitzen perills i expressen una visió general de l'ordre social dibuixant unes línies entre la persona gitana i la no gitana, entre allò que és net i el que no ho és, sobre la salut i la malaltia o sobre el bé i el mal. Aquests límits es posen de manifest a través de les funcions d'evitació. I també es troben representades en el cos humà. *Marime* significa desordre, contaminació física i moral i rebuig, i és el contrari del que es considera net. Aquest concepte està associat a la meitat inferior del cos (des de la cintura) i, en particular, a les àrees genitals i anals. En canvi, *wuzho*¹⁹ implica puresa física i moral. Correspon a la meitat superior del cos i requereix la separació o evitació de la barreja d'ambdues parts que esdevindria *marime* a través del contacte.

Especialment, Miller (1968: 3) explica que les idees de contaminació (*marime*) són creences estructurades perquè estan establertes formalment en el ritual a diferència d'altres com la fortuna i la desgràcia, la bona i la mala sort, els fantasmes i els somnis, que considera creences més intermitents de curta durada i a les quals les mateixes persones gitanes anomenem supersticions. Totes les persones gitanes romanís comparteixen una tradició comuna de pràctiques de rentat, d'associacions rituals i de tabús que comporten sancions de rebuig (*marime*). Per als Macwaya, *marime* s'utilitza

¹⁹ Entre els rrom de Murgeni, el que és pur o net es designa amb el terme *thodo* (o *todo*) i *jalabado*. En canvi, els de Țândărei que ho denominen *whuzo*. Sutherland (1975) utilitza la paraula *whuzó* i Hancock (en Weyrauch, 2001:186) l'escriu *vuzò*. És important senyalar que aquesta variació en els termes no afecta el seu significat.

en dos sentits (Miller, 1968: 5): com a condició de contaminació de la part inferior del cos que és rebutjada amb el rentat i l'evitació; com a contaminació pública que suposa el rebuig del grup. I que per aquest grup gitano, *marime* és tant la contaminació com el rebuig. No fan una distinció especial de la paraula fet que augmenta l'eficàcia dels seu ús en el context polític perquè les creences de contaminació afegeixen l'element de repugnància. Així, Miller (1968: 7 i 35) conclou que *marime* té tres implicació sociològiques importants: per una banda, com a eina de control social a través de l'única autoritat coercitiva que és el propi sistema jurídic romaní; també, com l'expressió de l'anomenat sistema de "sexe-estatus-respecte"; i en els canvis d'estatus durant el cicle de la vida.

Per altra banda, Sutherland (1975) va estudiar la societat rrom americana des del 1968, a Barvale²⁰. El seu treball centrat en les creences rrom està enfocad a les persones grans, especialment les dones, algunes d'elles metgesses (*drabani*). Perquè els homes grans poden tenir coneixements sobre medicacions però estan més preocupats amb els assumptes polítics i jurídics. En canvi les dones grans són les que mantenen les tradicions mèdiques, les que tenen coneixement natural, per les qui la maledicció es poderosa (*amria*) i les que protegeixen al grup contra la contaminació i els mals presagis (*prikaza*). En aquest sentit, Sutherland (1975: 256) continua el treball de Miller (1968), sobre l'estudi dels conceptes *marime*, la importància de la contaminació i el simbolisme corporal. De fet Sutherland (1975: 257) es proposa continuar la definició de *marime* que va aportar Miller.

En la seva descripció de l'organització social dels rrom fa referència al concepte de *marime* que expressa valors i creences importants per a les persones gitanes, aplicant l'aportació teòrica sobre la contaminació realitzada per Mary Douglas (1966). I exposa que aquests termes no tenen un equivalent en les nostres societats. En aquest sentit, l'autora pretén demostrar que el concepte de contaminació és bàsic per tot el sistema de creences i està relacionat amb la sort i el bon auguri (*báXt*), la mala sort o infortuni (*prikáza*); la bona salut (*sastimos*) i la malaltia (*naswalémos*); els éssers, com Déu (*o Del*), el dimoni (*o Béng*) i els esperits de la mort (*mulé*). És a dir, aquest concepte de contaminació és el nucli del sistema de creences que dona ordre a l'univers moral del rrom, representant també les fronteres socials, externes i internes, que fan perviure els rrom com a grup. Planteja que els detalls són molt importants en les creences i les pràctiques religioses. I que cada *nátsia* i *vítsi* (*vica*) té els seus propis costums o interpel·lacions particulars de les regles generals. Fins i tot, es pot observar diferents pràctiques, com l'ús d'amulets, les normes de rentat i higiene que varien entre les famílies d'un mateix *vica*. Tot i així, les persones grans acostumen a estar d'acord amb les regles generals. I sobretot per a Sutherland totes les idees sobre contaminació entren en relació en una coherència simbòlica significativa. Les creences –sobre salut, malaltia i mort; bona sort o infortuni; Déu, els esperits i el diable; l'exterior i l'interior– estan relacionats entre sí, de manera coherent, amb l'estructura social i les idees de contaminació més formals. Està d'acord en què les diferents creences vinculades amb

²⁰ L'autora (1975: 35) descriu Barvale com una àrea deprimida d'habitatges pobres en una gran àrea metropolitana. Aquesta zona urbana es caracteritza per tenir laberint de vies del ferrocarril que formen fronteres naturals entre els diferents grups ètnics pobres que hi conviuen, tots ells dependents dels subsidis de benestar social.

la contaminació són menys evidents perquè no estan formalitzades en rituals però defensa que no poden ser considerades simplement com a supersticions (1975: 256). *Marime* té implicacions físiques i socials més amplies. Considera que *wuzho* (net, pur) i *marime* (contaminat, impur, rebutjat o castigat per judici) estan relacionats amb molts conceptes, que tenen implicacions socials fonamentals, com és el simbolisme corporal, i les oposicions bàsiques (a dalt/a baix, interior/exterior, els conceptes masculí/femení) que tenen implicacions importants en relació a l'edat, l'estatus i les relacions sexuals. Representen límits sexuals, temporals i espacials. Especialment, el concepte de contaminació és un marc de referència bàsic que ordena divisions socials importants i clau de la seva resistència com a poble: categories de persones: rrom, *gadje* i persones gitanes no-rrom; l'estatus de nacions (*natsiyi*); l'estatus de les diferents categories d'edat (infància, adulta i vella).

Sutherland (1975) també presenta un concepte rellevant relacionat amb la idea de contaminació, *melalo*. Aquest terme vol dir "brut" però fa referència a una brutícia més transitòria, més "neta" en comparació amb *marime*. Brutícia honesta seguint la definició de Ronald Lee (1971: 244). Per exemple, les mans estan brutes perquè han tocat un cotxe a diferència de les mans brutes que han tocat els genitals i, per tant, són *marime*. Per tal d'il·lustrar-ho posaré l'exemple clar d'un home rrom de vint-i-cinc anys de Murgeni que concretava el 30 d'octubre del 2014:

[...] tiene dos sentidos, cuando te dicen sucio de cochino o guarro por qué no cocinas y no limpias y otro cuando te dicen que es sucio, *marime*. [...] Por ejemplo, puedes estar sucio si alguien orina en un bote y te lo tira encima. [Otra cosa] Es como que ni puedes hablar con ella porque es algo sucio. [...], el sexo oral entre los gitanos es algo que no se hace y si una chica lo hiciera y se dieran cuenta sería *marime* y no podrías hablar ni comer con ella. La señalarían con el dedo como si fuera una prostituta. Otro ejemplo, una mujer después de parir, está sucia durante cuarenta días y no puede tocar el grifo, los platos. Tiene su propio plato y cuchara aparte y todas las cosas necesarias sólo para que ella lo use durante esos cuarenta días.

Okely (1983 i 1996), a partir del contingut etnogràfic d'altres autors i autores estudiosos de la cultura gitana com també del seu propi treball de camp sobre els *gypsies* d'Anglaterra, planteja aquells elements vinculats a les creences de puresa i contaminació que són part de la cultura gitana. En la mateixa línia que Miller (1975) i Sutherland (1975), Okely (1983 i 1996) planteja que les persones gitanes utilitzen les creences de contaminació per mantenir els límits amb les persones no gitanes, que l'autora anomena *gorgios*, fent ús del terme emprat per les persones gitanes subjectes del seu estudi. I, també, l'existència de potències considerades contaminants vinculades a les dones que es relacionen entre el món gitano i el no gitano, context de contaminació. Fa referència a l'existència d'un control extern sobre les activitats sexuals de les dones gitanes, justificat per creences sobrenaturals, interioritzades per aquestes. L'autora esmenta també la condició de nòmades de les comunitats gitanes i ho relaciona amb la dependència que aquests tenen de l'economia d'una altra societat sedentària i majoritària d'on proveir-se de bens i serveis. La seva mobilitat els proporciona la capacitat de realitzar ocupacions de manera puntual o periòdica, i segons l'oferta i la demanda (Okely, 1975). Tanmateix, es veuen abocats a assumir rols que se'ls adjudica. Per exemple, la persona gitana que recull ferralla està preparada per acceptar el menyspreu que obtindrà pel fet de recollir material que el *gorgio*

classifica com a brutícia. Així, l'autora planteja que la població gitana es veu abocada a viure assumint molts rols desfavorables (transgressors o víctimes), però preserva el seu interior perquè aquest continuï intacte, mantenint i garantint la integritat del grup com una societat independent. Afirma, doncs, que el problema derivat d'aquesta relació amb el món de les persones no gitanes es resol i simbolitza en l'actitud que tenen sobre el cos.

3.2. La conceptualització del cos

Com exposa Sutherland (1975), en qualsevol estudi de contaminació hem de determinar com el cos està dividit i controlat perquè sigui pur. En el cas dels Macwaya, Miller (1975) descriu que determinades parts del cos són considerades santificades i pures, especialment el cap i la boca, però també tota la part superior del cos. Els rituals de purificació i separació protegeixen la part superior de la contaminació i, per tant, la salut i el benestar de la persona que els realitza. Inclús, certs objectes poden ser contaminants i han de mantenir-se separats o s'han de rentar amb aigua corrent. Fins i tot en la ingestió d'aliments es té molt en compte la seva qualitat, com veurem més endavant. D'aquesta manera, els orificis corporals que donen accés a la part interior del cos estan protegits de la contaminació a través de l'evitació. Per tant, menjar és una qüestió delicada i especialment regulada per garantir els límits de la zona del cos considerada inviolable. L'autora (1968: 12) posa un exemple:

The one thing I always do.... I'm strict ... is to wash my face and take care of my razor right. If there isn't a face towel, I use children's T-shirt. Sometimes when the soup falls out on the floor and I don't have any more, I look at it and it's hard, but like the razor falling on the floor or being used for something else, I can always tell if it's marime. I break out in a rash.

Existeixen nombrosos rituals d'evitació que il·lustren el caràcter diferent i oposat de les dues parts del cos. Qualsevol contacte amb la part inferior del cos, especialment els genitals, està prohibit perquè suposa la font principal de contaminació. El caràcter intern dels genitals, especialment els femenins, associats amb la sang i el naixement són considerats impurs. És per això, que tot allò que té contacte amb aquesta àrea es manté curosament separat pel seu potencial perill. El pitjor contacte que es pugui produir és el dels genitals i la cavitat oral; d'aquí que s'estableixin totes les precaucions per augmentar la distància i separació. L'estat de les àrees corporals de les persones adultes es percep com relativament permanent i estable. S'entén que la separació manté la puresa. Les mans tenen un estatus de transició. Les seves qualitats es poden millorar a través del rentat amb aigua corrent, amb sabó i tovalloles per rentar-se la cara. Així, les mans poden utilitzar-se per a les dues regions del cos (la inferior i la superior). D'aquesta manera, el ritual de rentat és realitzat amb regularitat després de ser contaminat amb el contacte del cos inferior i abans de preparar els aliments o tenir contacte amb símbols religiosos.

En el cas dels rrom americans estudiats per Sutherland (1975:264) trobem moltes similituds en relació als grups rrom de Țândărei i Murgeni. La divisió del cos es troba a la cintura, anomenada *mashkar*, terme que significa el mig especial. La meitat superior i la meitat inferior tenen un estat de contaminació contraria (*wuzho* i *marime*) i,

seguint a Miller, s'han de mantenir separades. D'aquesta manera, les mans són considerades en estat de transició entre les dues meitats i es poden convertir en *wuzho*, *melalo* i *marime* depenent del que han tocat recentment. Les mans que acaben de tocar els genitals són *marime* i s'han de rentar amb aigua i sabó abans de tocar res net. Les mans que renten la roba del cos també són *marime* i s'han de rentar amb sabó abans de manipular la roba del cos superior. El costum tradicional de menjar amb les mans elimina la necessitat de controlar la neteja dels estris per menjar. Així, no hi ha cap "vergonya" (*lashav*) associada amb la part superior del cos a diferència de la part inferior del cos relacionada amb una "gran vergonya" (*naro lashav*). El cap és l'àrea més important a mantenir neta i especialment per a l'home, és on es considera que està el seu poder. D'aquesta manera, si una dona llença les seves faldilles sobre el cap d'un home aquest es torna permanentment *marime*, excepte si la dona nega públicament el que ha passat. Un gran cap és signe de bona salut i bon aspecte. I es té molta cura per mantenir la cara i el cap nets, per això s'acostuma a utilitzar un sabó només pel rentat de la cara. El cabell no pot ser pentinat en divendres perquè és el dia del Dimoni. Quan s'està de dol o malalt amb el xarampió diuen que dona sort treure una quantitat petita de cabell d'una dona cada divendres. En cas contrari, no es recomana que les dones es tallin els cabells. En temps passat s'afaitava el cap d'una dona per indicar que havia comès adulteri. Els ulls (*yakh*) i el nas (*nakh*) també estan controlats ritualment. Per exemple, les pestanyes llargues o el cabell entre les celles indiquen que la persona posseeix un mal d'ull (*yakhalo*). El mal d'ull s'ha de rebutjar posant-hi una mica de saliva. També, s'omple l'orifici del nas del difunt amb la cera de les abelles que és considerada pura o amb perles per garantir que no hi hagi impuresa.

L'autora també fa referència a les emissions corporals que corresponen a la representació simbòlica de les parts del cos. Les emissions de la part superior del cos estan netes. Les llàgrimes i la saliva es consideren substàncies netes, i per tant, plorar i escopir no són actes vergonyosos. La saliva també és utilitzada com un remei per guarir talls o esgarrapades. Es posa a l'espatlla de la dona per alleugerir els dolors del part i també com a antídot pel mal d'ull. El vent és també un acte curatiu i de neteja. Bufar ajuda a curar els talls. El vòmit és considerada també una acció curativa i neta: el medicament més poderós és el vòmit de fantasma (*johai*).

En canvi, els genitals són la part de màxim *marime*. Qualsevol malaltia relacionada amb els genitals és suficient per considerar que una persona és *marime*. Per exemple, una dona explicava que la seva jove tenia un quist a la vagina i això va ser motiu justificat per trencar el matrimoni amb el seu fill. Les emissions del cos inferior són contaminants. I tot el que està associat amb l'orina (*xin*) suposa una gran vergonya. Per exemple, l'autora explica que els homes surten fora de casa a orinar, especialment si els convidats estan presents. La sang (*rat*) només és contaminant quan s'associa amb funcions femenines i és perillós pels homes. En canvi, la sang de les venes es considerada sang neta, no es contaminant, sent el vermell un color associat amb la felicitat i la bona sort. La sang en el *johai* (vòmit de fantasma) es considerada curativa, cura convulsions i hemorràgies. Hi ha dues excepcions relacionades amb la contaminació (*marime*) de la part inferior del cos: la divisió del cos en inferior i superior no s'aplica als infants. I únicament en privat un marit i una muller no es contaminen entre ells com succeiria en públic. Per tant, una dona pot trepitjar la roba del seu marit, posar-se davant d'ell o tocar-lo amb les seves faldilles però seria molt

vergonyós fer-ho en públic. El contacte sexual és un acte contaminant. Durant la vida sexual, des del matrimoni fins la vellesa, els adults han de tenir presents estrictes regles de rentat i comportaments per contrarestar la seva condició. Les relacions sexuals representen un canvi dràstic dels límits habituals i les expressions més comuns de menyspreu són les que fan referència a la pràctica del sexe oral (*xa miro kar*). Tot i que és una pràctica sexual molt popular, el coneixement públic d'aquest acte és raó de contaminació.

Tal com exposa Okely (1996: 68), pel que fa els gitanos el cos exterior simbolitza l'acte públic o el rol amb el que es presenten davant les persones no gitanes que els hi permet protegir el seu interior (inviolable i pur). El cos interior simbolitza el secret, el que l'autora anomena el "jo ètnic" (Okely, 1983). Tot allò relacionat amb el manteniment del cos necessita estar net (pur). Com és el menjar però també els gots i els coberts perquè estan en contacte amb els llavis. Per tant, és fa necessari mantenir separat el cos exterior de l'interior. Sobre la menstruació com a substància contaminant, Okely (1996: 126) exposa que els registres realitzats per Thompson, i el seu propi treball de camp amb els gitanos d'Anglaterra, indiquen que es fa molt d'èmfasi a la menstruació com a font de contaminació. No tenen un ritual associat a la primera menstruació. Per a les persones gitanes, aquest moment és el punt en el qual les noies adquireixen la capacitat de contaminar als homes. Per exemple, en alguns grups gitanos, les prescripcions indiquen que la dona no pot cuinar si està menstruant. D'aquesta manera el seu marit o una altra dona de la família s'ha de fer càrrec d'aquesta tasca. L'autora explica com els marits marxaven a dinar fora (al *Fish and Chips*), per protegir-se de la contaminació. D'altra banda, les relacions sexuals estaven prohibides durant aquest període i l'autor esmentava el concepte "bloody penis" (penis sanguinolent) que en gitano s'anomena *ratvalo kauri*, paraules que implicaven el tabú sobre les relacions sexuals durant la menstruació i que havien de ser pronunciades de manera adequada per una dona mare. Finalment, no es podia fer referència a la menstruació davant dels homes. Així, l'autora posa de manifest que aquest silenci al voltant de la menstruació suposa una dificultat als etnògrafs masculins per recollir aquest tipus d'informació. D'aquí que qüestionem el que va suggerir Acton (1971) sobre la disminució del tabú amb la invenció de la tovallola sanitària. Per l'autora aquest és un biaix etnocèntric perquè pressuposa que un objecte "net" o aparentment "higiènic" pot resoldre un problema simbòlic. I posa l'exemple d'una dona casada que, juntament amb la seva família, no mostrava cap inhibició de dispersar tot tipus d'escombraries i excrements de femta a poca distància del seu campament, però li va dir: "mai les llanço (tovalletes sanitàries). No crec en això. Jo sempre les cremo". En tant que, aquests articles eren ritualment contaminants.

Molt relacionat amb la conceptualització del cos en la cultura gitana, trobem el concepte d'intimitat associat al valor de respecte que es regula a través dels costums de la Tradició i la Llei Gitana, fonamental per ser un bon gitano o gitana. Yoors, (2009: 41) exposa que per a les persones gitanes "[...] la privacidad es una extensa cortesía y contención del deseo de husmear o de inferir en la vida ajena", però sobretot un senyal de respecte i "auténtica compasión" cap a les altres persones. Ho relaciona amb el fet que les persones gitanes sovint han viscut en espais limitats. Garantir la intimitat significa evitar que les altres persones tafanegin però també ofendre les persones que estan al teu costat i que no poden evitar veure el que tothom està fent. L'autor fa

referència, de manera general, a les pràctiques que asseguraven per a les persones gitanes l'aplicació del concepte d'intimitat. Exposa que aquestes restriccions eren aplicades a partir de la pubertat. En canvi, per als infants hi havia més flexibilitat en el seu comportament. Tot i que els nens gaudien de més llibertat que les nenes. Davant de persones grans l'exigència era més gran mentre que segons l'autor "en presencia y a expensas de los payos se permitía casi de todo". L'autor (2009: 41 i 177), en les cites següents esmenta algunes d'aquestes prescripcions:

[...] Con este espíritu de tacto y contención, nadie se dirigía por la mañana a otra persona antes de haberse lavado y preparado para las relaciones sociales. Idéntica delicadeza de sentimientos y de extrema sensibilidad se desplegaba en relación con las funciones naturales, y no se hacían bromas al respecto. [...] el hecho de que vivieran constantemente rodeados de una colección siempre cambiante de extraños, aunque fueran también gitanos, hacía perentoria la observancia de determinadas restricciones.

[...] Al llegar al campamento un vociferante gentío de mujeres y niños gritando nos rodearon, pero al ver que nos habían herido en ciertas partes por debajo de la cintura, las mujeres se marcharon para respetar nuestra intimidad y volvieron a sus hogueras.

Per concloure aquest punt sobre la conceptualització del cos i amb l'objectiu d'esmentar la complementarietat o la transformació de les idees i pràctiques vinculades a la ideologia de la contaminació respecte el pentecostalisme, faré referència al treball de Mena (2008) realitzat a partir de la realitat dels gitans pentecostals de l'Església de Filadèlfia. L'autor exposa aspectes significatius relacionats amb el cos com a objecte i subjecte de pràctiques que anomena "biopolíticas y religiosas"; amb els canvis que es produeixen en les interaccions socials i maneres de fer dins la comunitats on s'ha donat la conversió al pentecostalisme; i amb la ideologia que es posa de manifest en el discurs de les persones converses. Per exemple, Mena (2008: 15) dissenya un quadre on es pot veure els dispositius i les pràctiques de control religiós relacionades amb el cos i les expressions vitals ("biopolíticas de salvación") i que: "sirve de soporte simbólico y práctico de los procesos, transformaciones y redefiniciones del cuerpo físico natural al cuerpo contaminado por los pecados desde el modelo bíblico-ideológico". Així, tal com es desprèn d'aquest quadre, entre els rom pentecostalistes es donen també normes explícites o implícites que ordenen el cos, la vida i les relacions socials: la prohibició en l'ús de les drogues que es relacionen amb la contaminació de la puresa corporal; la regulació del comportament sexual; la segregació gitana dels rols masculins i femenins i la subordinació de la dona a l'autoritat patriarcal; matrimonis entre cristians i, per tant, oposició familiar a altres enllaços matrimonials. I en general aquells aspectes relacionats amb la salut i la malaltia.

En la primera columna s'observa diferents organismes i funcions fisiològiques i altres elements associats al cos que apareixen especialment en el discurs de les persones gitanes. En la segona columna apareix allò profà-impur-contaminat. I en la tercera columna allò santificat-pur-bíblic.

CUERPO FÍSICO	CUERPO IMPURO	CUERPO BÍBLICO-SIMBÓLICO
Ojos	Videncia-Idolatría	Visiones-Leer Biblia
Oídos	Confundir-Sordos a la Palabra	Escuchar en los Cultos
Boca	Maldecir-Mentir	Testimoniar
Lágrimas	Impasibilidad	Emoción Espiritual
Risa	Risa diabólica	Alegría
Manos	Venganza - Tarot	Ayudar
Piernas	Caída - Baile Discotecas	Levantar
Piel	Tatuajes	Higiene
Sexo	Vicios-Adulterio	Orden
Andar	Torcerse	Rectitud
Estómago	Gula	Moderación
Ropa	Trovador*	Elegancia honesta
Dormir	Ocio	Laboriosidad
Respirar	Fumar	Aliento divino
Cuerpo	Desunión Inconversos	Iglesia- Cuerpo de Cristo
Sangre	Droga-Alcohol	Limpieza
Carne	Enfermedad	Salud
BIOPOLÍTICA DE SALVACIÓN		
Oración	Gozo	Glosolalia
Regulación sexual	Profecías	Ayunos
Éxtasis	Danzar en trances	Imposición de Manos
Disciplinas	Quebrantamientos	Liberación de Espíritus
	Sanación	Milagros.

* El Espíritu Trovador consiste, según nuestros informantes, en cambiar a menudo de apariencia y de ropa sin sentido.

3.3. Les etapes del cicle vital

Les diferents etapes del cicle vital de la persona gitana també estan vinculades a les idees de contaminació. Miller (1975) planteja que en certs períodes del cicle de la vida la proporció de puresa i impuresa es modifica automàticament. D'aquesta manera, quan un infant neix es considera *marime* tota la superfície del cos, a causa d'haver estat en contacte amb el que és considerat impur, el sexe. I la mare també és considerada perillosament impura, a causa del seu intens contacte amb el nounat. És per això que ambdós són aïllats durant un període de temps que compren des de tres dies i fins a diverses setmanes, sempre que hi hagi altres familiars per assumir els deures domèstics de rentar i cuinar. Passat aquest període de temps, el nounat ja no és *marime*. Així, tot i el contacte dels infants amb el terra i altres superfícies contaminants, la seva puresa ho compensa. Per exemple, l'autora exposa que els infants acostumen a ser perdonats si arriben a la taula sense rentar i es permeten moltes llibertats de parla i moviment que a una persona adulta de la família no li seria permès. Aquesta innocència finalitza amb el matrimoni quan s'activa la capacitat de contaminació alhora que la persona està subjecte a una estructura dels rols i de responsabilitats matrimonials.

Per a les persones gitanes Macwaya de Califòrnia, un aspecte important de les seves responsabilitats adultes implica la segregació de les dues àrees del cos, però també dels dos sexes (home i dona). S'estableix el senyal de respecte i la segregació com a manera d'evitar i minimitzar aquest contacte. La comunicació entre homes i dones està molt pautaada, tal com vaig poder observar al llarg del treball de camp entre els rom de Țândărei. Les persones adultes tenen l'obligació de respectar les prescripcions d'evitació perquè es troben en l'etapa de la vida més perillosa. Les intensitats canviant de la potencia i el perill es posa de manifest de diferent manera en les diferents etapes del cicle vital. Es a través de les parts del cos superior/inferior, interior/exterior i masculí/femení, que es controla el comportament sexual i els desitjos sexuals entesos com a potencialment amenaçadors.

Sutherland (1975) exposa que per als rom Americans subjectes socials de la seva investigació, també és rellevant la relació entre contaminació i les etapes del cicle vital. Exposa que l'estatus social assolit en cada etapa del desenvolupament suposa un canvi d'estat moral i de contaminació. D'aquesta manera i seguint a Miller (1975), en el naixement, una mare i un nadó són *marime* durant un període de sis setmanes i ambdós estan separats dels homes. Passades aquestes setmanes el bebè es converteix en *wuzho* i després es considerat innocent de contaminació, vergonya o responsabilitat social. Com Miller (1968: 350), l'autora també fa referència a la llibertat que gaudeix l'infant en relació a les restriccions socials, en tant que els contactes que contaminen als adults no tenen perquè contaminar-los. D'aquesta manera, posa l'exemple dels infants en edat no adolescent de Barvale que podien menjar aliments elaborats pels *gadje*, mentre que a partir de la pubertat les noies i els nois no els podrien ni tocar. També, explica que un infant pot utilitzar la seva pròpia orina amb finalitats medicinals, però quan ha assolit la pubertat, fer-ho suposa una contaminació important. En el mateix sentit, la roba d'un infant no ha de separar-se per rentar. L'autora posa de manifest que tot i així hi ha regles *marime* que s'apliquen als infants. Per exemple, les noies que encara no han arribat a la pubertat poden ser contaminades per la sang menstrual de les noies que ja han menstruado. Per això, no porten la mateixa roba que elles ni la renten en la mateixa galleda i en algunes llars no es permet que dormin juntes. Els adolescents també estan separats de les adolescents per evitar la possible contaminació. Així, l'autora conclou que l'estatus d'un infant es manté bastant ambivalent. Els infants poden convertir-se en *melalo* però no en *marime*. Tot i així estan protegits de certs contactes *marime*.

Miller (1968: 36-39) sosté que la part inferior del cos es converteix en *marime* en el matrimoni i es manté així durant tota la vida d'adults. Sutherland (1975) no hi està d'acord. L'autora exposa que a Barvale, l'estat ambivalent de la infància canvia amb la pubertat i no amb el matrimoni. Els nens i les nenes acostumen a casar-se poc després de la pubertat. Es dona poca diferència entre la pubertat i el matrimoni de manera que a la pràctica la distinció no sempre és real. Sutherland (1975) exposa que es considera *marime* la part inferior del cos de les noies que han menstruado i aquestes són instruïdes en la noció de vergonya. El contacte amb les seves faldilles i la part inferior del cos poden contaminar als homes i a les noies que encara no han arribat a la pubertat. És per això que han de portar la roba adequada i mostrar un comportament que respongui a la seva condició. D'altra banda, els nois quan arriben als dotze anys comencen a experimentar les relacions sexuals amb les dones no gitanes (*gadje*).

Aquesta ritual de pas no institucionalitzat, és promogut pels homes joves però s'entén com extremadament perillós i potencialment contaminant perquè si aquestes experiències es fessin públiques fora d'aquest grup masculí, ells i les seves famílies esdevindrien *marime*. I un *kriss* podria aplicar *marime* com a sanció de rebuig per delictes sexuals a nois i noies que estan en la pubertat. L'autora conclou que és evident la importància que té la potència sexual i les relacions sexuals com aspectes fonamentals de les condicions de *marime* relacionades amb la part inferior del cos. I la duració d'aquest efecte disminueix amb la vellesa.

Es considera que la innocència es recupera d'alguna mesura amb l'arribada de la vellesa, moment del cicle vital considerat espiritualment elevat. La vellesa arriba amb el naixement dels nets i les netes i suposa un estatus més elevat i de respecte per la seva moralitat i puresa en comparació a homes i dones sexualment actius. Són les persones protectores de la moral i la responsabilitat dins la comunitat, representen els ideals de l'estat de puresa (*wuzho*) i es considera que estan properes als déus i als avantpassats, condició important que suposa un perill potencial per viure. D'aquí que augmenti l'evitació pública per mostrar al *phurotem* un respecte. Perquè a mesura que augmenten els poders de puresa disminueixen els poders de la impuresa. Per exemple, es considera que les dones velles, com que ja no menstruen ni tenen infants, han perdut el poder de contaminar. Amb la retirada de la menstruació les dones deixen enrere moltes de les normes de conducta que se'ls hi requeria quan eren dones adultes: la pràctica del dejuni dels divendres; en les celebracions mengen amb els homes en la mateixa taula i s'uneixen a les seves converses; assoleixen més poder i poden ser políticament actives. D'altra banda, els homes vells de bona reputació poden coquetejar amb dones joves sense ser castigats o criticats per la comunitat. Pel que fa la mort prematura d'una persona es considera especialment tràgica perquè la persona mai no ha assolit el respecte, el poder i l'estatus de puresa (*wuzho*) al qual la vellesa li dona dret. Es creu que probablement pot convertir-se en un esperit malèvol (*mulo*).

3.4. Les relacions amb les persones no gitanes

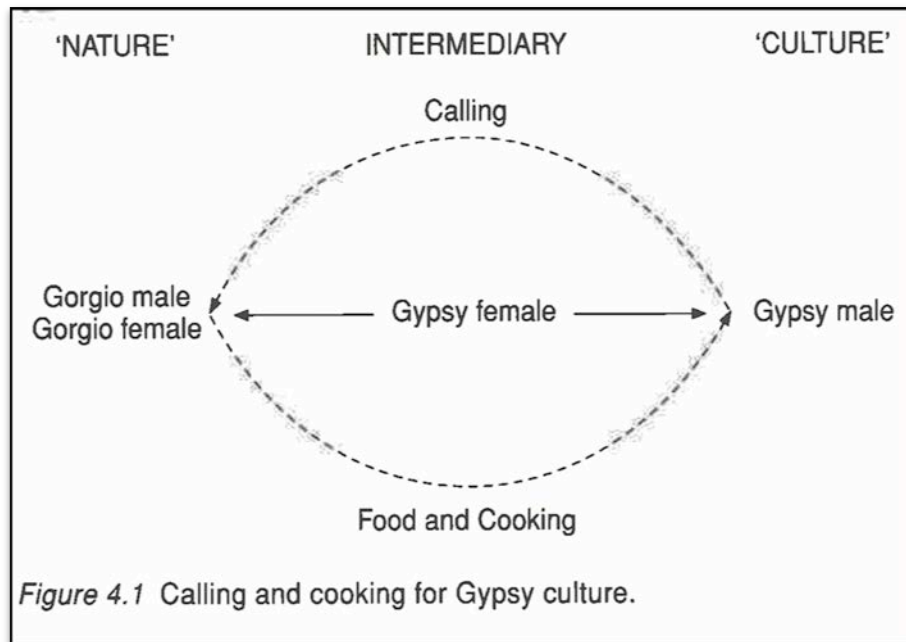
Miller (1975) exposa que els *gadje* són considerats com una *raza* diferent. Poden ser considerats com un valor econòmic però també una font de problemes. Es considera que el delictes dels *gadje* és la seva tendència a la contaminació perquè no consideren la diferència entre el que és pur i el que és impur. L'autora descriu diferents maneres de fer que no protegeixen la meitat superior del cos, el cap i la boca. Per exemple, col·locar els peus sobre la taula, menjar amb la forquilla del restaurant, rentar la tovallola de la cara i les estovalles amb la roba interior. Els *gadje* són considerats *marime* perquè s'entén que estan contaminats de cap a peus i aquesta condició de contaminació comporta malalties contagioses. Aquesta transferència no es limita al contacte sexual. L'autora explica que una persona gitana que menja o treballa amb un *gadjo* pot ser en algun moment difamat per *marime* per una part de la comunitat. D'aquesta manera es prohibeix o s'evita el contacte amb els *gadje* amb la finalitat de contenir o controlar el perill de contaminació, excepte en circumstàncies que suposin un guany econòmic o per necessitat. L'autora exposa que les categories de pensament que classifiquen els *gadje* com inferiors tenen l'avantatge de reforçar l'orgull i

l'autoestima del grup. La creença d'atorgar un poder més gran a les persones gitanes comporta una defensa simbòlica contra les intervencions de la societat majoritària i políticament més poderosa. L'autora fa referència als segles de persecució, abús i esclavatge que les persones gitanes han patit al llarg de la història. També recorda que en la majoria dels països europeus és el grup situat en l'estatus més baix. La vulnerabilitat de la societat més petita en el context de la més gran afavoreix la necessitat de protecció i unitat que es tradueix en una preocupació exagerada pel que afecta al cos, el que entra i el que surt. Per tant, també del control del comportament sexual. Així, Sutherland (1975), seguint el plantejament de Miller (1975), fa referència al concepte dins i fora. Exposa que les persones rrom i els *gadje* són moralment oposats i constitueixen la frontera social més important en relació al comportament. Exposa que les relacions amb els *gadje* estan limitades a l'explotació econòmica i la manipulació política. No són adequades les relacions d'amistat, d'ajuda mútua ni la igualtat. Per tant, el matrimoni entre les persones rrom i les *gadje* està prohibit i les relacions sexuals entre ells considerades *marime*.

Okely (1996: 69), seguint a Mary Douglas (1973: 132-133), relaciona les creences de la contaminació amb altres factors. Vol mostrar que l'organització social gitana necessita regular la seva interacció amb el món no gitano i que les normes gitanes de puresa responen a la voluntat persistent de mantenir el límit ètnic. Aquí l'autora fa referència a la importància del "doble rol intern i extern" que exerceixen les dones gitanes. I com exemple, esmenta la paradoxa en el comportament que es requereix a les dones gitanes en el campament, en comparació amb l'exterior. L'autora exposa que com d'altres societats nòmades pastors, caçadors i recol·lectors, les comunitats gitanes han d'obtenir gran part dels seus aliments de la societat majoritària i aquesta dependència ha augmentat en l'actualitat. D'aquesta manera, l'aliment, que ha de ser net per al cos, prové del món no gitano potencialment brut. I per tant, la gitana té un paper clau perquè és la responsable de la seva obtenció, del tipus d'aliment i la seva preparació. Ella està en contacte amb el món no gitano contaminat i, per tant, amb persones impures, estrangeres, no socialitzades i *salvatges*. Ella és el vincle entre la "naturalesa" incontrolada fora del sistema del món gitano i la "cultura" controlada dins d'ella. L'autora exposa que un perill és que pugui obtenir aliments impurs, però un altre perill és que aquests siguin aconseguits a través de comerciar amb el seu sexe, amenaçant així l'herència ètnica del grup. D'aquesta manera, els tabús de contaminació associats amb la dona gitana respondrien a aquests possibles perills que portarien, en determinats contextos, a la necessitat d'un control i la separació entre la seva funció de contacte amb l'exterior impur, que l'autora anomena *calling*²¹ fent ús del terme utilitzat pels *gadje*, i el seu paper intern i net en la preparació dels aliments. I també, la necessitat imprescindible de discriminar entre les persones gitanes i els *gorgios* com a socis sexuals. En aquesta línia, Yoors (2009: 57) fa referència a la pràctica de la bonaventura, com un altre exemple d'aquest contacte amb el món no gitano associat a un comportament un risc de contaminació per a la comunitat gitana i el paper que tenen les dones gitanes: "[...] Para los rom aquella actividad conlleva un doble tabú. Estaba destinada a los payos 'nunca a los rom', y era una práctica exclusivamente

²¹ El terme *calling* fa referència al treball o les activitats que realitzen les dones gitanes que requereix contacte amb l'exterior, en el món dels no gitanos.

reservada a las mujeres”. D'altra banda, Okely (1996: 70) planteja la interconnexió existent entre les creences de puresa i el paper de la dona gitana, en tant que, en el seu treball de camp ha constatat que els tabús de la contaminació femenina s'han tornat menys importants quan el paper econòmic extern de la dona gitana ha disminuït, tot i que relativament. I facilita la il·lustració del seu argument en l'esquema següent:



Interconnexió creences de puresa i paper de la dona gitana
 (Font: Okely, 1996: 70)

Per la seva banda, Yoors (2009: 172) planteja que el costum de vincular el perill de contaminació amb la dona gitana garanteix que aquestes tinguin sensació d'intimitat i protecció en qualsevol lloc del món. Així, l'autor defensa, que lluny de ser una consideració negativa, la noció *marime* assegura a la dona una major dignitat i consciència del "misterio de su feminidad". I algunes vegades una forma de poder sobre l'home. Tot això, ho exemplifica, a través d'una situació que és viure entre les persones gitanes. L'autor relata una baralla protagonitzada per un jove d'un grup anomenat Trokeshti que amb la seva dona visitava els Voyatesha. El conflicte es va aturar quan la dona es va *arrancar* la seva faldilla i els va començar a donar cops amb ella. Això va fer que els rom atuessin la baralla en adonar-se que s'havien convertit en *marime*. Cap rom va voler tenir res a veure amb ells fins que el cas es presentés davant del *kriss* i fos resolt el que l'autor anomena "oneroso peso de la marhime". Poc després, uns infants van anunciar que el riu estava ple de peixos morts. I els rom van marxar d'aquell lloc, però abans van buidar totes les galledes i cubells que tenien aigua

del riu. També van buidar pots i cassoles de menjar i sopa i van llençar el cafè. Van apagar el foc amb els peus. L'autor, que formava part d'aquella comunitat rrom, explica que no volien que se'ls estigmatitzés amb el dubte respecte la pròpia neteja ritual i tampoc volien assumir les responsabilitats de la possible imputació. Explica que una dona gitana del grup es va encarregar de recordar a les dones i nenes del grup la necessitat d'observar totes les restriccions que els hi imposava la seva feminitat:

[...] una mujer nunca puede ir delante de un hombre o entre dos hombres sino detrás; y si eso no era posible, debía pedirle al hombre que se apartara, diciendo *Bolde tut, kako* (Por favor, apártate). También tenía que evitar siempre pasar delante de caballos atados a un carromato; tenía que dejar pasar el carromato y luego pasar ella por detrás.

3.5. El rentat i els aliments

En relació al rentat, Sutherland (1975) explica que el rentat personal és extremadament important. Especialment per a la cara i el cap. També per la part inferior del cos. La prescripció és rentar sempre per separat la part inferior i la part superior del cos. Com també les peces de roba, els utensilis de cuina. Es posa de manifest en la gestualitat i les pautes de comunicació. Per exemple, a Barvale pels matins una persona gitana no parla amb una altra fins que no s'ha rentat la cara i les mans. Seguint les prescripcions rituals, el rentat pot ser rigorós o en algunes ocasions està prohibit. Per exemple, els divendres pot ser un dia on es faci dejuni, es prohibeixi prendre cafè i tabac, es netegi de forma especial la casa, es posin espelmes al santuari i es pregui per una bona salut per la família. D'altra banda, després de la mort d'algun familiar proper, durant tres dies es mostra l'estat de dol no rentant-se els cabells, la cara o el cos, es deixen d'afaitar i pentinar, no es canvien de roba. S'acompanya el cos contaminat amb molts plors i llàgrimes. L'autor fa referència a la *pomana* (celebració funeral). Passat tres dies, la persona es renta, canvia de roba i es mostra feliç.

Tot el que entra en contacte amb el cos està subjecte a regles de contaminació. Fins i tot, la casa està dividida en àrees *whuzo* i *marime*. La part davantera de la casa està reservada pels *gadje* i la part posterior per la família. El terra és *marime* i qualsevol article que caigui a terra s'ha de llençar, netejar molt bé o utilitzar-lo amb finalitats *marime*.

La roba i objectes d'ús personal nous són *whuzo* perquè mai no han tingut contacte amb el cos. Els articles usats pels *gadje* són sospitosos de *marime*. Per exemple, durant la Setmana Santa o pel casament d'una noia verge porten roba nova. La barreja d'objectes considerats nets o bruts no únicament implicaria *marime* sinó també *prikaza* (mala sort). La qualificació *whuzo/melalo* i *marime* fa referència al tipus de brutícia considerada. Segons aquestes categories, Sutherland (1975: 268) ens mostra una classificació de la roba, en sis categories cadascuna de les quals requereix un rentat en una galleda determinada. Aquest rentat ritual esdevé complex de dur a terme i l'autora exposa que poques famílies mostren estar a l'alçada d'aquestes prescripcions:

1- Food (<i>wuzho/melalo</i>)	tablecloths, dish towels, and dishes; one soap is used only for these items
2- Male top (<i>wuzho/melalo</i>)	shirts, ties, undershirts, handkerchiefs, sweaters, jackets, and men's face towels
3- Male bottom (<i>marime</i>)	underwear, trousers, socks, men's body towels
4- Female top (<i>wuzho/melalo</i>)	blouses, brassieres, scarves, apron, and face towels
5- Female bottom (<i>wuzho/melalo</i>)	skirt, underpants, stockings, and women's body towels
6- Children (<i>wuzho/melalo</i>)	all items

Sis categories de classificació de la roba pel seu rentat (Font: Sutherland, 1975: 268)

En la mateixa línia, Fonseca (2009: 65) relata que, en general, la roba utilitzada pot contaminar. I que en moltes parts del món la roba d'una persona gitana que mor es crema amb les seves pertinences. Prefereixen roba nova. Marlene Sway és qui explica que les persones gitanes de les ciutats acostumen a deixar la roba de la persona difunta a les tintoreries i mai tornen a recollir-les. Igual passa amb els elements associats a un ritual que han de ser nets. Com és el cas dels diners que es donen en els casaments o es posen a les mans del difunts han de ser nous. O les prescripcions de rentat per a les estàtues dels sants i les verges. Tot i això, Fonseca va observar en una població d'Albània que les persones gitanes tenien entusiasme per la roba de segona mà però no per a ús propi. Va presenciar que una missió pentecostalista d'Estats Units els va donar molta roba utilitzada, també abrics molt necessaris amb l'arribada de l'hivern i el que van fer és vendre'ls ràpidament.

En el mateix sentit, una casa neta és indicatiu de puresa moral i ritual. I per tant, és propícia per una bona salut. L'autora exposa que els nivells de neteja són elevats entre els Machwaya que assenyalen aquesta superioritat respecte els Kalderash. I que el *mamioro* (esperit de la malaltia) tendeix a visitar cases brutes. Si en una casa ha estat vivint un *gadje* es fa necessari netejar-la varies vegades. D'altra banda, si en una casa han viscut sempre famílies rrom es considera neta independentment dels estàndards de neteja d'aquestes famílies. Una casa desordenada i bruta serà considerada *melalo* però no *marime* mentre s'hagin mantingut les regles de separació adequades, en el rentat del cos i en la neteja dels aliments. Pot no agradar a d'altres persones gitanes

però es valora com una elecció personal i no esdevé una preocupació per a la comunitat. Tot i això, no promou la bona salut i també té un límit de tolerància que quan és excedit pot comportar tafaneries i crítiques. Per exemple, durant el treball de camp, en els habitatges de Sant Roc on vivien membres de la comunitat de Țândărei, no era estrany veure com les dones gitanes netejaven amb profunditat el terra i pintaven les parets quan arribaven a un nou pis o de manera regular. També vaig observar aquesta pràctica, entre les persones gitanes de Murgeni, quan passat un temps de dol, diferents membres d'una família van netejar i pintar l'habitació on s'havia vetllat a un familiar difunt.

De la mateixa manera, sobre els aliments, Miller (1975) exposa que és important que les condicions siguin favorables i que la cuina es mantingui segons els estàndards de la puresa ritualment correcta perquè el menjar pot ser un mitjà de *marime* i malaltia. D'aquesta manera, compartir un àpat amb alguna altra persona o grup esdevé una senyal de confiança. Sutherland (1975) afegeix que l'alimentació ha de ser especialment pura (*whuzo*) i, per tant, cal mantenir-la protegida de les parts del cos, superfícies i objectes considerats impurs. Abans de començar a cuinar és prescripció necessària rentar-se bé les mans com també els estris que s'utilitzaran. I rentar en galledes separades. Les dones embarassades, que acaben de donar a llum i també les dones que menstruen no poden tocar els aliments i, per tant, no poden cuinar. Durant les festes i els rituals, generalment els homes són els qui toquen els aliments per evitar la impuresa femenina. Els aliments cuinats pels *gadje* són considerats *marime*. La preferència és comprar els aliments en caixes *empaquetades* perquè estan menys manipulats pel venedor que ha adquirit el producte. Sutherland exposa prescripcions detallades d'aquesta separació ritual en els menjars i la finalitat de garantir la puresa i evitar la vergonya quan hi ha convidats, excepte si són familiars. L'autora afirma que els aliments i el fet de menjar, a més de puresa, representen l'expressió de la unitat dels rrom. Seguint a Miller (1975), l'autora exposa que menjar amb una altra persona és signe d'amistat, igualtat i respecte. Rebutjar els aliments a la llar d'algú és considera un insult perquè et consideres millor i poses en dubte la puresa del que t'ofereixen. I que cal rebutjar el menjar que t'ofereix una persona declarada *marime*.

Fonseca (2009: 124-125) també exposa que només certs grups poden menjar plegats sense risc de contaminació (com a la Índia)²². També, s'evita escrupolosament el contacte entre la boca i els utensilis compartits. Així, cada persona té sovint un ganivet propi que porta a sobre si ha de menjar fora. En la cultura romaní més conservadora els líquids s'aboquen a través d'un bol que es manté separat dels llavis per a que no es toquin. I el fum d'una pipa de tabac compartit es xupa a través del puny tancat al voltant del filtre. Per tant, més que aspirar-se es beu.

En les festes i rituals l'aliment ha de ser de millor qualitat o puresa. Es preparen plats especials. Per exemple, el plat ritual més important és el *sarmi* (arròs amb espècies i carn, fulles de col) o els ous de Pasqua. Les dones han de rentar-se bé abans de preparar-lo. A més de les prescripcions anteriors, les dones en dol tampoc poden

²² Fonseca (2009: 117) apunta que Okely no està d'acord sobre l'origen índic que se'ls hi atribueix, perquè considera que és una manera de fer exotisme i de marginar a aquest poble que fa molts anys que viu i circula per Europa.

preparar-lo. Així, durant el treball de camp, vaig presenciar reiterades vegades, especialment entre les persones gitanes de Țândărei però també entre les de Murgeni, com es cuinava el *sarmale* (com anomenaven al *sarmi*), tant en context d'origen com en destí. El *sarmale* és un plat típic de la cuina romanesa. Són cols farcides amb carn de porc, arròs, ceba, tomàquet i pebre. Requereix temps i laboriositat. Primer s'han de bullir les fulles de col i després cada fulla de col farcir-la amb tots els altres ingredients fins obtenir farcels de *sarmale*. Aquest menjar es prepara en ocasions especials i suposa un moment de retrobada amb els diferents parents. Durant el treball de camp a Țândărei vaig observar com les dones més grans eren les encarregades de preparar aquest àpat tradicional. Mentre que els homes proveïen dels aliments i s'encarregaven de preparar la logística necessària. Tant en la preparació de l'àpat com durant la celebració familiar la separació per grups d'edat i sexe es feia evident com acostuma a donar-se en altres situacions quotidianes de la vida de les persones rrom.



Preparació dels farcells de Sarmale, Țândărei (Font: Meritxell Sàez, 2006)



Preparació del Sarmale, barri de Sant Roc (Font: Meritxell Sàez, 2006)

Seguint a Okely (1996: 68), els hàbits de rentat esdevenen fonamentals per evitar el contacte i, per tant, la contaminació. Per exemple, en relació al menjar, l'autora exposa que fins i tot l'ombra d'una persona pot contaminar els aliments. Així els estris de menjar mai poden ser rentats en un bol utilitzat per netejar les mans, el cos o la roba. Aquest està contaminat i mai no es podrà fer net. D'aquesta manera, les galledes de rentar la roba estan potencialment contaminades i generalment es posen fora del remolc. Així, l'autora explica com una dona gitana li explicava que tenia dues galledes de rentat i neteja personal. Una d'acer inoxidable i l'altra de plàstic. Eren diferents per evitar que altres poguessin acusar-la de confondre'ls. L'autora recull la cita següent que relaciona aquestes pràctiques amb criteris d'identitat ètnica: "He's a real gypsy. You couldn't find him washing his hands in the same bowl as he washes his cup." Exposa que les persones gitanes distingeixen clarament alguna cosa que està bruta i alguna cosa contaminada (ritualment bruta). Les persones gitanes que l'autora ens descriu utilitzen la paraula *chikli* (de *chik* per pols o terra) que significa "brut" (inofensiu). I la paraula *mochadi* que significa "contaminat" (perillós). En el mateix sentit, Okely recorda una expressió recollida per Borrow (1874): "brut per menjar". Així, els païos estan condemnats a ser *mochadi* pels seus hàbits en la cuina i la neteja ja que no diferencien l'interior de l'exterior del cos. Per exemple utilitzen la pica de la cuina per diferents propòsits mentre que les persones rrom utilitzen diferents galledes. L'autora aporta la cita següent: "People say we're dirty [...] they don't see that we think they're dirty [...] sometimes you go you houses and maybe the outside and the garden look all right but you should see what's inside."

Recullo les cites extretes dels relats de Yoors (2009: 28 i 34) que il·lustren la idea de contaminació, les pràctiques d'higiene relacionades i l'aigua²³ com element en moviment (purificador) o estancada com element contaminant (impur):

Nos dio a los dos un cazo de agua fría antes de irnos a dormir. Bebimos directamente del cazo que metió en un cubo de color blanco esmaltado. Me advirtió de que no bebiera de ningún otro recipiente salvo aquel. El agua de los demás recipientes era agua "sucía". Se usaba solamente para lavarse. Otro era "para las mujeres", según recalcó; otro estaba estrictamente reservado para los caballos. Eran baldes *marhime*, no limpios. (Yoors, 2009: 28)

Los rom sólo utilizaban agua corriente y nunca se lavaban la parte inferior del cuerpo, la cara y las manos en la misma agua sucia y estancada. Y la idea de utilizar un pañuelo para sornarse les pasmaba: "¿por qué caray los locos payos querían guardar la suciedad de sus narices? Pero claro que, como era del todo sabido, los payos eran gentes extrañas y totalmente impredecibles [...] (Yoors, 2009: 34)

Yoors (2009: 171) en el seu relat de vida en el món gitano ens regala un exemple clarificador relacionat amb l'element "aigua" on veiem com està de pautat l'ordre en l'ús de l'espai per on aquesta circula, prescripció que té com a finalitat garantir la separació i així evitar la contaminació:

Sacar agua del río sin observar debidamente las normas sobre ujo y *marhime* y para los Lowara aquello constituía una ofensa grave. A orillas del río se había marcado cinco puntos para sacar agua. Río arriba se sacaba el agua para beber y cocinar; luego venía el agua para lavar los platos y para bañarse. Más abajo, en orden, se extraía el agua para los caballos y para lavar la ropa, y un último punto para las ropas de las mujeres embarazadas o menstruales. Había cubos específicos y diferentes para sacar agua para cada uso concreto. Aquella diferenciación entre lo limpio y lo no limpio siempre estaba presente entre las familias gitanas. Un rom nunca debía tocar algo *marhime*. El mismo término se aplicaba a alguien expulsado de la tribu por el Kris por mala conducta grave. La expulsión era el castigo más severo que podía dictar el Kris. Se consideraba que una mujer era *marhimé* de cintura para abajo, y debía evitar que el bajo de sus faldas rozara a un hombre que no fuera suyo, ni nada que éste llevara o utilizara. Y sus faldas rozaban platos, tazas o vasos se desechaban inmediatamente, para que no "ensuciaran" el próximo usuario varón. Por las mismas razones consideraban de buena educación compartir el mismo plato con un huésped importante para demostrar que los platos no estaban "mancillados".

3.6. Salut i Malaltia, *baXt*, *prikaza*

Les regles de contaminació no únicament són un marc de referència per ordenar categories socials, sinó també el cos i l'entorn físic d'aquest en conceptes de salut i malalties. De fet, la salut i la malaltia són condicions socials afectades per les regles de contaminació, les relacions socials, el comportament social, les relacions amb els no gitans i els éssers sobrenaturals (Sutherland, 1975: 273-283).

²³ Clébert (1965: 165) exposa que les persones gitanes han odiat l'aigua en qualsevol de les seves formes (de pluja o de mar). Per aquesta raó, els campaments estan sempre ubicats en terrenys secs.

Seguir de manera adequada la *Romaniya* i el respecte pels esperits (*mulé*, ó *Del*, ó *Beng*) porta sort i salut (*BaXt hai Sastimos*), expressat en aquesta frase: *Devla BaXt hai sastimos* (“Deu et doni salut i sort”). Ambdós termes són sovint utilitzats de manera indiferenciada. Estan relacionats i són causats per Déu. La infracció a la *Romaniya* és *marime* però també pot ser el resultat de la mala sort i el mal presagi (*prikaza*). Per exemple, es considera que les malalties mentals, les deformacions físiques, el retard mental, l’epilèpsia, les infeccions genitals i les malalties de la pell com la psoriasi són el resultat d’una falta de confiança o una infracció de la contaminació o les normes sexuals (*marime* i *prikaza*). Qualsevol negació greu de la Llei i la Tradició gitana es considera causada per una malaltia mental (*dilo*). De fet, entre les persones gitanes de Țândărei i Murgeni sovint s’utilitza la paraula *dilo* per qualificar a una persona que mostra un comportament que no segueix les bones maneres gitanes. Per exemple, quan una persona gitana ha begut alcohol i manifesta plor, enuig o parla sola. El 4 de setembre del 2007, a la Plaça Camarón de la Isla del barri de Sant Roc, vaig veure una dona de quaranta anys del grup rrom de Țândărei, vestida de negre, amb un aspecte deteriorat. Havia begut molt alcohol i es mostrava desafiant. Les dones rrom que estaven assegudes al seu costat deien que no fes cas que aquesta dona estava “loca” perquè la seva filla havia mort d’un atropellament a Anglaterra. Després la dona demanava disculpes, mentre continuava arrossegant de manera punyent la seva tristesa.

D’altra banda, els conceptes *baXt* i *prikaza* són fonamentals per entendre les creences rrom i estan associats a éssers sobrenaturals. *BaXt* i la salut són pràcticament sinònims i estan associats a Ó Del (Deu). És un mot que significa sort, fortuna o destí (Hancock; a Weyrauch 2001: 170). Així, qui té bona salut té *baXt* i qui està malalt té *prikaza*. La *prikaza* s’atribueix al dimoni i als esperits malèvols com *marimoro* i *martiya*. També existeixen les *gajengi baXt* que és la mala sort o sort dels no gitanos. Són petites desgracies, no greus. Per exemple, perdre alguna cosa o tenir un petit accident. Per tant, Déu està associat a la bona salut, sort i al *baXt* mentre que el Diable és l’origen del mal, la malaltia i *prikaza*.

Alguns objectes, esperits, aliments, accions i colors porten *baXt* o *prikaza*. La vida d’acord amb la *Romaniya* està directament relacionada amb *wuzho* (puresa), *baXt* (salut) i *sastimos* (sort). Per tant, la generositat i la riquesa porten *baXt*, com també la neteja i el respecte per les regles de la *Romaniya*. Les accions contraries són *prikaza*, (mala sort) *marime* (*impur*, *contaminat*) o *naswalemos* (malaltia). Els colors també estan associats a *baXt* o *prikaza*. El color vermell està associat a la felicitat i el verd a la sort i la bona salut. També, hi ha aliments anomenats *baXt*. Són el pebre negre i vermell, la sal, el vinagre i l’all. Porten molta sort a qui els menja. S’utilitzen per curar diverses malalties i en amulets per protegir els infants d’aquestes. Per exemple, es posa pebre, all i medicaments en un collaret per protegir a l’infant de la malaltia. Quan un parent mor, moltes famílies posen vinagre, llimones i crema agre fora per evitar un mal presagi. La neteja i el seguiment de les normes *marime* també aporten *baXt*. El cap es considerada l’àrea més neta del cos i, per tant, menjar el cap d’un animal aporta salut i poder. És així com el cap, *wuzho* i *baXt* estan estretament associats. En definitiva, els aliments *baXt* porten bona sort a la gent que els menja i s’utilitzen per curar varies malalties o per protegir als infants d’aquestes. El *postiu* és la pràctica d’abstenir-se de menjar determinats aliments el divendres. Es seguida per les persones

que poden tenir relacions sexuals i es considera com un acte de neteja que promou la salut. Els aliments *postiu* són tots els productes animals com la carn, els ous, la mantega, excepte el peix. Els aliments *postiu* que estan prohibits els divendres poden ser menjats pels infants i les persones grans i són prescripció per la mare després de donar a llum per protegir la salut del nounat. La bona sort dels aliments *baXt* i la prohibició dels aliments *postiu* estan reservats per les etapes de transició de certs rituals de pas. Com també alguns números, com el tres i el set, que es relacionen amb la bona sort. Especialment el tres, vinculat directament amb la *baXt* i la puresa, té una presència molt especial en rituals de pas. Per exemple, a la celebració funerària de la *pomana*, Sutherland (1975: 283-284):

Immediately after death, close relatives must observe strict mourning for three days. This consists of keeping themselves in a polluted state. They cannot shave, wash, bathe, change clothes, comb their hair, or wear jewelry for three days.

Three days after death, the body is buried and a *pomana sinia* (death feast) is held. Thereafter a *pomana* is held at times in multiples of three for up to a year: three days, nine days, six weeks, and six or twelve months. On the third day after death, the spirit of the deceased may appear in the form of a black bird. At six weeks, the soul is released (called "to clear the dead"). At the *pomana* each ritual act of purification is done in three. Pieces of meat or pots of food must be cooked in threes, or if there are too many people, in old numbers (three, five, seven, etc.). The table is blessed and purified with incense by carrying it around the table three times, and the ritual clothes to be worn by a chosen person are also blessed three times with incense. When people sit down at the table only one or two persons pass the drinks for the whole group, and they must start from one spot and go around the table three times only.

Per tant, per a les persones gitanes la malaltia esdevé una preocupació personal constant i és també un problema social que té la mateixa importància per al grup que la contaminació. Possiblement per això, una gran majoria dels rituals fan referència a la salut. Sutherland exposa diferents exemples: el baptisme té el propòsit d'assegurar bona salut i prevenir malalties. El matrimoni sovint és considerat una curació per les malalties mentals. De fet cura qualsevol comportament que es percep dins del context gitano com inusual. La malaltia no únicament és produïda per factors socials sinó que acostuma a guarir-se amb un comportament social correcte. Quan un parent mort, no es pot celebrar el casament i s'inicia el procés del *pomána sínia*. Quan una persona es posa malalta els familiars es reuneixen al llit i el banyen amb atenció personal. També es dona en la *sláva*, festa religiosa donada en honor d'un sant per portar bona salut, bona sort. Així cada *vica* té un *sláva* especial que celebra per promoure la salut. Les dates escollides pels diferents *vica* són properes a l'església ortodoxa però responen sobretot a dates significatives en la memòria compartida entre els rrom.

De fet, les malalties es poden dividir en dos tipus (Sutherland, 1975: 278): la malaltia gitana (*naswalemos romanes*) i la malaltia no gitana (*naswalemos gaji-kanes*). Segons diferents metges gitanos (*drabarni*), les malalties dels *gadje* són causades per gèrmens i els gitanos poden patir malalties greus que han de ser tractades pels metges *gadje*: sífilis, gonorrea però també grip, febres, hèrnies hemorroides, entre altres. Tanmateix, el personal sanitari és un perill de contagi i els hospitals són temuts perquè són considerats llocs de malaltia i gèrmens. Tot i així, els rrom hi van quan és absolutament necessari i són coneixedors dels recursos existents i del seu ús. Per tal de mostrar com

és d'interpretable el que prové del sistema mèdic *gadje*, posaré l'exemple de Sutherland (1975), que atribueix les receptes d'un metge privat com a màgiques en detriment de les de la farmàcia considerades de segona i fins i tot verinoses. De fet, els efectes psicoactius d'aquests medicaments són influïts per la forma i el color de la medicació:

One heart, patient told me that she was not going to take her Orange medicine, because she could not believe that anything that was Orange could possibly be good for her.

La *naswalemos romanes* (malaltia gitana) no prové dels gèrmens o dels *gadje* sinó d'altres fonts: el no seguiment de les regles de contaminació, les relacions socials conflictives, el comportament social inadequat i els éssers sobrenaturals (Sutherland, 1975: 273-283). Posaré alguns exemples. Un és la condició *marime* causada per un acte sexual no adequat. L'altra, la interferència de relacions conflictives en la comunitat. En aquest sentit, recullo una situació etnogràfica observada el 2 de gener del 2007 a Țândărei que recorda l'exemple d'una curació entre els Ndembu (Turner, 1964), citada i resumida per Douglas (1966: 88-89), on les murmuracions i l'enveja de les persones del poble estan simbolitzades en el dolor del cos de la persona malalta dissolent-se amb la solidaritat. Relacionant el sanament dels símptomes físics amb el sanament social: la senyora Ioana de cinquanta tres anys, àvia de la família rrom que m'acollia durant les meves estades a Țândărei, s'havia trobat malament tota nit i al matí es va aixecar amb un fort malestar físic. Mentre intentava reposar estirada al llit, en veu baixa em demanava disculpes preocupada perquè no podia estar per mi. La seva família em va comentar que patia del cor. Aquell mateix dia, va anar-se a mirar la pressió a casa del veïns *gadje*. Seguia estan alta de pressió. Per la tarda, va rebre la visita de la seva germana gran. Les dues parlaven entre elles en romaní. Com la seva jove parlava l'espanyol, li vaig demanar que m'expliqués el tema del què parlaven. La seva jove va respondre que la *babo* (àvia) s'havia trobat malament tota la nit i les dues germanes comentaven que aquest malestar havia estat provocat per les seves veïnes rrom perquè les havia anat a visitar el dia anterior. Aquestes van veure que es trobava bé de salut i que vestia molt bé i la van maleir. Per aquesta raó, ella tenia mal de cap. La germana gran de la senyora Ioana em va dir que em poses saliva als meus dits, que fes una creu en el seu front i reses l'oració del Pare Nostre. Llavors, amb la mirada vaig demanar permís a la senyora Ioana i ella va tancar els ulls mentre esperava que la senyora amb la saliva. Quan vaig acabar de recitar l'oració, va obrir els ulls i molt seriosa va fer un gest d'agraïment. Després la germana gran li va dir a un dels infants de la família, de set anys d'edat, que fes el mateix. La senyora Ioana li va ensenyar al petit com ho havia de fer. Va posar la mà del nen en el seu front i va tancar els ulls. El petit, molt seriós, va cantar la mateixa oració en romanès. Al vespre la seva jove va dir que aquella tarda la *babo* s'havia trobat millor. I van venir els veïns *gadje* a prendre-li la pressió. Semblava que la senyora Ioana estava millor.

Així mateix, hi ha malalties provocades per esperits. Com és el cas dels esperits dels morts (*mulé* en plural, i *muòo* en singular) que poden ser beneficiosos o perjudicials depèn dels records que es van endur amb ells a la tomba i com va ser cuidat pels seus parents els darrers dies i el seu funeral. El *mulò* pot comunicar-se a través dels somnis. Les persones gitanes tenen moltes històries sobre l'aparició dels *mulé*, en general, i se'ls hi té por perquè es desconeix les intensions que tenen. El *mulò* visita llocs on ha

estat en vida, especialment on va morir i va ser enterrat que és considerat *prikaza* durant un temps. Els esperits poden menjar les restes d'aliments, utilitzar el vàter i els objectes i diners que hi ha a la seva tomba, vaguen durant un any i són especialment perillosos les primeres setmanes després de la mort. Finalment van al cel o desapareixen. Poden provocar mala sort i maleir als seus enemics. Però l'esperit de *mulò* anomenat *mamioró*, o 'little grandmother' és el que provoca malalties greus (de *mamí*, àvia) com la poliomielitis i la pesta negra. Apareix en llocs que estan bruts (*melalo*) per tal de menjar la brutícia, deixant una substància anomenada *johai*²⁴ (vòmit dels fantasmes) . Talment el diable (ó *Beng*) és causa de malalties com podria ser un estat excessiu de nervis, convulsions i epilèpsia. Per aquests casos la medicina del diable anomenada *khantino drab* ("medicina maligne")²⁵ converteix al dimoni que ha posseït a la persona en *marime* i aquest marxa. Per aquesta raó, els rom no s'aproximen a l'aigua després del capvespre per por a que surti el diable. I perquè és quan els esperits dels morts vaguen. La personificació de la nit s'anomena *martiyá* i és un esperit nocturn que porta la malaltia i la mort.

²⁴ Substància groga amb ratlles vermelles que es troba a la brutícia i que cuinada pot guarir persones gitanes que pateixen malalties com hemorràgies, convulsions. Els metges gitanos sempre tenen *johai* en la seva bossa de medicaments

²⁵ Sinó es disposa d'aquesta medicina es pot tractar amb orina d'infant.

CAPÍTOL 3
EL PROCÉS PROCREATIU RROM

Per comprendre quines són les representacions i pràctiques centrals de la procreació o el parentiu en la cultura gitana és necessari considerar especialment, els elements rellevants rom desenvolupats en els capítols anteriors (1 i 2) de la segona part d'aquesta tesi: l'estructura i la segmentació social pròpia dels rom de Țândărei i Murgeni que els permet preservar l'ètnia i adaptar-se a situacions canviants; la Tradició i la Llei gitana com a eixos reguladors de la vida social. Aquestes qüestions són transversals a tot el seu sistema i per tant també, a tot allò relacionat amb la procreació. En aquest capítol 3 es presenten les principals representacions, coneixements i pràctiques sobre la salut procreativa durant la concepció, l'embaràs, el part i el primer més de vida del nounat. És a partir de la descripció detallada i l'anàlisi del procés procreatiu que sobresortiran totes aquelles nocions clau vinculades amb el model de parentiu rom. Un model de parentiu ideat per a la població que estructura tota la societat i que s'organitza de tal manera que promou la continuïtat del grup amb la criança dels fills i filles. És especialment a l'apartat de l'Anàlisi processual del procés procreatiu que es podrà copsar la complexitat d'aquest model de parentiu rom. Tot aquest contingut ha estat elaborat a partir del material etnogràfic assolit durant els diferents períodes de recerca, contrastat també amb les aportacions teòriques d'autors i autores estudiosos de la cultura gitana.

1. La noció de grup, sexualitat i reproducció

Com he exposat anteriorment, la família ho és tot per a les persones gitanes. Segons Rodríguez (2011: 215), la família és com un "horizonte cognitivo". I cita a Botey (1970: 17) qui planteja que el concepte de *raza* gitana és la construcció que les persones gitanes van crear per seguir aferrades a la seva identitat. És d'aquesta manera com ha estat possible superar processos migratoris i sobreviure a persecucions i exclusions patides durant molts segles. L'autor també anomena a Ramírez Heredia (1974: 36) qui fa referència a l'enfortiment dels llaços de cohesió de la família gitana com a autodefensa davant l'exterior. I en aquest sentit, l'autora Fonseca (2009: 34-35) contrasta la sensació d'inestabilitat que va viure als Balcans amb el sentiment de seguretat que ella mateixa va experimentar dins la comunitat dels Duka d'Albània, en la qual es va sentir en família. L'autora també fa referència a l'endogàmia practicada entre les persones gitanes amb les que va convida, com un senyal "de grupo seguro y optimista, cómodo en su piel que no necesitaba a los extraños". I continua afirmant:

Su credo era que cuantos más y más numerosos, mejor [...] un credo que descubrí que era universal entre los roma. Su idea de una persona solitaria era invariablemente un rom que alguna infracción había declarado *mahrime*, impuro, y había sido excluido del grupo. Había algo malo en ti, alguna vergüenza para que tuvieras que estar solo.

La filiació i l'adscripció a un grup de parents és imprescindible però no es fonamenta únicament a través d'un lligam biològic, tot i que sigui el camí habitual. El gitano i la gitana no ho són per naixement sinó que es fan a través de la socialització de la vida dins del grup de parents i la comunitat. I això ho podem veure en la distribució de la descendència que es dur a terme en les separacions matrimonials, en l'existència de matrimonis mixtes, però també en els membres adscrits a través de l'adopció al grup de parents, dels quals he trobat algun exemple durant el treball de camp.

D'aquesta manera, per a les persones gitanes la sang és un element simbòlic d'adscripció al grup. En relació això, és important destacar les aportacions d'Okely (1983: 72-73) qui exposa que entre els Traveller-Gypsies, el principi de descendència que dona dret a la pertinença a través d'una selecció parcial d'avantpassats s'ha de diferenciar de la idea de "puresa racial" en tant que, per a les persones gitanes, la sang és utilitzada com una metàfora de les categories socials de la societat itinerant. I és aquesta la raó per la qual utilitzen etiquetes com mestís i puresa de sang. L'autora exposa que pels *gadje*, la sang és equiparada erròniament amb la *raza*. Així, en disputes internes, un grup de persones gitanes pot denigrar els seus rivals anomenant-los *didikois*, que significa mestís. En altres circumstàncies, *didikois* és un terme utilitzat pejorativament i relacionat amb el contingut genètic. Per exemple, en relació a un infant no gitano adoptat: "it was in his blood the gorgio blood. You can never change it". Però l'autora insisteix que no s'ha trobat cap teoria gitana explicada en termes d'aparença física. Només són freqüents les idees populars *gadje*, sobre el que és ser una "veritable" persona gitana (la idea de puresa de sang que l'autora anomena *full-blooded Romany* i la idea de la persona gitana fosca i bruta), utilitzades per les mateixes persones gitanes sobre elles mateixes. Aquesta és una qüestió important per aprofundir en una futura recerca sobre la cultura gitana.

En relació a la virginitat, Okely (1996: 73) fa referència a una pèrdua de puresa quan la dona deixa de ser verge fins i tot dins del matrimoni. I posa d'exemple la fugida de la parella sense un consentiment oficial dels progenitors. Així, fent referència a Turner (1970: 88) explica la importància que té en aquests casos la pèrdua de la virginitat en un lloc liminal allunyat del campament i del grup gitano, en un estat marginal i sense una elaborada cerimònia ritual i pública. L'autora suggereix que la pèrdua de la virginitat és entesa com a contaminant i és comparable amb altres esdeveniments com el naixement i la mort, també contaminants, rituals de pas que s'haurien de produir fora del campament. La pèrdua de la virginitat representa més aviat una transició perillosa i privada, no tant una demostració de possessió masculina. La concepció i el part són una altra vegada, moments perillosos i privats. L'autora afirma que el problema no es troba en el control de la línia de parentiu amb la finalitat de transmetre un nom sinó en la protecció del grup ètnic en el seu conjunt enfront la societat majoritària sovint a prop. Seguint a Rodríguez (2011: 246), en el casament de les persones gitanes la puresa és entesa com la fidelitat al grup. I la virginitat és percebuda com quelcom moral enlloc de físic. Per tant, no respondre a aquesta prescripció pot suposar que la dona quedi assenyalada per la seva comunitat i perdi prestigi. Per exemple, Clébert (1965: 152) afirma que una noia gitana que ha perdut la virginitat sense estar casada, tot i que no s'hagi quedat embarassada, davant la comunitat ha de portar el mocador característic de les dones gitanes casades amb l'única diferència que ella l'ha de dur lligat sota la barbeta mentre les dones casades el porten lligat per darrera, a la nuca. I (1965: 157) senyala que tot i l'aparent anarquia que el món dels no gitanos pot pressuposar de la cultura gitana, com en moltes altres qüestions, les prohibicions que reglamenten la vida sexual són exigents. Tal com molt bé expressa Rodríguez (2011: 348) sobre la virginitat, recollint una cita de Molina (1967: 44); Rodríguez López-Ros (2007: 51) que reproduceixo aquí i que transmet perfectament la importància d'aquest ritual de pas, no únicament per la dona jove sinó també per a tota la seva comunitat:

Cuando las gitanas mayores han verificado la pureza de la novia. La comunidad se reúne alegre para levantarla hacia el cielo, comunicando así a la comunidad no visible –y con ella a la divinidad– que, una generación más, ha podido mantener la identidad grupal. Es un acto sagrado en el significado profundo de la expresión, porque parece ofrecerse a la divinidad el sacrificio de la primacía por el mantenimiento de la identidad colectiva. Es sólo entonces cuando en España suena la *alboreá*, tipo de música que utiliza la misma escala tonal *baireh* de la música carnática de la India.

En relació a les normes i usos sobre la sexualitat vinculats a la reproducció, Miller (1975: 203) exposa que entre els Macwaya de Califòrnia, un aspecte fonamental relacionat amb les seves responsabilitats és mantenir la puresa ritual. Per exemple, l'autora exposa que se li demana a la parella matrimonial que garanteixi un comportament respectuós i curós a l'hora d'apropar-se. Així, no se'ls permet tocar o mostrar afecte ja sigui en públic o a casa davant dels seus fills i filles. I en un passat recent les prescripcions també prohibien que el matrimoni mengés junt, marcant les diferències de puresa, privilegi i autoritats dels homes vers les dones. Aquests menjaven primers i eren atesos per les dones, les seves filles o les seves joves. De la mateixa manera, Miller (1975: 204) planteja que la separació ritual de les àrees del cos, superior-inferior, interior-exterior i masculí-femení, té una funció de control del comportament sexual i els desitjos sexuals són entesos com a potencialment amenaçadors. Així, els contactes sexuals impropis causen vergonya i poden suposar la destrucció del grup. En el mateix sentit, Fonseca (2009: 56) en un dels seus relats fa referència al perill de relacions sexuals il·lícites dins el context familiar quan posa de manifest la responsabilitat que se li exigeix a la jove esposa evitar un comportament determinat, en aquest cas relacionat amb la gestualitat, davant del seu sogre:

Era impropio que una joven tuviese demasiada relación con su *sastro*, o suegro en cuya casa tenía que vivir; hasta mirarle directamente a los ojos podía ser impropio [...] y eso naturalmente, habría significado una vergüenza y un problema interminable sólo para la chica, que sería por definición sobre quien recaería la culpa.

De la mateixa manera, les relacions entre una persona gitana i una no gitana són contràries a la norma, no són considerades unions sexuals adequades, i així estan subjectes a sancions que seran diferents segons vagin dirigides a un home o a una dona. Per exemple, un gitano es pot casar amb una dona no gitana i tenir descendència. Passat un temps separats de la comunitat, la seva dona pot ser tractada amb tolerància. Una gitana té la responsabilitat de la puresa de la *raza*. i, per tant, pot tenir conseqüències determinants si s'aparella amb un no gitano. L'autora exposa, que els Macwaya obliden el nom d'una filla que es casa amb una no gitano. Per tant, una noia que es casa "fora" es diu que ha fugit i es considera arruïnada per sempre. Perden els seus drets com a membre de la comunitat. Tot i així, el pares i mares acostumen a no complir del tot la llei i aquestes filles són reincorporades amb el temps, després de deixar els marits no gitanos i demostrar remordiments. Llavors, les noies es casen a un preu més baix. D'aquesta manera, Miller (1975: 209) exposa que alimentar-se o fer l'amor són els comportaments més regulats per la Tradició gitana i estan subjectes a penes per la llei. Les precaucions i les prescripcions rituals serveixen de recordatori constant de les regles de dissociació. I en aquest sentit, el valor moral de la dona gitana augmenta en proposició als esforços realitzats per lluitar contra la brutícia i la decadència.

D'altra banda, Mena (2008: 18-19) en relació a la religió pentecostal exposa que la regulació del comportament sexual entre les persones gitanes pentecostals no prescriu abstinència sexual, però relaciona la sexualitat i el plaer amb el pecat i el matrimoni com un mecanisme que garanteix l'ordre, en tant que domina, vigila i dirigeix aquests desitjos (entre ells l'homosexualitat). Sobre la sexualitat, els pastors fan referència a l'adulteri i fan de mediadors en alguns casos. I són les esposes dels pastors les que aconsellen i parlen sobre el sexe amb les dones gitanes. En els cultes es dona la segregació entre homes i dones i la subordinació de la dona a l'autoritat masculina. La dona és esposa i mare.

Sobre la sexualitat com a acte contaminant i en relació a la posició de la dona en el món gitano, Okely (1996: 71) planteja que la dona gitana ha de fer un ús adequat de la seva sexualitat per evitar la contaminació. Ha de vigilar de no mostrar determinades parts del seu cos i evitar posar-les en contacte amb un home. Només es permeten les relacions sexuals dins del matrimoni i en l'àmbit privat. La dona té restriccions a l'hora de vestir: no pot portar faldilles curtes, les bruses han de tapar el cos, estan prohibits els suèters estrets i els pantalons curts; si s'utilitzen pantalons, les cuixes han d'estar cobertes per un vestit; i ha de tenir cura amb els seus moviments (també en el cas de les nenes més grans de sis anys). Per exemple, han d'evitar posar les cames separades i mantenir-les flexionades quan s'ajupen. A més, Okely (1996: 72) exposa que la impuresa prové del sexe il·lícit. El fet que aquest sigui més contaminant per a la dona és degut al potencial simbòlic i biològic del seu cos: per a un home, la relació sexual implica una absorció temporal de l'altra, mentre que per a la dona suposa una absorció permanent, per concepció, de l'"altre" al cos interior. D'aquesta manera, les relacions sexuals entre una dona gitana i un home no gitano són especialment contaminants. És més amenaçadora per al grup que si es practica pels homes gitanos perquè els infants resultats d'una trobada sexual entre persones gitanes i *gadje* acostumen a néixer en el grup gitano.

En el mateix sentit, Fonseca (2009: 21) exposa que la creença gitana de mantenir-se com un poble separat no està basada en una prescripció teològica. Aquesta visió del món existeix i està codificada a través de lleis no escrites i supersticions que imposen una purificació simbòlica. L'autora fa referència a la persecució patida per les persones gitanes com la raó per mantenir aquesta separació (o aixecar un mur). Així, les persones gitanes entenen que els qui han tingut relacions sexuals il·lícites, "han ido detrás de la valla". El significat de la tanca o mur és la Llei gitana. L'autora (2009: 61) exposa que les persones gitanes mantenen fortament les seves creences que honren estricta i indiscutiblement. Són prescripcions i tabús molt entreteixits que protegeixen de la contaminació. Constitueix la *romipēn* (gitaneïtat) i per l'autora són la clau d'aquesta capacitat que tenen les persones gitanes d'arreu del món per a suportar les persecucions i els forts canvis dràstics sense deixar de ser persones gitanes. És per això, que les relacions entre les persones gitanes i les no gitanes estan tan regulades i restringides, com també ho estan les relacions entre els gitanos i les gitanes. I com diuen Miller i Okely, sobretot són les dones en les qui recau la càrrega de mantenir aquestes costums. D'aquesta manera, les parts del cos estan simbòlicament representades; com també la manera de rentar i el llenguatge que integren un ric valor simbòlic que va més enllà de treure la brutícia. I recorda que aquests codis existeixen entre les persones gitanes d'arreu del món i en tots els temps.

Així, Okely exposa que les dones tenen capacitat per a contaminar als homes i aquesta capacitat augmenta en determinats moments però sempre està present. Existeix un control quotidià a través de rituals preventius o prescripcions per evitar la contaminació. D'aquesta manera els homes són considerats purs per predestinació mentre que les dones han d'assolir la puresa a través d'un comportament adequat com a verges o mullers. Tenint en compte, el paper extern que tenen les dones gitanes que les fa sempre vulnerables a la contaminació sexual pels homes no gitanos. Per això, se'ls ha d'ensenyar que la seva sexualitat i fertilitat són perilloses. I per tant, el vestit, la conducta i el comportament de la dona són sovint assumptes públics. Han de controlar el seu sexe, la seva gestualitat i els seus desitjos. Si les dones contaminessin únicament a causa de la seva "brutícia corporal" només caldria utilitzar el davantal en el moment de part i la menstruació. Però no és només així, la sexualitat de les dones gitanes és potencialment contaminant per als homes gitanos i, per tant, la dona gitana ha de protegir a totes les persones gitanes a través del control de la seva sexualitat. Cal considerar també que per a les persones gitanes, la boca és un punt que pot ser perillós perquè és l'entrada a l'interior del cos. Per tant, ha de menjar aliments ritualment purs. Les dones tenen una vulnerabilitat addicional perquè la seva anatomia sexual és semblant a la boca. A més, l'òrgan sexual de la dona és regularment contaminant com a font de matèria bruta, però també és sempre vulnerable perquè pot absorbir matèria contaminant estrangera. L'autora recorda que l'ambigüitat de l'orifici sexual de la dona, punt de sortida i entrada, es posa de manifest en la separació que es fa entre ella i el menjar. Per això, com a dona i cuinera, els davantals protegeixen simbòlicament el menjar del contacte amb la part inferior del cos.

Sobre les representacions entorn a la fertilitat, Clébert (1965: 147) exposa que tradicionalment per les persones gitanes l'esterilitat era la pitjor desgracia que podia afectar a una dona. L'autor cita a Wlislócki qui exposa que les persones gitanes de l'Europa Central creien que la causa era màgica:

Una mujer sin hijos es despreciada y compadecida, y su situación hacia su marido se hace insostenible, porque, en la mentalidad de los gitanos, antes de su matrimonio, ha tenido comercio carnal con un vampiro, lo que es causa de su esterilidad.

L'autor explica que els sortilegis de fecunditat eren nombrosos i variats i fa referència a l'acció fertilitzadora de la lluna en les dones i les plantes. També descriu el següent ritual de grups gitanos de Transilvània, recollit per Maxim Bing en *La Grossesse et l'Accouchement chez les Tziganes* (1939):

La mujer estéril debe comer hierba cogida sobre la tumba de una madre muerta de fiebre puerperal. También pueden ser cogidas hebras o telas de araña y comerlas en compañía del marido. Al propio tiempo hay que invocar a las hadas buenas, las Keshalyi [...] la futura madre tiene que beber agua en la que haya escupido su marido, o en la que se haya tirado carbón ardiendo. En otras circunstancias, el esposo coge un huevo, hace un agujero en cada extremo y sopla su contenido en la boca de su mujer, que lo come.

Clébert (1965: 147) relata que en tota Europa Central apareixen informacions sobre fertilitat. Per exemple, la substància extreta del fet d'escopir (i que s'associa al semen en diferents llegendes índies), el foc o l'ou. També existeix la llegenda sobre el

matrimoni dels arbres per saber si la parella tindrà descendència. També anomena un ritual de fecunditat molt antic que consisteix en passar aigua per un tamís. L'aigua de la pluja és considerada germinativa perquè prové del cel. El seu poder de fecundar és intens. L'autor exposa que la pluja apareix en tots els rituals que descriu Wlislócki. També fa referència a un talismà utilitzat per les persones gitanes del Danubi:

Es una tablilla de madera de tilo en forma de corazón. Sobre una cara están, grabadas al fuego, nueve estrellas, la luna llena, la luna menguante y una serpiente. En un agujero, perforado en la parte superior, se inserta una avellana envuelta en pelos de la cola de un asno. Si al cabo de un tiempo la avellana cae por sí sola, la portadora del talismán quedará encinta.

2. Déu, descendència, contracepció i avortaments

L'edat a partir de la qual acostuma a donar-se l'enllaç matrimonial en els rrom és una variable rellevant quan parlem de fecunditat. Com ja he esmentat, les informacions etnogràfiques obtingudes indiquen que l'edat de casament entre els rrom de Țândărei i Murgeni acostuma a ser entre els tretze a quinze anys, encara que s'allarga fins als disset anys amb l'arribada de la religió pentecostal. Així, no és estrany conèixer mares primíparas de disset anys o amb una mitjana de tres infants al voltant dels vint anys¹, i dones de més de trenta anys de Țândărei amb una descendència entre cinc i deu infants, xifra més elevada en dones de Murgeni de les mateixes generacions. I que verbalitzessin el desig de tenir menys descendència, a diferència d'altres dones rrom de generacions anteriors. De fet, un gran nombre d'elles ha experimentat l'ús de mètodes contraceptius (especialment, el DIU).

Un exemple paradigmàtic és el de la Mirela originària del poble de Țândărei, vivint al barri de Sant Roc (Badalona, Barcelona), que es va casar i va tenir la seva primera filla als quinze anys d'edat. Al 2011, amb vint-i-sis anys era mare de cinc nenes i dos nens. Al 2017, ja a Anglaterra, va tenir tres fills més, sent el darrer embaràs una bessonada. I amb trenta tres anys tenia deu descendents. Ella mateixa expressava que sentia vergonya cada vegada que tornava a estar embarassada. En aquest sentit, entre els rrom de Țândărei, vaig recollir reiterades bromes o crítiques cap a matrimonis que tenien deu infants o més. "Estar boig" o "ser antic" eren les frases associades que reforçava la meua idea que la pauta reproductiva preferent estava canviant dins la comunitat, en relació al número de fills i filles, sense renunciar a l'ideal rrom de construir una família gran. En aquest canvi generacional les causes que intervenien podien ser les noves experiències i possibilitats derivades del procés migratori. Possiblement relacionades amb un estil de vida entès com a més "modern" respecte d'altres generacions. I un estatus més alt relacionat amb la millora econòmica de les famílies que permetia més atenció a les cures personals i un ús més habitual de la contracepció ja que, en context migratori, es gaudeix d'un millor accés i gratuïtat dels

¹ L'objectiu d'aquestes dades és transmetre la tendència observada en relació a l'edat dels casaments i el número de descendència, obtinguda a través d'un extens treball de camp. Tot i així, no pretén extreure conclusions categòriques en tant que no es basen en un estudi estadístic prou significatiu.

serveis de planificació familiar en comparació amb Romania on l'atenció comportava necessàriament un cost. De la mateixa manera, les joves rrom comptaven amb més experiència en l'ús dels serveis de salut afectiva, sexual i reproductiva, a diferència de les dones més grans. I aquest coneixement sovint anava acompanyat de vivències favorables d'atenció i cura respecte la pròpia salut, mentre que per a les dones més grans aquestes experiències no haurien esdevingut tan favorables per l'època viscuda².

Tot i així, queda clar que existeix la preferència cultural per una descendència mínima masculina per garantir la continuïtat i el creixement del grup de parents, de la *raza*, perquè els fills, al casar-se, aporten nous membres (dona i descendència) que garantiran i contribuiran a la cura d'altres membres de la família; en tant que les filles en edat de casar-se marxen a viure amb els parents del marit i passen a formar part d'un altre grup (*raza*.). Tanmateix, quan l'estructura de parentiu preferent està resolta, les raons associades a creences i les seves pràctiques, no esdevenen un element bloquejador en l'ús de la contracepció.

Encara que, com en tot, és important destacar la heterogeneïtat interna de qualsevol grup, la variabilitat i els processos de canvi que es donen segons el context i el moment. En definitiva, com les creences religioses i les seves prescripcions influeixen en les pautes reproductives de la comunitat donant tot un ventall de situacions diferents. Així, per exemple, durant l'experiència de camp vaig poder conèixer dones que es mostraven conservadores en el seu discurs sobre la contracepció. Algunes d'elles havien crescut en famílies on el pes de la tradició dels valors culturals rrom o la creença en la religió pentecostal eren especialment fortes. Altres, eren joves amb poques experiències de part encara. També vaig observar dones de més edat amb un discurs més tancat, tot i el procés migratori viscut, que no significava necessàriament que acceptessin la contracepció de les dones joves de la seva família. També, moltes altres dones acabaven decidint a favor d'algun mètode contraceptiu segons la seva situació. Per tant, vaig comprovar que no sempre la creença és un element determinant, encara que condiciona o fa més complexa certes decisions davant la família i la comunitat. Per exemple, vaig conèixer dones, generalment joves, que tot i definir-se com a cristianes volien fer ús de la contracepció per evitar un nou embaràs. A vegades aquesta decisió portava tensions dins del matrimoni, però també l'activació de certes estratègies, generalment entre les dones, en tant que eren elles les que feien la demanda però no únicament. D'aquesta manera, algunes dones considerant-se creients decidien distanciar-se de la pràctica religiosa durant un temps per no trencar la prescripció que marcava la religió sobre la prohibició de l'ús de mesures contraceptives biomèdiques i per evitar possibles càstigs per contravenir la prescripció. D'altres vegades, les opcions personals dels rrom eren motivades per la por de possibles conseqüències que Déu podia enviar a la família per haver trencat les prescripcions religioses, a l'optar per mètodes naturals (com deixar caure el semen a terra, per exemple) amb la finalitat d'evitar un possible embaràs. Generalment eren

² És probable que part de la desconfiança que a vegades vaig observar vers els serveis sanitaris en relació a l'anticoncepció tingués a veure amb situacions relacionades amb possibles negligències i actuacions discriminatòries que encara actualment es poden donar per part d'alguns professionals; fins a pràctiques que, com en altres països, van arribar fins i tot a la coacció o l'esterilització no consentida de dones rrom (EUMC, 2003: 52-53).

els homes els portaveus d'aquestes darreres opcions, en tant que no eren ells els qui havien de tirar endavant els embarassos ni la responsabilitat de la càrrega de feina física i emocional que comporta la criança dels infants. I així, sovint ho expressaven les dones que decidien fer ús dels mètodes anticonceptius. Eren els homes qui defensaven un discurs religiós que posava obstacles a les decisions de les dones de fer ús de la contracepció i, en ocasions, com si d'una estratègia es tractés, es mostraven distants, poc implicats, com si no fossin coneixedors de les mesures contraceptives quan les dones hi havien optat. Per tant eren sobretot els homes els responsables de fer respectar el compliment de les prescripcions religioses i els que exercien de manera explícita l'autoritat que era legitimada per tota la comunitat.

Tanmateix, tot i que era responsabilitat dels homes rrom prendre les decisions sobre la planificació familiar³, sovint no estaven presents en la consulta mèdica perquè entenien que aquestes qüestions eren "cosas de mujeres". I eren elles les que, d'alguna manera i amb més o menys pressió o conflicte, prenien les pròpies decisions respecte la seva salut sexual i reproductiva, amb la informació de la qual disposaven (que generalment era poca) i, decidint, més endavant, com havien de gestionar les possibles conseqüències amb el marit o la família. En relació a això, les informacions etnogràfiques indicaven que les dones rrom de les comunitats estudiades no acostumaven a fer ús dels serveis ginecològics per a revisions periòdiques preventives, però si que expressaven necessitats quan apareixia l'oportunitat. Així, durant l'embaràs feien demanda d'una ecografia per conèixer el sexe del seu bebè i sovint no tornaven a la consulta. Encara que aquestes demandes d'atenció sanitària eren puntuals o intermitents, i no possibilitaven proporcionar els millors resultats de salut, responien a pautes ajustades a la seva realitat i necessitats. I quan es donaven esdevenien espais privilegiats en consulta.

Per tant, tot i aquestes circumstàncies que dificulten fer efectiva la decisió d'ús d'un contraceptiu dins del matrimoni, en general, eren les dones les qui decidien. Com les dades del treball de camp indicaven l'ús de la contracepció entre les dones rrom acabava sent una opció, i el DIU el mètode més utilitzat. Perquè els hi resultava més econòmic, permetia no haver de donar explicacions als seus marits ja que només elles eren coneixedores de que el portaven, i era el més pràctic al no requerir esforç i tampoc l'activació d'una pauta regular. En contrast, la contracepció oral era percebuda com a un mètode que requeria una constància difícil de garantir amb la feina de la casa i la cura dels infants i d'altres familiars. A més, acabava sent més visible i amb un cost més elevat. Fins i tot, algunes dones optaven per demanar el DIU després del part i abans de ser donades d'alta hospitalària per tal d'evitar un nou embaràs aviat o haver de consultar-ho amb el seu marit. Tot i així, nombrosos relats relacionaven contracepció amb efectes secundaris desfavorables. Algunes dones optaven per les injeccions contraceptives quan el DIU causava problemes o no els agradava. I algunes dones joves mostraven resistències al DIU perquè deien que tindrien molèsties o sagnarien, o bé rebutjaven fer ús de la injecció contraceptiva perquè entenien que s'aprimarien.

³ Veure per exemple, Women's Rights, in Roma Rights No. 1, 2000, *supra*, note 45; Etudes Tsiganes: Femmes Tsiganes, Paris, Vol 10, Second semester, 1997; ROMEUROPE Project Final Report, 1999-2000, *supra*, note 19, at 19, citat en EUMC (2003: 56).

El mètode escollit no era el preservatiu (anomenat *balon*), mantenint el risc de contraure possibles malalties de transmissió sexual (MTS). És a dir, coincidint amb el que planteja l'informe de l'*European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* (2003: 56), les dones rrom evitaven plantejar als seus marits l'ús de preservatius perquè, entre altres raons, es podia interpretar com una acusació d'infidelitat o una expressió de no voler tenir infants. De la mateixa manera, que negar-se a tenir relacions sexuals amb el marit podia ser interpretat com un senyal que la dona estava amb un altre home. Per tant, l'ús de preservatiu era un mètode que podia crear sospites d'infidelitat o desconfiança. A més, afegien que el *balon* era un instrument lleig i ridícul que provocava vergonya als homes i el riure a les dones, en tant que objecte allunyat d'una representació positiva de la virilitat; a més de contradir els preceptes religiosos de seguir la voluntat de Déu. Tot i així, aquests preceptes comportaven situacions contradictòries. Aquest és l'exemple d'un home rrom de trenta sis anys, de Țăndărei, assegut a una plaça del barri de Sant Roc, que es sincerava dient "No tendría más hijos porqué es complicado tener dinero para criarlos pero no puedo cortarlos". O el cas d'un home rrom de vint anys provinent de Murgeni que sí havia optat per l'ús del preservatiu: "Si no quieres tener hijos utilizas el preservativo o vas al médico. Yo prefiero utilizar preservativo (*balón*) por si te viene la idea de tener hijos". Aquestes situacions mostren la importància en considerar, més enllà dels preceptes culturals, com són d'importants les decisions individuals i els discursos que es construeixen fruit de preocupacions o decisions que s'han de prendre. En aquest sentit, són nombrosos els relats d'homes i dones rrom que mostren una gran sensibilitat per aquests aspectes relacionats amb la sexualitat, la fecunditat i la salut.

A banda, de la contracepció, cal referir-se als avortaments (*ciudales* –terme per designar l'avortament provocat– i *hasardemles* –el que s'ha produït de forma "natural"–). Tal com argumenta Rodríguez (2011: 195-196), per a les persones gitanes la vida és un dels elements centrals. Aquesta és la raó que explicaria la seva elevada natalitat. Tot i així, aquest autor no fa més que reafirmar l'ideal cultural gitano sobre la conservació de la vida. Per altra banda, Clébert (1965: 148) afirma que les dones gitanes tenen un nombre molt petit d'avortaments i que això respon a la seva necessitat vital de procrear. Que s'accepta l'embaràs d'una jove no casada perquè dins la cosmovisió gitana és valora més l'estima cap els infants que la falta comesa. Que les dones gitanes casades no utilitzen mètodes contraceptius però coneixen pocions i rituals abortius i recorren a les dones coneixedores de les herbes. Aquestes dones gitanes que l'autor anomena "comadronas" fan ús de sistemes màgics com els amulets, els sortilegis, les fórmules i els gestos. Com també de farmacopea com els remeis d'herbes. I l'autor utilitza l'expressió "matar el huevo" per referir-se a la pràctica abortiva.

Es fa difícil trobar referències teòriques i etnogràfiques que tractin l'avortament amb profunditat. Tot i així, amb la col·laboració de les dones rrom, he obtingut informació significativa sobre el tema per comprendre els elements que entren en joc: la conceptualització del cos, la implicació de la xarxa de parents en la decisió d'avortar i en el suport a la dona embarassada, el context i el moment històric vinculat a la possibilitat d'avortar, les malalties com a causa d'avortament, les pors al part i la voluntat de Déu. Hauria volgut aprofundir més al voltant de les atribucions causals o implicacions vinculades amb els avortaments naturals, com també la comunicació que

s'estableix amb la família i sobre la representació de la mort del fetus durant el procés de gestació. Però, tot i la dificultat, per accedir a aquests tipus d'informacions, en tractar-se d'un tema que acostuma a ser tabú o està silenciats, aquí només presento algunes situacions etnogràfiques pertinents. Tot i així, són molts els interrogants encara pendents per conèixer en profunditat com s'entén i es tracta aquest tema des de la perspectiva rrom.

En aquest cas, els rrom fan servir la paraula *ciudales*, que significa "lo tiro", quan fan referència a la interrupció voluntària de l'embaràs. O *ciudavle* quan diuen "quiero perder el niño". Existeixen pràctiques que no són biomèdiques utilitzades per provocar l'avortament, relacionades en posar calor i fred sobre la panxa i darrera l'esquena o fregar amb sabó fort la panxa fins a baix. D'altra banda, quan al·ludeixen a un avortament natural utilitzen el terme *hasardemles*, que significa "he perdido al niño". Les possibles causes estan associades, per exemple, a la ingesta o no de determinats aliments, el contacte amb l'aigua freda o haver carregat massa pes.

En relació a la interrupció voluntària de l'embaràs són molts els factors que intervenen en la decisió. Els més importants són el religiós, les dificultats econòmiques, la immediatesa i la mobilitat. En context migratori, les informacions obtingudes de les dones rrom sobre els serveis d'atenció sanitària utilitzats per a la interrupció voluntària de l'embaràs posen de manifest, l'assistència a clíniques privades i associacions⁴ que ofereixen, entre altres serveis, atenció en relació a les demandes d'atenció afectiva, sexual i reproductiva. Pel que fa el context de Romania, dones joves de la comunitat de Murgeni explicaven que si volien avortar havien d'anar a l'hospital de Bârlad i pagar una quantitat determinada de diners. En aquest sentit, és important també considerar el factor de suport que reben o el grau de pressió de la parella, del grup de parents o de la comunitat, alhora de valorar la possibilitat de realitzar-se un avortament. Tal com es mostra en el següent relat significatiu del 2 de gener del 2014, on una dona rrom de vint-i-cinc anys, de la comunitat de Murgeni, explica la seva decisió d'avortar:

Explica les baralles amb el seu marit, que van començar quan la seva filla tenia vuit mesos. Es van separar i reconciliar varies vegades. I es va quedar una altra vegada embarassada. Estava decidida a no tornar més amb aquesta parella i va marxar a casa dels seus pares quan estava embarassada d'un mes i mig. Volia avortar però la seva família no estava d'acord i no li deixaven diners per fer-ho. Llavors va marxar a treballar a la verema (recollida raïm) i no va dir a ningú que estava embarassada perquè no li haurien donat la feina. Va treballar un mes i va guanyar 150 euros. Va marxar a fer-se l'avortament però estava quasi de tres mesos. No li van deixar perquè era molt tard. Diu que a Romania es pot avortar fins els dos mesos i mig. Als tres mesos ja no pots perquè el nen ja està format. Diu que va demanar ajuda a la seva mare però ella no volia ajudar-la perquè era pentecostal. La seva mare li deia que no passava res que ella el cuidaria que només tenia que fer-lo néixer i alletar-lo durant un any. Explica que ella no estava d'acord perquè aquest nen li recordaria tota la vida al seu segon marit. A més, diu que ella no podia fer el que la seva mare li proposava perquè ja li estava cuidant una filla i era massa. Llavors va visitar a una altra doctora que li va practicar. La metgessa li va realitzar l'avortament i es va trobar malament. Els

⁴ Per exemple, a l'Organització Salut i Família: [En línia] Accessible en: [<http://www.saludfamilia.org/>] [Consulta: juny 2018]

seus pares es van enfadar molt. Diu que el seu pare enviava a les germanes per saber com estava perquè ell no s'atrevia a entrar. Explica que li feia molt mal la panxa: "me dolía tanto, las piernas y todo a bajo, no sentía nada así una semana y pico, en la cama cada día sin poder comer, muy mal muy mal...". Llavors, el seu pare va anar a barallar-se amb la doctora. Finalment, la doctora va veure que l'avortament s'havia fet malament. La va tractar molt bé "como una reina, me ha hecho ecografías, ha sacado los restos del niño, me ha dejado el mejor medicamento a la mitad de precio...". Quan va tornar a casa es va prendre la medicació i es trobava millor. Diu que els seus pares la van cuidar i van entendre que ella havia fet el millor. Ara no vol tenir més fills fins dintre d'uns anys. Ara vol gaudir i treballar.

També, per altra banda, són moltes les informacions etnogràfiques que posen de manifest la importància de la xarxa de parents com a suport per tirar endavant amb l'embaràs. Il·lustrat de forma precisa amb el cas d'una dona de trenta sis anys no gitana de Galați i casada amb un rrom de la població de Murgeni, el 10 de desembre del 2013:

Diu que tenia dolors perquè tenia problemes amb l'embaràs [...] una nit es va despertar amb molta sang i va començar a cridar: ¡ya he perdido al niño! ¡ya he perdido el niño! Creu que estava de cinc mesos. El seu segon marit es va pensar que s'havia orinat però després va veure que era molta sang. Explica que va ser una sort que ell estigués. Va anar a l'hospital on s'hi va estar un dia i una nit. El seu marit la va cuidar molt i li portava la medicació. El metge li va prescriure repòs absolut. Per ella era molt difícil estar al llit 24 hores. Necessitava aixecar-se i sortir. Llavors quan s'aixecava del llit el seu marit la perseguia repetint-li: ¿Porque te levantas? ¡Si necesitas algo dímelo a mí!

Pel que fa a l'avortament espontani, són molt els casos recollits. I s'expressen com situacions de vergonya, perplexitat i desconeixement. Aquesta experiència d'avortaments espontanis és donada per l'elevat número d'embarassos en dones molt joves, el poc control dels mateixos i unes condicions de vida en molts casos difícils. Així ho relatava un dona rrom de vint anys provinent de Țăndărei, el 17 de juliol del 2007:

Quan tenia divuit anys va tenir un embaràs però està segura que va patir un avortament i el descriu. Diu que va notar una punxada i com si se li caigués alguna cosa. Es va posar la mà a baix (vulva) i va veure que tacava. Va arribar a casa força apurada i va anar al WC. Llavors va posar-se la mà a baix i va tocar-se amb una mena de cosa blanca que ella esclafava amb dos punts negres que segons ella eren els ulls. Exclama que va tirar-lo pel WC (amb expressió de no haver sabut què més fer). Diu que ara sí que ha pogut tenir el seu fill, és el primer i li van fer una cesària.

Així mateix, en les informacions de camp apareixen moltes referències relacionades amb la intervenció de Déu en la creació del futur bebè però també en la pèrdua d'aquest; sobre prescripcions o prohibicions alimentàries; o bé la mala formació del cos. Pel que fa la primera sobre la intervenció de Déu, el 2 de febrer del 2014, una dona rrom de vint-i-cinc anys de la comunitat de Murgeni, enuncitava: "Dios interviene dando salud al niño y ayudándolo a nacer. [...] Y ayudándote a ti a llevar el embarazo hasta el final". I quan s'ha produït un avortament espontani exposa que les persones gitanes pensen que: "Dios ha querido que así sea". Pel que fa la segona sobre les prescripcions d'aliments, una noia rrom de vint anys de Țăndărei explica que la seva amiga va passar tota la nit amb dolors i va acabar avortant perquè ella no va arribar a

temps de cuinar-li “pimienta roja con sarmale” (aliment *BáXt* que porta bona sort). Pel que fa la tercera, sobre qüestions fisiològiques, una dona rrom de vint anys, de Țândărei, considerava les característiques del seu úter la causa dels seus avortaments. Deia que tenia “la caja de niños muy fina” perquè sempre durant els seus embarassos havia estat apunt de patir un avortament i sagnava molt.

3. Sobre procreació

Com més endavant descriuré, les persones rrom de la comunitat de Țândărei i Murgeni fan referència al tabú sobre l'embaràs, expressaven sentiment de vergonya i comunicaven el nou estat seguint els codis culturals establerts, mostrant així, el respecte pertinent als seus parents. Però, primer veiem el que afirmen els autors.

Sobre la concepció, Okely (1996: 75) posa de manifest que aquest és un tema perillós i ha de respondre als requeriments de la cultura gitana. No ha de produir-se “fora de lloc” fent referència a que el pare ha de ser gitano. També, tal com exposa Fonseca (2009: 54-55), les persones gitanes tenen el primer fill o filla molt aviat. Per a la cultura gitana, tenir descendència en edats molt joves és un fet esperat i desitjat i esdevé dins d'un context de grup gran, on els membres estan preparats per desenvolupar funcions de suport. Així, com he observat en el propi treball de camp, l'autora veu reflectida en l'estructura de parentiu aquesta maternitat “adolescent” que converteix a les dones adultes en àvies joves: “[...] la hermana de Jeta, se convirtió en abuela a los 30 años”. Tanmateix, com he obtingut dels relats etnogràfics dels rrom romanesos, Okely (1996: 74) fa referència al sentiment de vergonya que apareix durant l'embaràs. La dona ha d'amagar l'embaràs, amb el tipus de roba que porta perquè aquest estat és la prova que la dona ha tingut relacions sexuals.

Tal com detalla Clébert (1965: 149), la dona gitana que es queda embarassada ho comunica al seu marit i també a totes les dones de la *tribu*. A partir d'aquest moment és considerada de diferent manera i té dret a totes les atencions. Les dones embarassades se'ls hi deixa veure imatges (*iconi*) no sagrades, de deus i deesses, prínceps o princeses, escollits per la seva bellesa o perfecció física. L'autor cita a De Ville qui diu que aquestes imatges pertanyen al cap de la *tribu* i, per tant, a la comunitat, i només es deixen contemplar a les futures mares. Així mateix, exposa que la dona gitana mostra indiferència vers el cansament físic i treballa fins el moment del part. Sobre les prescripcions alimentàries durant l'embaràs, l'autor cita a Bing qui explica que els dimonis *Tçulo* i *Tçaridy* provoquen dolors a les dones durant el part. Aquest darrer és nascut d'un cranc, d'aquí la prohibició de menjar crustacis i protegir-se portant una bosseta plena de crancs i altres animals de la mateixa família. Clébert (1965: 147) recull una dita gitana que diu que si la dona embarassada veu passar una nit oques o ànecs salvatges, donarà a llum al dia següent.

Sobre el part, Clébert (1965: 149) relata que és costum de les persones gitanes de Romania i Transilvània celebrar la festa de Georges-Vert (Jordi Verd), el dilluns de Pasqua o per Sant Jordi, el 23 d'abril. Exposa que el dia abans, les dones embarassades posen un dels seus vestits sota un arbre (salze) escollit per l'ocasió. Al dia següent, si troben una fulla caiguda de l'arbre sobre el vestit, saben que el seu part serà feliç.

Abans de finalitzar el part cal deslligar tots els llaços dels vestits que l'autor descriu com un acte de màgia simpàtica que té la finalitat d'evitar que el cordó umbilical s'enredi. Segons l'autor (1965: 150) el part normal ha de fer-se entre persones gitanes a través d'un ritual precís. Les persones que poden assistir al part són la mare de la dona que està parint i la matrona que ajuda en el procés. Aquesta només intervé si l'operació es presenta delicada. Té la funció de deslligar el cordó i preparar les pocions màgiques contra els dimonis. L'autor destaca també que les persones gitanes d'Hongria encenen un foc davant la tenda per allunyar als dimonis.

En el ritual de part apareix, altra vegada, el simbolisme de l'ou. Per exemple, quan el naixement va massa lent, la *phuri dai* (dona vella, bruixa) deixa caure un ou entre les cames de la dona que està parint mentre diu:

<i>Anro, anro hin olkes</i>	[El huevo, el pequeño huevo es redondo]
<i>Te e pera hin obles</i>	[Todo es redondo]
<i>Ara cavo sastovestest</i>	[Niñito, que aparezcas con buena salud]
<i>Devla, devla, tut akharei...</i>	[Dios, Dios te llama...]

Clébert (1965: 150) relata que entre els *Yénische* d'Alemanya, Haessler (1955) diu: "cuando una mujer no puede dar a luz, se le da de beber agua en la que se han hecho cocer tres huevos que luego come su marido". I l'autor, cita a Bing que descriu:

Cuando una mujer muere de parto, se la entierra poniéndole un huevo debajo de cada brazo para impedir que los vampiros se alimenten con su leche. Cuando el huevo se haya podrido, la leche se habrá agotado.

Així mateix, el ritual del part va acompanyats de tabús. La dona gitana no pot donar a llum en el seu propi domicili (tenda o carro). Ha d'allunyar-se del campament o donar a llum sota el carro. L'autor exposa que en certes tribus d'Anglaterra munten una tenda especial. En d'altres comunitats ha de donar a llum a la vora del riu. Perquè és ja considerada impura. Per tant, els homes i el seu marit no han d'apropar-se. L'autor, cita a Jules Bloch qui exposa sobre el part:

Es el principio de una especie de cuarentena, que puede durar de tres a cuatro semanas en Inglaterra, y hasta seis semanas en Alemania.

La joven madre no puede tocar ni la batería de cocina ni los alimentos. En principio, el periodo de impureza termina cuando se celebra el bautizo gitano del niño. Y el padre tiene que esperar este momento para verlo y besarlo. La impureza ritual de la parturienta es conocida entre las castas primitivas de la India, entre los cuales no sólo la mujer es inabordable durante cierto tiempo, tanto más largo cuanto más se aleja uno hacia el norte del continente (ver Hutton), sino que también debe dar luz en una choza separada, o por lo menos en una habitación retirada de la casa. Una vez pasado este período de impureza, la mujer se lava en un río, y todos los objetos que ha utilizado durante el parto, en principio, se tiran o se destruyen.

Entre els gitans Kalderas (Clébert, 1965: 150) és la *phuri dai* a qui li correspon el dret d'anunciar el naixement: "provista de un plato con agua, rocía todas las tiendas, una tras otra".

En aquesta línia, Yoors (2009: 111) recull la història de la Vadoma i el seu marit Yokka. Fa referència al període d'impuresa i la necessitat de representar una separació temporal per evitar la contaminació al grup. També apareix les funcions de suport de les dones gitanes de la comunitat, el retrobament amb el grup i la celebració de presentació i benvinguda al nounat. Així, escriu sobre una jove gitana que estava propera al moment de part. Per aquesta raó es va separar del grup principal. Començava el període *marime* o impur. L'autor relata que durant aquest procés va seguir la caravana però lluny, fora de la vista del grup. Només les dones mantenien un contacte amb la parella. Ajudaven a Vadoma en les seves tasques quotidianes, cuinaven per ella i pel seu marit i per atendre-la quan donés a llum. En el campament no es pronunciava res sobre aquest tema. Quan la jove muller va haver parit, Yokka es va reunir amb la resta de la *kumpania*, va servir begudes com a obsequi de *O Rom O Nevo* ("L'Home Nou"), el seu fill. Era la primera vegada que s'anomenava al bebè i van beure a la seva salut. Tothom ho va celebrar donant la benvinguda al nou membre. I van beure al voltant del foc durant tota la nit, brindant amb el desig de conèixer millor al nou membre de la família "nuestro pariente".

Sobre aquest període, Okely (1996: 74) fa referència a Thomson qui considera que la dona gitana és la major font potencial de perill per als homes durant i després del part. Com altres autors, explica que la dona havia de retirar-se en un espai especial durant el part i un temps després del naixement. Tenia la seva pròpia vaixela i no estava autoritzada a preparar els aliments pels homes durant algunes setmanes. Un cop aquest període finalitzava es cremava l'espai, la roba del llit i els estris utilitzats. El nounat també es considerava *mochadi* (impur) durant temps. Havia de ser rentat en un recipient especial, i també la seva roba. L'autora afirma que durant el seu treball de camp, als anys setanta, la dona i el nadó encara es consideren temporalment *mochadi*, i són les altres dones o joves les qui cuinen. La dona no podia parlar sobre la seva experiència a cap home. I aquests no havien d'ajudar les dones durant el part.

D'altra banda, per a les persones gitanes la preferència per parir a l'hospital s'interpretava com una conversió a la medicina dels no gitanos. Així, Okely explica que durant el treball de camp va conèixer dones que, per exemple, eren reticents a assistir a les clíniques o rebutjaven la prescripció mèdica de complements alimentaris com el ferro receptats per evitar l'anèmia, i quan les utilitzaven era amb el desig d'assegurar un llit d'hospital. L'autora cita a Smart i Crofton (1875) qui exposen que la paraula romaní per referir-se al metge és *drabengro* que és la que s'utilitza per referir-se a un "venedor". També s'evita l'alimentació hospitalària perquè ha estat cuinada per *gadje* i en un lloc contaminat. I la dona acostuma a no seguir les indicacions mèdiques, com per exemple, marxar de l'hospital sense la valoració del professional de la salut:

The nurses at the hospital said, "_We sick of the Gypsies. They never come to the appointments at the clinics". "_Mary wouldn't eat the food. She wouldn't let them wash her. She cried a lot".

Okely exposa que molts gitanos es queixaven de la poca atenció mèdica i d'un tractament "aspre" durant el part. Així, l'hospitalització no era viscuda com un servei de seguretat per a les dones sinó un lloc on havien de lluitar amb el fet contaminant, en tant que les persones no gitanes eren les encarregades de supervisar el procés i tenien objectes contaminats.

L'autora exposa que la menstruació i el part són períodes on la capacitat de la dona per contaminar s'intensifica temporalment perquè són els moments en els quals surten els desfets corporals. Si considerem la diferència que fan les persones gitanes entre els cos interior i exterior, l'orifici sexual femení és el punt de sortida *natural* on la matèria rebutjada del cos intern és considerada especialment contaminant. L'autora manifesta que per algunes famílies la menstruació no es considera especialment contaminant però el moment del part sí. D'aquesta manera, el nounat és representat com una matèria ambigua perquè ha estat recobert per la sang i altres substàncies del cos considerades contaminants. L'interior sortit a fora seguirà sent contaminant un temps. I fins que no s'hagi donat alguna socialització, el nounat no és encara una persona gitana.

Hi ha una cita recollida per Clébert (1965: 137), on apareixen diferents elements rellevants dins la cultura gitana, relacionats amb el naixement d'un nadó: el número tres, les fades masculines que només pot veure el nounat i la capacitat que tenen de decidir l'avenir i de llençar malefics.

[...] son tres hadas de sexo masculino, que al tercer día del nacimiento de un niño bajan hacia él y deciden su porvenir. Salvo el bebé, nadie ha podido verles nunca. Y tienen que ser tres, para oír sus voces: el niño, la madre y la bruja (la *drabarni*). Tampoco nadie puede deshacer los maleficios que echan.

D'altra banda, són poques les situacions de camp aparegudes o verbalitzades relacionades amb la mort de la descendència⁵. Quan s'ha expressat una situació semblant, ha estat la mort d'un infant de pocs anys, i la mare ha fet referència a aquest fill perdut com un àngel que està en el cel amb Déu i la prescripció dels silenci. En el seu treball, Clébert (1965) relaciona la mort d'un infant amb la figura del *mulo*, de la manera següent:

El *mulo* es una figura vampírica. El niño que muere al nacer se convierte en *mulo*, crece hasta su octavo año, y entonces es cuando vuelve al país de los muertos en su cuerpo no hay huesos, y sus manos carecen del dedo medio, que debe dejar en su tumba. Una vez al año, en su aniversario, sus compañeros lo cuecen, a fin de que recobre fuerza. La noche de Año Nuevo, los *mule* raptan a mujeres, a las que hacen cocer en grandes calderas para que pierdan los huesos y se conviertan en mujeres-mulo sin huesos.

3.1. L'atenció a l'embaràs i el part en l'àmbit sanitari

[Diari de camp, agost 2007, PASSIR] El fill petit de dos anys segueix dormint en el cotxet durant tota la consulta. La llevadora pesa i mesura a la mare. La fa estirar i li deixa al descobert la panxa per escoltar el cor del bebè. La filla de 4 anys està una mica com en alerta. De sobte se sent el batec del bebè. La filla fa cara de sorpresa, manté els ulls oberts i la mirada fixa cap a la mare [...]. La mare, mira a la seva filla i li riu. La llevadora diu que tot està bé i que està d'uns vuit mesos [...]."

⁵ La representació de la cultura gitana sobre la mort dels infants durant la gestació, en el part, dies després o en la infància és un coneixement rellevant per aprofundir en una possible recerca.

Resultat de l'acompanyament etnogràfic facilitat per les dones rrom gestants de les comunitats subjectes d'aquesta recerca, descriuré els factors i les dificultats que intervenen en la realització del seguiment del control de l'embaràs tal com està establert en l'àmbit sanitari⁶. Especialment, durant el treball de camp realitzat entre el 2005 i el 2009⁷, vaig tenir l'oportunitat d'observar les causes que podien intervenir i explicar perquè les dones rrom, sovint trobaven obstacles o mostraven resistències alhora d'iniciar o mantenir el seguiment mèdic de l'embaràs. Moltes d'aquestes possibles raons també es traslladaven a d'altres qüestions relacionades amb la salut ginecològica en general, al seguiment sanitari en període de postpart i les primeres visites pediàtriques en relació a la cura del nounat.

Durant els acompanyaments a dones embarassades als diferents centres de salut, una de les principals dificultats detectades va ser l'accés als serveis sanitaris. El principal obstacle presenciat va ser la tramitació de la Targeta Sanitària, la TSI (provisional, en cas de no estar empadronades). Tot i tenir-hi dret, moltes vegades, per a les dones rrom, no era fàcil o no aconseguien disposar de la TSI provisional tal com la llei estableix i estableix⁸, per a menors d'edat i dones en estat d'embaràs. Contràriament al que prescrivia la llei, la tramitació de la TSI estava condicionada a l'obtenció de l'empadronament i, per tant, per a les persones rrom que no disposaven d'aquest document suposava, en realitat, la no tramitació de la TSI necessària per accedir al servei sanitari tot i tenir-hi tot el dret. Aquest fet suposava que fos habitual que la dona embarassada o la família no tornessin a fer demanda d'atenció mèdica al centre d'atenció primària (CAP) corresponent. D'aquesta manera, deixava de ser efectiu el dret bàsic d'accés i atenció sanitària deixant-se d'iniciar l'atenció ambulatoria necessària amb les conseqüències que podia comportar. I l'augment de situacions de salut no previngudes abans i resoltes en el servei d'urgències. Així, aquest tràmit esdevenia el principal impediment per arribar als serveis especialitzats de salut sexual i reproductiva per als seguiments mèdics de les embarassades, en algun territori com en el cas de Sant Roc. I suposava que les dones rrom haguessin de fer demanda

⁶ Aquest control de seguiment de l'embaràs segueix el que estableix el Protocol de seguiment de l'embaràs a Catalunya (2005) que es pot consultar en l'enllaç següent: Accessible en: <http://salutweb.gencat.cat/web/.content/home/ambits_tematicos/linies_dactuacio/model_asistencial/ordenacio_cartera_i_serveis_sanitaris/pla_estrategic_dordenacio_maternoinfantil_i_atencio_salut_sexual_i_reproductiva/material_de_suport/documents/protseguir2006.pdf>

⁷ Veure López i Sàez, 2009 i Sàez, M., 2009.

⁸ L'article 7 es refereix al Dret a l'assistència sanitària a Catalunya, i concretament l'apartat 7.2 i 7.3, i en relació a l'atenció sanitària als menors d'edat i també a les embarassades, diuen: "7.2 [...] els estrangers menors de divuit anys que es troben en el territori de Catalunya tenen dret a l'assistència sanitària pública, en les mateixes condicions que la resta de ciutadans, sense que, en cap cas, es pugui condicionar el reconeixement d'aquest dret a la inscripció en el padró del municipi on resideixin ni a cap altre requisit addicional; i 7.3 El Departament de Sanitat i Seguretat Social adoptarà, en l'àmbit de les seves competències, les mesures necessàries per garantir el dret a l'assistència sanitària pública, de les estrangeres embarassades que es trobin a Catalunya durant l'embaràs, el part i el postpart, [...], sense que, en cap cas, es pugui condicionar el reconeixement d'aquest dret a la inscripció en el padró del municipi on resideixin". [En línia] Accessible en: <[Decret 188/2001, de 26 de juny, dels estrangers i la seva integració social a Catalunya \(DOGC núm. 3431, de 16/07/2001\)](#)>

d'acompanyament al servei sanitari a personal professional d'atenció socioeducativa amb l'objectiu d'assolir la tramitació de la TSI i accedir al servei bàsic o especialitzat. És important destacar que aquesta situació esdevenia com a mínim una paradoxa del sistema, més aviat una il·legalitat, en tant que era un dret que havia d'estar garantit des del centre sanitari corresponent.

Un cop aconseguit l'accés al servei sanitari, un altre procés complexa era la realització del seguiment mèdic de l'embaràs. Moltes vegades, les dones rrom no aconseguien dur a terme un seguiment mèdic de l'embaràs de manera continuada i amb totes les proves necessàries (tal com indicava el protocol sanitari). En aquest sentit, vaig poder observar diversos factors que condicionaven aquest procés. Per una banda, el seguiment mèdic de l'embaràs no era entès com un procés mèdic necessari per a la molts homes i dones rrom. L'experiència prèvia de parts sense assistència⁹ i la interpretació d'aquest com un procés que depenia, sobretot, de la voluntat de Déu feia que no fos una demanda prioritària. Cal tenir present que a Romania el part pot produir-se a casa, també, per dificultats de transport o manca de diners (o regals) per compensar al personal sanitari. D'aquesta manera, i en context migratori, vaig observar com les dones rrom feien usos puntuals de les visites. Per exemple, per fer-se una ecografia i així saber el pes i el sexe del bebè i desvincular-se de la resta del procés protocol·lari sanitari fins a l'arribada del part; o realitzar seguiments intermitents que dificultaven obtenir la informació completa que el personal sanitari anirà necessitant per conèixer l'estat de salut de la dona i l'adequat desenvolupament del seu procés de gestació. Per tant, el que intervenia en el seguiment mèdic dels embarassos de les dones rrom era la voluntat i necessitat de saber o no el sexe del futur bebè. La necessitat de conèixer aquesta informació esdevenia la motivació inicial per realitzar la demanda de seguiment mèdic i, per tant, una oportunitat per a què la dona accedís al control mèdic del seu embaràs. Tal i com alguns professionals sanitaris van expressar, algunes vegades, la demanda de les dones rrom per la realització de la prova de l'ecografia, podia ser interpretada com una necessitat puntual de la pacient per saber només el sexe del seu bebè sense cap altre motivació que trobessin justificada o tingués relació amb un control mèdic de la gestació. A continuació, introdueixo una cita que descriu una situació de camp observada el 12 de setembre del 2007, en un PASSIR de Badalona:

[...] En el PASSIR l'han atès al moment. El personal sanitari s'han sorprès que estigués de cinc mesos i sense control d'embaràs. [...] Han insistit en que no oblidés cap visita perquè sinó no tindria sentit el control mèdic. Han comentat que moltes vegades venen per fer-se l'eco i ja no tornen. La noia rrom ho escolta però no diu res, ella no havia vingut abans perquè no li havien fet la TSI provisional des de l'ambulatori.

Però, lluny d'aquestes percepcions o prejudicis, durant el treball de camp, vaig comprovar que aquesta informació, sovint, esdevenia transcendent fora de la consulta, dins del context familiar de la dona i segons les expectatives derivades de la necessitat de construir el propi projecte familiar. D'aquesta manera, algunes vegades, conèixer el

⁹ Encara que també s'han produït alguns a Catalunya, aquesta situació ha sigut molt més habitual a Romania, entre altres motius, per la distància als serveis sanitaris d'alguns assentaments, la manca de serveis que ho permetin o l'exigència de pagaments informals que no es poden o volen assumir.

sexe del futur bebè, i depenent del número i el sexe dels infants que ja es tenien, podia comportar un canvi d'estat d'ànim (tristesa, decepció, preocupació, entre d'altres), o com a mínim inquietud a l'hora de gestionar aquesta informació dins del seu propi context. Així ho expressava, el 25 de setembre del 2007 en el PASSIR, una dona rom de vint-i-un anys, de la mateixa comunitat de Țândărei provinent de la població de Fetești:

[...] Després de l'ecografia, espera a que li donin els resultats; la infermera li diu que és un nena i que està bé. Fora del servei mèdic, la noia diu que no sap el pes del bebè. Sembla trista, seriosa i capficada. Li pregunto si està bé. Diu que sí que Déu vol una nena. I exclama: "no pasa nada...". Diu que li dirà al seu marit que és un nen. [...] Diu que no anirà al metge divendres, "ya no".

De manera contrària, el desig de no saber el sexe del bebè també pot ser motiu per no considerar la necessitat d'iniciar aquest seguiment. De fet, algunes dones expressaven resistències per anar al centre de salut, entre d'altres factors, per evitar rebre aquesta informació. En aquest sentit, un altre element important a destacar, és que les dones rom a les quals vaig acompanyar durant les visites mèdiques no contemplaven el dret que tenien d'expressar la voluntat de no voler conèixer el sexe del seu bebè durant la realització de la prova de l'ecografia. Per posar algun exemple, en la cita següent descriu una situació de camp del 22 d'agost del 2007, on una dona de trenta anys, de la comunitat de Țândărei relata les raons de no voler anar al PASSIR per control mèdic de l'embaràs:

[...] Li pregunto si ha anat al metge a fer-se els controls de l'embaràs em diu que ella té TSI i tot arreglat però no ha fet cap control mèdic pel bebè perquè diu que no vol saber si és un nen o una nena. Diu que una amiga seva ha sabut que esperava un nen i s'ha enfadat perquè volia una nena. Ella no vol enfadar-se, per això no vol anar al metge. Ella només té nenes i vol que aquest bebè sigui un nen. No vol control mèdic perquè no vol saber el sexe del nen. I exclama: ¿Ves? ¡mi amiga está enfadada porque sabe que no tiene una niña! Ella diu que no vol fer-se l'eco, no vol saber per no enfadar-se.

D'altra banda, la precària situació socioeconòmica i la inestabilitat a la qual estan sotmeses les persones rom d'aquestes comunitats són raons fonamentals que interfereixen en aquest procés d'acompanyament sanitari. És especialment la generació de pautes de mobilitat i d'immediatesa que la població utilitza que redueixen, en gran mesura, les possibilitats quotidianes d'accés als serveis sanitaris. Afegint-hi a més la concepció simptomàtica dels problemes de salut (si no fa mal o incapacita és menys important) que fa encara més difícil l'assumpció i comprensió de pautes preventives i previsions a mig i llarg termini, potenciant l'ús dels serveis només en el moment del part i, per tant, majoritàriament en urgències hospitalàries.

Altres elements que intervenen en la predisposició o resistències de les dones rom per demanar o sostenir el seguiment mèdic de l'embaràs en context de destí són l'edat i les experiències que aquestes van acumulant durant la seva trajectòria vital, tant en el seu país d'origen com en el país d'acollida. Per una banda, i en relació a l'edat, entre les dones més joves, la demanda de seguiment i l'acceptació de la realització de les proves requerides per al control sanitari de l'embaràs (tot i que a vegades no comprenen les raons) és més elevada. Sovint perquè les noies més joves han vingut quan eren nenes i han crescut en context de destí i, per tant, moltes vegades, tenen

més competències per desenvolupar-se dins la xarxa sanitària, tenen experiències diferents en comparació a les dones d'edat més avançada i potser més formació que els aporta comprensió. D'aquesta manera, en una entrevista realitzada al 2007, una dona rrom de dinou anys de la comunitat de Țândărei valora la necessitat d'anar a les revisions:

[...] Las revisiones son importantes porque no sabes cómo está, puede estar al revés. No sabes si crece, cómo crece. Si tienes una infección puede cogerla el niño también. Tienes que hacer muchas, todas porque si no lo haces es tu problema, es que no sabes nada, crece, crece.

Contràriament, he conegut l'opinió d'altres dones joves que manifestaven seguir les pautes de les dones més grans i feien referència a l'aprenentatge que havien assolit en la cura d'altres familiars. Per exemple, amb els seus germans i germanes o nebots i nebodes més petits i, per tant, havien obtingut experiència raó per la qual pensaven que no necessitaven anar al metge. El 12 de setembre del 2007, així ho explicava una dona jove de disset anys de Țândărei:

[...] Ha explicat que no havia fet cap control mèdic de l'embaràs; no estava nerviosa per ser el seu primer fill perquè ella era la gran de set germanes i les havia cuidat a totes; que havia tingut el seu bebè a l'Hospital de Can Ruti i que tot havia anat bé. Havia tingut dolors tota la nit a casa i després el seu marit i sogre l'havien portat en cotxe fins a l'hospital i allà havia parit en poc temps sense cesària. Li dóna el pit asseguda en el banc de la plaça.

En la mateixa línia, el 22 d'agost del 2007, durant una observació de camp, una dona de vint-i-vuit anys de la mateixa comunitat explica com ella valora l'evolució del seu embaràs sense fer revisions periòdiques als serveis sanitaris:

[...] Explica que a ella la coneixen a Can Ruti i que quan va l'atenen. Que està de set mesos i en cap embaràs ha fet control mèdic. Sap que el nen està bé perquè creix i es mou als quatre mesos. I ella diu que això vol dir que està bé.

D'altra banda, les dones més grans han viscut més temps a Romania i tenen experiències molt diferents en comparació amb les dones més joves. Per una banda, han tingut un major nombre de parts sense seguiment mèdic en context d'origen; i, d'altra banda, per elles esdevé més complex moure's per la xarxa sanitària, tant en origen com en context migratori. He pogut observar que, en general, les dones més grans mostren més resistències degut, entre d'altres raons, a dificultats a l'hora de comunicar-se. Per exemple, en relació a la llengua de destí però sobretot perquè mostren actituds més defensives i de desconfiança en front d'un context que per a elles és desconegut i que, algunes vegades, arriba a ser hostil. I no únicament en relació als seguiments dels embarassos i les proves corresponents segons el moment de gestació, sinó també respecte a les recomanacions durant l'embaràs en general (medicació, alimentació, entre altres). En relació a les experiències, un altre aspecte fonamental a tenir en compte en l'atenció sanitària, és la importància de les situacions viscudes vinculades a l'embaràs perquè poden condicionar d'alguna manera o transformar certes pràctiques. Durant el treball de camp he comprovat com les experiències positives suposen l'adquisició de noves pautes i hàbits que faciliten la vinculació de les dones al seguiment mèdic durant el seu procés de gestació i després

d'aquest. Experiències que tenen relació amb la vivència de l'acompanyament mèdic en una situació determinada. Per exemple, una bona vinculació amb la llevadora. Però també d'altres que, tot i ser negatives, han fet sentir la necessitat d'un acompanyament mèdic que abans potser ni haurien considerat. Per exemple, haver patit un avortament pot fer pensar que és necessari un control mèdic en l'embaràs següent. De la mateixa manera, sentir-se prejudicat o rebutjat dins l'espai de consulta afavoreix la tendència a distanciar-se del context sanitari fins a l'arribada del part. En el següent exemple, una dona rrom de la comunitat de Țândărei així ho explica. Diu que ara sí que considera que és important anar al metge perquè ha perdut dos nens i necessita saber si l'embaràs va bé. Afirmar que ella abans no pensava que la gestació podia anar malament. El marit li deia que anés a l'hospital per saber el sexe del bebè. Ella hi anava i després li deia al seu marit si esperava un nen o una nena.

En aquest sentit, també, són significatives algunes informacions sobre gestació relacionades amb la Tradició gitana o a la religió pentecostal. He comprovat com les dones rrom expressen a través de la religió, de Déu i de les creences relacionades amb la ideologia de la contaminació, moltes qüestions referides a la noció de puresa, la importància dels somnis, la seva manera de viure el procés i la cura de l'embaràs. Creences que sovint coexisteixen i es relacionen amb les pautes biomèdiques. D'aquesta manera, l'exemple del 24 de setembre del 2007, d'una dona rrom de disset anys de la comunitat de Țândărei en un PASSIR de Badalona, expressa aquesta barreja d'elements:

[...] La noia pregunta preocupada a les infermeres perquè no té panxa; que potser el bebè està mort. Explica que la seva mare va perdre un nen que anava després que ella, als set mesos d'embaràs. [...] És el seu primer embaràs i la seva primera ecografia. Quan ha vist l'ecografia i les indicacions de la metgessa ha posat expressió de felicitat. Està de catorze setmanes. Sembla que "ho té tot al seu lloc"; té la mida adequada només que la mare és molt prima i per això no té panxa. La noia ha explicat que altres joves li deien que tenia una rata perquè no tenia panxa. La metgessa li ha dit que no faci cas de la gent del carrer; de la gent que no és metge; que només faci cas del metge que és qui sap; que el seu fill té la mida adequada. També li ha dit que és una nena. Llavors, la noia ha explicat que havia tingut un somni on ella anava al metge i aquest la mirava amb una bata blanca. Encara que no podia veure-li la cara, li deia que era una nena i que es diria Elena. Al sortir del PASSIR m'ha especificat que ella pensava que el senyor de la bata de doctor i sense cara devia ser Déu. Ha marxat molt contenta i tranquil·la.

Així, la figura de Déu sembla tenir un paper primordial en la salut, tot i que no únicament. La representació de Déu entès com "el primero o verdadero doctor" per ser qui coneix i determina el destí de les persones. És a través dels somnis que s'expressa. De fet el paper premonitori dels somnis (*sume-raghe/vise de noapte*) respon a la creença rrom que aquests són transmissors de missatges que arriben del més enllà. Un home rrom, de dinou anys, de la comunitat de Țândărei deia:

Puede decir la gente lo que quieran pero sólo lo sabe Dios [...]. El médico puede decir pero sólo lo sabe Dios.

Tot i que, en teoria, el pentecostalisme prohibeix la pràctica de les creences relacionades amb la Tradició gitana, el contingut etnogràfic recollit durant aquests

anys de recerca demostra també la complementarietat d'ambdues, la pentecostal i la ideologia de la contaminació. Les informacions etnogràfiques posen de manifest com, en realitat, les creences de puresa coexisteixen amb les creences relacionades amb el pentecostalisme. A més, independentment de la intromissió de nombrosos factors que estiguin actuant en la realitat d'aquestes dones rrom de Țândărei i Murgeni, en general, són nombroses les nocions i les pràctiques tradicionals que durant el període de l'embaràs han continuat formant part de la seva experiència. Això és així, perquè tal com afirma Fons (2008: 213-219) "Lo que acostumbra a pasar es que los modelos de representación se mantienen de forma paradigmática [...]. todo indica que estas lógicas subyacentes son más perdurables de lo que parecen. Sólo cuando el modelo ya no resiste más al cambio, deja de sostenerse".

Aquest és el cas de totes aquelles pautes relacionades amb determinats aliments que segueixen sent recomanables; que s'han d'evitar ingerir; o que cal prendre en petites quantitats. Per exemple, es recomana menjar pastanagues perquè les dents no surtin massa grans. Evitar un aliment si aquest fa fàstic. També algunes noies rrom explicaven que no era bo menjar molta carn durant l'embaràs perquè el crani del fill es faria gran i no podria sortir en el moment del part. Encara que també seguien la prescripció de menjar el que volguessin per tal d'evitar un avortament. I menjar fruita perquè purifica. Seguint l'exemple d'una noia rrom de vint-i-un anys, entendrem aquest tema del desig alimentari tan important durant l'embaràs. Explicava que tornant cap a casa a Țândărei, va veure en el mercat una síndria molt vermella i gran. Li van venir ganes de menjar-se-la però no es va aturar a comprar-la perquè tenia molta presa. Dies després va tenir un avortament. La noia deia que era perquè no havia menjat aquell aliment.

Segurament, molt relacionat amb el que tradicionalment podria ser la manera de garantir l'alimentació de la dona embarassada, durant el treball de camp, vaig recollir informacions sobre *ulchore* (mal d'ull). De fet, el relat d'una dona rrom de vint anys, de la comunitat de Țândărei, expressa molt bé aquesta idea sobre com una dona embarassada té la capacitat de maleir a algú si aquest li nega un menjar: [...] Cuando una mujer está embarazada, tú tienes algo en la mano y comes y si no le das algo o le ofreces y a ella le gusta lo que tienes tú de comer y no le das ella te puede hacer *ulchore*, te dice: "*Delodel te ācleltuque āc ulchore qi iacā*" ("Que Déu faci que et surti alèrgia a l'ull"). També, una dona rrom de vint anys, de la mateixa comunitat explicava que ella no sabia si això era veritat però quan la seva mare estava embarassada la gent li donava la mà i la convidaven a menjar per evitar que no els sortís el mal d'ull: "en el ojo te sale un granito muy rojo. Durante un mes te molesta pero después se cura".

Altres explicacions que vaig poder recollir durant el treball de camp estaven relacionades amb la interpretació del sexe del bebè: si la panxa surt en punta és un nen i si surt rodona és una nena; i si el mugró del pit és rosat és nena i si és més fosc o negre és un nen. I també vinculaven el temps de gestació i el dolor del part amb el sexe del bebè. Per exemple, una dona rrom de quaranta anys, de la comunitat de Țândărei, puntualitzava que si una dona es posava de part al vuitè mes d'embaràs era perquè tindria un nen mentre que si paria als nou mesos seria perquè el bebè era una nena. Una altra dona afirmava que si el part era dolorós significava que el nounat era

mena mentre que si no havia dolor en un part era un nen. Denotant el interès de representar un sexe sobre un altre.

La vergonya associada a la noció de respecte de les persones gitanes i el silenci com a comportament prescrit culturalment, en aquest cas, davant l'embaràs, està vinculat a la ideologia de la contaminació que he explicat en apartats anteriors. L'estat d'embaràs pressuposa una relació sexual que s'intenta obviar, per vergonya, amb el silenci, davant la família. De la mateixa manera, la sang de la menstruació i la del part tenen un significat negatiu com element contaminant i brut. Cal destacar que durant el treball de camp, ha sorgit amb força la condició d'impuresa després del part i, per tant, la necessitat de separació de la mare i el nounat en l'arribada al domicili familiar. Ambdós han de romandre separats de la resta de familiars en determinades situacions: durant els àpats, dinant separats de la resta de familiars. A la cuina, la dona que acaba de parir no pot servir ni cuinar menjar. La raó d'aquesta separació és la consideració que el bebè està brut (estat ritual d'impuresa) perquè ha estat dins del cos de la mare i ha passat pel seu sexe. La mare també és considerada bruta perquè perd sang del part i pot contaminar allò que toca, cuinant, servint o rentant. El període de temps, varia segons els informants i podria ser al voltant de sis setmanes i tres mesos. Passat aquest temps la situació de la mare i el bebè quedaria normalitzada dins de la família. Tanmateix, aquest període de separació es considera una pràctica antiga i ara no acostuma a allargar-se tant. En la cita següent del 10 d'agost del 2011, una dona de trenta anys de la comunitat de Țândărei comenta que alguns aspectes tradicionals relacionats amb la puresa estan en desús, tot i que altres són considerats de pràctica obligatòria:

Segons la Mónica ara no es practica que la dona després de parir tingui que mantenir dues setmanes més o menys de certes practiques (puresa). Diu que són coses antigues. Abans es creia que si la dona sortia de casa el terra es cremaria i l'aigua s'assecaria. Com que el bebè surt d'allà baix (assenyala el sexe) i surt brut fa fàstic. Ella diu que té fàstic d'ella quan està així. Doncs per això no pot cuinar, no pot tocar l'aigua, no pot menjar amb els altres. El seu marit si que pot estar amb ella però la resta no.

També diu que és una vergonya parlar sobre l'embaràs amb els homes o referir-se. Només ho pot fer amb altres dones. És "vergüenza".

O aquesta altra cita del 18 de setembre del 2007, expressada per un home rrom, de vint-i-sis anys i de la comunitat de Țândărei que fa referència al concepte de vergonya i el paper de l'home rrom durant el part i el postpart. Perquè, quan les dones rrom parlen sobre qüestions relacionades amb la sexualitat o la reproducció fan referència a "cosas de mujeres", sempre des de la privacitat per evitar que algun home rrom les escolti:

Pregunto a un noi pel nounat de la seva germana. Ell diu que no ha anat a veure'l (hospital). Es mostra reservat i amb vergonya. Explica: "En nuestra ley, tres meses sin mirar al bebé". Diu que els pares a vegades tampoc fan petons tot i que sí que poden perquè són els pares. Entenen que el nen està brut durant aquest temps. No es parla de l'embaràs perquè fa vergonya. Sobretot per la dona que és la que té més vergonya, l'home també però no tant. Per això no parlen de l'embaràs.

En relació amb el moment del part, he obtingut relats de situacions de part que aporten informació significativa i relacionada amb les dificultats d'accés al servei de salut i també a la percepció en l'atenció sanitària. Dones romanes explicaven l'ús que havien fet del servei d'urgències hospitalàries quan arribava el moment del part. Per exemple, el trasllat de la dona en cotxe a l'hospital pels seus familiars o l'ús del telèfon d'urgències sol·licitant una ambulància. Cal destacar que les dones que manifestaven haver estat assistides pel servei d'ambulàncies, expressaven queixes en relació al temps d'arribada del servei d'assistència mèdica i, en alguns casos, ho relacionaven amb el fet de ser gitanes romaneses. D'aquestes situacions destacaven el llarg temps d'espera, el dolor del part i la vergonya per estar donant a llum en presència dels homes de la família. Tot i aquestes queixes, valoraven la gratuïtat del servei sanitari i ho comparaven amb Romania on es necessitava tenir diners per ser ateses, fins hi tot en el moment del part.

Des de la perspectiva dels professionals sanitaris, en un dels hospitals que atenia més població gitana romanesa, una sanitària relatava que quan acompanyaven a les dones romanes durant el part, moltes vegades, no tenien informació prèvia de l'estat de salut de la mare ni del bebè perquè no s'havia realitzat el control mèdic de l'embaràs o no s'havia dut a terme amb prou continuïtat, tal com s'establia en el protocol mèdic i, per tant, no tenien informació suficient (analítiques i altres proves) sobre la salut de la mare o l'evolució de gestació. Per exemple, això suposava aplicar alguna vacuna al nou-nat que potser no hauria estat necessari si s'hagués disposat d'aquesta informació. D'altra banda, i també en un context hospitalari, algunes dones romanes que havien donat a llum manifestaven la seva vivència en relació a com creien que eren percebudes pels professionals que les havien atès. De la mateixa manera, i com molt bé descriu el següent exemple, durant el treball de camp i en diferents espais com els Centres d'atenció a la salut sexual i reproductiva (CASSIR) o Programa d'atenció a la salut sexual i reproductiva (PASSIR), hospitals o en el barri, apareixia el sentiment de ser prejudicat de manera pejorativa durant l'atenció sanitària pels professionals de la salut. Al mateix temps, elles mateixes prejudicaven el personal sanitari i l'atenció hospitalària. És important esmentar totes aquestes percepcions i prejudicis perquè condicionen la relació professional-pacient durant l'atenció sanitària. En el 2007 durant un acompanyament al PASSIR, la Maxinela de vint-i-cinc anys, de Țândărei mostrava la seva desconfiança amb els serveis sanitaris buscant la complicitat d'una dona gitana espanyola que també estava a la sala d'espera. I en aquesta comunicació van aparèixer explicitades com les gitanes sentien les mirades dels *gadje*, el reconeixement mutu en tant que gitanes i la diferència entre elles; la perplexitat vers les costums *gadje* i tot això, en relació a la procreació:

La Maxinela té tres fills, el darrer va néixer el 16 de setembre i explicava que no es va sentir molt ben tractada. Deia que la volien fer dutxar com si anés bruta i això la va molestar, de fet això ho va comentat varies vegades. Deia que va tenir a la petita a l'Hospital E S i que no li agradava les llevadores d'allà perquè deia que tractaven malament a les romaneses, com si fossin animals, i explicava que a una noia li havien dit que no estava de part i sort que va venir un metge i els hi va dir a les llevadores que sí ho estava sinó l'enviaven a casa. Repetia que no li agrada. [...] Abans d'entrar a la consulta ginecològica explicava com s'havia sentit a l'Hospital i mirava, buscant la complicitat, a una noia gitana espanyola que també estava a la sala d'espera. Quan Maxinella va entrar a la visita mèdica, la gitana espanyola, que deuria tenir vint anys,

explicava que el que estava comentant la Maxinella era racisme: “Eso es racismo lo que les hacen: No las tratan bien porque van muchas y no las tratan bien y son personas igual”. Deia que els romanesos: “son como gitanos antiguos. Mi padre me dice que antes nosotros íbamos igual” i que ells, abans també anaven vestits com de la mateixa manera, amb mocadors, faldilles i mitjos amb sandàlies. El discurs era positiu vers elles com des de l’empatia però s’exclamava de que tinguessin tants fills i atesos “de cualquier manera, todos sucios”, deia, tots bruts i vivint en una mateixa habitació. També deia que molts no eren tan pobres i tenien els seus diners, cotxes, joies i dents d’or però vivien pobres com si s’haguessin acostumat, “es la costumbre que los hacen vivir así. Ellos ya tienen esa costumbre”; també deia que tenien masses fills i que ella amb dos ja anava molt cansada y no tenia temps de “disfrutarlos” del cansament, llavors pensava amb les romaneses que en tenien molts i no li agradava. Deia que ella no podria perquè després no tenies per tots i que estava tot molt car. Això ho ha relacionat amb les paies i deia que tenien pocs fills o no en tenien i descrivia la situació d’una veïna paia seva que tenia trenta set anys, no tenia fills i només vivia amb un gos i el portava al veterinari, el vacunava, el cuida com un fill i deia que això no ho entenia. Vaig comentar que les romaneses deien que no entenien que les dones que no tenien fills perquè qui les cuidaria quan fossin grans. Y la gitana espanyola va contestar amb un gest d’afirmació contundent: “Es verdá”.

De la mateixa manera, en el 2008 i a partir de les entrevistes sobre salut, una dona rrom de dinou anys, de la comunitat de Țăndărei, ho expressava així:

Allí en el hospital, cuando me fui cuando estaba embarazada para ver lo que tengo, niño o niña [...] me atendieron una vez y cuando me fui otra vez porque me venía sangre no me atendieron, me ha dicho: _no es nada, es normal para que te venga sangre. Y después aborté. [...] creo que me trataron así porque soy gitana rumana. También cuando parí allí en el Hospital E. S. tenía cesárea, ni siquiera lo vestían a mi hijo, no le ponían la ropa me lo ponían a mi o a mi marido para que le cambiase el pañal y yo no podía levantarme de la cama por qué tenía la cesárea y lo ponía mi marido. Y ya está. Creo que porque soy gitana rumana porque yo escuché como hablaba de nosotros.

També, en aquest àmbit hospitalari es generen situacions no volgudes degut a la confrontació de models diferents. Exposo un exemple molt il·lustratiu, d’una dona rrom de vint-i-dos anys, de la comunitat de Țăndărei, que narrava la seva experiència el dia del part, en que va exclamar al seu marit que l’esperés fora de la sala de part per evitar la vergonya:

Mi marido ha estado conmigo hasta que he parido. [...] yo le dije: _ ¡tú espera fuera en la puerta! y él al lado hasta que ha nacido. Yo le digo: _ ¡ay, ay [...] sal de aquí! y él no sale y dice la doctora, si sales ya no entras pero si te quedas estate aquí. Y él se quedó y cuando ha nacido la niña, le ha cogido la niña, le han puesto una sábana blanca y ya se lo ha puesto en los brazos, sí.

Tot i aquestes situacions inesperades, d’altres mostraven com el món de les dones i els homes rrom estan separats. És a dir, tot i els canvis produïts el sentiment de vergonya continua estan molt present, especialment davant certes figures d’autoritat com el sogre, com bé ho indica una dona rrom:

Cuando pares te vas al hospital. Tu marido y ya está. También pueden venir a visitarte los hombres: tu cuñado, tu suegro [...] entran ellos también, para ver al bebé, para que

te vean si estás bien. Quien quiere puede quedarse fuera, quien quiere no, pero mi suegro ha venido a visitarme en todos. [...] Cuando vino mi suegro al hospital me dio vergüenza. [...] Todos quieren mirar la cara del bebé: _Es guapo, es feo... es negro, es...

A partir d'aquest moment, comença per elles la desvinculació de l'atenció sanitària que afecta a la continuïtat del seguiment ginecològic de la mare i, també, el inici del seguiment pediàtric del bebè. Aquest és un punt fonamental que posa de manifest la importància d'una bona vinculació dels professionals sanitaris del centre de salut vers les pacients rrom, però també dels que han atès a la dona durant l'estada hospitalària i la necessitat de potenciar altres estratègies d'actuació sanitària que treballin per a mantenir-se pròximes a les necessitats de salut d'aquests bebès i les seves mares, tenint en compte les dificultats descrites i el context d'exclusió on viuen, a més d'altres factors relacionats amb la cosmovisió de la cultura gitana i, per tant, facilitant una intervenció més adaptada, flexible però alhora dirigida a una situació més inclusiva.

En definitiva, a través dels acompanyaments –seguiments mèdics dels embarassos de les dones rrom i el període d'atenció i cures a la mare i al nounat– als diferents serveis sanitaris, vaig obtenir el coneixement de situacions concretes relacionades amb possibles factors que podrien millorar-se. Aquí en presento alguns:

Factors relacionats amb la necessitat de revisió dels procediments dels serveis sanitaris com també d'augmentar la flexibilitat i adaptació vers les realitats específiques de les diferents poblacions a les que dirigeix la seva actuació i cobertura, en aquest cas les persones rrom immigrades de Romania:

1. Obstacles per tramitar la TSI que a vegades bloquegen l'accés al servei sanitari. Per exemple, assegurar sempre la garantia d'accés a les dones embarassades i els infants tot i que la documentació necessària estigui pendent de tramitar o en procés de sol·licitud. Facilitar els requeriments per a l'obtenció de la TSI amb l'objectiu de garantir que cap persona es quedi fora del sistema.
2. Les necessitats que valora el sistema sanitari no sempre responen necessàriament a les que la població, en aquest cas rrom, té, compren o vol considerar. En el cas del temps d'espera entre visites sense entendre el sentit d'aquestes no facilita la comprensió de la valoració que les motiva. Per exemple, en el control mèdic de l'embaràs tan continuat i pautat que respon a l'aplicació d'un protocol establert i aprovat per les autoritats sanitàries. Pot ser molt necessari però ha de ser comprès i sentit així.
3. Els estils de comunicació establerts pel professionals sanitaris durant l'espai de consulta i les dificultats en aquest sentit, com també les manifestacions de sorpresa, judicis vers les dones rrom o altres familiars i les indicacions dels professionals sanitaris allunyades de la seva realitat quotidiana.
4. El poc temps que disposa el professional sanitari per establir una bona comunicació que faciliti confiança i referència.
5. I a vegades també, la manca de formació sobre desigualtat social i variabilitat cultural en la salut.

Factors relacionats amb la realitat específica de la població rrom romanesa i les seves necessitats:

1. Els obstacles que la població rrom es troba per tramitar la TSI tot i tenir-hi dret.
2. La dificultat per comprendre les necessitats de seguir un protocol mèdic establert perquè no el coneixes, no entens o consideres la necessitat de dur-lo a terme. Per exemple, en el control mèdic de l'embaràs.
3. La desconfiança cap al personal mèdic per situacions viscudes en contextos de forta discriminació i racisme.
4. La mobilitat que s'activa amb una previsió immediata trencant la continuació dels seguiments i controls mèdics, altament protocol·litzats per poder detectar i prevenir problemes i assegurar l'adequat desenvolupament del nadó.
5. La vivència del temps i del quotidià de manera diferent a la nostra.
6. La necessitat que tenen les dones rrom de donar resposta a les obligacions de parentiu encara que el seu estat de salut pugui ser precari o delicat. Per exemple, realitzar treballs marginals i alhora tenir cura dels infants; o dos dies després d'haver donat a llum, tornar al carrer per netejar vidres, recollir ferralla o demanar diners en els transports públics. Per tant, posposar la cura personal davant la necessitat d'altres familiars.
7. L'experiència de tenir descendència sense control mèdic de l'embaràs.
8. L'hàbit de deixar d'anar al metge quan el dolor o altres símptomes aguts han desaparegut.
9. Una altra qüestió important són les creences relacionades amb la ideologia de la contaminació i el pentecostalisme o altres religions.
10. Les dificultats per entendre la documentació mèdica on s'indiquen les dates de les visites, les proves necessàries o l'ús de la medicació.

3.2. L'estudi processual de la procreació rrom

The uterus is to the Race what the heart is to the individual: it is the organ of circulation to the species.

W Tyler Smith (1847)

En les línies següents introduiré la descripció etnogràfica processual del Model Procreatiu Rrom que compren des de la concepció fins després del part. Durant la descripció etnogràfica inclouré les aportacions d'autors i autores que faciliten la

comprensió de les nocions implicades que hi apareixen. El meu propòsit és transmetre com es pensa (representa) i s'experimenta la procreació entre les persones rrom a través de narratives obtingudes durant la recerca etnogràfica especialment significatives. Tal com ja he esmentat, aquestes narratives provenen principalment de la tècnica de les cronografies individuals per tal d'obtenir informació rica sobre l'experiència procreativa de les dones rrom amb qui s'ha treballat. En total s'han recollit 10 relats biogràfics o cronografies individuals. L'anàlisi i el contrast de totes elles, amb el suport de nombrosa informació recollida durant l'experiència de camp, les entrevistes no formals i les entrevistes semi-estructurades aquestes darreres realitzades l'any 2008 en el projecte de salut, ha donat com a resultat un relat que tracta de conjuntar processalment tots els elements que van apareixent al llarg del temps, des de la concepció fins després del part, tal com idees i pràctiques. És el que s'anomena cronografia general sobre el procés procreatiu de la població rrom de Romania (de Țândărei i Murgeni)¹⁰. En aquesta cronografia general es recullen molt especialment les nocions clau que configuren aquesta estructura procreativa, així com l'àmbit de l'experimentació de les mares rrom. Aquesta cronografia general permet entendre, doncs, el procés viscut per elles, on hi apareixen les nocions claus rrom que estan íntimament relacionades amb la formació de la persona, les substàncies que la formen, la salut de la mare i del fill o filla, els vincles de parentiu que es teixeixen. Aquestes nocions clau que s'han pogut extreure de l'anàlisi i la contrastació d'informació etnogràfica, que es va repetint en tots els relats individuals, són: 1) la noció del que és impur (*marime*) i pur (*thodo* o *wuzho*), 2) d'allò fred i calent, i 3) de la fortalesa. Una de les qüestions que més sorprendrà és la capacitat d'adaptació d'aquestes nocions clau que guien el procés, és a dir com van canviant segons el moment viscut i com es correlacionen també amb diferents elements processalment canviant. Aquest exercici de veure com les nocions no són exclusivament pensades sinó adaptades segons el temps experiencial, posa de manifest els diferents significats i les pràctiques canviant des de la concepció fins les primeres setmanes de vida del bebè. També, el més important és que l'etnografia processual dona a entendre la fragmentació del procés per etapes que no coincideixen amb les proposades pel model biomèdic (embaràs, part i postpart). És a dir que la fragmentació processual correspon a una altra manera de conceptualitzar la vida que s'està gestant a l'interior de la dona i totes les seves correspondències socials. El resultat és una ontologia rrom que dona a entendre que la vida és gradualment construïda així com els vincles socials que se'n deriven i les atencions que van variant segons el moment. Com es veurà il·lustrat en les següents pàgines, el procés procreatiu rrom està estructurat per quatre temps. El primer, fa referència a l'estat previ d'embaràs, la concepció. El segon compren des de la concepció fins als quatre o cinc mesos de formació de fill o filla. El tercer esdevé a partir del cinquè mes fins al final de la gestació. El quart correspon al moment del part i el postpart que es dona entre els primers tres dies fins el primer mes i mig després del part, anomenat *laufuzia*¹¹.

¹⁰La informació recollida prové d'homes i dones rrom que pertanyen a les comunitats rrom de Țândărei i Murgeni.

¹¹ Període que acostuma a comprendre el primer mes i mig després del part en el qual s'activen prescripcions dirigides a netejar, protegir i enfortir a la mare i al nounat.

Només afegir alguns comentaris teòrics sobre les nocions clau que guien tot el procés procreatiu rrom per després exposar cadascun d'ells etnogràficament.

Noció de pur/impur i la centralitat de la substància de la sang

Per a l'anàlisi del procés procreatiu rrom és rellevant entendre la transcendència de la distinció entre el que és impur i pur. Perquè la noció *marime* (impur) i *thodo* o *wuzho* (pur) s'expressa al llarg de tot el període, especialment vinculat a l'element central de la sang. I, en aquest sentit, són fonamentals les aportacions de Douglas (1966: 22-23) que, amb el suport d'exemples sobre diferents grups, religions i contextos històrics, aporta un profund anàlisi sobre les creences de contaminació. L'autora fa referència a diferents classes de contactes considerats perillosos i la càrrega simbòlica que comporten. I des d'on les idees de contaminació es relacionen amb la vida social. Així, exposa com algunes contaminacions són una analogia per representar l'ordre social, com la contaminació sexual que es dona a través del contacte de fluïts sexuals on un dels dos sexes té el perill de ser contaminat per l'altre (generalment el masculí respecte el femení, tot i que no sempre). Afirmar també que és d'aquesta manera com el perill sexual pot considerar-se una manera d'expressar la simetria o la jerarquia existent entre les parts d'una societat, posant de manifest l'estructura del sistema social més ampli. El mateix succeeix amb la contaminació corporal que es pot expressar a través dels processos d'ingestió, els orificis corporals com a punts d'entrada i sortida entre d'altres. D'aquesta manera, es representa simbòlicament la diferenciació d'unitats socials que poden referir-se als dos sexes o entre diferents grups. És així doncs, com l'autora exposa com les idees de separació, purificació, demarcació i el càstig de les transgressions, relacionades amb el perill que suposa el contacte, posen de manifest la funció fonamental que tenen d'imposar un sistema determinat davant el fet o l'experiència desordenada. És per aquesta raó que s'exageren certes diferències i es crea el manteniment d'un ordre aparent. Per tant, la diferència entre puresa i impuresa es basa i implica una reflexió. Quan analitzem les idees sobre allò que és considerat brut (impur) observem que aquestes idees estan molt estructurades i són de gran profunditat com s'observa en l'estudi del procés procreatiu rrom que desenvoluparé aquí. A més a més, com ja he descrit en el Capítol II, i en relació a les persones gitanes, les autores Miller (1975), Sutherland (1975) i Okely (1996) expliquen com la ideologia *marime* (impur) travessa tots els aspectes de la vida rrom i dona significat a molts dels rituals existents dins la família i la comunitat (naixement, matrimoni, sancions) proporcionant unes premisses sòlides d'incorporació al grup o de rebuig social. *Marime* expressa la idea de contaminació i d'evitació. I, per tant, segons la cosmovisió rrom tot es pot classificar en *marime* o *thodo/wuzho*. Aquesta oposició es pot observar en la representació de les diferents parts del cos, en les pautes de comportament i comunicació, en els hàbits quotidians dins la família, comunitat i territori com també vers les persones gitanes d'altres subgrups i sobretot en relació als *gadje*. I, per tant, també travessa la pròpia representació de procés procreatiu rrom.

En l'anàlisi processual que aquí presento, aquesta oposició s'expressa en totes les idees i pràctiques però es fa especialment evident a través dels diferents significats que té la substància de la sang durant el procés procreatiu. Per una banda, com a

substància simbòlica que vincula parentiu i, per altra banda, segons el moment processual com un element impur que determina prescripcions i prohibicions. El seu significat de contaminació ritual o *marime* motiva l'existència d'aquestes maneres de fer, que s'activen amb la finalitat de protegir, netejar i evitar qualsevol possibilitat de contaminació per contacte.

D'altra banda, en relació a la representació del cos i a la procreació, esdevé rellevant les aportacions d'Héritier (2007: 12-13) que dona resposta sobre quines han estat les raons per les quals la humanitat en general ha desenvolupat sistemes de pensament que han donat valor a tot allò masculí i han desvaloritzat tot allò femení. L'autora intenta respondre aquest interrogant exposant les causes que promouen que les situacions de les dones estiguin minimitzades, sense cap dada biològica que fonamenti aquesta suposada inferioritat social. Sens dubte, en el cas del col·lectiu rrom també observem tot un sistema de pensament que s'expressa en accions i situacions concretes. Per Héritier (2007: 45-49) aquestes idees i pràctiques relacionades amb la sang encara vigents i que es donen en diferents contextos culturals, responen al valor diferencial dels sexes. D'aquesta manera, vinculat al fet observable de la pèrdua sang hi ha la convicció que existeix un perill per als homes quan es relacionen amb les dones i, també, que les dones es troben en perill. Es pot observar en el cas de les persones rrom, però també en la tradició jueva cristiana on l'oposició pur/impur reflexa la dicotomia masculí/femení. En aquest sentit, l'autora recorda—el raonament tautològic d'Aristòtil—que les dones són considerades impures pel fet que perden sang durant les menstruacions i també el part. Es considera que la seva naturalesa imperfecte prové de la seva fredor, que es manifesta en la pèrdua de sang portadora de calor de la vida. És el que l'autora anomena una lògica d'atracció i repulsió de certes qualitats idèntiques i oposades vinculades a contextos de prohibicions que trobem en una gran quantitat de poblacions. I aporta l'exemple dels Samo de Burkina Faso relacionat amb la menstruació però també amb el procés de gestació. En l'exemple següent l'autora pretén demostrar els arguments que promouen la idea de la dona perillosa¹² per als propòsits de l'home, però també la idea de la dona en perill, per exemple pel fet d'ocasionar-li un avortament o emmalaltir:

Si una mujer con menstruación que pasara cerca del lugar en el que los hombres cuecen en silencio el veneno de las flechas haría fracasar esta preparación: su cuerpo en intenso enfriamiento atrae el calor de esa cocción particular y se roba así la fuerza del veneno. Inversamente, una mujer embarazada no puede pasar cerca de un alto horno o de una forja en funcionamiento: el calor del lugar atrae y roba el menor, es decir, el del feto que se cocina suavemente en el vientre materno como el Hierro en el alto horno. Esto puede ocasionar la deshidratación del feto y el aborto espontaneo. De la misma manera, por simpatía, un hombre cuya mujer está embarazada no puede descender al fondo de pozos muy profundos (ochenta metros de promedio), pues acumularía el calor de la tierra y por simple proximidad causaría el aborto de su hijo.

¹² Per exemple, Héritier (2007: 48-49) descriu el model xinès on les dones (Yin) són fredes i els homes (Yang) són calents tot i que aquesta oposició és relativa. Les situacions de major contaminació i perill estan relacionades amb la sang retinguda o perduda, i succeeixen en el límit de la transició de la vida (embaràs i naixement). La dona és un perill a causa dels seus valors antagònics expressats en el seu cos: el seu (Ying) i el del fetus (Yang). I també per la seva capacitat per canviar el sexe del fetus en tant que sempre s'espera un infant baró.

Noció de fred i calent

Així és com les dicotomies calor/fred, exterioritat/interioritat, activitat/passivitat serien enteses com l'expressió de les nocions d'allò que és pur i impur. I, per tant, explicaria que les menstruacions, com també els parts, fossin considerats actes perillosos. Aquestes oposicions i classificacions les observem en la cultura gitana. De fet, hi trobem representat tot un sistema de diferenciació social que es vol fer evident a través d'elements simbòlics. En aquest sentit, potser seria més partidària de constatar la importància en diferenciar parts que formen una totalitat, perquè es considera que han d'anar separades per tal de fer funcionar el sistema, sent fins i tot complementàries en molts aspectes de la vida. Per exemple, si ens centrem en com les poblacions humanes signifiquen el cos humà veiem, tal com afirmen Godelier i Panoff (1998: 11-25), que aquest és format des de que és un embrió per una col·laboració de substàncies, moltes d'elles complementàries (tal com la sang, el semen o la llet), procedent del pare, de la mare o d'altres entitats. On cada una representa una categoria social que col·labora en la formació de la persona i permet traçar vincles socials amb tots aquells membres que la comparteixen. Tal com argumenten aquests autors, cada societat imprimeix en el cos humà un cert ordre social i còsmic, fent que el cos esdevingui l'instrument o l'expressió de la reproducció de l'ordre social. Les substàncies funcionen com a construccions simbòliques molt potents a través de les quals es mantenen els vincles socials més forts, com és el cas de la vinculació entre parents. En aquest sentit, en el cas dels rom és rellevant el significat de la sang com a substància que traça vincles socials, especialment amb la *raza* del pare.

Tornant a la importància de la noció d'allò fred i calent com a condicions favorables o perilloses per a la dona gestant, el fetus o l'infant nou-nat, alguns elements estan classificats seguint aquesta dicotomia, traduint el que es propici i el que és perillós. En la cultura gitana l'aigua i l'aire són elements amb fort contingut simbòlic i depenent de les condicions en les que es donen cal evitar-los perquè poden comportar perill de *marime* o contaminació. Com he exposat en el Capítol 2, de la segona part d'aquesta tesi, Clébert (1966: 147-148) fa esment en diferents ocasions a la importància de l'aigua en la cultura gitana com un element portador d'infeccions que poden comportar infertilitat i relacionat amb l'avortament, "matar al huevo". També apareix en els relats de Yoors (2009: 171) com un element significatiu vinculat a les idees de contaminació. En aquest sentit, Hérítier (2007: 20-25) es pregunta perquè la dona sempre és responsable de l'esterilitat. L'autora exposa que pràcticament no existeix societat que suposi que la procreació prové total i exclusivament de les dones. Cal buscar alguna causa exterior que l'impedeixi ser fèrtil. D'aquí que argumenti que la dona té una funció de continent (una matriu) o de vehicle (lloc de passatge):

Si las mujeres conciben hijos, éste es el indicio de que son puestos en ellas por el esperma masculino. Ellas no hacen más que abrigar y dar a luz. [...] Si únicamente las mujeres son capaces de cobijar y dar a luz, también son las únicas responsables de la esterilidad.

Tot i així, les dones són les portadores/cuidadores del fill o de la filla, i tot el que facin és de vital importància. El fet que sigui imprescindible, per a garantir un adequat futur, un temps per la seva fabricació *in utero*, la criança i l'aprenentatge de l'autonomia física fa que s'hagi d'articular molt bé tot un camp de teories com la dels humors del

cos, de la relació entre el calor i el fred de l'organisme, dels tipus d'alimentació o estil de vida.

Noció de fortalesa

La noció de fortalesa és un element rellevant per a la noció (significació) de la persona gitana. Ser gitano o gitana pressuposa tenir fortalesa i així ho recullen les dades etnogràfiques, a partir d'expressions que denoten una qualitat de la persona gitana que alhora els diferencia dels no-gitanos. La dona gitana embarassada és considerada més forta i capaç de suportar condicions difícils pel fet de ser gitana. Possiblement, la capacitat de supervivència, adaptació i resistència ètnica que ha desenvolupat el poble gitano al llarg de la seva història expliquin la construcció d'aquesta noció que s'expressa també en el procés procreatiu rrom vinculada a la idea de persona gitana. De manera oposada, la debilitat apareix en el nou-nat durant el primer temps de gestació que compren fins el quart o cinquè mes de l'embaràs i durant el postpart, període en el qual una de les principals finalitats és protegir les parts dèbils del bebè, fins convertir-lo en "gitano".

A) Primer temps: la concepció caracteritzada per a la noció de puresa de la sang neta i la calor

La primera fase del procés procreatiu compren els moments anteriors a l'estat d'embaràs. Durant aquest període de temps, la noció de *thodo/wuzho* (pur) i *marime* (impur) ho travessa tot: les substàncies i, especialment, la *rat* (sang), les parts corporals i les relacions sexuals. I es promou l'aportació de calor.

En relació als moments anteriors a l'estat d'embaràs, per a la dona rrom, la presència regular de la *rat marime*¹³ o sang bruta, del *pogei*, *lolo*, *ciiclo* o *menstruație*¹⁴ (la menstruació) suposa un estat *marime* o d'impuresa que determinarà les seves pautes de relació i organització familiar. S'entén que la dona té la capacitat o el perill de contaminar per la presència regular de sang bruta en tant que, com exposa Okely (1996: 126), la menstruació és entesa com una substància especialment contaminant. Per tant, en aquest moment, es fa necessari l'aplicació de pautes que evitin el contacte amb la sang bruta. És aquesta la raó per la qual s'estableixen determinades prohibicions associades a aquest estat. Com també plantegen Yoors (2009: 172) i Okely (1996: 70), aquesta condició reconeix i atorga respecte i honor a la dona davant la comunitat per la seva capacitat de gestionar aquest poder de manera correcta *andi traditia i romaní* (en la Tradició gitana). D'aquesta manera, quan la dona rrom té la

¹³ A partir d'ara em referiré a sang bruta.

¹⁴ Els rrom de Țăndărei i Murgeni anomenen a la menstruació *Pogei*. A Murgeni també es fa servir la paraula "*lolo*", a Țăndărei no tot i que coneixen el terme. Ambdues comunitats utilitzen també la paraula en llengua romanesa, *Ciiclo* o *Menstruație*.

menstruació no ha de mantenir relacions sexuals¹⁵ ni tampoc anar al culte. Així ho expressava una dona rrom de trenta dos anys de la comunitat de Murgeni en un relat recollit el 21 de març del 2013:

La sangre de la menstruación, la sangre del parto son sangres sucias. La sangre del cuerpo es sangre limpia. Cuando viene la menstruación está prohibido hacer el amor con tu marido. Tampoco yo en mi vida, cuando estoy con mi marido y tengo sangre (menstruación) no puedo hacer el amor. Tampoco puedo ir a la iglesia. No sexo, no iglesia. Cuando pares a un niño no puedes comer con la familia.

Seguint a Sutherland (1975: 266), la sang només és contaminant quan s'associa amb funcions femenines i resulta perillosa pels homes. És a dir, les prohibicions desapareixen quan la sang bruta deixa d'estar present i apareix la sang "neta" vinculada a la reproducció. La sang de les venes es considerada sang neta, no és contaminant i el vermell es un color associat amb la felicitat i la bona sort. Segons les dades de camp obtingudes, les persones rrom mantenen aquesta mateixa representació simbòlica, sent la sang la que pot tenir dos significats: *rat thodo* o *whuzo* i *rat marime*. S'entén com a *rat marime* la sang bruta que surt (exterior) regularment durant el *pogei*, *ciiclo* o el *lolo* (menstruació), el part i el postpart. I com a *rat thodo*, la sang neta, aquella que tenim dins del cos (interior), que s'entén com a pròpia i no canvia, i que contribueix a formar el fill o la filla. Pel que fa el *mekimos* (semen), també, es considera una substància bruta o *marime* perquè passa o surt dels genitals, però no de la mateixa manera que la sang. Seguint a Okely (1996: 91), "presumably semen is clean because of its fertilizing qualities, it is not waste by definition, although it may be wasted".

Directament vinculat al significat de les substàncies corporals, la noció de puresa i d'impuresa apareix clarament representada en la significació que prenen les diferents parts del cos. Com ja hem vist, aquesta conceptualització la trobem en la manera de significar la sang com a substància bruta en tant que surt de l'interior del cos. Seguint a Okely, és per aquest motiu que és considerada, com un desfet i, per tant, amb capacitat de contaminar. I que fa referència a la contaminació corporal i sexual descrita per Douglas (1966: 22-23). Aquesta manera de representar les diferents parts del cos és el que dona sentit a les prescripcions i prohibicions en les relacions sexuals o d'algunes de les seves pràctiques com el sexe oral, considerat tabú per a les persones rrom. Perquè, tal com advertia un informant rrom de Murgeni no calia preguntar a les dones rrom si feien sexe oral (*leles ando mui*, "fas sexe oral") perquè no els hi agradaria, "se pondran mal".

La concepció es dóna a través de les relacions sexuals i implica la connexió entre el *mekimos* (semen) i la *rat thodo* o *whuzo*¹⁶ o sang neta. Per als rrom la formació d'una

¹⁵ Les persones rrom de Murgeni diuen *depen bule* quan volen dir que ells fan sexe i *dau bule* quan diuen jo faig sexe.

¹⁶ A diferència d'altres rrom, els de Murgeni utilitzen la paraula *Thodo* en comptes de *Whuzo*. En canvi, no he trobat cap altre mot romaní que defineixi *Marime* (*impur*). Com he exposat en capítols anteriors i com les dades de camp indiquen, hi ha relacionat un tercer terme, *Melalo*, que comprèn dos sentits: per una banda, pot referir a persona, animal o cosa que estan bruts perquè no s'han netejat; i d'altra banda, pot significar *Marime*.

persona és el resultat de l'aliança de dues *races*. Tanmateix, la persona rrom pertany a una *raza* i la finalitat és fer-la créixer. El nounat serà membre de la *raza* del pare per filiació patrilineal¹⁷ formant part d'un dels grups d'una comunitat determinada establerta en algun barri o localitat o dispersa en diferents territoris. Perquè, tal com descriu una dona rrom (relat del 21 de març del 2013) en situació de conflicte amb una de les seves nebodes, la noció de sang resulta ser l'element simbòlic entès com a permanent i compartit amb els parents:

Yo estoy muy bien con mi sobrina, no me gusta pelear, le he dicho a ella: _No me gusta pelear, eres mi sangre. La sangre no se puede cambiar. Si se pone sangre en agua, no puedes beber. No puedes. Yo no quiero pelear contigo por chicos, por maridos.

B) Segon temps: la gestació fins els quatre o cinc mesos on predomina la noció de puresa, la calor i la manca de fortalesa de la mare

Un dels símptomes d'embaràs és la retirada de la sang bruta o "falta de sangre" (*lipsa noteschi/lipsa de sânge*). Per a les persones rrom aquesta retirada anuncia l'arribada d'un període on predominarà la condició de puresa. I per tant, un canvi de pautes.

D'altres símptomes són indicadors d'embaràs: com la forma de l'esquena, de la panxa i dels pits, vòmits i marejos, desitjar menjar coses diferents, tenir molta gana i dolor de panxa. És en aquest moment que són d'especial interès les pautes vinculades a l'alimentació de la dona embarassada, sent considerat aquest un moment perillós i privat. Tal com relata una dona rrom que expressa els comportaments que li són assignats a la dona gitana gestant causats per l'infant que ha de néixer:

Se dice que el niño te está quitando media mente cuando estas embarazada. La mitad de la cabeza. Estas más furiosa, nerviosa y no soportas nada. [...] A todas las mujeres gitanas nos pasa.

De fet, així s'obra un període perillós i privat. Les informacions relacionades amb aquesta etapa posen de manifest el tabú sobre l'embaràs. Les persones rrom eviten fer referència a la situació d'embaràs d'una dona. Hi ha preestablert un circuit que defineix a quins parents i en quin ordre s'ha de donar la notícia d'embaràs que respon i segueix la lògica de respecte segons l'edat i el sexe. És a dir, la dona pot comunicar la notícia a la seva mare, germana, sogra, cunyada, amigues; però mai als parents de sexe contrari, tampoc als seus germans. En els exemples següents es pot denotar com circula la notícia. En l'entrevista sobre salut realitzada a Sant Roc el 30 de maig del 2008, un home rrom de dinou anys del subgrup Kanglări, de la comunitat de Țândărei, explicava que la dona pot fer-ho saber al seu marit per després dir-ho a la seva família, però no se li pot explicar a un germà perquè "es vergüenza" (*la gïao/ruşine*): "si ya lo

¹⁷ Tot i que el significat de la sang (interna) s'interpreta com una substància de filiació no és l'única manera de crear parentiu. No exclou la pràctica de l'adopció dins la cultura gitana, ni fa menys gitana la persona que es vincula a una família gitana. Quan algú neix en una família gitana opta per viure com a persona gitana i així és reconegut per la comunitat. Però aquesta condició també pot esdevenir a través d'una adopció o una llarga convivència i així s'accepta dins la comunitat.

sexuals al llarg de tot l'embaràs fins abans del part. De fet, durant aquests primers quatre o cinc mesos de gestació, l'objectiu és garantir la continuïtat de l'embaràs. S'aconsella que la dona gestant descansi durant aquest període. Sobre aquesta etapa, les dones expressen les dificultats que poden aparèixer i fan especial referència al risc de patir un avortament. Perquè es considera que el bebè està incomplet (i dèbil) i en procés de formació. En aquest moment la sang és considerada com la substància implicada en la formació de la seva carn. Moltes informacions fan referència als cops de peus com a símptoma de que l'infant ja està format, com a final d'aquest període a partir del qual ja sorgeixen d'altres nocions i pràctiques. I situen aquest fet entre el quart i el cinquè mes de gestació. Així descriu la Fiora, rrom de Băcești, de vint i quatre anys, l'excel·lent relat il·lustratiu sobre el procés de formació d'aquest primer temps, al 2 gener del 2014, al barri de sant Roc:

Diu que la seva mare li ha explicat que el primer mes d'embaràs hi ha poca sang que es va fent una mica forta. Als dos mesos ja no hi ha sang però sí el cos del bebè. Als tres mesos el bebè comença a tenir cames i mans. Als quatre mesos ja et fa panxa i et dona puntades. El bebè s'està transformant. En aquest quasi cinquè més el bebè ja està fet i per això et dona puntades. Està esperant per néixer.

Per tant, durant aquesta etapa la mare informa a algunes dones del seu embaràs perquè la puguin aconsellar. És en aquesta fase quan s'activen pautes de suport i de transmissió del coneixement de les dones més grans. És important senyalar que per a les dones, donada la pauta preferent patrilinial i patrilocal, el procés migratori i la mobilitat que se'n deriva pot dificultar tenir la família d'origen a prop (la materna) i aquesta situació apareix quan les dones rrom expressen les seves vivències especialment en el primer embaràs. Expliquen el desconeixement que tenien i la preocupació que sentien sobre la gestació i les pròpies capacitats per a la criança. Exposen també que aquestes pors i inseguretats desapareixien en posteriors embarassos. Alhora, no és estrany que moltes d'aquestes joves primíparas tinguin molta experiència en la cura i criança d'infants molt abans de ser mares. Perquè han donat suport de manera molt intensa a les seves mares en la cura dels seus germans i germanes més petites o als seus nebots i nebodes respecte la descendència dels seus germans i cunyades. I també han tingut un paper actiu, un cop casades, en la criança dels seus cunyats si aquests eren encara petits i dins el context de família extensa del marit.

És així com el món femení pren protagonisme i tots els parents (homes i dones rrom) saben quin és el seu lloc i la seva funció, seguint una jerarquia i rols predeterminats segons sexe i edat, uns límits interns i externs marcats per la Tradició gitana que s'han de respectar. Com he descrit en el capítol I de la segona part de la tesi, la dona rrom casada forma part i resideix amb la família del marit seguint la pauta preferent patrilocal. Quan està embarassada (*camni*) no pot realitzar determinades tasques de la casa perquè podria tenir un avortament: per exemple, cuinar i rentar roba a mà per a moltes persones en tant que el grup de parents de la unitat domèstica acostuma a ser molt elevat; netejar la casa, aixecar pesos, recollir i llençar l'aigua o tenir cura dels infants. En definitiva, destaca la importància de no deixar que la dona embarassada treballi molt, cuidant-la i ajudant-la en les feines de casa o carregant i llençant l'aigua per evitar que tingui un avortament. Per exemple, durant una sessió de camp,

realitzada el 6 de juliol del 2006, al barri de Sant Roc, l'Antonella utilitzava la paraula de respecte per expressar que les persones rrom tenen cura de les dones embarassades:

[...] nosotros respetamos a las embarazadas, siéntate, no hagas más trabajo, deja que lo hago yo, no te dejo limpiar, te llevo algo de más peso y ya está.

En general, la sogra és la persona responsable de donar-li suport. Si no és possible, aquesta funció recau en la cunyada més gran. Si també està embarassada, serà la següent de menys edat i així successivament, seguint la jerarquia establerta. Els parents homes també tenen cura de les dones de la seva família que estan embarassades. Així ho expressava un jove rrom de disset anys del subgrup Ursări de Murgeni, el 8 de desembre del 2013, al barri de Sant Roc:

No tengo ni una hermana casada yo. Sólo a mis tías. Cuando ellas están embarazadas y quieren comer algo, le puedes dar lo que quieren ellas. Cuando estás embarazada y tienes el embarazo muy difícil, le das de comer lo que desee a cualquier hora que quiera. Le das frutas o la comida que quiera sino podría perder el embarazo.

En general, en aquesta etapa del procés de gestació apareixen informacions en els discursos de les persones rrom vinculades a la ideologia *marime*, sobre com evitar la contaminació. En aquest sentit, la dona gestant ha de menjar el que vulgui –concretament molta fruita–. És a dir, com a prescripció alimentària i vinculat al risc d'avortament, destaca la necessitat de menjar l'aliment desitjat durant l'estat d'embaràs. Així, ho expressava Antonella, dona rrom de vint anys del subgrup Kanglări de Strachina de la comunitat de Țăndărei, en una entrevista de salut realitzada el 6 de juliol del 2008 al barri de Sant Roc:

Cuando estamos embarazadas y no comemos una cosa que nos gusta y lo vemos podemos perder los niños, abortar. Podemos comer lo que queramos pero si a ti no te gusta no. [...], puedes comer todo lo que tú quieras. Mira, si yo veo la comida y estoy embarazada y me queda aquí un pensamiento, puedo abortar.

També, cal tenir cura de no contraure infeccions, per això es neteja molt i es posa roba bona. Es recomana promoure tot allò calent i evitar el contacte amb elements freds com l'aigua o l'aire i el contrast de temperatures. Com he exposat anteriorment, la consideració del fred és una noció vinculada al perill de contaminació *marime* i, per tant, està relacionada també amb el risc de patir avortaments, infeccions o malalties. És per això que, trobem especialment prescripcions dirigides a les dones embarassades: vigilar el contacte amb l'aigua freda, en la cura personal o de la llar i mentre es recull o es llença aigua. Tot i així, he trobat alguna informació que també fa referència a la prescripció d'evitar el calor. De fet, per què es formi el bebè s'ha de tenir especial cura els primers quatre mesos de certes prescripcions que giren al voltant de tot allò que li pugui resultar perillós, com és evitar el fort contrast de temperatures. El que és millor per al bebè és que no hi ha ni molta calor ni molt fred. Al bebè també se l'ha de protegir de les temperatures perquè no pot respirar si hi ha aire molt calent. Cal evitar especialment el contrast de temperatures en la ingesta de l'aigua i dels aliments, com beure aigua molt freda o menjar gelats. Tal com va comentar la Fiora, rrom de Băcești: "Yo estaba embarazada en verano, hacia tanta

calor y tenía ganas de comer un helado pero no, no, no,... ni agua fría me dejaban tomar”.

Considero especialment important recollir aquí la idea que planteja Douglas (1966: 114-115) sobre la necessitat de considerar les creences al voltant de les persones que es troben en una posició social indefinible (marginades). L'autora explica l'exemple dels Lele els quals consideren que la criatura que està per néixer i la seva mare corren un perill constant i alhora atribueixen al bebè una voluntat dolenta i capritxosa que esdevé un perill per a tothom. Un altre exemple és el dels Nyakyusa els quals tenen la creença que una dona embarassada redueix la quantitat de gra si s'apropa a aquest aliment perquè el fetus és considerat voraç. El perill es troba en els estats de transició perquè la dona embarassada és indefinible. I per tant, l'autora exposa que la persona que ha de transitar és un perill perquè desprèn perill cap els altres. En aquest sentit, Douglas (1966: 117-119) fa referència a poders espirituals que poden desencadenar l'acció humana. Un tipus de poder serien accions com el mal d'ull o la fetilleria considerats incontrolats que es troben en la ment de l'oient i amenacen l'estructura a partir de la no estructura. Aquest tipus de poder es diferenciaria de les malediccions o benediccions que són símbols externs sobre els quals la persona ha d'actuar conscientment i requereixen accions que activin el poder espiritual. Aquest segon tipus de poders són controlats i sostenen l'estructura social explícita. En aquest sentit, el mal d'ull relatat per les persones rrom tant de Țăndărei com de Murgeni, apareix un cop la dona està embarassada i durant tot el procés procreatiu rrom.

C) Tercer temps: la formació completa del quart o cinquè mes fins al part on preval la puresa, la calor, la fortalesa de la mare i de l'infant

La tercera fase compren el cinquè mes fins el moment del part. Com en l'etapa anterior, predomina la condició *thodo o whuzo* (puresa) per l'absència de sang bruta. Així doncs, les relacions sexuals continuen estan permeses. Perquè s'entén que afavoreixen la circulació de la sang i faciliten la dilatació. Per aquesta raó, en aquesta etapa són especialment aconsellades per a la proximitat del part. Però, aquest temps es caracteritza essencialment pel fet que el bebè ja està completament format. D'aquí que durant aquesta fase de la gestació es consideri que la dona rrom pot treballar. Aquest és l'exemple d'una dona rrom que removia la terra, cuinava, netejava la roba i cuidava als seus cinc fills o filles. D'altra banda, també en aquest període ja es promou el contacte amb els elements calents per evitar el risc de malalties, infeccions o la mort del bebè. I prenen especial importància totes aquelles informacions relacionades amb la noció de fortalesa i la seva vinculació directa amb la noció de persona gitana i amb els atributs específics de la mare i el bebè.

En primer lloc, en aquest temps de gestació l'objectiu és que el bebè guanyi pes i que estigui fort. I que la mare estigui activa, s'alimenti bé, begui molt de líquid i arribi forta per fer front al moment del part. En relació a la salut del futur infant, pels rrom els moviments i cops que el bebè fa a la panxa són el senyal del bon desenvolupament de l'embaràs. És per aquest motiu que una dona rrom afirmava que les dones rrom no necessiten anar a l'hospital per saber si l'embaràs va bé o no. Elles saben quan hi ha un

problema i llavors és quan hi van. Tenen la seva pròpia idea del que li passa al bebè dins la panxa:

Algunas sí, algunas no. Van muy tarde, a los cinco o seis meses sino no [...] sólo se van cuando se sienten mal. Nosotros tenemos nuestra idea del niño cuando está allí dentro. Nosotros sabemos cuándo el niño está enfermo dentro y cuando no está. Notamos cuando no se mueve tanto, no da golpes siempre, porque un niño normalmente tiene que dejar cinco o seis golpes por el día y por la noche cinco o seis. Tiene que dejar golpes casi todo el rato. Cuando no hace esas cosas es un poco raro. Entonces, ya pensamos que el embarazo ya no está bien y cuando no da ninguna patada pensamos que el niño ya está muerto dentro y nos vamos al hospital. Y es verdad. Pero para estas cosas como se hace aquí que te vas no sé cuántas veces al hospital para hacer ecografías y mirando no sé qué [...] para saber si está bien o no.

I tal com narra un home rrom del subgrup Ursări de la comunitat de Murgeni:

Cuando tu mujer te dice: ¡hay que me está pegando! eso significa que el niño vive y es bonito. El bebé se da la vuelta, se va para atrás, para adelante, para que la mujer se sienta alegre.

Sobre la salut de les dones embarassades són significatives les prescripcions relacionades amb l'alimentació. En aquesta fase es valora la importància d'alimentar-se bé perquè el bebè creixi suficient i, així també, evitar l'anèmia perquè la mare arribi forta al part. Tal com ho expressava una dona de la comunitat rrom de Murgeni, si la mare menja poc el bebè no creix, i cal que begui per tenir molt líquid dins la panxa:

Cuando noté las patadas, bien, entonces ya comí más y bebí mucho líquido. Si no tienes líquido, el bebé se puede morir. [...] Cuando no comes bien o no tomas mucho líquido puede nacer pequeño y también tienes mucho dolor.

Tot i així, cal evitar menjar en excés i ho relacionen amb el risc d'esquinçar-se en el moment del part si el bebè és massa gran. De fet, les característiques del bebè estan molt relacionades amb les de la mare i els seus símptomes o el senyals que transmet el seu cos. Aquest és l'exemple del *jagarai* o *segarai* (ardors) de la mare que indiquen la formació del cabell del bebè. Així ho explicava la Mònica, de la comunitat rrom de Murgeni:

Yo cuando estaba embarazada siempre tenía *jagarai* o *segarai*. Cuando crece pelo en el bebé te vienen ardores, en mi país se llama *jagarai*. ¡Quema! ¡te lo juuro! Cuando parí también tenía.

Alguns senyals en el cos de la dona embarassada rrom indiquen, per exemple, el sexe de l'infant. Seguint Héritier (2007: 51), les oposicions masculí/femení s'expressen en diverses cultures i amaguen oposicions binàries basades en que tot allò masculí s'associa a característiques o efectes positius (benestar, seguretat, protecció) mentre que tot allò femení es relaciona amb el que es negatiu (malefici, agressió, perill). A partir dels relats que fan referència a característiques observables es preveu que naixerà una nena quan durant la gestació es tenen molts ardors associats al creixement del cabell, molts vòmits, el color del mugró dels pits és més fort, l'embaràs dura més mesos i la forma de la panxa és més rodona o plana segons és vista de front. En canvi, es pensa que naixerà un nen quan la forma de la panxa és més gran, poc

rodona, surt en fora, és llarga i té una ratlla, no vomites molt i tens molta gana. A banda, d'interpretar aquests símptomes, també, algunes dones rrom tenen la capacitat d'experimentar visions que els hi permet saber el sexe de l'infant gestant, és així com la jove rrom de 17 anys explicava que havia somiat que el bebè que portava dins era una nena i que Deu li havia dit que es diria Elena.

Encara que és en aquesta fase que les dones rrom poden conèixer el sexe del seu bebè, demanant una visita mèdica al PASSIR. Aquesta informació és especialment sensible per a les dones durant el seu primer embaràs. Però encara ho és més per aquelles dones que tenen descendència que no respon a l'estructura de parentiu desitjada segons la preferència cultural. En aquest sentit, Héritier (2007: 24-25 i 49) destaca la importància de la ideologia que alguns pobles adjudiquen al naixement d'un descendent baró. Com es el cas de la població rrom que dona preferència a la descendència masculina. Pel fet de ser una societat que s'estructura segons un sistema patrilíneal, els relats expressen el desig de descendència masculina al parlar de la celebració prevista amb el naixement d'un nen, a diferència del naixement d'una nena sense celebració. I tot perquè, tal com va afirmar un home rrom:

Los gitanos de nuestro país piensan que las niñas no son buenas (no convienen) porque las van a casar [...]

Per tant, i com he exposat en el capítol I de la segona part d'aquesta tesi, per a les comunitats rrom de Țândărei i Murgeni, la preferència cultural és garantir especialment la descendència masculina que és aquella considerada idònia per fer créixer la *raza* i garantir els membres que tenen la responsabilitat i autoritat de tenir cura dels seus pares i mares quan aquests es fan grans o es posen malalts. Tot i que també es busca assolir descendència femenina necessària per a futures aliances amb membres d'altres *raças*. Per tant, si bé és cert que la descendència masculina és imprescindible el resultat ideal és garantir l'equilibri d'ambdues, la masculina i la femenina.

D) Quart temps: el part i el postpart (primer mes i mig) on tot és impur, cal netejar, donar calor i enfortir

La quarta fase comença en el moment del part on, a diferència de l'etapa anterior, predomina la condició *marime* (impuresa) per la presència de sang bruta que surt del cos de la dona. Si bé aquest estat comença quan es *trenca aigües*, existeix un preliminar destinat a preparar el cos de la dona per contrarestar la contaminació del part. Els relats obtinguts parlen de pautes de neteja: rentar bé la vagina i rasurar el pèl del pubis abans del part. Aquesta pràctica respon a la idea que el part és un moment de perill de contaminació per la sortida de sang bruta, on apareixen de nou i de forma obligada la idea de neteja, puresa i respecte. Tal com ho indicava una dona rrom:

Se tiene que cortar el pelo (de la vagina) para no estar sucia. Todo. [...] perder el respecto de la gente, hablar con otros.

És en aquest sentit que esdevé prescriptiva la distància que han de prendre els homes de la família. Només es permet la presència del marit. Tot i així, una informant

expressava amb una gran vergonya que es va posar de part a casa, en presència dels homes de la família (el sogre i els cunyats) i que la van ajudar fins arribar l'ambulància. Clébert (1965: 150) esmenta la prescripció que la dona que està donant a llum s'ha d'allunyar del campament per evitar el risc de contaminació. De la mateixa manera, per Okely (1996: 73-74), la dona gitana és una font potencial de perill i el part esdevé un moment especialment perillós perquè surten a fora els desfets corporals. En el mateix sentit, és necessari portar a la dona que està donant llum fora de casa, a l'hospital. És un moment de transició. I l'objectiu és garantir la separació per evitar el perill de contaminació. De fet, les dones de la família són les encarregades d'atendre a la dona durant el part. El món femení pren protagonisme oferint suport, cures i experiència. Tal com va expressar la filla de Luminita:

Mi madre ha ayudado a su hermana a parir. Su cuñado vive con su hermana y mi abuelo. Una vez, cuando su hermana estuvo embarazada el dolor era muy fuerte. Entonces la puso en el carro con los caballos para llevarla al hospital porque ella no podía caminar. Mi madre estaba con ella en el carro cuando empezaron los dolores del parto, la sangre y las cosas [...] Ella la ayudó a sacar el niño. Ella tenía dieciséis años. Tenía miedo. Su hermana decía mientras paría: _¡yo me muero!

Un altre relat és especialment aclaridor sobre aquests primers moments:

Quan neix el nen s'ha de treure el *thau lo buricosco/cordonul buriculú* o cordó umbilical del seu cap per evitar el perill i després posar el nounat a la panxa sense rentar. Després de mirar el teu fill, s'ha de netejar al bebè i has d'estar asseguda durant tres hores. No has de marxar a casa. Has de donar-li el pit per a què el bebè es quedi tranquil. Després no has de dormir. Algú t'ha d'agafar al bebè perquè puguis fer-te un massatge a la panxa, en el úter. Aquest està dur com un puny després del part i amb el massatge l'úter es queda relaxat i tranquil. I després tens ganes de veure al teu infant. Li dones el pit, el bebè pot beure, vomitar. Quan es petit pot treure't la llet.

En el part la noció d'evitar el fred es fa imprescindible. S'impedeix que el fred entri en el seu cos ara que és obert, que estigui en contacte amb l'aire, l'aigua freda o alguns elements freds com els fôrceps. El fred és un dels elements de major perill que pot ocasionar la mort del bebè o fer emmalaltir a la dona (tornar-la estèril). Tanmateix, alguns relats de les dones descriuen problemes en el part deguts a accions empreses al llarg de l'embaràs, pel fet de no haver seguit prescripcions: com treballar en excés, haver estat molt en contacte amb l'aigua freda, haver begut un excés d'aigua, etc. Establint intenses correlacions que expliquen l'origen de problemes ginecològics (amb la vagina i varius, sobretot) i dolors posteriors al part.

Tots els líquids del part, l'aigua i la sang, són considerats "bruts", i el pas pels genitals són raons per les quals es considera que la mare i el bebè han quedat contaminats. Aquest estat d'impuresa pels dos obra un període que s'anomena *laufuzia* (d'un mes i mig després del part) on queden en el "marge" i on s'activa un ventall de prescripcions dirigides a netejar, protegir i enfortir a la mare i al nounat. Al llarg d'aquest període predomina la condició *marime* que va començar amb l'inici del part perquè la dona encara està oberta i expulsa substàncies brutes contaminants (aigua, sang). Dins del seu cos, on ha estat gestant-se el bebè, hi ha la brutícia que ha de sortir fins quedar-se neta i tancar-se a poc a poc. Per tant, aquesta fase està dominada pel perill de

contaminació que representa la sang bruta, on s'intensifiquen les pràctiques de neteja i les prohibicions dirigides a evitar el contacte.

Segons Okely (1996: 75), i seguint a Thompson, en aquest període la dona gitana té la capacitat de contaminar i el bebè és considerat *mochadi* (impur) quan neix: “[...] The baby is ambiguous matter because it has been covered by blood and waste of birth: the inside come outside”. El nounat continua contaminant per un temps, perquè no s'ha fet “gitano” o “gitana” fins que es produeix alguna socialització. En el mateix sentit, Héritier (2007: 50-51) fa referència al concepte de pur i impur que es dona en el judaisme sobre el període de contaminació del postpart i que posen en perill l'home abans d'iniciar relacions sexuals. L'autora exposa que la pràctica purificadora és practicada per les dones posteriorment al part, autoritzant les relacions sexuals sense que suposi perill o deshonra pels homes.

Tot i així, les relacions sexuals estan prohibides en aquest període de temps. Perquè, tal com Miller (1975) Sutherland (1975) i Okely (1996) exposen en els seus treballs, la ideologia de la contaminació també apareix representada de forma binària a través de les diferents parts del cos i les seves substàncies: dins/fora, pur/impur, obert/tancat. La dona és oberta, el de dins ha de sortir fora, si la sang bruta/contaminant/impura no surt causaria una infecció en l'interior de la dona. Tant el *mekimos* (semen) com la sang bruta no poden “connectar-se”, entrar en contacte fins que la dona es tanqui ja neta. Trencar el tabú comportaria la mala sort i la bogeria (tornar-se *diló*, boja) que suposaria “olvidarse del niño, matar al niño a ella o al marido, ponerse nerviosa o perder memoria”. En aquest sentit les prescripcions de neteja són especialment importants les dues primeres setmanes, mentre la dona estigui oberta. Tal com ho va expressar una dona rrom:

Después de parir no tienes relaciones sexuales durante un mes y diez días. Cuarenta días exactamente por qué así dice el doctor. Vale, voy a explicarte que dicen los gitanos y por eso todas las gitanas no tienen relaciones sexuales durante los cuarenta días. Cada gitana se supone que tiene la sangre durante cuarenta días y creo que todas las mujeres la tienen ¿no? Entonces se dice que si tú haces el amor durante estos días te vas a poner loca. ¡Pero loca de verdad! Y que trae mala suerte también. Y que un gitano por ser gitano no va a tocar ni muerto a una mujer que tiene sangre porque das asco y porque no quiere ensuciar su cosa importante (riu), su aparato (referint-se al penis).

Al llarg d'aquest període de *laufuzia* que dura un mes o mes i mig, la dona ha de romandre al marge. No pot anar a agafar aigua de la font, com a element susceptible de ser contaminat pel seu contacte i també convertint-se en canal transmissor de contaminació per extensió a d'altres parents o a tota la comunitat. La condició d'impuresa que predomina durant la *laufuzia* explica la prescripció de separar a la mare i al nounat de la resta de parents. La finalitat és evitar el contacte, la contaminació, el perill d'emmalaltir. Les múltiples pràctiques associades a aquesta idea són, per exemple: la mare i el bebè no poden menjar amb la família, les seves robes han de ser netejades per separat i en diferents galledes, la dona no pot utilitzar la mateixa aigua, cuinar per a la família, netejar els plats, tocar els utensilis de la cuina ni els coberts o l'aixeta, tampoc pot donar petons al bebè ni tenir relacions sexuals.

Si toca alguna cosa se tiene que tirar todo porqué se vuelve sucio. Entonces no tenemos nombre en el mundo, lo perdemos todo.

Les prescripcions de separació i d'evitació són maneres de representar a través de l'acció les demarcacions o fronteres existents, en aquest cas durant el període de *laufuzia*. El pare pot agafar el nounat si està ben tapat amb una manta però, a priori, no pot donar-li petons. Encara que l'aplicació d'aquesta norma no es dona de la mateixa manera per a tots els homes de la família, dependrà de la posició que ocupin dins la jerarquia de parents. Mentre que per al pare del nounat la prohibició pot ser relativa, el sogre no pot agafar-lo en braços o donar-li petons.

D'altra banda, la mare no ha de fer esforços perquè perdria molta sang i això la faria sentir molt dèbil. Com hem vist anteriorment, la centralitat del món femení, dels seus coneixements i funcions de suport està molt present durant tot el procés procreatiu però és durant el temps de *laufuzia* quan pren un paper fonamental, en l'atenció a la mare i al nounat en tant que aquest temps és especialment perillós, per la presència de la sang bruta. Posant com a exemple el cas d'una dona rrom que tenia quinze anys quan va néixer la seva primera filla, va explicar que a diferència del segon fill, ella no sabia com tenir cura d'un bebè. Seguint l'estructura patrilineal de parentiu, qui tenia la principal responsabilitat de donar suport a la jove mare era la seva sogra però havia mort feia uns anys i per aquesta raó va ser la seva pròpia mare qui sobretot va ajudar-la i ensenyar-la durant les primeres setmanes de criança. Va anar a casa la seva mare a viure durant aquest temps:

Mi madre me decía: _Mira Mónica, así se ducha a la niña. Entonces, con una mano cogía a la niña de la cabeza y con la otra la duchaba. Después la secaba bien. Le quitaba el agua de las orejas. Y me decía que la limpiara bien cuando la cuidara que si le dejaba agua en las orejas podría tener problemas. Cuando mi madre duchaba a la niña, le hacía un masaje en el pecho, en la espalda, en la mano y me explicó: _ Ay, mira, así, así, tu mírame bien. Mi madre me enseñaba también cómo vestirla, ducharla, darle de comer, el pecho...

Tot i aquesta presència de les dones al llarg de tot aquest temps, també apareix la figura de Déu, la *bruixadora* (bruixa) o el metge o la metgessa. Moltes cures del bebè i del cos de la mare estan vinculades a la idea de neteja i tenen l'objectiu de protegir i enfortir tant a la mare com al nounat. Per exemple, la dona ha de rentar-se bé la vagina amb aigua i sabó cada dia per evitar infeccions sobretot si té punts del part. Sobre el tabú en l'ús de tovalloles sanitàries que observa Okely (1996: 74), en el cas dels rrom de la comunitat de Murgeni es permès el seu ús però no els tamps en tant que dificulten la sortida de la sang bruta del part:

Yo necesito limpiarme durante un mes medio después de parir. Durante unas semanas puede que te venga sangre. Se puede terminar en un mes, se puede terminar dos o tres semanas, depende de cómo te cuidas. No tienes que trabajar mucho, una mujer que ha parido necesita relax: quedarse en la cama, tomar el aire fresco, comer bien para dar de comer bien al niño, cuidarse abajo limpiándose con agua y jabón, no ducharse. Cuando tú tienes sangre no necesitas ducharte mucho. Si te duchas, te sale más sangre. [...] Después tú te pones compresa, no tampax porqué te puede hacer daño porqué la sangre está saliendo y la sangre es importante que salga [...].

Per altra banda, la noció de fortalesa és molt rellevant en aquest temps. Per començar, la idea de fortalesa es pressuposa pròpia pel fet de ser “gitano”. En aquest mateix sentit, molts relats clarifiquen que, a diferència dels *gadje*, les dones i els bebès rrom són més forts per ser gitanos. En aquesta etapa, a més de les pràctiques per a netejar i evitar el perill de contaminació, l’objectiu és enfortir el nounat i el cos de la mare. Per una banda, les prescripcions es dirigeixen a la recuperació de la dona. La dona ha d’estar tranquil·la, descansar, menjar bé per alimentar bé al bebè. Es valora que estan prohibides (Sutherland, 1975: 274 i 283) les verdures i els aliments considerats *BaXt* (relacionats amb la bona sort) perquè el nounat es posaria malalt durant el període de *laufuzia*. Per altra, l’al·letament matern o la substància de la llet està íntimament associat amb la idea de fortalesa. I en aquest sentit, les dones destaquen la importància de la primera llet o calostre que fa que el nounat estigui tranquil, fort, tingui pes i creixi bé. En aquest relat es pot veure la importància d’aquesta primera llet:

Es importante dar calostro al recién nacido para que crezca bien. Yo he visto en el hospital que hay chicas que se quedan durmiendo y dejan al niño llorando. Se tiene que dar el pecho para que bebé se quede tranquilo. La primera leche es buena porque el niño no se queda flaco y va bien para todo. Para crecer bien que esté fuerte y no esté mareado. Cuando no das calostro y das biberón, el niño no come, no crece bien, crece bajito, no tiene fuerza. Por ejemplo, cuando tú le das agua, comida a un pollo él puede hacer las cosas bien y echar a volar. Le pasa igual a un niño. Cuando le das el calostro, el niño se queda guapo, como te digo, guapo, bien, fuerte, no está mojado.

Al voltant de les primeres cures del bebè apareixen informacions relacionades amb les parts corporals que estan dèbils, per exemple, la pell, la fontanel·la i el melic. En principi no es pot banyar al nounat els tres primers dies o fins el primer mes o dos mesos –les informacions són molt variables en aquest sentit– perquè té la pell molt fina, tendre, i per tant es podria trencar. Per això, s’utilitzen mocadors mullats per netejar al nounat i quan és més gran el banyen. És molt important posar especial atenció en el cap del bebè perquè està obert, la *groapa* o *grope*¹⁸ (la fontanel·la), fins passats els quatre primers mesos de vida. Pentinant-lo suau, posant-li una mica d’oli i un *batikó* (mocador) per a què el cap es tanqui de mica en mica i per protegir-lo. De nou, apareix el perill de fred, a través de l’aire, que pot fer emmalaltir al nadó. L’altra part del cos que requereix una especial cura és el *burik* (melic) netejant-lo amb alcohol i una gassa cada dia fins que caigui als deu dies. Quan això passa ja es pot dutxar al bebè evitant que el melic es mulli. Llavors s’embolica amb un mocador. Quan el melic surt, se li posa una moneda neta sobre del melic, es prem i es tapa amb una gasa o un mocador. Es deixa posat un temps, un o dos dies o durant tres o quatre setmanes, i es va revisant.

Respecte a la noció fred i calent, en aquest període i durant els primers mesos de vida del bebè han de predominar elements propiciadors de calor com la substància de la llet materna. El calostre i la llet materna són substàncies calentes, de gran valor per al desenvolupament del bebè. Algunes pautes de cura estan dirigides a promoure el calor i evitar que aquest marxi del cos del nounat. Per exemple, protegir el cap del bebè

¹⁸ Un informant la va descriure com: “la primera parte del cuerpo que se forma y también la última en cerrarse”.

amb un *batiko* (mocador) o *fezzo* (gorra) per evitar que el fred entri. De fet se'l protegeix d'algunes malalties infantils relacionades amb l'aire i l'aigua freds a les quals he referit en el capítol 2. Per exemple, la malaltia del *jungheo* o *junghi* (mal de fred) i el *pusoolo* (mal d'aire). Així mateix, la pràctica d'embolcallar al nounat durant el temps de *laufuzia* permet protegir-lo durant el primer temps de vida per evitar qualsevol perill que el pugui fer emmalaltir, per exemple, de l'espai exterior o del fred. I alhora, a causa de la seva condició *marime* inicial, evitar el contacte amb els parents (especialment, homes). El 14 de desembre del 2013, l'Antonella de la comunitat de Țândărei, a casa seva al barri de Sant Roc, mentre embolcalla al seu nounat explica que aquesta és la manera de fer dels rrom: "es costumbre, cada uno a su manera" i que la finalitat és "para que no llore y se duerma. Como cuando estaba en la barriga". Aquí presento un fragment de l'observació de camp sobre com l'Antonella embolcalla al seu fill:

Asseguda en una cadira, li dona un biberó petit al bebè mentre els altres dos fills juguen a jocs del mòbil. Després es posa el bebè repenjat a la seva espatlla aferrat suaument a ella mentre espera que faci el rot. En acabat, el deixa suaument dins del cotxet altra vegada [...].

La mare em dóna al bebè perquè l'agafi mentre ella arregla el llençol del cotxet. El torna a agafar i l'estira al sofà. Li treu el bolquer, el neteja amb tovalloles humides i també el coll. Els nens s'ho miren. El nounat va fent ganyotes i mou les mans suaument i quasi en silenci. La mare li posa un bolquer nou i el vesteix ràpidament. Un cop fet tot això l'embolcalla bé amb una manta petita rosa de bebè.

Doblega una manta petita de bebè rosa, en forma de triangle i la posa damunt de la base del sofà; posa al nounat a sobre; li passa per sobre una punta de la manta cap a l'esquerra, l'altra cap a la dreta i també doblega la punta de sota fins que el bebè queda ben embolicat i aferrat. El bebè segueix fent moviments suaus amb la boca i el cap. Sembla tranquil.

Si bé les nocions estan clarament ben fixades al llarg d'aquest període, es poden observar canvis i variabilitat en les pràctiques descrites. Un cop finalitzat el període de *laufuzia* esdevenen significatives les informacions relacionades amb el *boteș* (bateig)¹⁹ i els noms del nou infant que li atorguen identitat i l'adscriuen a un grup de parents. Aquestes accions rituals estan vinculades a la noció de persona i l'adscripció de l'infant al seu grup com he exposat en el capítol I de la segona part de la tesi, i a les que em referiré també en l'apartat següent. Els parents donen la benvinguda al nounat, portant regals, diners i roba. Posant diners al cap i al bolquer.

¹⁹ Les persones rrom pentecostals no bategen als infants. Celebren aquesta pràctica ritual als adults quan s'adscriuen a aquesta creença religiosa.



Bebès rrom, Pl. Camarón de la Isla, barri de Sant Roc (Font : Meritxell Sàez, 2012, 2007)



Bebè rrom, Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)



Bebè rrom, Strachina, Țăndărei (Font: Meritxell Sàez, 2006)

3.3. Anàlisi processual de les nocions que estructuraven les pràctiques en el procés procreatiu

La cronografia procreativa²⁰ m'ha permès constatar com darrera de les dades etnogràfiques recollides sobre les idees i els actes del procés procreatiu rom hi ha tota una articulació de sentit que estructura la manera de conceptualitzar el cos, el procés de gestació i la recuperació després del part. En el quadre següent presento les nocions clau que regeixen el procés procreatiu rom i estructuraven les pràctiques que estan associades i que es donen a partir de quatre moments:

Quadre sobre les nocions en el procés procreatiu dels rom (Elaboració pròpia)

Primer temps La concepció	Segon temps La gestació fins els 4art o 5è mes	Tercer temps La formació completa del 4art o 5è mes fins abans del part	Quart temps El part i <i>laufuzia</i> o postpart
Noció de <i>thodo</i> o <i>whuzo</i> (puresa) i <i>marime</i> (impuresa)			
Puresa i impuresa Ambivalència	Puresa Predomina el que és pur i net	Puresa Predomina el que és pur i net	Impuresa Predomina el que és impur i brut
Pràctiques relacionades amb la noció de puresa/impuresa			
Sang neta / bruta (menstrual)	Sang neta– substància formativa de la carn	Sang neta	Sang bruta i contacte amb les parts inferiors del cos – mare i nadó són contaminants
	Predomini del món femení	Predomini del món femení	Predomini del món femení i prohibicions per allunyar els homes de la contaminació (cuinar, estris cuina, roba, etc.)
Pautes habituals de neteja i d'evitació (separació edat i sexe)	Neteja per evitar infeccions, (posar roba bona)	Neteja del cos: preparació part (vagina, rasurar pubis)	Pràctiques de neteja (netejar cada dia pits i vagina, passar un drap mullat a la pell del bebè)
Prohibició de relacions sexuals amb la sang bruta (cicle menstrual)	Relacions sexuals	Relacions sexuals aconsellades (relacionades amb la circulació de la sang i facilitar la dilatació)	Prohibició relacions sexuals
Relacions sexuals i connexió entre semen i sang neta			

²⁰ Veure Fons et al. (2018).

Noció de fred/calent			
Calent / Fred	Calent	Calent	Calent
Pràctiques relacionades amb la noció de fred/calent			
Pautes habituals sobre evitar el fred	Evitar contacte amb elements freds associats a la infertilitat (aigua, aire)	Promoure el contacte amb elements calents per evitar el risc d'infeccions	Protecció del nadó amb elements de calor com la llet materna, embolicar-lo El cos de la dona està obert i ha d'evitar el fred (aigua, aire) per evitar infeccions
Noció de fortalesa			
Fortalesa (mare)	Manca de fortalesa (mare/fill)	Fortalesa (mare/fill)	Fortalesa (mare/fill)
Pràctiques relacionades amb la noció de fortalesa			
Connexió entre semen i sang neta Activa	Fill/a incomplet i fràgil Descans – recolzament de la sogra o germana més gran del marit Alimentar-se bé per evitar infeccions	Es dona importància al físic de la mare i del fill/a (pe. sexe) Estar activa Alimentar-se bé per fer créixer el fill/a (petades és bon senyal) i beure molt líquid	Enfortir algunes parts dèbils (fontanel·la), melic Descansar Alimentar-se bé Importància del calostre per enfortir al fill/a

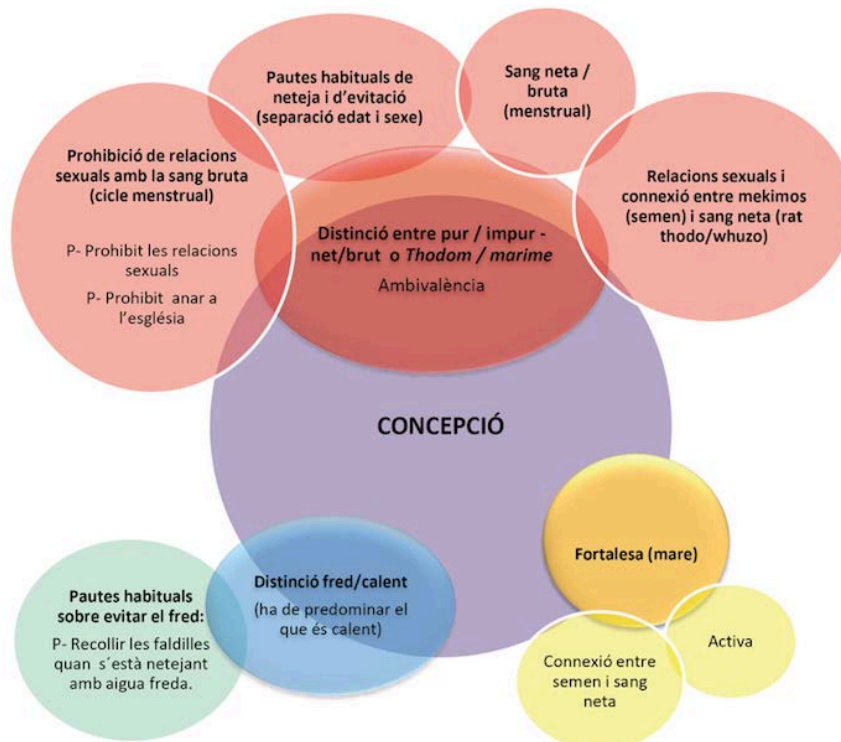
També, en les pàgines següents, he representat en gràfics cada temps del procés procreatiu rom que ajuden a entendre com es conjunten certs elements, com alguns dominen sobre d'altres i el significat que adquireixen en cada moment. En aquests gràfics cada color indica una noció: en vermell, la noció *marime* (impur) i *thodo* o *wuzho* (pur); en blau, la noció d'allò fred i calent; en taronja, la noció de fortalesa.

	Noció pur/impur
	P- Pràctiques

	Noció fred i calent
	P- Pràctiques

	Noció fortalesa
	P- Pràctiques

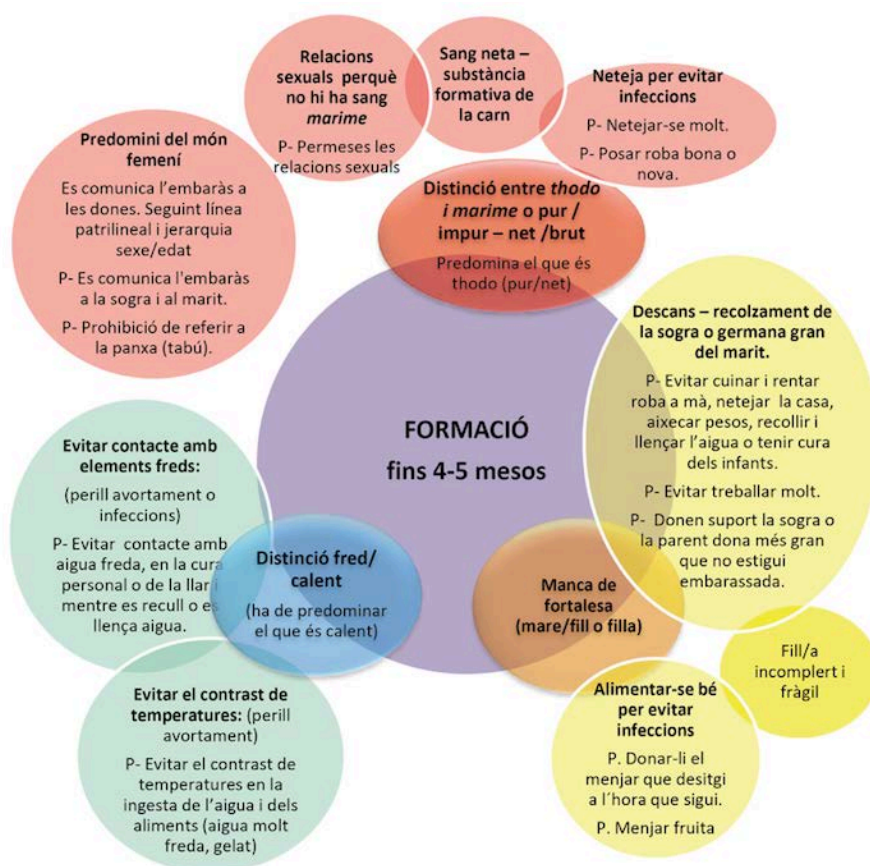
Gràfic 1. Concepció



Nota d'anàlisi d'aquest període

Durant aquest període la dominància està en el que és pur i impur (vermell). El que és pur es relaciona amb la sang neta (la pròpia) possibilitant les relacions sexuals. La concepció rrom implica tenir relacions sexuals sense que intervingui la sang bruta i establir la "connexió" entre el semen (*mekimos*) i la sang neta (*rat thodo*).

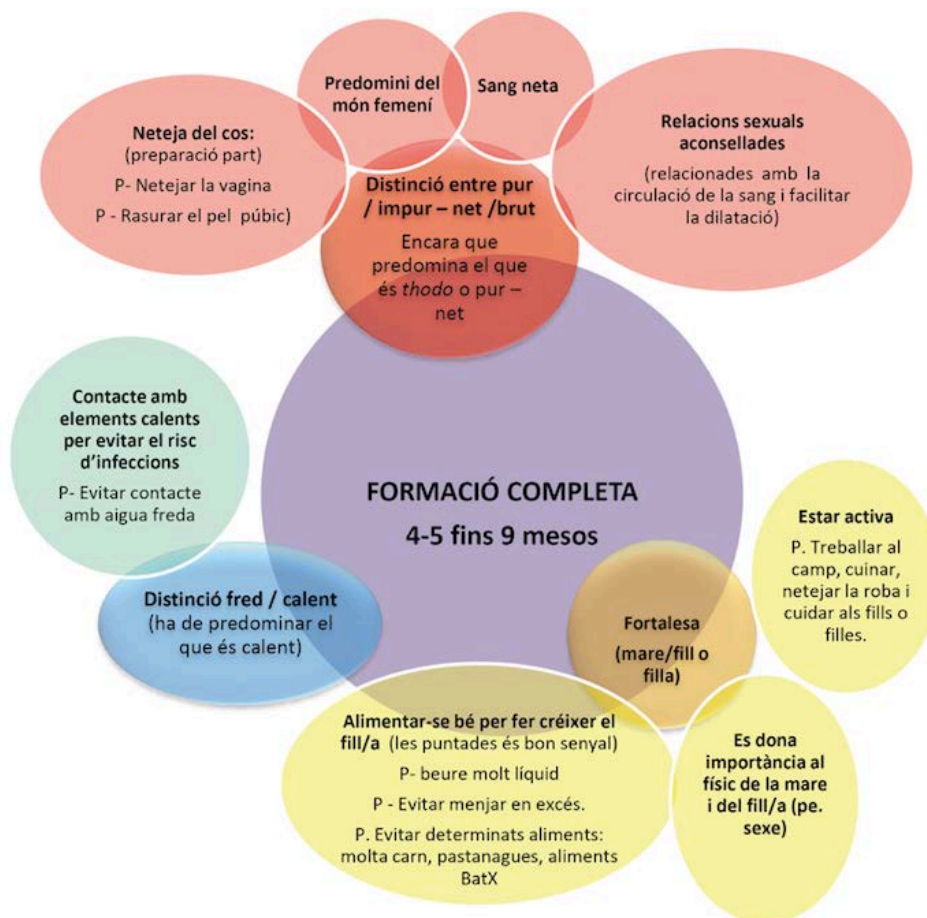
Gràfic 2. Gestació fins els quatre o cinc mesos



Nota d'anàlisi d'aquest període

La noció dominant és la de puresa per absència de sang bruta, per aquesta raó estan permeses les relacions sexuals. La sang neta apareix com una substància implicada en la formació de la carn del fill o filla. L'objectiu principal es garantir la continuïtat de l'embaràs al llarg d'aquest període en el qual el fill o filla està incomplet i fràgil. Per aquesta raó la dona gestant ha de descansar i evitar el fred o el contrast de temperatures (el contacte amb l'aigua freda o l'aire fred). El món femení pren protagonisme i tots els parents (homes i dones) tenen establerts una jerarquia i rols predeterminats segons el sexe i l'edat, un límits marcats per la "Tradició" que han de ser respectats. En relació a la noció de fortalesa, la dona no ha de realitzar determinats treballs de la casa i la principal persona encarregada de donar aquest suport és la sogra i sinó la cunyada més gran. En aquest estat la dona s'alimenta d'elements considerats purs. És un període d'especial perill degut a la possibilitat d'avortament, d'aquí que s'eviti fred i pèrdua de fortalesa. Al final d'aquest període el bebè ja està format.

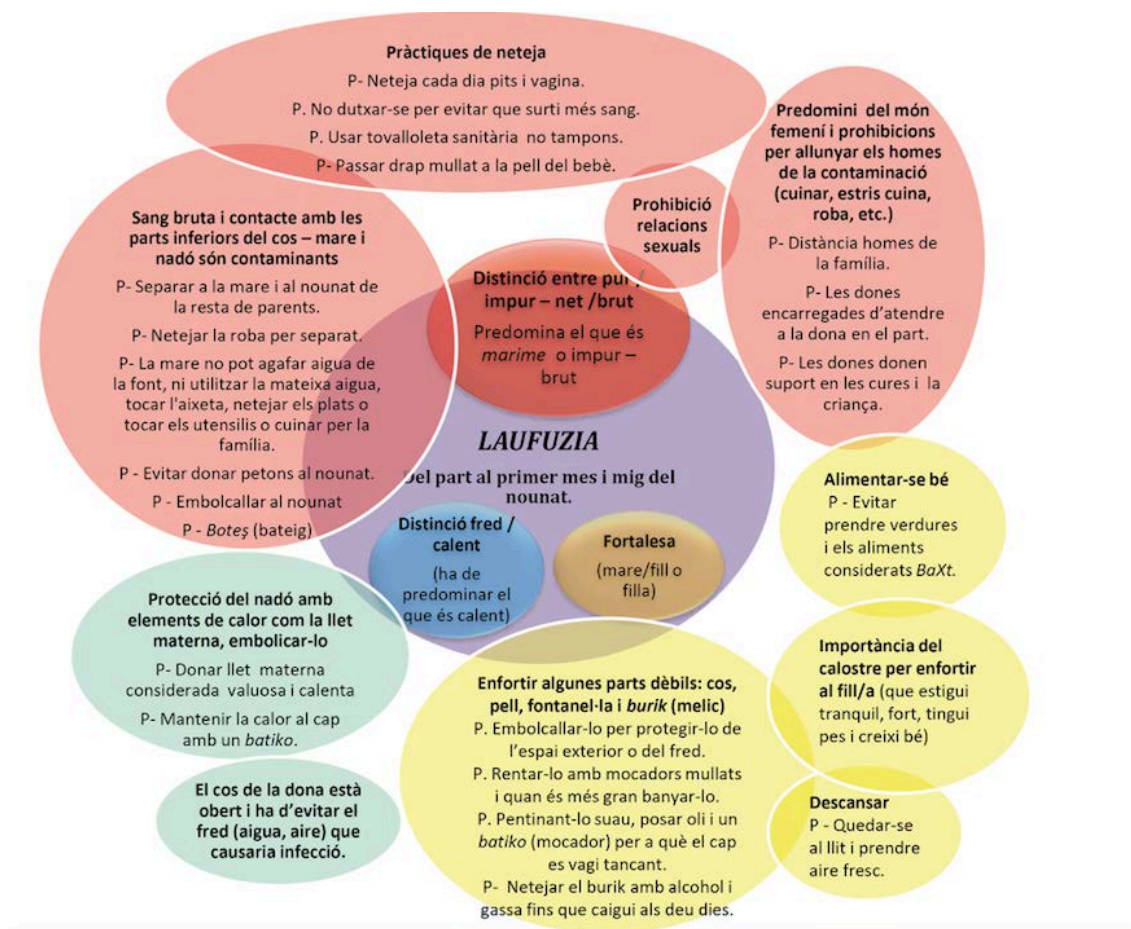
Gràfic 3. Del quart i cinquè mes de gestació fins abans del part



Nota d'anàlisi d'aquest període

Com en l'etapa anterior, la noció dominant continua sent la de puresa per la manca de sang bruta. Les relacions sexuals estan permeses i aconsellades perquè es considera que afavoreixen la circulació de la sang i faciliten la dilatació. Dirigint a la preparació del part també es realitzen pràctiques de neteja del cos i esdevenen rellevants les prescripcions alimentàries. Es promou el contacte amb elements calents per evitar el risc d'infeccions. El món femení segueix present. En aquest període són significatives les informacions relacionades amb la noció de fortalesa i la seva vinculació directa amb les característiques de la mare i del fill o filla (per exemple, el seu sexe). La mare i el bebè han de guanyar força. Els moviments de la panxa són l'indicador del bon desenvolupament de l'embaràs i que el bebè està fort. El bebè ja està format i en aquest període l'objectiu principal és que creixi i augmenti de pes. La mare ha d'estar forta per l'arribada del part. Es recomana que treballi i estigui activa. Que s'alimenti bé i prengui molt líquid.

Gràfic 4. Laufuzia, del part fins el primer mes i mig



Nota d'anàlisi d'aquest període

A diferència de l'etapa anterior, predomina la condició *marime* (impura) per la presència de sang bruta. El perill de contaminació justifica las pràctiques i prohibicions, especialment relacionades amb els homes que han de mantenir-se allunyats. El personal sanitari i les dones de la família són les qui poden atendre a la dona durant el part. En aquesta fase, la sortida de la sang bruta i el pas pels genitals de la dona són raons per les quals es considera que la mare i el bebè estan bruts o impurs. La sang és significada com una substància que ha de netejar-se. Per aquesta raó, per a la mare que està oberta i el bebè s'intensifiquen les pràctiques de neteja i les prohibicions dirigides a evitar el perill de contaminació. Per exemple, la mare no pot cuinar, menjar amb la seva família, netejar els plats, etc. Les seves robes han de netejar-se separades de la resta, utilitzant diferents galledes. I les relacions sexuals estan prohibides. S'observen prescripcions especialment significatives dirigides a la mare que ha d'estar tranquil·la, descansar i alimentar-se bé i les atencions i cures de nounat tenen com a objectiu netejar-lo, protegir-lo amb el predomini d'elements de calor com la llet materna i enfortir molt especialment algunes parts corporals considerades dèbils com la *groapa* (fontanel·la) i el *burik* (melic). En aquesta fase se segueix considerant la fortalesa com a prioritària. La importància de la primera llet (calostre) està íntimament

relacionada amb enfortir al recent nascut. El cos de la dona està obert, augmentant el risc d'emmalaltir-se. Per aquesta raó ha d'evitar el contacte amb l'aigua o l'aire fred. Durant aquest període i quan es conclou, per exemple, amb el bateig, es significatiu l'ús de les herbes *busioc* o menta amb les que es neteja a la mare i al bebè de la sang bruta del part.

3.4. L'alletament matern

Tal com argumenta Carsten (2004), semblaria que les substàncies del cos són viscudes com matèria immutable i permanent. Però en nombroses societats se'ls hi atorguen més ambigüitat al ser considerades fluides i transformables. En aquest sentit, la substància de la llet i el fet d'alletar pren especial interès si considerem el tipus de relacions que pot generar. En aquest sentit, Soler (2011: 3-46) fa referència a la terminologia de parentiu que aquesta relació genera a qui dona la llet, a qui la rep però també a d'altres persones de la xarxa de parents, per exemple, els germans de llet. També fa referència a l'arribada de la llet artificial i el biberó on la productora i el producte es separen i així, es transforma el significat de la llet humana i per tant, la construcció cultural de la lactància. I en aquest sentit, Soler (2011: 3-46) recorda les paraules de Victor Turner sobre l'associació entre un símbol i el seu significat sempre és relatiu en tant que aquests es construeixen i entren en acció en funció del interès humà.

En aquest apartat, exposaré principalment dos temes, el de la substància de la llet com a nutrient associat a la fortalesa i el manteniment o canvi en l'alletament associat a les necessitats i estratègies de subsistència dels rrom.

En relació a l'alletament matern, Okely (1996: 71) cita a Thompson qui va observar que les gitanes havien de donar el pit als seus bebès en privat. Ella mateixa, temps després, comprovava que la majoria de les dones evitaven la lactància materna i optaven per l'alletament artificial, malgrat el consell contrari del personal de salut. També va observar que les dones gitanes havien d'evitar l'exposició en públic dels seus pits a diferència de les persones gitanes de França descrites per Clébert (1967: 218) i les de Califòrnia estudiades per l'antropòloga estatunidenca Sutherland, en el 1975. En el cas de les persones rrom de Țăndărei i Murgeni apareixen informacions relacionades amb el tabú d'alletar davant determinats parents amb els quals han de mostrar respecte. Aquets límits s'emmarquen en l'eix de diferenciació i jerarquia expressat a través de l'edat i el sexe.

Tanmateix, semblaria que aquesta evitació contradiu la simbologia corporal del pit de la dona. És una part superior del cos, considerada pura (no *marime*) estant desvinculada de la sexualitat. En aquest sentit, Fonseca (2009: 53) relata com una dona gitana anomenada Drita agafava a les altres noies pels pits com una manera de saludar o com una manera de fer broma. L'autora afirma que no era un joc exclusiu d'ella i fa referència al treball de Sutherland, on apareix el mateix joc idèntic entre gitanos dels Estats Units. Aquesta autora exposa que els pits estan associats als infants petits més que a la sexualitat. La part superior del cos no sembla comportar un interès especial ni és motiu de vergonya. Per tant, potser l'evitació de mostrar-se alletant està relacionat

amb la pròpia substància de la llet. De fet existeixen prescripcions de neteja necessàries abans d'alletar al bebè. Tal com molt bé expressa una dona rrom que descriu les pautes a seguir per evitar la contaminació o *marime* que podria fer emmalaltir al bebè:

Necesito limpiar el pecho para el niño pero primero me limpio el pecho con agua, un poco de jabón de limpiar la cara como el Dove. Tienes que limpiar el pecho así: primero tu mano y después tu pecho. Y después de limpiar tu pecho de jabón, limpiar también con un poco de agua al bebé, no debe tragar el niño jabón, por eso es importante limpiar bien. Cuando a veces das pecho al niño también es importante poner un poco de agua y también jabón a las ropas porque cuando tu cojas su ropa se puede quedar algo de tu pecho y la ropa infectarse. Después cuando has lavado al niño con agua, lo tapas con una toalla muy limpia y después cuando tú te lavas te limpias bien para que el niño no se ponga enfermo.

Aquesta substància de la llet és considerada com un aliment que intervé en el creixement del bebè aportant força i salut. Especialment associat a la idea d'enfortir el óssos i, per tant, assolir la capacitat de caminar. D'aquesta manera, la Mónica de la comunitat rrom de Murgeni, valora que, a diferència de la llet preparada, alimentar al bebè amb la llet de la mare ajuda a que aquest creixi amb la carn més forta afavorint el seu desenvolupament i, per tant, el domini del seu cos. Per exemple, que el bebè aconseguixi asseure, gatejar i caminar més aviat. En canvi, quan dones llet preparada l'infant creix amb la carn més fluixa i necessita més temps per caminar:

Cuando el niño tiene cuatro meses y está fuerte se puede quedar sentado y puede caminar. Si toma pecho, él llega al año y ya puede caminar porque tiene fuerza. Si no tienes fuerza no caminará hasta el año y medio o dos.

En general, durant el treball de camp, les observacions indicaven que la lactància materna no seguia unes pautes homogènies entre els rrom. Els primers anys de recerca etnogràfica, entre els rrom de la comunitat de Țândărei era habitual veure alimentar a un bebè amb llet preparada (biberó) però també amb llet de pit. Mentre que entre els rrom de Murgeni l'alletament de pit semblava la pràctica més comuna. Aquesta diferència podria estar relacionada amb les condicions de vida més precàries a nivell material dels rrom de la comunitat de Murgeni, amb la dificultat de fer front al cost que suposava la llet artificial però, també, en l'ús de certes pautes relacionades amb la Tradició gitana. El procés migratori ha suposat una millora econòmica que està relacionada amb la capacitat de comprar llet materna artificial i bolquers, com també l'ús de la rentadora. Tanmateix, un motiu per donar el pit era el cost alt de la llet artificial.

Tot i així, les dones rrom expressaven diferents raons en relació a la decisió d'alimentar als bebès amb la llet del pit o la del biberó, especialment les dones rrom de la comunitat de Țândărei. Per exemple, les dones rrom joves, argumentaven que l'alletament artificial era una manera d'alimentar al bebè més moderna mentre que les dones rrom de més edat, generalment, valoraven més l'alletament natural perquè deien que era el costum. Un altre motiu per fer ús de la llet preparada és la necessitat de delegar la cura i alimentació a altres membres de la família mentre la mare marxa a treballar. D'altres dones rrom explicaven que preferien donar el pit però l'havien deixat de donar per indicació mèdica, superada una certa edat de l'Infant o perquè no

tenien prou llet. Per exemple, al 2008, una dona rrom, de dinou anys, de la comunitat de Țăndărei associava la llet del pit amb la capacitat d'enfortir a l'infant però havia canviat al biberó per indicació mèdica:

Me gusta dar el pecho a mi niño, así está más fuerte. Al primer hijo sólo le he dado diez meses por qué me he quedado embarazada pero si no me quedaba le daba los dos años. El médico dijo que tiene que comer la niña (*nou bebé*) si no luego no vas a tener calcio.

L'alletament, i en general l'alimentació, són aspectes directament vinculats amb la competència materna de les dones rrom, funció per la qual se senten especialment responsables. Per tant, és important que les indicacions que reben, sobretot dels professionals sanitaris, les acompanyin bé, favorablement. Durant el treball de camp, vaig observar certes intervencions poc adequades que qüestionaven directament les seves capacitats, sovint molt joves. Afortunadament no era les més habituals. En aquest sentit, i com exposaré en les línies següents, és important considerar-ho i establir una relació que afavoreixi la demanda dels pares i les mares rrom i l'adequat seguiment pediàtric de l'infant rrom.



Dona alletant mentre camina, Murgeni (Font: Meritxell Sàez 2008)



Home rrom de Murgeni, donant el biberó a la seva filla, barri de Fondo, Santa Coloma de Gramenet (Font: Meritxell Sàez, 2012)



Jove rrom de Murgeni donant biberó a la seva neboda, Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)

Al llarg de l'experiència de camp, he observat que moltes vegades no s'inicien els seguiments pediàtrics dels nounats, després del part, un cop les mares reben l'alta de l'hospital. Els possibles factors que intervenen per la realització de seguiments pediàtrics, com estableix el Protocol del Nen Sa²¹, corresponen majoritàriament als detectats per al seguiment de l'embaràs: les dificultats d'accés al propi sistema sanitari, per exemple en la gestió de la TSI en el CAP, manca de la documentació que es requereix; la mobilitat que es pot activar de manera immediata, per exemple els viatges recurrents a Romania o a d'altres països on resideixen parents; la impossibilitat d'anar a les visites programades per necessitat de prioritzar altres obligacions de parentiu o les activitats econòmiques; una concepció diferent dels processos de salut i la malaltia; els hàbits d'ús dels serveis relacionats amb símptomes i no amb prevenció; la percepció que no són necessàries tantes visites pediàtriques regulars; dificultats de comprensió amb la documentació facilitada des de l'hospital; les experiències negatives de les persones rrom en l'ús dels serveis sanitaris, fins i tot i en relació a la seva pròpia infància sovint viscuda en un context de pobresa econòmica i discriminació. I també, en algun grau, la desconfiança i la por al control.

En general, les persones rrom mostren una elevada capacitat en les seves competències parentals²², a diferència del que de manera poc rigorosa sovint transmeten i anuncien mitjans de comunicació i professionals de diferents àmbits. L'existència de discursos com a mínim basats en el desconeixement però també derivats del racisme, fa necessari destacar que no és de cap manera cert que existeixi despreocupació i manca de cura vers als seus infants. Per tant, és important posar en valor alguns elements característics de la cultura gitana que explicaria les competències relacionades amb la cura dels infants: per exemple, un fort vincle positiu dels progenitors i familiars més propers amb els seus nens i nenes; el sentiment de pertinença a la comunitat; les elevades competències maternals de les dones rrom derivades de les seves experiències en la cura d'altres parents més petits; la relació afectuosa i propera dels nois i noies joves vers els més petits de casa; el valor de la família. És evident que això no exclou la possibilitat que es donin casos concrets de negligència derivats fonamentalment d'una situació de severa vulnerabilitat social i, en alguns casos, de la mateixa manera que en la població no gitana, també de maltractament infantil sovint més explícita a causa de les condicions fortes d'exclusió. Seria perillós i injust generalitzar-los a les persones o comunitats rrom, perquè, a més de vulnerar els seus drets fonamentals, aquestes afirmacions poc fonamentades, entre d'altres conseqüències, els estigmatitzen i augmenten la distància i desconfiança en les institucions públiques, vers la població en general (món no gitano) i de manera recíproca.

D'altra banda, existeixen diferències respecte les nocions pràctiques en la criança i la cura pròpies de l'especificitat cultural de qualsevol col·lectiu gitano o no gitano que poden tenir repercussions sobre la salut. Per exemple, donar una elevada autonomia

²¹ Veure Protocol d'atenció a infants immigrants. Programa de seguiment de nen sa: [En línia] Accessible en <https://protocol+del+nen+sa&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox_b&gfe_rd=cr&dcr=0&ei=sxIWp3IOfKs8wfJzp2wCw/> [Consulta: gener2018].

²² Vídeo realitzat per una mare i un pare rrom al seu bebè mentre el banyen: [En línia] Accessible en <<http://www.youtube.com/watch?v=n8MRA3iyKLU>> [Consulta: agost 2018].

als infants quan són petits mentre juguen en l'espai públic que, en un context no gitano, podria ser entès com a negligent, en contraposició a la excessiva protecció en la criança i educació no gitana; les pràctiques relacionades amb el casament i el compromís dels fills i filles menors de divuit anys; o el propi rol dels nois i noies dins de la comunitat. És important recordar que els professionals també estan condicionats per la pròpia perspectiva cultural que inevitablement intervé en algun grau i condiona la mirada i les valoracions en la seva praxis quotidiana, sovint basada en la creença de la neutralitat de la ciència. Per tant, en l'atenció sanitària com en d'altres àmbits, és fonamental considerar els coneixements de la cosmovisió gitana i les experiències de les persones rrom, com també tenir present el risc d'homogeneïtzar a tota la població gitana romanesa, estigmatitzar-la i culpabilitzar-la. A partir de l'experiència de camp en els acompanyaments de dones rrom als serveis sanitaris (hospitals, CAP), vaig observar que, en general, aquesta atenció es donava amb professionalitat i respecte. Tot i així, també, vaig presenciar algunes intervencions desafortunades basades en prejudicis vers la població rrom i desconfiança en les seves competències i en el interès que tenien davant les indicacions o recomanacions dels professionals de la salut. La majoria de vegades, aquestes atencions no estaven basades en una relació prèvia d'anteriors visites ni en el coneixement de la situació personal, familiar o de context de la persona rrom atesa. D'altra banda, sovint es realitzaven des d'una preocupació real davant la valoració de possibles riscos de salut per a l'infant. D'aquesta manera, en el millors casos, era fàcil que es reproduís una actitud paternalista però també un discurs de control, mancat d'empatia, que augmentava la desconfiança de la persona rrom amb el servei sanitari, distanciant-la i creant-ne més resistències.

Per tot això, és important destacar la distància que existeix entre el món gitano i el no gitano i en el cas de les comunitats rrom immigrades romaneses, l'experiència negativa que tenen dels serveis socials²³ a partir de les intervencions que han experimentat algunes famílies de les comunitat rrom sense comprendre les necessitats que les motivaven, des de la desconfiança i la por. Per exemple, una dona rrom de vint anys de la comunitat de Țândărei insistia en que ella protegia al seu bebè, mentre explicava com s'havia sentit pel que li havia dit la treballadora social de l'ambulatori quan va portar el bebè perquè el va veure malalt. És per això que, les actuacions en l'àmbit sanitari com en d'altres contextos d'atenció, s'han de plantejar amb especial cura per evitar, entre altres conseqüències, que la família s'allunyi o trenqui amb el seguiment pediàtric de l'infant. Per exemple, durant el treball de camp, el 10 de juliol del 2007, una dona rrom de dinou anys de Țândărei, que havia estat mare per primera vegada, va tornar del CAP molt enfadada perquè deia que "la assistente social" li havia dit que el nen estava molt deshidratat i que si no augmentava de pes li retirarien el bebè:

Està trist, el bebè no té el pes adequat i diu que hauria de ser grosset com ella; li pregunto si ha estat malalt i em diu que l'ha dut al metge per diarrea, sembla que s'estava deshidratant. El metge li ha donat medicació. És el seu primer fill. [...] Dies més tard el metge li diu que el bebè té una salmonel·losi. No menja i s'adorm molt. Sembla molt dèbil i no agafa pes. La mare sembla molt angoixada. Des del CAP li diuen que prengui 100 ml de biberó i que si cal no el deixi dormir fins que acabi la quantitat.

²³ Faig referència principalment, als Serveis Socials Bàsics i Serveis Especialitzats en la Infància i l'Adolescència dels diferents òrgans de l'administració pública.

Ella explica que se sent ofesa perquè l'han acusat de no ser bona mare i repeteix que ha criat a tots els seus germans a Țăndărei. També expressa molta angoixa perquè el bebè es veu molt dèbil i no augmenta de pes; i té por que si torna al CAP s'emportin al seu fill. Tot i que en algun moment semblava no voler tornar al centre de salut, no va trencar amb el tractament i el posterior seguiment pediàtric i el bebè es va recuperar.

En aquest sentit, la participació en protocols de seguiment com el Programa del Nen Sa es veu molt condicionada per tots aquests factors, i es converteix en una de les qüestions transcendents a resoldre. Independentment de la necessitat de millorar aspectes estructurals i globals relacionats amb el context d'exclusió social, cal afegir que un element molt important –que pot ajudar a fer que els serveis sanitaris esdevinguin referents i augmenti la freqüència, i sobretot l'adequació, del seu ús– és, evidentment, recordar el valor d'una bona relació terapèutica, que es pugui establir i mantenir amb la població, en aquest cas rrom. I especialment important en col·lectius en context d'exclusió. D'aquesta manera, la confiança i la comprensió, que moltes vegades ja es donen, però d'altres requereixen d'un esforç afegit, són elements claus, tal com he observat durant els acompanyaments als serveis de salut. A banda d'aquesta actitud, que ve implícita en el que ha de representar una correcta atenció – sempre exigible, encara que no sempre sigui senzill o es posi en pràctica en les situacions concretes–, existeixen altres elements que també cal tenir en compte i que faciliten aquesta vinculació als serveis sanitaris, fins i tot en situacions on el context o la pròpia disposició o atribució d'importància no són els més adients. Per exemple, i relacionat amb el que ja he exposat pel que fa a les dificultats generals d'accés, és important incidir en un augment de la claredat i facilitat en els itineraris i requisits d'accés; també, i molt particularment en les primeres visites, seria desitjable promoure la proximitat entre aquestes i, en certs casos, seria molt necessària una certa atenció de suport i acompanyament afegida amb l'objectiu de facilitar la continuïtat dels seguiments mèdics durant l'embaràs però també, i sobretot, després del part. I així, assegurar la proximitat dels serveis i la promoció d'una vinculació real a les visites de seguiment ginecològic i pediàtric. Aquest darrer punt, quan sigui necessari i evitant el risc de caure en intervencions assistencials, és especialment important i encara que no és evidentment responsabilitat exclusiva dels professionals sanitaris, no sempre s'està treballant des de la coordinació -que requereix espais i temps- necessària amb altres serveis i des de la consideració que segments importants d'aquesta població no poden respondre automàticament a les mateixes pautes de seguiment que d'altres.

El personal sanitari sovint desenvolupa la seva tasca en un context on existeix una severa desigualtat social, elevada variabilitat cultural i sota una forta pressió assistencial i amb menys recursos i temps dels que necessitaria. Dit això, és important recordar també que una bona comunicació durant la consulta és una eina imprescindible per assegurar la vinculació de la persona amb el servei i, per tant, promoure favorablement la continuïtat de l'atenció a la salut maternoinfantil.

1. Afavorir més temps d'atenció dins la consulta, tenint en compte la complexitat derivada de la desigualtat social i la variabilitat cultural.
2. Millorar la formació del personal sanitari, inclòs la del personal d'administració els quals una part de la seva tasca està relacionada amb l'accés al servei de salut.

3. Activar la possibilitat de comptar amb programes d'intervenció sanitària en els domicilis, com a mínim després del part, amb l'objectiu de realitzar una primera atenció de les mares i els seus nounats necessària també per a promoure futurs seguiments pediàtrics, tot i que posteriorment es realitzi des de l'ambulatori del barri.

Aquesta atenció adaptada pels seguiments pediàtrics, en la pràctica no és gens senzilla d'aplicar, tant per qüestions relacionades amb l'estructura i els recursos del propi sistema com per la complexitat que de vegades presenta la intervenció, amb la població rrom romanesa. Però en tot cas i com he exposat en pàgines anteriors, cal considerar que en general, no es pot fer una atribució exclusiva de responsabilitat, en les dificultats d'accés i continuïtat als serveis, a les dones rrom i les seves famílies perquè el pes de la situació de precarietat que els envolta sovint és molt determinant i, també, perquè no sempre s'estan enfocant les intervencions de la manera més efectiva des dels serveis sanitaris i d'intervenció social.



Nen jugant a la cuina mentre els seus parents preparen Sarmale, domicili al barri Sant Roc (Font: Meritxell Sàez, octubre, 2013)

3.5. Període de criança i grup de parents

Per concloure, exposaré algunes informacions referides a la xarxa de suport de la mare i l'infant nouat, quins membres intervenen en l'atenció i la cura especialment després del part i durant les primeres setmanes (període de *laufuzia*), i algunes idees i prescripcions que poden aparèixer. Com també, la relació que es dona en l'àmbit sanitari.

Com he exposat en anteriors apartats i de manera més extensa en el capítol I de la segona part d'aquesta tesi, la comunitat, el grup de parents i la família són fonamentals per a la persona gitana. En aquest sentit, Rodríguez (2011: 195) afirma que les famílies gitanes han situat la cura dels seus infants, com també de les persones grans, per sobre de les necessitats materials. En relació a la criança dels infants rom més petits, Fonseca (2009: 56) diferencia dos moments: per una banda, l'atenció i cura constant de les persones gitanes vers als seus bebès i, d'altra banda, la constatació que quan aquests ja poden caminar, passen a ser cuidats sobretot pels infants més grans. L'autora manté que en general les persones gitanes acostumen a ser dures amb els seus nens i nenes. En canvi els infants de pit reben una atenció més amorosa, seguretat i els transmeten el sentiment de pertinença que existeix dins la comunitat.

El període de la infància compren des de que un infant neix fins que arriba a la pubertat i es casa, assolint la maduresa gitana i, per tant, convertint-se en una persona romaní. De fet en el procés procreatiu rom o gitano de Romania dues nocions rectores de tota l'experiència estan relacionades amb la identitat gitana. El fill o filla passa per dues primeres fases, quan es troba en l'interior (en gestació), significades per la importància de la puresa i de la sang neta i formativa, idea relacionada amb la identitat gitana que dibuixa una diferència clara en front del no-gitano i la centralitat de la *raza*; quan traspasa a l'exterior, a partir del part es converteix en contaminant només per un temps, fins que el desordre provocat per l'alteració de la puresa desapareix. En canvi, la força la adquireix gradualment, sent dèbil al principi i mostrant ser fort quan la mare nota les puntades a la panxa.

El ritual de pas apareix en el discurs relacionat amb el procés d'identitat de l'infant rom. Clébert (1965: 151) explica que els infants gitanos són considerats impurs fins que no se'ls reconeix (no existeixen) a través del bateig. El ritual de bateig es realitza posant al nadó dins l'aigua corrent i és llavors quan se li assigna un nom secret. De fet les persones gitanes porten tres noms: “[...] uno secreto, el otro destinado a los hermanos de raza, y el tercero destinado a los gaché y a su estado civil”.

El nombre secreto es pronunciado en voz baja por la madre en el momento del nacimiento, por primera y última vez. Un severo tabú prohíbe. En efecto, este nombre está destinado a engañar a los demonios, que, al no conocer la verdadera identidad del niño, quedarán sin ningún poder sobre él, o, por lo menos, no podrán más que acometerlo con imprecaciones. [...]

El bateig es celebra davant d'un padrí (*kirvo*) i una madrina gitanos (*kirvi*). Segons la Tradició de Zanko: “El padrino y la madrina son los verdaderos padres del niño, más su padre y madre naturales, porque son ellos los que lo tocan primero en el bautismo y hacen de él un hombre”. El bateig té certes variables depenent de la religió oficial practicada en el grup. Segons l'autor, diversos rituals de màgia acompanyen el bateig

on les fades tenen un paper. I també els tatuatges, un o dos punts situats al costat de l'ull, per allunyar el mal d'ull. Sobre els noms en el registre administratiu oficial entre els Lowara, Yoors (2009: 111) relata una situació rellevant. L'autor exposa que una caravana dels Lowara es va aturar en un poblat per registrar a un nounat a l'oficina del registrador. Oficialment van registrar la data del bebè el dia abans del seu naixement ja que per als rrom dia més o menys no té importància. Sembla ser que les persones gitanes que van al·legar ser els progenitors de l'infant eren d'edat avançada i això va causar sorpresa al registrador que preveia que la dona devia tenir uns anys que superava l'edat fèrtil. Aquell fet no era banal. En realitat el que succeïa és que la veritable mare no es podia presentar com a tal, sinó era arriscant-se a anar a un judici i anys de tractament correctiu en un reformatori. Haver sigut mare sent menor d'edat i estar casada segons la Llei gitana, per tant sense un contracte matrimonial, hauria suposat el risc de ser separada de la comunitat gitana i sotmesa a la tutela de l'Estat. És per això, que no era estrany que els primers dos, tres o quatre infants d'una parella jove es registressin oficialment com a nascuts d'altres pares o mares.

Quan es bateja al bebè és per posar-li un nom. Es posa aigua en una pica o superfície gran. Es canta i es posen unes herbes anomenades *busioc* dins l'aigua: "Si no lo bautizas duerme mal, ve cosas malas, puede ver al demonio y a los muertos". Si li passa això, l'adult no ho pot veure i no sap que li passa al bebè. La Luminita exposa que el bateig es realitza un cop passat el període de *laufuzia* per demanar bona salut per al nou infant. Tanmateix, s'associa a esborrar definitivament la contaminació. Tal com va relatar Nicolae del poble de Murgeni:

Cosas sucias o de vergüenza. La mujer cuando está pariendo ella durante cuarenta días no tiene que tocar los platos el grifo no tiene que tocar nada. Porqué se dice que es muy sucio para nosotros. Esta sucia durante un mes [...] el niño también [...] durante un mes no se puede besar. Pasado el mes se coge el agua y se pone hierbas (*busioc* o menta) que es de bruja o de padre de la iglesia, el agua está bendecida por una bruja o un padre de iglesia y se lava el niño y la mujer. Las hierbas se ponen dentro del agua y empieza a bendecirle. La bendicen diferente. El padre está leyendo del libro pero la bruja dice otras palabras. En rrom se parecen. Trabajan con el mismo Dios creo yo pero de maneras diferentes. Se respetan mucho. Los padres juzgan la brujería pero la bruja le da lo mismo lo que dice el padre. Se está perdiendo con el pentecostalismo, se está perdiendo. Yo respeto mis cosas de gitano y lo que llevo lo llevo en la sangre y no lo voy a perder.

Las hierbas *busioc* es una planta muy... se dice que es muy escuchada en el mundo, muy buena que puede curar que limpia muy bien. Lo cogemos, se pone en el agua, se bendice y cuando el niño hace un mes lavamos al niño y luego a la madre. Se limpia de la suciedad, de la sangre de dentro de la barriga de la mujer significaría. El padre no besa al niño. Durante este tiempo, algunos tienen relaciones sexuales pero algunos no.

En relació a la importància i rol del grup de parents com a xarxa de suport, cal entendre les diferents estratègies adaptatives generades per la mobilitat elevada i intermitent, el tipus de treball marginal, precari i temporal en el millor dels casos, que fa més complexa les funcions de criança, especialment durant els primers mesos de vida. Alguns dels infants passen força temps o temporades llargues amb els avis i les àvies fet que, a vegades, afavoreix que el vincle acabi sent més fort que amb els progenitors. En el mateix sentit, he observat la importància del rol que tenen les

germanes grans que, en determinats moments, poden ser les responsables de tenir cura dels seus germans petits. La diferència més significativa, en relació amb el nostre context és que aquests infants viuen en múltiples i canviants contextos familiars, situacions que no estan exemptes de conflictes però també d'oportunitats.



Dona rrom amb el seu bebè , Murgeni (Font: Meritxell Sàez, 2011)

CONCLUSIÓ

[Diari de camp (López, O. Sáez, M., 2009:238)] '(...) tan jove i embarassada'; 'Sort que els fills creixen sols'; '¿Cuántos hijos tienes?' ¿tan joven y tantos hijos?'; 'Éste es el último que vas a tener, ¿no?'.

Per acabar, faré referència a l'inici de tot aquest procés que aquí concloc, recollint les paraules expressades pel personal sanitari mentre realitzaven les proves d'ecografia a dones rrom embarassades a les que vaig tenir el privilegi d'acompanyar durant la meua experiència de camp, entre el 2005 i el 2009. Aquests missatges, d'altra banda expressats amb més o menys afecte però clarament etnocèntrics explicarien una part important de la pròpia motivació per dirigir el treball de recerca de tesi d'una banda, cap a qüestions procreatives amb la finalitat de conèixer amb profunditat la realitat sociocultural gitana, principalment de les dones rrom; i d'altra banda, amb l'interès, d'elaborar un coneixement antropològic sobre el tema d'estudi que pugui ser útil, aplicable, especialment per als professionals de diferents àmbits d'actuació i beneficis per al col·lectiu rrom.

Amb l'aportació d'aquest treball doctoral un dels meus interessos ha estat posar en evidència l'estigma dels discursos més essencialistes que es fan vers les persones gitanes, mostrant el seu entramat sociocultural ric i complex. Contribuir en algun grau a obrir l'angle de visió que facilita veure més enllà. Disposar d'una altra mirada. Contrarestar les creences, els prejudicis del món *gadje*, al voltant de les persones gitanes. Les expressions recollides durant l'experiència de camp amb els rrom en l'àmbit sanitari i que aquí recupero a l'inici d'aquest apartat final, no són les més desafortunades. Encara que minoritàries, vaig presenciar comportaments i missatges explícitament racistes. Tot i així, en general, determinats missatges en consulta es donaven amb la millor de les voluntats, sovint des d'una intervenció que esdevenia paternalista i fruit de la pròpia mirada ideològica, de les pròpies creences i experiències i, sobretot, del desconeixement de la realitat de les dones rrom, de les seves necessitats, voluntats i desitjos en relació al seu món. Les dones rrom mai van criticar als professionals ni van manifestar enuig en sortir de la consulta, sempre responien amb el silenci.

Com és el cas d'aquest exemple, professionals de diferents àmbits i la ciutadania en general sovint utilitzem el nom que defineix a determinats col·lectius com indicador de dificultat i conflicte. Associem la seva realitat com un problema, com quelcom sempre desfavorable. És costum oblidar que el terme, en aquest cas gitano o gitana, a més de reconèixer –que no és poc– l'adscripció, el lloc de pertinença o la identitat de la persona o del grup, implica una realitat diferent, en aquest cas vers als *gadje* (o paia), oposada o en oposició i sovint en una posició de desigualtat, desfavorable respecte al sistema hegemònic. És important recordar que la paraula que identifica o reconeix un grup (gitano o gitana) més que generar prejudicis negatius ha de suposar l'oportunitat de formular-se preguntes sobre la pròpia actuació personal i professional, vers qualsevol comunitat diferent a la nostra.

Es per tot això que en aquest treball de recerca de tesi, el meu desig ha estat aportar una etnografia que ens apropés a aquestes dones, a les seves famílies, a la seva comunitat, a la representació i riquesa del seu món, a la seva diversitat interna i a les seves contradiccions. Un coneixement que recuperés una mirada més respectuosa i el reconeixement de les seves necessitats, de la seva veu, imprescindibles per a la defensa i l'efectivitat de la garantia dels seus drets. Fent de l'antropologia una eina que obra finestres, que aportí llum, com transmet San Román (2006: 373-374) en aquesta cita sobre l'aplicabilitat de l'Antropologia:

Se defiende que el conocimiento antropológico suele ser aplicable en distintas medidas bajo diferentes condiciones, aunque no todo él lo sea; y de estas condiciones la fundamental es la calidad del trabajo y preparación del investigador. La presencia de los antropólogos tiene sentido –y a veces es imprescindible– cuando el conocimiento de la cultura de las personas es fundamental porque la actuación interfiere en ella. Esa interferencia o esa injerencia hace esperable, evidentemente, el fracaso de la acción, en tanto genere suspicacia y sufrimiento al destruir o poner en peligro, entre otras muchas cosas, una parte del patrimonio sociocultural sobre el que esa población piensa, actúa, se relaciona y sobre la que hasta cierto punto se puede decir que vive. Hace esperable ese fracaso, porque para evitarlo es necesario poder buscar alternativas sociales y económicas que sean aceptables para la población, incluso imaginarlas y crearlas, alternativas que permitan a la gente elegir sin que solo las medidas y ofertas pensadas desde fuera o, también, sólo pensadas desde dentro, sean las que se ponen en la mesa. Y para eso es necesario el conocimiento de las diferencias y de las desigualdades internas, del valor que se da no sólo a las cosas, sino a cada persona que actúa como representante de la gente, a los que participan en la acción y a la propia participación y representación. Es necesario saber el entramado sociocultural y su contexto. Es ahí donde una antropología potente puede verter luz, incluso verterla a lo largo de las múltiples vicisitudes de un proceso de este tipo: comprendiendo lo que hay y a quienes hay, acercándose a las diferentes formas de comprensión de los objetivos, facilitando conocimiento a las formas de negociación de los intereses; y aportando una visión crítica bien fundamentada.

És amb aquest interès que m'he submergit dins la realitat, en la mesura que he pogut, quan m'ho han permès i a través de l'observació participant com a estratègia fonamental d'aquesta recerca de tesi. Endinsar-me en el treball etnogràfic i amb temps, anys, assolir una mirada dirigida i enfocada als temes centrals i claus que em permetés anar descobrint aquells elements que sovint són invisibles a la mirada de la persona forastera i que donen sentit al que es fa, al que es diu, al que es pensa, al que es diu que es pensa, en aquest cas especialment a les qüestions sobre l'organització de la procreació o parentiu amb la finalitat de definir el model de procreació de la societat gitana, dels rrom de Romania.

Per dur a terme tot això, he seguit la proposta teòric-etnogràfica d'Aurora González (2010) que defineix de manera diferent l'àmbit de coneixement de l'antropologia del parentiu delimitant-lo a qüestions procreatives, d'adscripció i de criança dels fills i filles. És així com, la recerca ha considerat àmbits que des de l'estudi del parentiu clàssic no són pertinents però que des de la perspectiva d'aquest domini teòric prenen valor en la construcció del model de parentiu rrom. Així, el resultat d'aquest treball de

tesi ha estat posar en valor aquest plantejament. És des d'aquí que he anat construint el model de procreació dels rrom desenvolupat aquí. En el qual han estat significatius tots aquells aspectes d'una societat ideats amb el propòsit que aquesta pugui reproduir-se i continuar existint a través de la procreació i la reposició dels seus membres amb la generació, la circulació i la criança dels fills i filles. Per tant, ha estat fonamental comprendre quines eren les representacions i pràctiques centrals de la procreació en la cultura gitana especialment, considerant aquells elements significatius de la societat rrom de Romania, transversals a tot el seu sistema i, per tant també, a aquells aspectes vinculats a la procreació.

Per tant, una contribució de la tesi ha estat resoldre el model procreatiu o de parentiu rrom en les poblacions estudiades. Conèixer el que és clau pel que fa l'organització de la procreació. Tal com hem anat veient al llarg dels capítols, allò que defineix el model procreatiu rrom són aquells aspectes reguladors de la vida rrom com són: la seva estructura i segmentació social, la cosmovisió del seu món i tot allò relacionat amb la noció de persona gitana a través dels contes, els mites i les llegendes, el coneixement de la Tradició i la Llei gitana, travessada per les nocions de la ideologia de contaminació (*marime*), imprescindibles per entendre la construcció de la identitat gitana, on es troba allò que és essencial, nuclear i dóna sentit, imprescindible per assolir la *romipēn* (gitanitat). Recollint elements vinculats a les creences religioses, per exemple, pentecostals. Considerant els canvis i les permanències. Entenen que tot i que les pràctiques canvien, les nocions nuclears es mantenen i s'expressen d'altres maneres. En el cas dels rrom, estructures flexibles i mal·leables que permeten l'adaptació ràpida al canvi, especialment en situacions d'adversitat. És amb tot això que he assolit la comprensió de l'organització de la procreació rrom, del seu parentiu.

Seguint aquest plantejament i de manera general faré referència algunes qüestions que han estat treballades amb la finalitat de comprendre el significat de la "criança" i la "maduresa social" en la societat rrom. Recercant els elements principals que donen resposta a aquests conceptes.

D'una banda, entenent el significat particular dels rols de les persones i institucions a la que els rrom estan vinculats. Les segmentacions, articulacions i la distància social existents representades a partir de la seva configuració en diferents nivells anomenats al llarg de la tesi: *nación*, *vica*, *raza* i grup domèstic, constituïdes principalment per filiació patrilineal i patrilocal. L'homogeneïtat i variabilitat interna existents d'aquestes realitats socials rrom que els redefeix constantment. La importància de la *raza*, del grup de parents en general (també els de la mare) i de la comunitat com a cos social que protegeix, dóna seguretat i estabilitat tot i els constants canvis i adaptacions. Les figures d'autoritat i quan cuiden dels seus des dels valors de la Tradició esdevenen també els homes de respecte, quan tenen l'experiència de l'edat i el reconeixement dins del grup de parents i la comunitat. La importància dels enllaços matrimonials entre altres institucions del parentiu. El criteri de territorialitat a partir de la dispersió del grup de parents i l'assentament local. He descrit l'articulació de tot això vinculades a les funcions i rols de criança i les persones encarregades de realitzar-la: l'adscripció de l'infant nascut, el seu grup de parents, la seva *raza*. També, he fet referència a algunes qüestions relacionades amb l'estatus que s'expressa en el quotidià rrom en múltiples situacions, durant el desenvolupament de l'infant fins arribar a la seva

maduresa social que arriba en finalitzar l'etapa de dependència; com també aquelles qüestions de la vida quotidiana pautades a partir dels conceptes de "vergonya" i de "respecte", a través d'un món simbòlic basat en la ideologia de contaminació (*marime*). Per exemple, ho observem en el tabú de l'embaràs on s'estableix a quin parent i en quin ordre cal donar la notícia de l'estat d'embaràs; o també en la regulació de la vida quotidiana, per exemple, en la distància i la comunicació entre els homes i les dones rrom, i especialment entre les persones que han estat casades i es van separar; o la distància dels homes davant d'una dona i el seu nounat en període de *Laufuzia*. També, ha estat d'interès i respon a la mateixa premissa, com aquesta pauta d'evitació segueix l'estatus jeràrquic marcat pel sexe i l'edat però esdevé flexible segons el context i els parents (marit o sogre). I finalment, les qüestions vinculades a la mobilitat, el procés migratori com estratègia de subsistència i adaptació a contextos difícils i canviants. Que disposa especificitats en relació als rols de criança. Tot això, entra en joc en l'organització de la procreació dels rrom i ha estat especialment pertinent per aquesta recerca i forma part dels seus resultats.

D'altra banda, observant i analitzant les cures que la cultura rrom ha desenvolupat per garantir la supervivència dels seus infants però també per inserir-los en un grup determinat, el gitano. Un bon exemple, el trobem en el període *Laufuzia* on es posen de manifest un ventall ric de prescripcions neteja i evitació. Aquest moment que comença en el part i finalitza setmanes després, és un període considerat d'especial perill. El nounat perd la seva condició de puresa en sortir del cos de la mare (interior/exterior). Per tant, en aquest període liminal es fa necessària l'activació d'un seguit de pautes de neteja i evitació que persegueixen la recuperació de la seva condició *whuzo, thodo*, de puresa amb la intencionalitat de tornar a un estat d'harmonia, d'equilibri que remet els perills d'infeccions, de malalties. I, per tant, es considera que tant la mare com el nounat són *marime*. En la Tradició gitana, aquesta etapa conclou amb l'arribada del bateig quan a través del ritual i amb l'ajut de remeis es busca assolir de nou un estat de puresa, de benestar, de salut. Se li posa un nom al bebè, un nom que l'adscriu a un grup de parents i a una comunitat determinada. I a partir d'aquí, l'infant va aprenent les formes gitanes fins assolir gradualment la seva gitanitat. És a l'inici de la vida sexual que tornarà estar present el perill de l'estat *marime* i on la ideologia *rrom* tindrà la funció de delimitar i regular el comportament del bon gitano i gitana, el respecte al seus i al seu món.

També ha estat rellevant per la recerca, la importància de la duració i intensitat dels vincles que s'estableixen quan l'infant neix i que es mantenen un cop assolida la maduresa social. I, per tant, sobre aquelles qüestions vinculades a la parentalitat rrom. Conèixer els drets, les obligacions i les responsabilitats sobre els nens i les nenes rrom però també aquells valors, usos i models de comportament relacionats amb la cura de l'infant, la responsabilitat de la seva socialització que, en el cas dels rrom, respon a estratègies que no són noves però donen visibilitat a altres situacions de parentalitat existents. Per exemple, en la funció de criança de les àvies paternes però també de les tietes paternes que encara no s'han casat, les cunyades o les germanes grans. Sistemes complexos que es donen en context d'origen i en destí sorgits de la mobilitat intermitent dels seus membres dins d'aquests processos migratori sovint en més d'un destí. Per tant, en l'anàlisi de parentiu ha estat imprescindible considerar el context de

circulació informal dels infants, els canvis que s'han donat en el procés migratori, els espais virtuals, les transformacions socioculturals en la migració. I també les estratègies femenines en el context procreatiu i de criança, espai privilegiat on observar i analitzar la construcció de les relacions de parentiu en la societat rrom.

Relacionat amb tot el que he exposat i abans de finalitzar, recullo la cita de Turner (2008: 48) que aquí em serà pertinent per relacionar inevitablement els resultats obtinguts sobre l'organització de la procreació rrom en general i el procés procreatiu rrom en particular. L'autor, afirma la necessitat d'estudiar els símbols de tot el sistema social total abans d'analitzar els d'un ritual concret que aquí equivaldria al procés de concepció, gestació i *Laufuzia* que he descrit i analitzat en aquesta tesi:

Cada tipo de ritual ndembu, como el nkula, tiene sentidos y fines que los informantes no formulan explícitamente, pero que el investigador tiene que inferir basándose en el patrón simbólico y en la conducta. El investigador no será capaz de hacer esas deducciones más que si ha estudiado previamente las configuraciones simbólicas de muchos otros tipos de ritual en el mismo sistema total, así como los sentidos que a los símbolos componentes de esas configuraciones atribuyen los informantes expertos. Dicho de otro modo: tiene que estudiar los símbolos no solo en el contexto de cada tipo concreto de ritual, sino en el contexto del sistema total. Puede incluso resultarle útil, si un mismo símbolo se encuentra por doquier en una área cultural extensa, estudiar sus cambios de significado en las diferentes sociedades de esa área.

És així com primer de tot, ha estat necessari assolir un coneixement més general i vinculat a les qüestions centrals del model de procreació rrom. Per exemple, sobre la cosmovisió dels rrom i la noció de la persona; com es concep el fill o la filla; com es forma; com es tracen els seus vincles; qui el cuida i es responsabilitza. Com també, observar i analitzar, aquelles representacions, coneixements i pràctiques sobre salut sexual i maternoinfantil. És a partir d'aquest aprenentatge que ha tingut sentit, seguint a Turner, centrar l'atenció en un procés més específic però que concentra aquelles nocions centrals que he trobat en àmbits més generals dels sistema rrom.

Un altra contribució és haver dilucidat el procés procreatiu, seguint la proposta desenvolupada en Fons (2018), arribant a copsar la seva estructura interna on es destaquen fases principals que no segueixen el procés biomèdic imperant, sinó la visió dels propis rrom en termes de procreació. On també s'han pogut analitzar les nocions clau que hi apareixen i com aquestes estan íntimament vinculades al moment de l'experiència viscuda per a les mares i els seus infants. És cert que hi ha literatura sobre aquestes nocions clau sobre la puresa i la contaminació entre els rrom o els gitanos, la fortalesa, i el fred i la calor. Sent aquesta literatura molt curiosa sobre el significats adscrits a aquestes nocions. Però a través d'aquest treball s'ha pogut comprendre sobretot el paper que aquestes nocions juguen al llarg de l'experiència procreativa, articulant-se amb un seguit de pràctiques i sobretot despuntant o no en certs moments. De fet comprendre-les lligades a l'experiència viscuda és com millor es pot analitzar tot el camp de significats que poden arribar a tenir, com són de mal·leables, com es relacionen amb accions concretes i, sobretot, permeten establir el que és clau en tot moment en la procreació rrom.

Tot això, m'ha permès copsar la complexitat d'aquest parentiu rrom. Un model ideat per estructurar tota la societat i que s'organitza de tal manera que promou la continuïtat del grup amb la criança dels fills i filles. Entenent, com ja hem vist, que cap cultura deixa mai a l'atzar la reproducció dels individus del seu grup. I, per tant, com també en el cas dels rrom de Romania, esdevé rellevant el funcionament d'un sistema ric de relacions, valors, pràctiques culturals que configuren marcs generadors de parentiu, i que en aquesta tesi he volgut representar simbòlicament a través de la idea de la *Țigania*. Un model de procreació on el propòsit no és únicament sobreviure, es molt més, és continuar sent (gitano):

Marian ens va portar amb el seu carro a Strachina. Feia fred, era el primer dia de gener del 2007. Durant el trajecte la Nicoleta em va mostrar el carrer on havia viscut de petita i l'escola on havia anat a estudiar. Anava recordant els llocs, il·lusionada. Deia que feia quatre anys que havia marxat de Romania i que fins aquell moment no havia tornat. La van saludar unes joves rrom que es van creuar pel camí, cridant el seu nom amb una entonació greu molt característica que a vegades fan els rrom allargant el so de la darrera síl·laba: *_Nicoletaoo!* Li van preguntar on anàvem. Ella va tornar la salutació i va respondre ben fort: *_A la Țiganiaao!*

(Diari de camp, 01 gener de 2007, Țăndărei)



Camí cap a la Țsigania, Țândărei (Font: Meritxell Sàez, 01 gener 2007)

GLOSSARI

Paraula romaní	Significat	Notes	Font
A			
Abeau	Casament	<i>Nuntă</i> (romanès)	Rroms Țândărei i Murgeni
Amria	Malediccions poderoses		Sutherland (1975)
Ânsurime	Matrimoni		Rroms Murgeni
Argintari	<i>Vîca</i> Rrom	Fabricants de plata	Rroms Murgeni
Armaya	Malefici		Yoors (2009)
B			
Babo	Àvia	<i>Bunică</i> (romanès)	Rroms Țândărei
Balon	Preservatiu		Rroms Țândărei i Murgeni
Bastóm-nijako	Bastó dels caps de les tribus gitanes		Clébert (1965)
Batiko	Mocador pel cap		Rroms Țândărei i Murgeni
Bater	Que així sigui	Expressió que s'utilitza en resposta una <i>armaya</i> (malefici)	Yoors (2009)
BáXt	Sort, bon auguri		Sutherland (1975)
Beng	Diable	<i>ó Beng</i>	Sutherland (1975)
Bengaló	No gitano "malvado"	(lit. "demoníaco")	Rodriguez (2011)
Bibi o pei le mamo	Tieta	<i>Soră mami</i> (romanès)	Rroms Țândărei i Murgeni
Bibàxt	Mala sort, infortuni o accident	També <i>prikàza</i>	Hancock (2001)
Biciulști o Brechrišt	<i>Raza</i> del vîca Ursări del grup rrom		Rroms Murgeni
Bitoso	Dimoni que té forma de petit cuc amb molts	Demonologia	Clébert (1965)

	caps i provocar dolors de cap i estómac i també treu la gana		
Boteș	Bateig		Rroms Murgeni
Bruixadora	Bruixa		Rroms Țândărei i Murgeni
Bulibașa, bulibasha	Líder local tradicional	L' autoritat més gran	Rroms Țândărei i Murgeni
Burik	Melic		Rroms Țândărei i Murgeni
Busioc	Herbes		Rroms Murgeni
Busnó	No gitano "pérfido"	(lit. "cabrón")	Rodriguez (2011)
C			
Cac o prhal le dodescho	Oncle	Frate de tată o Unchi (romanès)	Rroms Țândărei i Murgeni
Calling	És com s'anomena el treball o activitats que realitzen les dones gitanes que requereix contacte amb l'exterior, amb el món <i>gadje</i>		Okely (1996)
Camni	Embarassada		Rroms Țândărei i Murgeni
Cangli o Kănglări	És com s'anomena un grup rrom	(lit. Pintes)	Rroms Țândărei i Murgeni
Cazanari	<i>Vica</i> Rrom		Rroms Murgeni
Cărbārari	<i>Vica</i> Rrom		Rroms Murgeni
Cei	Filla o nena		Ardèvol (1986)
Chaoro	Mosso	Període d'edat que compren des de la pubertat fins al matrimoni	Rroms Țândărei i Murgeni
Chaoro	Jove no casat	Període d'edat que compren des de la pubertat fins al matrimoni	Ardèvol (1986)
Chaora	Jove no casada	Període d'edat que compren des de la pubertat fins al matrimoni	Ardèvol (1986)

Charar	Demandar	<i>o randar</i>	Rodríguez (2011)
Chikli	Brut (inofensiu)	(de <i>chik</i> per pols o terra) A diferència de la paraula <i>mochadi</i> que significa “contaminat” (perillós)	Okely (1996)
Chik	Brut (no contaminat)	(lit. pols o terra)	Okely (1996)
Chikli	Pols o terra		Okely (1996)
Ciao	Fill o nen		Ardèvol (1986)
Ciudales	“Lo tiro”	Fa referència a l’avortament provocat	Rroms Țândărei i Murgeni
Ciudavle	“Quiero perder el niño”	Fa referència a l’avortament provocat	Rroms Țândărei i Murgeni
Cohani	Bruixot que realitza actes destructors molt temuts		Clébert (1965)
Cretchuno	Crist	Altres noms bíblics: Yacchof (Jacob); Abraham, Moïschel (Moisés)	Clébert (1965)
D			
Darbha	Herbes	Designada a l’Índia com l’herba sagrada	Clébert (1965)
De Develeski	Mare terra, mare divina		Clébert (1965)
Devel	Déu		Sutherland (1975)
Didikois	Persona mestissa		Okely (1983)
Diklo	Mocador		Rroms Țândărei i Murgeni, Yoors (2009)
Dila o Dilo	Boig, boja	Sovint s’utilitza la paraula <i>dilo</i> per qualificar a una persona que mostra un comportament que no segueix les bones maneres gitanes	Rroms Țândărei i Murgeni, Sutherland (1975)
Diváno	Discussió		Fraser (1995)
Drabani	Dona que cura (bruixa)		Rroms Murgeni
Drabarni	Dona de les herbes que ofereix bons serveis	<i>Darbha</i> designada a l’Índia com a l’herba sagrada	Clébert (1965)
Drabengro	Venedor	Paraula romaní per referir-se al metge	Okely (1996)

F			
Fezzo	Gorra		Rroms Murgeni
Fugit	Fugir	Fa referència al robatori de la núvia	Rroms Murgeni
G			
Gaché (pl. gachó) (fem. Gachí)	No gitanos		Clébert (1965)
Gadjo (pl. Gadje) (fem. Gadji)	No gitanos		Weyrauch (2001: 174), Hancock (2001), Rodriguez (2011)
Gadje, (pl. Gadjo) (fem. gadji)	No gitano		Rroms Țândărei i Murgeni
Gadjikane	No gitano		Sutherland (1975)
Gadžikannija	Maneres no romaní		Weyrauch (2001)
Gajengi baXt	La mala sort o sort dels no gitanos		Sutherland (1975)
Gajo (pl. Gajé)	No gitano		Sutherland (1975)
Gorgios	No gitanos		Okely (1996)
Gorești o Gunoîștea	Raza del vîca Kănglări o Cangli del grup rrom		Rroms Țândărei i Murgeni
Groapa o grope	Fontanel·la		Rroms Țândărei i Murgeni
H			
Halâl / Harâm	Permès / Prohibit	S'ha superposat sobre les ancestrals paraules gitanes de <i>ujo</i> (pur) i <i>melalō</i> (impur)	Oprisan-Grigore (2002)
Hasardemles	“He perdido al niño”	Fa referència a l'avortament espontani	Rroms Țândărei i Murgeni
Hiú	Forat pel qual es pot penetrar dins la terra	Prové d'un mite gitano	Clébert (1965)
Horachai	Turcs-judeo-cristians		Clébert (1965)
J			
Jalabado	Net, pur	<i>Thodo</i> (o <i>Todo</i>)	Rroms Murgeni
Jambo	No gitano “inútil”	(lit. “trozo de carne”)	Rodriguez (2011)

Jogarai	Ardors	o "Segarai"	Rroms Țândărei i Murgeni
Johai	Vòmit grog que es troba en la brutícia (<i>melalo</i>)		Clébert (1965)
Johai	Vòmit de fantasma		Sutherland (1975)
Judecata	Judici romaní	Equival a la paraula <i>Kriss Procesa</i> (romanès)	Rroms Țândărei i Murgeni
Jungheo	Malaltia del fred	o <i>junghi</i>	Rroms Murgeni
K			
Kalderash	Grup rrom		Fonseca (2009)
Kalē	Grup gitano		Rodriguez (2011)
Keshalyi	Fades bones		Clébert (1965)
Khania	Sinagoga		Oprisan-Grigore (2002)
Kanghrēri	Terme que descriu la relació establerta com a família política	L'autor no ha trobat cap terme equivalent en les llengües europees	Yoors (2009)
Khantino drab	Medicina del diable. "medicina maligne", dolorosa		Sutherland (1975)
Kintàla	Equilibri espiritual, harmonia		Hancock (2001)
Kirvi	Madrina		Clébert (1965)
Kirvo	Padrí		Clébert (1965)
Krisatora	El càrrec de jutge		Yoors (2009)
Kriss	"La voluntat col·lectiva de los rom"	Estructura fluida, mai codificada del tot degut a la transmissió oral, "la fidelidad de la memoria oral humana"	Yoors (2009)
Kriss	Sistema d'arbitratge col·lectiu que anomenen Llei gitana o rromāni kriss		Rodriguez (2011)
Kris romaní	Judici romaní	El <i>kris</i> designa un tribunal format <i>vitsi</i> (o <i>vici</i>). Consisteix en un consell d'ancians i en un o més jutges. Tots els membres són homes. El <i>kris</i> no existeix en tots els grups gitans .	Fraser (1995 [1992])

Krís romaní	Un judici compostat per Rom adults		Sutherland (1975)
Kriss	Tribunal	Voluntat col·lectiva dels rrom	Yoors (2009)
Krisatora	El càrrec de jutge		Yoors (2009)
Kumpania	Companyia. Forma d'aliança constituïda per persones de diferents tribus i diversos clans o famílies extenses		Fraser (1995) Yoors (2009)
L			
La giao	Vergonya	En romanès, <i>ruşine</i>	Rroms Țândărei i Murgeni
Lacalo, uacalo,	Protecció davant una malaltia o mal d'ull	Es fa una creu amb saliva als bebès, també es pot escopir...)	Rroms Murgeni
Lachalav	Fer un mal d'ull	De <i>iach</i> , <i>ojo-iachalipé</i> , Acte de fascinació. <i>Táchalo</i> , emocionat per l'encant	Clébert (1965)
Lashav	Vergonya		Sutherland (1975)
Lasomen	Casar-se	Els rrom tradueixen al castellà amb l'expressió "nos cogemos"	Rroms Țândărei i Murgeni
Laufuzia	Període que acostuma a comprendre el primer mes i mig després del part en el qual s'activen un ventall de prescripcions dirigides a netejar, protegir i enfortir a la mare i al nounat		Rroms Țândărei i Murgeni
Lilyli Lil (pl. lila)	Esperits terrestres, dimonis	Demonologia	Clébert (1965)
Lingurari	<i>Vîca</i> Rrom	Fabricants de culleres	Rroms de Murgeni
Lipsa noteschi	Quan no ve la regla (una o varies faltes de sang)	Lipsa de sânge (romanès)	Rroms Murgeni

Logodzilen	Compromís	Pacte entre famílies on es compromet als respectius fill i filla, es concreta la data del casament i es distribueixen les despeses i els preparatius. <i>Logodna</i> (romanès)	Rroms Murgeni
Lolo	Menstruació	Els rrom de Țândărei anomenen a la menstruació, <i>ciclo</i> . <i>Menstruație</i> en romanès	Rroms Murgeni
Lolmischo	Dimoni masculí. És un ratolí vermell		Clébert (1965)
Loçolico	Dimoni masculí que córrer sobre la pell d'un home adormit	Demonologia	Clébert (1965)
Lovara, Kalderasá, Mačvaya, i ćurara	"Tribus" rrom	Els kalderasá o kalderash anomenen generalment <i>natsia</i> ("nació") i els lovara <i>rása</i> ("raça") L'autor fa referència a una subdivisió d'aquestes tribus, la de <i>vitsa</i> (Pl. <i>vitsi</i>), que tradueix com a "clans". Lovara -Yoors (2009)	Fraser (1995)
Lowara	Grup Rom de Califòrnia		Miller (1975) i Sutherland (1975)
M			
Macwaya o Machwaya	Grup Rom de Califòrnia		Fonseca 2009
Magherdo	Impur - <i>marhime</i>	Entre els roma polacs	Fonseca (2009)
Mamioro	Esperit de la malaltia		Fonseca (2009)
Mamioro	Esperit de la malalties	Que tendeix a visitar cases brutes	Rodríguez (2011)
Mangar	Robar		Rodríguez (2011)
Mangel o mangle	Demandar (mendicitat)	O en romanès: <i>cerșind</i> (mendicitat) o <i>întreba</i> (preguntar)	Rroms Țândărei i Murgeni
Manushā	Gent, entre altres		Rodríguez (2011)

Manya	Fades gitanes, molt femenines	Demonologia	Clébert (1965)
Marimoro	Esperit malèvol		Sutherland (1975)
Marime	Impur, brut, contaminat		Rroms Țândărei i Murgeni
Marhime	Impur, brut, contaminat		Yoors (2009) i Fonseca (2009)
Martiyá	Esperits de la nit dolents, malèvols. Porten la malaltia i la mort		Sutherland (1975)
Mashkar	Part del cos que es troba a la cintura. Significa el mig especial	El mig especial (la cintura)	Sutherland (1975)
Mekimos	Semen		Rroms Țândărei i Murgeni
Melalo	“Brut”	Fa referència a una brutícia més transitòria, més “neta” en comparació amb el concepte brut de <i>marime</i>	Sutherland (1975)
Melalo	Brut	Comprèn dos sentits: pot referir a persona, animal o cosa que estan bruts (brutícia) perquè no s’han netejat; i també pot significar <i>marime</i> (contaminat)	Rroms Țândărei i Murgeni
Melalo	Dimoni amb forma d’ocell amb dos caps	Demonologia	Clébert (1965)
Mēnga	Dimoni femella que provoca malalties de sang	Demonologia	Clébert (1965)
Minceskro	Dimoni femella que provoca malalties de la sang	Demonologia	Clébert (1965)
Mochadi	Brut, contaminat, perillós	Els no gitanos estan condemnats a ser <i>mochadi</i>	Okely (1996)
Mulengi djilia	Spirit of the dead	Pl. mule	Sutherland (1975)

Mulo (pl., mulé)	Significa estar mort. Vampir gitano. És el doble del mort. És l'ànima del mort	Demonologia	Clébert (1965)
Mulé	Esperits dels morts		Sutherland (1975)
Muruești o Murui	<i>Raza</i> del vîca Ursări del grup rrom		Rroms Murgeni
N			
Naro lashav	Gran vergonya		Sutherland (1975)
Nakh	Nas		Sutherland (1975)
Naro lashav	Gran vergonya		Sutherland (1975)
Naswalémos	Malaltia		Sutherland (1975)
Naswalemos gaji-kanes	malaltia no gitana		Sutherland (1975)
Naswalemos romanés	malaltia gitana		Sutherland (1975)
Natsia (pl. natsiyi)	Nació o tribu rrom of Rom		Rroms Țândărei i Murgeni
Natsia	Divisió del poble rrom en tribus	Kalderasá, Mačvaya, Lovara i Ćurara, i que els Kalderasá o Kalderash anomenen "Nación" i els Lovara <i>rása</i> "raza"	Fraser (1995)
Nátsia (pl. natsiyi)	Nació		Sutherland (1975)
Netchaphoro	Estrella d'Orient		Clébert (1965)
Nigló	Eriçó	Animal preferit per a les persones gitanes	Clébert (1965)
Nivashi i els Psvushi,	Esperits de l'aigua i la terra. Dimonis d'una classe especial que tenen el poder d'unir-se carnalment amb les futures bruixes	Demonologia	Clébert (1965)
O			
Olari	<i>Vîca</i> Rrom	Fabricants d'olles	Rroms Murgeni

Ó BENGH.	Diabre, principi del mal		Clébert (1965)
O Béng	Diabre		Sutherland (1975)
Ó Cham	El sol		Clébert (1965)
Ó Del	Déu, principi del bé	Segons el grup ó Devel, ó Deloro	Clébert (1965)
O Del	Déu		Sutherland (1975)
Ó Shion	La Lluna	Shonuto (és el diminutiu)	Clébert (1965)
Ó Tchalai	L'estrella		Clébert (1965)
P			
Panțichești o Bașabar	<i>Raza del vica Ursări del grup rrom</i>		Rrom Țândărei i Murgeni
Papo	Avi	<i>Bunic en romanès</i>	Rrom Murgeni
Papuscha	Estàtues petites de sorra		Clébert (1965)
Păspărțime	Separació matrimonial		Rrom Murgeni
Phabaripē	Pràctica funerària que consisteix en cremar les possessions de la persona difunta		Rodriguez (2009)
Phandimos	Aportació econòmica	La parentela d'un home rrom dóna una aportació econòmica a la de la seva esposa per legitimar el matrimoni i reconèixer els drets del pare sobre els seus fills i filles.	Rodriguez (2009)
Pharavono	Cap dels avantpassat gitanos. Gitanos	Avantpassats dels gitanos guerrejaven amb els <i>horachai</i> (els turcs-judeo-cristins)	Clébert (1965)
Pharavunure, Pharavunur	Gitanos		Clébert (1965)
Phu	Terra		Clébert (1965)
Phurdini, la sopladora	Mustela	Per les persones gitanes el buf d'aquest animal és senyal de desgràcia	Clébert (1965)
Phuri dai	Dona vella, bruixa		Clébert (1965)
Phuro (f. phuri)	Homes grans que tenen autoritat		Rroms Țândărei i Murgeni
Phurotem	Respecte		Sutherland (1975)

Piṭigoi	Raza del vica Kănglări o Cangli del grup rrom		Rroms Murgeni
Pliashka (plochka)	Celebració funerària		Fraser (1995)
Pocăṭi	Pentecostalisme	Penticostalismul (romanès)	Rroms Țândărei
Pogei	Menstruació	Els rrom de la comunitat de Murgeni fan servir la paraula “Lolo”. En romanès: Regla” o “Ciclo” o “Menstruaṭie”	Rrom Țândărei i Murgeni
Pomana	Celebració funeral		Yours (2009)
Pomána sínia	Celebració de funeral		Sutherland (1975)
Porraimos, Porrajmos	Destrucció, devastació o genocidi gitano		Wikipedia (2018)
Poreskoro	És el dimoni més terrible de tots. Hermafrodita, té quatre caps de gat i quatre caps de gos. La seva cua és una serp amb la llengua enfonsada	Demonologia	Clébert (1965)
Postiu	Pràctica d’abstenir-se de menjar determinats aliments el divendres		Sutherland (1975)
Pouro Del	El vell Déu		Clébert (1965)
Prikáza	Mala sort, infortuni, mal presagi		Sutherland (1975)
Prikàza	Mala sort, infortuni o accident	o Bibàxt	Hancock (2001)
Puri daj	Persona gran (dona)		Sutherland (1975)

Puro dad	Persona gran (home)		Sutherland (1975)
Pusoolo	Mal o malaltia de l'aire		Rroms Murgeni
R			
Rat	Sang		Sutherland (1975)
Rat	Sang		Rroms Țândărei i Murgeni
Ratvalo kauri	Penis sanguinolent	Paraula relacionada amb el tabú sobre les relacions sexuals durant la menstruació	Okely (1996)
Rāsaj	Rabins		Oprisan-Grigore (2002)
Reat/Tcheri	Cel nocturn/Cel diürn		Clébert (1965)
Rromā, rrom	Persones, humanitat		Rodriguez (2011)
Rrom	Persones ("nosaltres")		Rroms Țândărei i Murgeni.
Rom (fem. Romni)	Gitano i gitana		Rodriguez (2011)
Romanes, romaní	Llengua romaní		Rroms Țândărei i Murgeni
Romaniness	Qualsevol comportament que pugui contaminar (molestar o trencar l'equilibri espiritual, l'harmonia (<i>kintàla</i>), i portar mala sort, infortuni o accident (<i>prikàza</i> i <i>bibàxt</i>) com a resultat d'aquesta pèrdua d'equilibri	Tenir maneres no romaní (o <i>gadžikannija</i>)	Hancock (2001)
Rromāni kriss	Sistema d'arbitratge col·lectiu anomenat llei	Denominació grega del terme <i>kriss</i> derivada de	Rodríguez (2011)

	gitana	<i>krima</i> (judici) d'on ve el terme <i>krisis</i> entès com purificació o separació (finalitat d'aquesta moral)	
Rromanija	Qualsevol comportament que pugui contaminar		Hancock (2001)
Rromanija	Cultura comportaments i valors romanís	La forma és en <i>Vlax</i> (-ija.) mentre que en altres dialectes s'anomena <i>romanipè(n)</i>	Hancock (2001)
Romaniya	Gitaneïtat		Sutherland (1975)
Ṛomaniya	Terme per referir-se a la Llei i les tradicions gitanes (ordre social)		Sutherland (1975)
Romen morga o gat gitano	Esquirol		Clébert (1965)
Romaniya, Rromanija o Romanipè(n)	Gitaneïtat		Rodríguez 2011
Rommiorâ	Jo dona	Fa referència a quan la dona ha perdut la virginitat	Roms Țândărei i Murgeni
Romipēn	Gitaneïtat	Condicó en potència. Viure en la <i>Romipēn</i>	Rodríguez (2011)
řom ānsurime	Home casat		Roms Țândărei i Murgeni
řomní măratime.	Dona casada		Roms Țândărei i Murgeni
řrom	Home de respecte		Roms Țândărei i Murgeni
Rromāni kriss	Llei gitana		Rodríguez (2011)
Rovliako khelipen	La Negra, la Gitana	Refereix a la Sara de les persones gitanes	Clébert (1965)
S			
Sap	Serp		Clébert (1965) Sutherland (1975)

Sarmale (Sarmi)	Plat tradicional de la cultura romanesa. Està fet de cols farcides amb carn de porc, arròs, ceba, tomàquet i pebre vermell.		Rroms Țândărei i Murgeni
Sarmi	Plat ritual més important (arròs amb espècies i carn, fulles de col)		Fonseca (2009)
Sarala-Kali	La Negra i la Gitana		Clébert (1965)
Sastimós	La bona salut		Sutherland (1975)
Sastro	sogre		Rroms Țândărei
Sefa	Cap		Rroms Țândărei i Murgeni
Segarai	Ardors	o Jogarai	Rroms Țândărei i Murgeni
Sēre romēngue	Persones grans que tenen prestigi dins del grup, anomenats “gitanos de respecte”		Rodriguez (2011)
Sláva,	Festa religiosa donada en honor d'un sant per portar bona salut		Sutherland (1975)
Solakh	Sentències realitzades en casos d'incompliment	El <i>kriss</i> podia recórrer a sancions sobrenaturals com l' <i>armaya</i> , o el mal d'ull.	Yoors (2009)
Sume-raghe	Somnis	<i>Vise de noapte</i>	Rroms Țândărei i Murgeni
Schilalyi	Dimoni que també anomenen La Freda. Té un gran nombre de petits peus i provoca la febrer freda	Demonologia	Clébert (1965)
Sunto Del	“Santo Dios”		Clébert (1965)
<i>Suuntsé</i> (pl de <i>sunt</i>)	Sants		Clébert (1965)
T			
Thau lo buricosco	Cordó umbilical	<i>Cordonul buriculú</i> , en romanès	Rrom Murgeni
Thodo o Todo	Net, pur	També, <i>Jalabado</i>	Rrom Murgeni
Trokeshti	Grup gitano		Yoors (2009)
Tsérha, Tsera	Tenda	Pels Lovara és igual al <i>vitsa</i>	Fraser (1995)

Tçasridyi,	Dimoni que té el cos de cuc petit cobert de pèls		Clébert (1965)
Tçulo	Dimoni que té forma de bola petita eriçada de punxes	Demonologia	Clébert (1965)
Tutuești o Tutunistea	<i>Raza</i> del vica Kănglări o Cangli del grup rrom		Rrom Țândărei i Murgeni
U			
Ujo	net, pur		Yoors (2009)
Urcholor o Uchorre	Mal d'ull	<i>Deochi</i> , en romanès	Rrom Țândărei i Murgeni
Ursitory	Fades gitanes de Romania	Demonologia	Clébert (1965)
V			
Vica (pl víci)	Unitat de identificació		Peeters (2005)
"Vila"	Casa gran	En llengua romanesa	Rroms Țândărei
Viscosa	Vampir que devora els homes dormits	Els traductors àrabs l'anomenen <i>ghul (goule)</i>	Clébert (1965)
Vitsa (pl vitsi)	Unitat de identificació	<i>Vica</i> (pl. víci)	Sutherland (1975)
Vitsa (pl. vitsi)	Unitat de identificació. Clan	Posseeix el seu propi nom romaní derivat d'un avantpassat (per exemple, los frinkules'ti descendeixen de Frinkulo Mijailovitch). Anomenada de diferent manera segons els grups. (per exemple, els lovara usen el terme <i>tsérha</i>)	Fraser(1995)
Voyatesha	Grup gitano		Yoors (2009)
Vujo	pur, net		Fonseca (2009)
Vužò	pur, net		Hancock (2001)
W			
Whuzó	pur, net		Sutherland (1975)
Wuzho	pur, net		Rroms Țândărei
X			
Xabe	Sexe oral		Sutherland (1975)
Xin	Orina		Sutherland (1975)

Xivrimos	Relació de padrinatge		Okely (1983)
Xoraxané	Gitanos dels Balcans		Reyniers (1995: 9; 2003: 9-10)
Xoraxanē	Grups gitans dels Balcans		Rodriguez (2011)
Y			
Yakh	Ulls		Sutherland (1975)
Yakhalo	Mal d'ull		Sutherland (1975)

Frases rrom	Significat	Notes	Font
A			
Andi traditia i romaní	En la Tradició gitana		Rrom Murgeni
Anro, anro hin olkes Te e pera hin obles Ara cavo sastovestest Devla, devla, tut akharei...	[El huevo, el pequeño huevo es redondo][Todo es redondo][Dios, Dios te llama...]	Frases que diu la <i>Phuri Dai</i> en un ritual de part	Clébert (1965)
B			
Bolde tut, kako	“Por favor, apártate”		Yoors (2009)
C			
Cie bari o cheibari	Filla gran	<i>Fâta mare</i> (en romanès). Fa referència a la virginitat perduda en matrimoni	Rrom Țândărei i Murgeni
D			
Dau bule	Faig sexe		Rrom Murgeni
Delodel te âcleltuque âc ulchore qi iacâ	Que Déu faci que et surti al·lèrgia a l’ull		Rrom Țândărei i Murgeni
Depen bule	Fer sexe		Rrom Murgeni
Devla BaXt hai sastimos	Deu et doni salut i sort		Sutherland (1975)
K			
kerel butiă	Fer coses		Rodriguez (2011)
L			
Leles ando mui	Fas sexe oral		Rrom Murgeni
Latxo drom o Lungo drom	Llarg viatge		Fonseca (2009)
M			
Mashkar le gajente leski shib si le romescki zor	“Rodeados de los payos la lengua de los rrom es su sola defensa”		Yoors (2009)
Me captut	“Te dejo”	Fa referència a la separació d’una parella casada	Rrom Murgeni

O			
O Rom O Nevo	L'Home Nou	Es la primera vegada que s'anomenava bebè i es beu per la seva salut	Clébert (1965)
R			
Ratvalo kauri	Penis sanguinolent		Thompson
S			
Semm Camni	Estic embarassada		Rrom Țândărei i Murgeni
T			
Te aves yertime tai te yertil tut o Del	"Te perdono y que Dios te perdone como lo hago yo"		Yoors (2009)
Tshatshimo romano	"La verdad se expresa en romaní"		Yoors (2009)
X			
Xa miro kar	La pràctica del sexe oral		Sutherland (1975)

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia citada

Acton, T. (1971) "The functions of the avoidance of Mochadi Kovels". *Journal of the Gypsy Lore Society*, I (3-4): 108-36.

Aguirre, J. (2006) *Historia De Las Itinerancias Gitanas: De La India A Andalucía*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico.

Ancel, J. (2006) "Prefață". En: Mihai, L. (2006) *Lacrimii Rome-Romane Asva*. Bucarest: RoMedia.

Ardèvol, E. (1986) "Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos". En: San Román, T. (Comp.) (1986) *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza, 61-109.

Atkinson, R. y Flint, J. (2001) Accessing Hidden and Hard-to-Reach Populations: Snowball Research Strategies. *Social Research Update*, 33. [en línea] Department of Sociology, University of Surrey, Guildford. Accesible en <<http://www.soc.surrey.ac.uk/sru/SRU33.html>>

Barany, Z. (2002) *The East European Gypsies. Regime change, Marginality, and Ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barth, F. (Ed.) (1970) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen & Unwin.

Bercus, C.; Ionescu, V.; Gergely, D. i Radulescu, D. (2003). *The Case of Roma in France*. [En línea] Romani Criss. Accesible en: <<http://www.romanicriss.org/index.php?loc=domenii&um=dro&sub=migratierapoarte&lang=erg>> [Consulta: setembre 2017].

Bercus, C. (2004). *Document of the Second Steering Comité Meeting, Barcelona*. No publicado.

Bilbeny, N. (1992) *Aproximación a la ética*. Barcelona: Ariel.

Bing, M. (1939) "Démonologie médicale des Tziganes de Transylvanie". *Revue CIBA*, 6.

Bing, M. (1939) "La Grossesse et l'Accouchement chez les Tziganes". *Revue Ciba*, 6.

Block, M. (1936) *Moeurs et coutumes des Tziganes*. Paris: Payot.

Bloch, J. (1953) *Les Tziganes*. PUF, Paris.

Borrow, G. (1874) *Romano-Lavo-Lil*. En: Okely J. (1996) *Own or Other Culture*. London: Routledge.

Botey, F. (1970) *Lo gitano, una cultura folk desconocida*. Nova terra, Barcelona.

- Braham, M. (2000) "Romani Migrations and EU Enlargement". *Cambridge Review of International Affairs*, 13(2), 97-116.
- Bustamante, J.L. (2005) "Las pateras del asfalto: algunas consideraciones sobre la inmigración de los gitanos rumanos. I Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romaní". *Revista trimestral de investigación gitana*, 51: 16-26.
- Capel, H. (1990 [1975]) *Capitalismo y morfología urbana en España*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Carsten, J. (2004) *After kinship*. Cambridge University Press.
- Clébert, JP. ([1965] 1985) *Los Gitanos*. Ediciones Orbis.
- Coller, X. (2000) *Estudio de casos*. Madrid, CIS.
- Crowe, D. (1995) *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: St. Martin's Griffin.
- De Miguel, Jesús M. (1996) *Auto/ biografías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Del Valle, T. et al. (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género*. Madrid: Narcea Ediciones.
- Demuth, A. (2000) "Some conceptual thoughts on migration research". En: Agozino, B. (ed.) *Theoretical and methodological issues in migration research: Interdisciplinary, intergenerational and international perspectives*. Brookfield: Ashgate, 21-58.
- Denzin, N.K. (1970) *The research act*. Chicago: Aldine.
- Díaz, A.; Barruti, M.; Doncel, C. (1992) "Trellat de camp etnogràfic en context urbà". En: *Les línies de l'èxit? Naturalesa i extensió del consum de cocaïna a Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 55-58.
- Díaz, A. (2002) *Materiales*. Bellaterra, UAB, Departament d'antropologia Social i Cultural. Policopiado, materiales per a l'assignatura Tècniques d'investigació en Antropologia Social i Cultural.
- Díaz, A. (2005) *Materiales*. Bellaterra, UAB, Departament d'Antropologia Social i Cultural. policopiado, materiales per a l'assignatura de Tècniques d'Investigació en Antropologia Social y Cultural.
- Diminescu, D. (2003) *Visibles mais peu nombreux. Els circulations migratoires roumaines*. Paris: Editions de la Maison donis Sciences de l'Homme.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M. (1973) *Natural símbols*. Harmondsworth: Penguin.
- Duminica (2005) *Roma access to social services. Facts and Trends*. Bucarest: Open Society Foundation.

- Eliade, M. (1992) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Eliade M. (1953) "Traite d'histoire des religions". Payod.
- Evans-Pritchard, E. (1967) *Antropología Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fons, V. (1997) *Vora el Mar. Organització de la Procreació i estructures domèstiques dels ndowé de Guinea Equatorial*. Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat de Barcelona.
- Fons, V. (2004) *Entre dos aguas. Etnomedicina, Procreación y Salud entre los ndowe de Guinea Ecuatorial*. Ceiba Ediciones.
- Fons, V. (2008) "Algunas consideraciones teóricas a propósito de la concepción de la salud procreativa de las mujeres ndowe de Guinea Ecuatorial". En: G Fernández Juárez (dir.), P. García Ortiz, I. González González (Coords.), *La diversidad ante el espejo. Salud. Interculturalidad y contexto migratorio*. Quito, Madrid: Editores: Abya-Yala, Servicio de publicaciones de la UCLM, 213-222.
- Fons, V.; Piella, A.; Valdés, M. (eds.) (2010) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Fons, V; Casado, I.; Imaz E.; Lázare, S.; Sàez, M., (2018) "Cronografías procreativas: ejemplos analizados desde una nueva prespectiva". *Revista AIBR*.
- Fonseca, I. (1997) *Enterradme de pie. El camino de los gitanos*. Península, Barcelona.
- Fraser, A. (1995 [1992]) *Gypsies (Peoples of Europe)*. Oxford: Blackwell
- Fraser, A. (2005 [1992]) *Los gitanos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Gamella, J.F. (2007) "La inmigración ignorada: Romá / gitanos de Europa oriental en España, 1991-2006". *Gazeta de Antropología*, 23. Accessible en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G23_08JuanF_Gamella.html> [Consulta: juny 2018]
- Garrido, A. (1999) *Entre gitanos y payos*. Barcelona: Flor del viento.
- Garriga, C. (Dir.) (2003) *Els gitanos de Badalona. Una aproximació sociològica*. Barcelona: Diputació de Barcelona-Àrea de Benestar Social.
- Gatlif, T. (1993) "Latcho Drom". [En línia] Accessible en: <<https://youtu.be/2bAOhNTZhsk>> [Consulta: juliol2018].
- Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method: a Positive Critique of interpretative Sociologies*. London: Hutchinson.
- Godelier, M.; Panoff, M. (1998) "Introduction". En: *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- Godwin, P. (2001) "Los gitanos perpétuos estraños". *Revista National Geographic Magazine*, 13.

- Goffman, E. (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Alfaro, H. (1980) "Los gitanos en la sociedad espanyola". *Documentación Social*, 41.
- González, A.; San Román, T. (1986) "Notas en torno a un proyecto en el ámbito del parentesco". *Comentaris d'Antropologia*. Universitat Central de Barcelona.
- Gonzalez Echevarria, A. (1994) *Teorías del Parentesco. Nuevas aportaciones*. Madrid: Eudema.
- González Echevarría, A. (1995) "Hacia una Antropología de la Procreación". *Familia y Sociedad*, 3: 95-110.
- González Echevarría, A. (2005), "Informe sobre el estado del desarrollo de la Antropología de la Procreación". *Perifèria*, 3.
- González Echevarría, A. et al. (2010) "Sobre la definición de los dominios transculturales: La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación". *Alteridades* 20(39), 93-106. [En línea]. Accessible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S018870172010000100008&script=sci_abstract> [Consulta: agost 2018].
- Guasch, O. (1997) "Observación Participante". *Cuadernos metodológicos*, 20, CIS: Centro de Investigaciones Sociológicas
- Haessler, O. (1955) *Enfants de la grande route*. Paris: Neuchâtel.
- Hammersley, M.; Atkinson, P. (1994 [1983]) "Documentos". En: *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 143-159.
- Hancock, I. (1995) *A Handbook of Vlax Romani*. Columbia, Ohio: Slavica Publishers.
- Hancock, I. (2002) *We aret he Romany people (ane san Romani dzne)*. University of Heartfordshire Press, Heartfordshire.
- Hancock, I. (2008 [1987]) *The Pariah Syndrome. Chapter III. Conditions under Slavery* [Versió electrònica de: Hancock, I. (1987) *The Pariah Syndrome*. Ann Arbor: Karoma] Accessible en: <<http://www.oocities.org/~patrin/pariah-contents.htm>> [Consulta: juny 2018].
- Hannerz, U. (2003) "Several Sites in One". En: Eriksen, TH. (Ed.), *Globalization. Studies in Anthropology*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 18-38.
- Helsinki, W. (1991) *Destroying Ethnic Identity: The Persecution of Gypsies in Romania. Humans Right Watch*. New York.
- Héritier, F. (2007) *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Fondo de Cultura Económica.

Ivanov, A. (2003) *Roma in Central and Eastern Europe: Avoiding the Dependency Trap*. [En xarxa] PNUD. Accessible en: <http://www.undp.se/download.asp?Attachment_id=6291&Name=Roma+report+-+03.pdf> [Consulta: març 2008].

Kenrick, D. (1995) *Los gitanos: de la India al Mediterraneo*. Madrid: Presencia Gitana.

Kos-Krauze J.; Krauze, K (2013) *PAPUSZA* [En línia] Accessible en, <<https://youtu.be/gZUYbC2ZML8>> [Consulta: juliol 2018].

Lazaroiu, S. (2003) *Migration Trends in Selected Applicant Countries. Volume IV – Romania. More 'Out' than 'In' at the Crossroads between Europe and the Balkans*. [En línia] Organització internacional per a les migracions. Accessible en: <http://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/published_docs/serial_publications/IOM_IV_RO.pdf> [Consulta: novembre 2007]

Lazariou, S.; Alexandru, M. (2005) *Controlling exits to gain accession. Romanian migration policy in the making*. [En línia] Roma: Compagnia di San Paolo. Accessible en: <<http://www.cespi.it/migration2/PAPERS/mig-romania-2.pdf>> [Consulta: març 2008].

Leblon B. (1985) *Los gitanos en España. El precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.

Le Breton, D. (1992) *La sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Lee, R. (1971) *Goddam Gypsy, an autobiographical novel*. Montreal: Tundra Books.

Lee R. (1986) *El gitano*. Barcelona: Planeta.

Liégeois, J.P. (1988) *Los Gitanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Liégeois, J.P. (1987) *Gitanos e Itinerantes*. Madrid: Presencia gitana.

Liégeois, J.P. (1994) *Roma, Gypsies, Travellers*. Council of Europe Press.

Liégeois J.P.; Gheorghe, N. (1995) *Roma/Gypsies. A European Minority*. AN MRC International Report, 95/4.

Liégeois, J.P. (2007) *Roma en Europe*. Strasbourg: Éditions du Conseil de l'Europe.

Locwood, W.G. (1986) "East European Gypsies in Western Europe: The Social and Cultural Adaptation of the Xoraxané". *Nomadic Peoples*, 21-22, 63-70.

López, P. (2005) *Fundació Ateneu Sant Roc: un treball per la cohesió social*. [En línia] Accessible en: <<http://www.senderi.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=859&mode=&order=0>> [Consulta: febrer 2008].

López, O. (2008) *Aproximación a la población rrom rumanesa immigrada en el Área Metropolitana de Barcelona: estrategias de subsistencia, usos de los espacios públicos y movilidad*. Trabajo de investigación dirigido por la Dra. Teresa San Román. Departament d'Antropologia Social i Cultural. Universidad Autònoma de Barcelona, 150p.

López, O.; Sàez, M. (2009) *La Població rrom immigrant de Romania a Catalunya: accés i ús dels serveis sanitaris catalans i situació de salut*. Directora del Projecte Teresa San Román. Projecte realitzat per conveni entre el Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya i la universitat Autònoma de Barcelona, encarregat al Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO) de la UAB. 272p.

Luengo, F. (2003) *Mercado de trabajo y competitividad en los capitalismos emergentes de Europa central y oriental*. Madrid: Universidad Complutense.

Macías, A. (2006) *Internacional migrations of Roma population from Romania within the context of enlargement of the E.U.* [En línia] Comunicació presentada en *Migrations and Social Policies in Europe*, Universidad Pública de Navarra. Accessible en <<http://www.unavarra.es/migraciones/papers2/comun4Almud.doc>> [Consulta, febrer 2008].

Marcus, G. (1995) "Ethnography in/of the world System. The emergence of multisited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Marushiakova, E.; Popov, V. (2004) Segmentation vs consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS [En línia] Accessible en: <<http://www.marston.co.uk/RSPP/LUPRSVO14PO2A00145.pdf>> [Consulta: novembre 2008].

Mathur, R. (1990), "Language, Customs and Religious Practices Reveal The Hindú Origins of Romany Normands". *A Hinduism Today* (Internet)

Matras, Y. (2000) "Romani migration in the post-communist era: Their historical and political significance". *Cambridge Review of International Affairs* 13(2): 32-50.

Maximoff, M. (1945) *Les Ursitory*. Études Tsiganes 9, 3.

Mena, I. (2008). "El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la Antropología del cuerpo". *Altenea Digital*, 1 [En línea] Accessible en: <<http://atheneadigital.net/article/view/n13-mena>> [Consulta, abril 2018].

Merton, R.K. (1964 [1957] *Teoria y estructura sociales*. Mèxic: FCE.

Miller, C. (1968) *Macwaya Gypsy Márime*, Unpublished M.A. thesis, University of Washington, Seattle.

Miller, C. (1975) "American Roma and the Ideology of Defilement". En: Tong, D. (2015) *Gypsies and Interdisciplinary Readers*. Routledge.

Molina, R. (1967) *Misterios del arte flamenco. Ensayos de una interpretación antropológica*. Barcelona: Sagitario.

Moore, H.L. (1996 [1988]) *Antropología y Feminismo*. Madrid: Ediciones.

Nikolae V.; Slavik H. (2002) *Being a "Gipsy": The worst social stigma in Romania*. [En línia] European Roma Rights Centre. Accessible en <<http://www.errc.org/cikk.php?cikk=1385>> [Darrera consulta, novembre de 2008].

Okely, J. (1983) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge University Press.

Okely, J. (1975) "Work and travel". En: B. Adams, J. Okely et al., *Gypsies and Government Policy in England*. London: Heinemann.

Okely, J. (1996) *Own or Other Culture*. London: Routledge.

Olivé, M.J. (1974) Crecimiento urbano y conflictualidad en la aglomeración barcelonesa. El caso de Santa Coloma de Gramenet. *Revista de Geografía*, Barcelona, 8(1-2), 98-127.

Oprisan, A; Grigore, G. (2002) "Los gitanos musulmanes en Rumania". *Tchatchipen*, 38, Instituto Romanó de Servicios Sociales y Culturales, Barcelona.

Pajares, J.M. (2006) *Procesos migratorios e integración socio-laboral de los inmigrantes rumanos en Cataluña*. Tesis de doctorat. Barcelona: Universidad. [En línia] Accessible en: <http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0810106-181438/> [Consulta: octubre 2017].

Panikkar, R. (1997) *La experiència filosòfica de la Índia*. Madrid: Trotta.

Pareja, M.; Tapada, T. (2001) "Urban renewal planning in Barcelona. What can we learn from experience?". *European Spatial Research and Policy*, 9(2).

Pareja, M.; Tapada, T.; Van Boxmeer, B.; García, L.; Simó, M. (2005) *Large housing estates in Madrid and Barcelona, Spain. Opinions of residents on recent developments*. Utrecht: Urban and Regional research centre. [En línia] <<http://restate.geog.uu.nl/results/Report4/4hspain.zip>> [Consulta: febrer 2008]

Peeters, K. (2005) *Entre tenebres. Gitanos immigrants: Els rrom de l'Est d'Europa a Barcelona i el seu accés a l'Educació*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.

Preda, M. (2000) *The results of social policy in post-communist Romania: An increasing underclass and extensive social exclusion*. Conference on Social Security, Hèlsinki, 19 p.

Prieto, O. (2007) *Sobre la identidad gitana y su construcción panétnica: El caso gitano en Barcelona*. [En línia] Tesis doctoral presentada en el Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Dret i Metodologia de les Ciències Socials. Barcelona: Universitat de Barcelona. Accessible en <<http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0724107-083533/index.html>> [Consulta: juny 2018]

Puig Rovira, J.M. (1996) *La construcción de la personalidad moral*. Barcelona: Paidós.

Queraltó, A. (2005) Curso de Romaní (dialecto de los Kalderaš). Edita LACHO BAJI CALI.

Rajko, D.; Hancock, I (eds) (2000) *The roads of the Roma: A Pen Anthology of Gypsy Writers*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

- Ramírez Heredia, J.D. (1974) *Nosotros los gitanos*. Barcelona: Bruguera.
- Requena, J. (2003) "La peor casa en el peor barrio. Barrios de inmigración y marginalidad en la periferia urbana de Barcelona. El caso de Badalona". *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 146(58).
- Reyniers, A. (1993) "A l'est, l'ambigüité d'une situation". *Etudes Tsiganes*, 1: 82-85.
- Reyniers, A. (1995) "Gypsy populations and their movements within central and eastern Europe and towards some OECD countries". *International migration and labour market policies - Occasional Papers*, 1. OECD.
- Reyniers, A. (2003) *Tsiganes et Voyageurs*. [En línia] Conferencia pronunciada en el ciclo organizado por CASNAV-CAREP de Nancy-Metz (Francia). Accessible en: <<http://mayvon.chez-alice.fr/alain-reyniers.html>> [Consulta: febrer 2008].
- Ringold, D.; Orenstein, M.A.; Wilkens, E. (2005) *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle* (Europe, Central Asia and the World Bank). World Bank Publications.
- Rodríguez-García, D.; San Román, T. (2007) "Inmigración, salud y gestión de la diversidad: presentación y avances de un proyecto en barrios de Cataluña". *Revista AIBR*, 2(3). [En línia] Accessible en: <<http://www.aibr.org/antropologia/02v03/articulos/020303.php>> [Consulta: novembre 2008].
- Rodríguez, S. (2007) *Apuntes de pastoral gitana. Hacia una nueva evangelización del pueblo gitano*. Madrid: CCS.
- Rodríguez, S. (2011) *Gitaneinad. Otra manera de ver el mundo*. Madrid: Kairós.
- Rojas, C.A.; Gamboa, J.C. (2008) "La Kriss Romaní como sistema jurídico transnacional". *Revista de Ciencias Sociales*, 31.
- Sàez, M. (2009) *Aproximació a la població rrom romanesa immigrada a Àrea Metropolitana de Barcelona: identitat, gènere i família en l'atenció a la salut sexual i reproductiva*. Treball d'investigació dirigit per la Dra. Teresa San Román. Departament d'Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona, juliol 2009, Policopiat, no publicat. 220p.
- Sàez, M.; López, O. (2011) "Organización social y familiar rrom. Representaciones y otras realidades en la contracepción y los procesos de gestación". En: Grau Rebollo, J; Rodríguez García, D.; Valenzuela García, H. (Eds.) (2011) *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU.
- Sàez, M.; López, O. (2012) "Estás de siete meses y... ¿vienes ahora? L'atenció a la salut sexual i reproductiva de la població gitana romanesa". *Revista Perifèria*, 16. [En línia] www.periferia.name Universitat Autònoma de Barcelona Accessible en: <http://www.raco.cat/index.php/Periferia/article/view/29082> [Consulta: febrer 2018].
- Saillens, E. (1945) *Nos vierges noires*. Paris: Les Editions Universelles.

Salatti, A. (2005) "Hatred and Nationalism in Romania: Explaining Anti-Roma Violence". *Stanford's Student Journal of Russian, East European, and Eurasian Studies*, 1: 1-14.

Sánchez Ortega, M.H. (1986) "Cultura e història de los gitanos". En: San Román, T. *Entre la marginación y el racismo*. Madrid: Alianza Universidad.

Sánchez-Ortega, M.H. (1986) "Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles". En: San Román, T. (1986) *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza editorial.

Sándor, A. (2007) *El verdadero origen de los gitanos*. (Internet)

Sandu, D.; Radu, C.; Constantinescu, M.; Ciobanu, D. (2004) *A Country Report on Romanian Migration Abroad: Stocks and Flows After 1989*. [En línea] Praga: Multicultural Center. Accesible en: <http://aa.ecn.cz/img_upload/f76c21488a048c95bc0a5f12deece153/RomanianMigrationAbroad.pdf> [Consulta: febrer 2008].

Sanmartín, R. (1989 [1987]) "La observación participante". En: García, M.; Ibañez, J., Alvira, F. (Comps.) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza, 126-240.

San Román, T. (1976) *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal.

San Román, T. (1986) *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza editorial.

San Román, T. (1990) *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre Aculturación y Etnicidad*. Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

San Román, T. (1994) *La diferència Inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels gitanos*. Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular. Editorial Alta fulla

San Román, T. (1996) "De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en antropología y en la formación de los nuevos antropólogos". En: González Echevarría, A. (Coord.) *Epistemología y método*. VIII Simposio. VII Congreso de Antropología Social. Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 167-178.

San Román, T. (2006) "¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales". *Revista de Antropología Social*, 15: 373-410.

San Román, T. (2010) "La marginación como dominio conceptual". *Revista de la Asociación de Enseñantes con gitanos*, 28, 41-47.

San Román, T. (2010) "Pluriculturalidad y marginación". *Revista de la Asociación de Enseñantes con gitanos*, 28, 49-55.

Schneider, D.M. (1984) *A Critique of Study of Kinship*. Am Arbor: The University of Michigan Press.

Smarty, B.C.; Crofton, H.T. (1875) *The dialect of the English Gypsies*. London: Asher and Co.

- Sobotka, E. (2003) Romani Migration in the 1990s: Perspectives on Dynamic, Interpretation and Policy. *Romani Studies*, 5(13), 2: 79-121. [En línia] Accessible en <<http://www.marston.co.uk/RSPP/LUPRSV013P02A00079.pdf>> [Consulta: febrer 2008].
- Soler, E. (2011) *Lactancia y parentesco. Una mirada antropológica*. Barcelona: Antropos.
- Strathern, M. (1992) *After Nature. English Kinship in the late twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Surdu, L.; Surdu, M. (2006) "Broadening the Agenda: The Status of Romani Women in Romania". Roma Participation Program. Budapest: *Open Society Institute*, 143.
- Sutherland, A. (1975) *Gypsies The Hidden Americans*. Ed. Waveland Press.
- Sway, M. (1988) *Familiar Strangers. Gypsy Life in America*. University of Illinois Press.
- Thompson, T. W. (1922) "The uncleanness of women among English Gypsies". *Journal of the Gypsy Lore Society*, 1: 16-43.
- Todorov, T. (2000) *Los Abusos de la memòria*. Barcelona: Paidós.
- Tong, D. (1997 [1989]) *Cuentos Populares Gitanos*. Barcelona: Siruela.
- Tudela, J. (1995) *Sant Roc, Badalona*. Generalitat de Catalunya: Departament de Benestar Social. Col·lecció: Els barris d'ADIGSA.
- Turner, V. (1964) *Màgic, Faith and Healing*. Illinois: Glencoe.
- Turner, V (1970) *The Forest of símbols*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- UNICEF (1999) *Après la chute. L'impact humain de dix ans de transition*. Florencia: Centre International pour le Développement de l'Enfant, 39 p.
- Valle , M.S. (1997) Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional. En: FIS (Ed.) *Solicitud de ayuda para proyectos de investigación*. Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, policopiado.
- Vaux de Foletier, F. (1974) *Mil años de historia de los gitanos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Verdier S. (1979) *Façons de dire, façons de faire*. Paris: Gallinard.
- Ville, F. (1956) *Tziganes*. Bruselas: Témoins du temps.
- Vilnoiu, M.; Abagiu, C. (2003) *Study on the Social Protection Systems in the 13 Applicant Countries*. Country Report – Romania, 129-155.
- Vinle (2006) *Gitanos procedents de l'Europa de l'est a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de Benestar i Família.
- Viruela, M. (2004) El recurs de l'emigració. Balanç durant la transició a Romania. *Papers de l'Est*, 9.

Vlădescu, C.; Scîntee, G.; Olsavsykz, V. (2008) "Romania Health System". *Review. Health Systems in Transition*, 10(3).

Voiculescu, C. (2002) Identity formation at Sangeorgio de Mures roma population. [En línia] *Romanian Sociology*, 1-2, 83-115. Romanian Association of Sociology. [En línia] Accessible en: <<http://www.sociologieromaneasca.ro/eng/aeee-pdf/srrs.aeee.2002.3.pdf>> [Consulta: març 2008]

Weyrauch, W.O. (2001) *Gypsy Law Romani Legal Traditions and Culture*. University of California Press.

Winstedt, E.O. (1912-1913). "The Gipsy Coppersmiths 'invasion of 1911-1913". *JGLS*, 2(6): 260-262.

Yours, J. (2009 [1967]). *Los gitanos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Zamfir, I.: Zamfir, C. (1993) *Tiganiii intre ignorés si ingrijorare (Romany between neglect and concern)*. Bucharest: Alternative.

Zamfir, E. (1995) *The situation of child and family in Romania*. Bucarest: Gobierno de Rumania.

Zoon, I. (2001) *On the Margins: Roma and Public Services in Romania, Bulgaria and Macedonia*. Open Society Institute. [En línia] Accessible en: <http://www.soros.org/initiatives/roma/articles_publications/publications/marginsromania_20011201/romania_bulgaria_macedonia.pdf> [Consulta: març 2008].

Documents online i Informes d'organismes i institucions

Ajuntament de Barcelona (2018) Oficina Virtual [En línia] Accessible en: <<https://w30.bcn.cat/APPS/portaltramits/portal/channel/default.html?&stpid=20000000058&style=ciudadano>>

Allazeera English TV [Allazeera English] (2010/09/26) Romania's 'child-trafficking' town. [Accessible en: <<https://youtu.be/cLJ7BHCTD80>>] [Consulta: setembre 2018]

Asociación Gitana de Badalona (s.f.) *Historia del barrio*. [En línia] Accessible en <<https://www.fundacioateneusantroc.org/ateneu/fundacio-ateneu-sant-roc-d-onvenim/>> [Consulta: juliol 2018].

ATLAS.ti (s.f.) Qualitative Data Analysis Software [En línia] Accessible en: <<http://www.atlasti.com/>> [Consulta: juny 2009]

Banco Mundial (1996) *De la planificación centralizada a la economía de mercado*. Washington: Banco Mundial, 275 p.

Banco Mundial (2002) *The first ten years. Analysis and lessons for Eastern Europe and the former Soviet Union*. Washington: Banco Mundial, 128 p.

Baxtalo's Blog - WordPress.com Imatge: Esclavitud [En línia] Accessible en: <<https://baxtalo.wordpress.com/2016/01/08/porque-emigran-los-roms-de-rumania/>> [Consulta, juliol 2018]

BBC (2011) [Toc a Terra] (2013/09/26) Britain's Child Beggars [Accessible en: <<https://youtu.be/oJRGc8pMQU8>>] [Consulta: setembre 2018]

CEDIMR-SE (2001) *Romii din România*. [En línia] Centrul de Documentare și Informare despre Minoritățile din Europa de Sud-Est. [En línia] Accessible en: <http://www.romanothan.ro/romana/rapoarte/docs/rm_d_rn.htm> [Consulta: febrer 2008].

Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală (2002) *Baza de date – Structura etnodemografică a României*. [En línia] Accessible en: <http://www.edrc.ro/projects.jsp?project_id=40> [Consulta: març 2018].

City Population – Population Statistic in Maps and Charts for Cities (02/09/18). City Population. Population Statistics for Countries, Administrative Areas, Cities and Agglomerations – Interactive Maps and Charts. [En línia] Accessible en: <<https://www.citypopulation.de/>> [Consulta: setembre 2018].

Consell Comarcal del Barcelonès (2005) *Serra d'En Mena*. [En línia] Accessible en: <<http://www.ccbcnes.org/serramena/index.htm>> [Consulta: octubre 2010].

Decret 188/2001, de 26 de juny, dels estrangers i la seva integració a Catalunya.. *Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya* Núm. 3431 - 16.07.2001, [En línia] Accessible en: <[Decret 188/2001, de 26 de juny, dels estrangers i la seva integració social a Catalunya \(DOGC núm. 3431, de 16/07/2001\)](#)> [Consulta: novembre 2017]

DIVERS (2007) *Romania's President Apologizes for State's Role in Deportation of Roma*. [En línia] Accessible en: <http://www.divers.ro/eveniment_en?wid=37646&func=viewSubmission&sid=7920> [Consulta, febrer 2008]

ECRI (2002) *Second report on Romania*. [En línia] Bruselas: European Commission against Racism and Intolerance. Accessible en: <[http://www.coe.int/T/e/human rights/ecri/4- Publications/](http://www.coe.int/T/e/human_rights/ecri/4-Publications/)> [Consulta, març de 2008].

El diariCV.es (2017) *El feminisme poderós i blanc s'oblida de les dones gitanes*. 28 d'octubre 2017. [En línia] Accessible en: <https://www.eldiario.es/cv/femilenial/feminisme-poderos-blanc-soblida-gitanes_6_701739838.html> [Consulta, juliol 2018]

ERRC (1996) *Sudden Rage at Dawn. Violence Against Roma in Romania*. [En línia] European Roma Rights Centre. Accessible en: <<http://www.errc.org/db/00/18/m00000018.pdf>> [Consulta: setembre 2007]

ERRC (2004). *State of impunity. Human Rights Abuse of Roma in Romania*. [En línia] European Roma Rights Centre. Accessible en: <<http://www.errc.org/db/00/0B/m0000000B.doc>> [Consulta: setembre 2007]

EUMC (2003) Breaking the barriers -Romani Women and Access to Public Health Care. European Monitor Center on Racism and Xenophobia [En línia] Accessible en: <<http://www.fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/ROMA-HC-EN.pdf>> [Consulta: gener 2018]

Europa. El portal de la Unió Europea. [En línia] <http://europa.eu/legislation_summaries/justice_freedom_security/free_movement_of_persons_asylum_immigration/l33020_es.htm> [Consulta: agost 2010]

Generalitat de Catalunya (2005) Protocol de seguiment de l'embaràs a Catalunya. Departament de Salut. [En línia] Direcció General de Salut Pública Accessible en: <http://salutweb.gencat.cat/web/.content/home/ambits_tematicos/linies_dactuacio/model_assistencial/ordenacio_cartera_i_serveis_sanitaris/pla_estrategic_dordenacio_maternoinfantil_i_atencio_salut_sexual_i_reproductiva/material_de_suport/documents/protseguir2006.pdf> [Consulta, gener 2018].

Generalitat de Catalunya (2005b). Protocol d'atenció a infants immigrants: programa de seguiment del nen sa. [En línia] Direcció General de Salut Pública, Departament de Salut. Accessible en: <https://protocol+del+nen+sa&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe_rd=cr&dcr=0&ei=sxIWp3lOfKs8wfJzp2wCw,>[Consulta, gener 2018].

Genopro (s.f.) Genealogy software [En línia] Accessible en: <<http://www.genopro.com/>> [Consulta: agost 2018].

Google Earth (2008) [En línia] Accessible en: <<http://earth.google.com/intl/es/>> [Consulta: març 2008]

Google Maps (2016) [En línia] Accessible en: <<https://www.google.com/maps/>> [Consulta: març 2018].

ICMPD (2001) *Current Roma Migration from the EU Candidate States: the scope and features of Roma irregular movements, the reactions of the host countries and the effects on the EU Candidate States*. International Centre for Migration Policy Development-EU Odysseus Programme. Juhasz, Judit. 1996. Hungary. En Tomás Frejka, ed. (1996) *International migration*. Strassburg: Council of Europe. 69 p.

INSSE (2017) *România în cifre*. [En línia] Bucarest: Institutul Național de Statistică. Accessible en: <<http://www.insse.ro/cms/rw/pages/index.ro.do>> [Consulta: juny 2018].

La Comuna (2017) "10 de Octubre de 1944: Matanza de 800 niños gitanos en el campo de exterminio nazi de Auschwitz" en Revista la Comuna Periodismo partidario. [En línia] Accessible en: <<http://www.revistalacomuna.com/breves/efemerides-10-de-octubre-matanza-800-ninos-gitanos/>> [Consulta: setembre 2018].

La Vanguardia (2006) *Delitos de Mayores* 27-28-29 de març 2006, [En línia] Accessible en: <<http://hemeroteca.lavanguardia.com/search.html?aux=Operaci%F3n+Bucarest&fromISO=true&q=Operaci%25C3%25B3n%2520Bucarest&bd=27&bm=03&by=2006&ed=28&em=03&ey=2006>> (Consulta: setembre 2018).

Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social. *Boletín Oficial del Estado*, 10, 12 de enero de 2000, 1139-1150.

Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, de Reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social. *Boletín Oficial del Estado*, 279, 21 de noviembre de 2003, 41193-41204.

Mungiu, C. (2007) *4 meses, 3 semanas y 2 días* [En línea] Accessible en: [\[https://www.youtube.com/watch?v=6OpVWsDB4qY\]](https://www.youtube.com/watch?v=6OpVWsDB4qY) [Consulta: gener 2018].

OSCE (2000) *Report on the situation of Roma and Sinti in the OSCE Area*. [En línea] Accessible en <<https://www.osce.org/hcnm/32350>> [Consulta: juliol 2018].

Página/12: Radar (2009) La Odisea de los gitanos. Papsza:oi. [En línea] Accessible en: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-5627-2009-10-11.html>> [Consulta: agost 2018].

Pla de Barris Serra d'en Mena (2005) *Projecte d'intervenció integral dels 7 barris fronterers de Serra d'En Mena*. [En línea] Accessible en: <http://www.serramena.info/gesdoc/ges_doc.php?op=4&s=76> [Consulta: febrer de 2008].

Portal web Ajuntament de Badalona [En línea] Geoportal de l'Ajuntament de Badalona Accessible en: <http://badalona.cat/portalWeb/?_nfpb=true&_pageLabel=barris_codis#wlp_barris_codis> [Consulta: setembre 2018].

Presidencia del Gobierno de España (2006) *Aprobado el periodo transitorio de la libre circulación de trabajadores de Rumanía y Bulgaria*. [En línea] Accessible en: <http://www.lamoncloa.es/ConsejodeMinistros/Referencias/_2006/refc20061222.htm#Ruman%C3%ADaBulgaria> [Consulta: març 2008].

ROMANI CRISS (2006) *Newsletter: septembrie-decembrie 2006*. [En línea] Centrul Romilor pentru Interventie Sociala si Studii. Accesible en <http://www.romanicriss.org/continut_.php?id=250&idn=92&lang=> [Consulta, febrer 2008].

Strategie de dezvoltare Țândărei (2014-2020). [En línea] Accessible en: <<http://primaria-tandarei.ro/node/1066>> [Consulta: maig 2018].

Știrile PRO TV [Valy vali]. (2010/04/13) Descinderii la tandarei [Accessible en: <<https://youtu.be/DMMjk5NYTAs>>] [Consulta: setembre 2018].

Wikipedia (2018) *Ley de Extranjería de España*. [En línea] Accessible en <https://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Extranjer%C3%ADa_de_Espa%C3%B1a> [Consulta: juliol 2018]

Wikipedia (2018) *Porrajmos*. [En línea] Accessible en: <<https://ca.wikipedia.org/wiki/Porraimos>> [Consulta: juny, 2018]

Wikipedia (2008) România. Harta administrativă. [En línia] Accessible en: <[http://es.wikipedia.org/wiki/ Imagen:Romania-administrativa.png](http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:Romania-administrativa.png)> [Consulta: juliol 2018]

Youtube [mararicubita] (2011/02/05) Avram Tandarei [En línia] Accessible en: <<https://youtu.be/n8MRA3iyKLU>> (Consulta: agost 2018).

