

## RETABLO DE MÁSCARAS GITANESCAS (ANTROPOLOGÍA DE LA DIFERENCIA)

por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Carmelo LISÓN TOLOSANA\*

Quiero iniciar estas líneas realzando el enfoque múltiple de esta comunicación académica. Al traspasar fronteras pretendo ser estimulado por la riqueza y fertilidad de disciplinas humanísticas tan sugerentes y afines a la mía como son la Historia y la crítica literaria. Son, sin duda, estas *pièces d'occasion* las que nos hacen repensar las diferencias y, por implicación lógica, las similitudes y convergencias entre conjuntos o universos científicos afines pero distintos.

Toda diferencia constituyente y específica se distingue y caracteriza, esto es, adquiere su perfil y talante único precisamente al contrastarla con aquello con lo que comparte un género próximo, en nomenclatura escolástica. La diferencia que realmente hace diferencia engloba semejanza. Concretamente, mi Antropología está saludablemente contaminada por la teoría y crítica literaria, medra con el virus doblemente positivo de la historia y de la filosofía y se robustece con transfusiones semántico-semiológicas y hermenéuticas. En el interior de esta configuración humanística total hay ciertamente diferencias, es decir y copiando al *Diccionario de Autoridades*, «diversos modos de tocar un mismo tañido» o, si se prefiere, *diversa ratio et modus* de acercarnos desde una heterología de partes a idéntico ámbito y complejo denominador común: lo humano, meta en la que todos nos encontramos.

Voy a bosquejar esquemáticamente el gitano-tipo, vocablo hidra, en su modo histórico-cultural y valor posicional, desde la Antropología y, por tanto, en su

---

\* Sesión del día 11 de octubre de 1994.

contexto social y a través de sus máscaras pragmáticas, jurídico-religiosas y simbólico-alegóricas con las que fue disfrazado en el período barroco. Formulaciónes mentales todas que invitan a reflexionar sobre aspectos constitutivos, persistentes de nuestra común condición; conjuntos significantes que traen a primer plano el potencial trágico de la necesaria y difícil convivencia humana. Sólo la razón puede reconciliar, armonizar, unir lo heterogéneo y, finalmente, ayudada por la emoción, mitificar, poetizar.

## I

Parece ser que el pueblo gitano, de origen no indoeuropeo sino emparentado con los drávidas y monkhmeres, tuvo su cuna en el noroeste de la India; parece ser también que debido a sus hábitos y costumbres diferentes (eran montañeses errantes, amantes de la magia y de lo ajeno, bullangueros músicos y expertos danzarines, astutos y hábiles traficantes en caballos) fueron estigmatizados por los indoeuropeos de casta elevada con la palabra sánscrita *paishatscha*, equivalente a demonio o espíritu del mal. Si esto, como parece, es así, este pueblo peregrino y extraño viene, desde el principio, marcado por el Otro y para el Otro, por comportamiento y valores en conjunto negativos y adscritos a la casta inferior, al grupo social más bajo. Su peculiar manera de ser contrasta y separa, la especificidad que los define los enfrenta a todos aquellos con los que, en sus interminables andanzas, entran en contacto. Son extranjeros, apátridas, misteriosos y enemigos en potencia<sup>1</sup>.

Crónicas bizantinas de principios del siglo IX los localizan ya en Anazarbos (Cilicia); de Bizancio pasaron a Egipto. En 1322 eran conocidos en Creta y unos años más tarde en Corfú. Acampan en Valaquia en 1370 y comienzan a dejarse sentir en 1417 en Alemania desde donde alcanzan Suiza en 1418, Bolonia y Forlì en 1422 y un poco más tarde Roma, el sur de Francia y París (1427). A España debieron llegar a comienzos del siglo XV; el rey aragonés Alfonso V el Magnánimo (1394-1458) les permite recorrer el reino por tres meses según un documento fechado en enero de 1425 y Juan II de Castilla (1405-1454) se muestra también benévolo con las primeras oleadas gitanas que llegan a Castilla. ¿A qué se debe esta cortés y hospitalaria recepción otorgada a unos extranjeros vagabundos? Va-

---

<sup>1</sup> Sobre éstos he escrito en *Viaje por la antropología del extranjero*, en prensa. En cuanto a los gitanos la bibliografía es amplia; sugiero, para comenzar J. Bloch: *Les Tziganes*. París 1960; F. Castillo: *Los gitanos*, Zaragoza 1959; S. Wolf: *Grosses Wörterbuch des Zigeunersprache*, Manheim 1960; G. Webb: *Gypsies, the secret people*, Londres 1960; Pott, A. F.: *Die Zigeuner in Europa und Asien*, halle 1844-45 y F. Vaux de Foletier: *Mille ans d'Histoire de Tsiganes*, París, 1970.

le la pena dedicar unas líneas a la estrategia gitana del encuentro partiendo de la narración de su llegada a París (1427) por ser la primera cronológicamente que conozco y porque puede servir para establecer una base comparativa con lo que sucedió en Barcelona veinte años más tarde, pues es posible que en ambos casos se trate del mismo grupo gitano. Resumen:

Llegaron a París, doce penitentes... un duque, un conde y diez hombres, todos a caballo, que se decían buenos cristianos, procedentes del Bajo Egipto. Aseguraban... que antes también habían sido cristianos, que estos les habían sometido... y que los habían hecho convertirse o morir a los que se rehusaban... Algún tiempo después de haber ellos abrazado la fe cristiana, los sarracenos los asaltaron, se rindieron... y volvieron a ser sarracenos.

Ocurrió, más tarde, que... el emperador de Alemania, el rey de Polonia y otros señores, enterados de que habían procedido con tanta falsía al abandonar... [la]... fe, los atacaron y vencieron con facilidad... El emperador y los demás señores... decidieron que en lo sucesivo los vencidos no poseerían tierras en su propio país, hasta que el papa no consintiera en ello, para lo cual era conveniente que fueran a ver al Santo Padre a Roma. Hacia allá marcharon todos... con gran sufrimiento de los niños. Al llegar hicieron confesión general de los pecados... El papa les ordenó, como penitencia, que durante siete años consecutivos anduvieran por el mundo sin acostarse en lecho. Como ayuda de gastos dispuso que todo obispo o abad... les dieran por una sola vez diez libras tornesas; les entregó cartas para los prelados de la iglesia... y les dio su bendición.

[Llegaron a París en agosto de 1427] El día de San Juan... llegó el resto de esta gente, a la que no se dejó entrar en la ciudad... se les alojó en la Chapelle Saint Denis. No eran en total... más de cien o ciento veinte personas...

Durante su estancia en la Chapelle hubo tal afluencia de gentes de París... y de los alrededores... deseosas de verlos como jamás la hubo... Bien es verdad que tanto muchachas como varones eran más astutos que nadie. Casi todos tenían ambas orejas perforadas y llevaban en cada una de ellas uno o dos aros de plata; decían que en su país era signo de nobleza.

Los hombres eran muy negros, de cabellos crespos, las mujeres las más feas y oscuras que puedan verse. Todas tenían el rostro surcado de arrugas, cabellos negros... y vestían una vieja manta muy ordinaria, prendida al hombro... y bajo esta prenda... un pobre corpiño con una camisa. Eran, en suma, las criaturas más miserables que jamás se hayan visto en Francia. A pesar de su pobreza, había entre ellos brujas que adivinaban, examinando las líneas de la palma de la mano, lo que a uno le había ocurrido o había de pasarle. Con sus afirmaciones trajeron dificultades a varios matrimonios, pues le decían al marido, «tu mujer te ha engañado», o... «tu marido te es infiel». Lo peor era que mientras hablaban a los curiosos, ya por arte de magia..., ya sea por obra del enemigo que está en el infierno o por hábiles manejos, les vaciaban de dinero la bolsa... según se decía. A la verdad, yo estuve en el lugar tres o cuatro veces para hablar con ellos y nunca advertí que hubiera perdido una moneda, así como tampoco los vi que adivinaran por medio de las manos... Eso se afirmaba por todas partes... tanto que

la noticia llegó hasta el obispo de París, quien fue en persona al lugar llevando consigo a un eclesiástico... Este... les echó un buen sermón, excomulgando a quienes... hubieran practicado tal adivinación o creído en ella. Al final tuvieron que marcharse<sup>2</sup>.

El texto del burgués de París puede considerarse como paradigmático; por una parte tiene la viveza de la inmediatez: la curiosidad le incita a ver de cerca y observar con atención a esa gente extraña que sin aviso llega a la ciudad; nos da su testimonio inmediato y directo y explora lo visual y lo verbal. Por otra, el texto alude a que el grupo venía precedido por rumores y afabulación —«según se decía»— que él no puede comprobar. Por tratarse de un contingente de personas desconocidas, diferentes y extrañas no se les permite el acceso a la ciudad; se les aloja fuera, pero en sagrado. El extranjero desconocido repele y fascina a la vez; atrae a la gente que se desplaza en masa para observarlos de cerca pero quedan defraudados. La particularidad de la situación viene realizada en el texto por breves pero coloridas pinceladas etnográficas objetivas (la tez, los ojos, los cabellos, el atuendo, la presentación corporal y el aspecto general) que unidas a evaluaciones morales negativas (manejos, astucia, engaño, latrocinios) demuestran la importancia de lo pequeño y minúsculo al forzarle a integrar un conjunto significativo moral que compone algo así como un primer retrato robot negativo del gitano-tipo.

No tengo noticia —pero para un antropólogo hubiera sido fascinante— de la existencia de una narración que refleje directamente el modo de ver de aquel gitano, esto es, la experiencia parisina que ellos tuvieron, los significados culturales ajenos que entrevieron y su actividad interpretadora; pero si aplicamos el fonendoscopio antropológico, y aunque no podamos leer las entrañas del pasado ni oír sus prístinas voces, podremos, al menos, escuchar murmullos sin duda tamizados y ecos ciertamente lejanos pero premisas ambos de veracidad y objetividad cultural. Efectivamente: el texto parisino reproduce algo así como la tarjeta de presentación del grupo, concisa por tanto, pero grávida de significación en su estratégica expansión cumulativa en la que todos los términos son relevantes en virtud de su relación con el todo moral. Se presentan en París aureolados de una bien conformada narración etiológica que les hace atrayentes a la cristianidad europea de la época: son de origen ducal, condes y nobles, grandes señores lo que inmediatamente les clasifica en una bien definida y aceptada jerarquía prestigiosa tardomedieval. Profesan la verdadera fe después de haber vuelto al redil, lo que, en golpe certero, los codifica como pecadores arrepentidos y penitentes

---

<sup>2</sup> El texto proviene del conocido *Journal d'un bourgeois de Paris* que he leído en la compilación de T. San Román: *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Alianza 1986. Viene en el Capt. I: «Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles» de M. H. Sánchez, págs. 16-17; lo relativo a Barcelona págs. 20-21.

dignos de respeto y como peregrinos a lugares santos, acreedores de hospitalidad (se les alberga en espacio santo según norma de la época) y merecedores de limosna.

Pero el mito fundacional va todavía más allá en su lógica efectiva; al darse cuenta de que cruzan fronteras y penetran en otro sistema de coordenadas valorativas con regímenes y programas culturales diferentes, no sólo se adaptan, al menos externa y sagazmente al Otro, y se hacen, al menos parcialmente, Otro narcotizando cuidadosamente su especificidad cultural; como el compartir un espacio con el Otro y del Otro exige contacto necesario y relación forzosa, se proveen —una vez más reproduciendo con destreza al Otro— de órdenes, cartas y letras nada menos que de Su Santidad el Papa y de documentos no sólo de importantes señores sino de reyes y hasta del mismísimo emperador. Salvoconductos, avales y pasaportes que en la monárquica sociedad cristiana renacentista les franqueaban las puertas de toda Europa occidental. La estructura semiótica de la narración los reviste de una máscara precisa y atrayente, bien articulada y coherente, de digna belleza, inmejorable a nivel moral. Encubre también un alto coeficiente de inteligencia y «astucia» (en este caso flexibilidad mental y pragmática sinuosidad en la virtud) que vieron o les atribuyeron los parisinos a todos ellos en cuanto grupo («tanto muchachas como varones»).

Si seguimos desmontando el texto burgués veremos que la adjetivación de agudeza y presteza gitanas forma parte también de un campo semántico o repertorio de acusaciones que los codifica negativamente: «muy negros», «feos», «oscuros», «con arrugas», «mal vestidos», «miserables», «brujo-hechiceros» con posible pacto demoníaco, «magos» y «ladrones» son parte de un vocabulario moral que los contrapone a blancos, elegantes, dignos, etc., atributos, obviamente, de los payos. Si tenemos en cuenta los castigos de los ladrones y las hogueras de brujas que con su humo ensombrecieron toda Europa en el siglo xvi nos percataremos de la repugnancia y rechazo que causaban las manchas oscuras de la máscara que el parisino cuelga al gitano. Ahora bien, el flujo de interacciones no acaba aquí: la simultaneidad de las dos máscaras provoca, desde el principio, una ambigüedad inquietante, una indeterminación de cualidades definitorias y de relaciones pragmáticas: no se les permite el acceso a la ciudad pero se les provee de techo sagrado; se les ayuda pero se les mantiene a distancia, fascinan y decepcionan. ¿Son, realmente, cristianos y peregrinos, nobles y gentes de bien o simples vagabundos pordioseros, abocados por su modo errante de vida, al engaño y al robo? A nuestro narrador parisino le resulta difícil vestirlos con un único traje cultural; no sabe qué pensar.

El grupo gitano, todo grupo gitano, en realidad, parece viajar en el siglo xv escudado por esta narración etiológica orgánicamente bien articulada. Esos mismos patéticos duques y condes y esos pintorescos grandes señores que salieron de París o equivalentes gitanos de algún otro contingente, llegaron a las puertas

de Barcelona en junio de 1447. Venían, contaban a los vecinos, del Egipto Menor e iban recorriendo y visitando lugares santos. Una pluma catalana los ve de este modo penetrante y conciso pero rotundo: «Lo dia present entraren en la present ciutat un Duch e un Comte ab grant multitut d'Egiptians o boemians gent trista e de mala farga e methiense molt en devinar algunes ventures de lan gens». El texto repite en sinopsis las características y propiedades, funciones y mensaje narrativas que ya conocemos, pero como se trata de un grupo andariego en contacto con escenarios y gentes cambiantes, energetizan la forma orgánica de la narración dotándola de cronotología dinámica y adaptable; así a los catalanes les dicen que van camino de Santiago para venerar el cuerpo del apóstol, lugar distante y aserto, por tanto, difícil de comprobar. La versatilidad de elementos en la narración permite tener en cuenta situaciones diferentes, pueblos, momentos y espacios sucesivos sin afectar la invariable estructura lógica integradora. En 1460 las autoridades catalanas conceden salvoconductos a más condes y señores gitanos que capitanean grupos de hasta un centenar de personas, peregrinos también a Santiago. Dos de estos condes, don Martín y don Tomás, castellanizados ya en títulos y nombres, llegaron a Jaén con sus cartas de presentación donde fueron recibidos y agasajados por el condestable Miguel Lucas Iranzo; no es de extrañar que unos días después le visitara otro conde con su respectivo grupo. Dice la crónica del condestable:

vino a... Andújar... un caballero... el Conde Jacobo de la Pequeña Egipto, con su mujer... doña Loisa, y con hasta 50 personas... los cuales andaban así por el mundo, según decían y mostraban por ciertas letras, haciendo penitencia por mandato de nuestro muy Santo Padre...

Era así porque entre otras letras traía una carta del... señor rey por la que... enviaba mandar a todos los grandes súbditos y naturales de estos reinos... le hiciesen todos honor y buen acogimiento, como por ser gente extranjera y andar como peregrinos en aquella manera, el... condestable les mando recibir y aposentar... Y le hizo mucha honra haciendo comer al dicho conde y a la dicha condesa, su mujer, todos los días que en la dicha ciudad estuvieron con él y con la señora condesa su mujer, y mandando dar a todos los otros todas las cosas que habían menester.

Y desde que hubieron allí estado cinco o seis días, mandóles ayudar de su cámara para que todas las ciudades y villas y lugares que en estos reinos estaban a su cargo... hiciesen todo honor y buen acogimiento. De todo lo cual el dicho conde y todos los que con él venían se partieron de él muy contentos y alegres, loándose mucho del señor Condestable...

Razones tenían para ello. La voz debió correr entre los numerosos «condes» y «peregrinos» compostelanos de tez morena y cabellos crespos que por el Pirineo y por el Mediterráneo llegaban a España pues a los pocos días alcanzaba la hospitalaria Andújar y visitaba al dadivoso Condestable no ya un mero conde sino todo un duque con su séquito y parentela:

Y desde quince días o poco más... [entró en] la ciudad de Andújar otro caballero que se llamaba el duque Paulo de la Pequeña Egipto con cierta compañía de hombres y mujeres, el cual asimismo traía cartas del rey nuestro Señor y letras del rey de Francia y de otros duques y grandes señores cómo andaba por el mundo haciendo peregrinación y penitencia. Al cual el dicho Condestable hizo mucha honra según la dignidad de su título ducal requería... E al tiempo que se hubo de partir le mandó su letra e ayudar para su viaje y camino, usando de aquella liberalidad que nunca a ninguno negó.<sup>3</sup>

La retórica narrativa reproduce, una vez más, los enunciados descriptivos y modales, parisinos y catalanes, ya señalados, pero subrayando esta vez no tanto el discurso cuanto el comportamiento, es decir, el *ethos* caballeresco y generoso de un provinciano señor feudal que atento y puntilloso con la jerarquía medieval a la que pertenece dramatiza las normas de cortesía y hospitalidad propias de su estado y correspondientes al del «duque» visitante: simplemente le hace honor y le da honra. Su morada mental tardomedieval y tempranorenacentista más local y menos sofisticada que la parisina y barcelonesa, le lleva a comportarse como corresponde a un noble que conduce a su hueste, con sacrificio y penitencias por interminables caminos inhóspitos en santa peregrinación a Compostela. No duda el Condestable de la veracidad del relato; el «duque» lleva cartas con un doble aval regio; cumple con su específico deber de clase; no permiten la duda las numerosas proposiciones atributivas del texto. Los sucesivos grupos gitanos han logrado ya aparecer revestidos de su selectiva máscara axiológica ante los andaluces. Diferencia, lejanía, piadora penitencia, romeraje y nobleza de origen son los rasgos principales que la configuran y que, en conjunto, perduran hasta finales del siglo; narración etiológico-mítica que cultiva valores *ad hoc* y vocabulario congruente con un pueblo que vive por los caminos de la cristiandad.

Pero ni los fenómenos culturales son tan evidentes ni las máscaras tan unívocas; además de valores e ideales hay hechos que revelan crudeza moral, las esencias retóricas dan paso a las interacciones cotidianas y los significados son inseparables de sucesos esporádicos y prosaicas realidades. No hace falta asediar los textos para descubrir otra menos poética realidad: las divergencias, malentendidos, disputas, hurtos y reyertas con los aldeanos a cuya vera acampan no tardan en llegar. Como recorren las veredas y senderos de la península unos 2.500 gitanos vagabundos aflora temprano el potencial conflictivo latente y conforme avanza el siglo decrece la extraña novedad llamativa y se desdibuja la imagen romántica gitana que da paso paulatino pero imparable a la descarnada máscara jurídica que voy ahora a reseñar.

---

<sup>3</sup> A. López de Meneses: *La inmigración gitana en España durante el siglo xv*, texto que he leído en T. San Román (ed.), o. c. que recoge M. H. Sánchez en las págs. citadas. Los párrafos de la crónica del Condestable que reproduzco los copio de las págs. citadas 21-22.

## II

Llevaban ya casi un siglo los grupos gitanos rondando por los recios caminos de España vendiendo su imagen favorita cuando de pronto suena en la Medina del Campo de 1499 un aterrador golpe de gong: los Reyes Católicos ordenan en una Pragmática la «expulsión del Reino de todos los egipcianos que anduviesen vagando sin aplicación a oficios conocidos». En adelante tendrán que dedicarse a ocupaciones estables, asentarse en lugares o aldeas y servir a señores si quieren permanecer en el reino. Si se les sorprende sin oficio conocido y sin señor serán azotados y desterrados a perpetuidad; si reinciden se les cortará las orejas y por último, serán hechos cautivos si son apresados una tercera vez. Intento radical de secar la fuente de significado distintivo, de socavar el fundamento constituyente de la diferencia y de destruir de un golpe de pluma toda una *lebensform* característica y definidora. El documento priva al gitano por *fiat* regio, pura y simplemente, de las condiciones que estructuran su yo cultural, le fuerzan a la convergencia o, más exactamente, a la asimilación en el interior de un todo más potente y extenso y, por tanto y en definitiva, a la desaparición. La Pragmática legislativa le impone a la fuerza la máscara del payo, del payo servil, lugareño y labrador; estamos en el *zeitgeist* austríaco de la limpieza étnica y de la homogeneización religioso-cultural; ni gentes errantes y sueltas, ni lenguas extrañas, ni trajes diferentes. La vida estable, productiva y ordenada jerárquicamente ha sido y debe ser en adelante la norma común y única, norma que no sufre el ultraje de la excepción y de la diferencia. Así lo reiteran Carlos el Emperador en Toledo (1539), Felipe II también en Toledo (1560) y corrobora y remacha Felipe III en junio de 1619 cuando decreta en frase contundente, aniquiladora y lapidaria, que en adelante los gitanos «no puedan usar del traje, nombre y lengua de gitanos y gitanas, sino, pues no lo son de nación, quede perpetuamente este nombre y uso confundido y olvidado»<sup>4</sup>, maldición regia que borra del mapa jurídico hispano no sólo al judío y al morisco que ha expulsado, al indio ignorado y al pícaro agermanado sino hasta el mimísimo nombre del gitano.

A partir del reinado de Felipe III principalmente, los documentos purificadores del *homo hispanus* subrayan, en primer lugar, la dimensión ético-moral que fundamenta y permite el rechazo del Otro, pero del Otro, en segundo lugar, en su compleja y unitaria multiplicidad, del otro en bloque, en cuanto exponente de intolerable —pero rentable— diversidad. El *unum* barroco-español en su versión positiva oficial y dimensión ejemplar moral se opone a los otros *plures* o subcul-

---

<sup>4</sup> Tengo a la mano y cito estas disposiciones reales siguiendo la *Documentación selecta sobre la situación de los gitanos españoles en el siglo XVIII*, Editora Nacional 1976 págs. 30 y ss. recopiladas por M. E. Sánchez.



tura negativa e inmoral que encuadra a vagos, holgazanes, a la germanía y cofradías de mendigos, al hampa transhumante, a delincuentes, rufianes y pícaros, a gitanos y extranjeros pseudoperegrinos limosneando. Esta ecuación barroca analógica pone de relieve cómo diferentes instrumentos pueden modular el mismo tema. La contraposición ética exalta, obviamente, al honrado y laborioso ciudadano encapsulado en un nosotros frente a la denigración del integrador Otro.

No es sólo al gitano al que se pretende fijar a un espacio concreto para que con un oficio tradicional ocupe una posición estable en la estructura social; los miles de pordioseros, trotamundos, miserables soldados licenciados, buscavidas y falsos peregrinos que pululan por la España de los Austria, incompatibles en sus actuaciones e ideas con el sentir y modo de ver de la autoridad, componen un *totum* significativo de población marginal y de peligrosidad social que es necesario controlar y atajar. Las nuevas figuras exóticas centran la preocupación regia y administrativa al reactivar viejos problemas de orden y de purificación ético-racial. Concretamente, una pragmática de 1528 expulsa de la Corte a todos aquellos que «no tengan señor»; Felipe II prohibió el uso de la concha por los peregrinos para evitar el abuso de los muy numerosos maleantes «concheros» que brujuleaban por pueblos y ciudades y desde 1534 son numerosos los ordenamientos de ciudades que persiguen a vagabundos y mendigos<sup>5</sup>. El gitano viene inmediatamente subsumido por derecho propio en todas esas marginales categorías. Y en otra mucho más reprochable.

Efectivamente: la citada cédula que Felipe III extiende en Belem (1619) «para alivio de nuestros súbditos y vasallos» culpa a los «gitanos que andan vagando» de muchos de los «grandes daños... muertes, robos y hurtos» que continuamente se cometen en el reino. La ley promulgada por Felipe IV en 1633 es mucho más explícita en cuanto a homologación de tipos indeseables, catálogo de faltas y crímenes gitanos, defensa de la sociedad, a su custodia y dureza represiva de la diferencia costumbrista y étnica. Parece reflejar además, el común sentir de amplios segmentos de la población lo que contribuye a reforzar y consolidar esta abominable imagen del gitano. Por su energía aglutinadora y configuradora de esta nueva y compleja máscara copio en extenso:

Habiéndose entendido por diferentes informes y relaciones de algunos preladados, Corregidores y otras Justicias de mis Reinos, los grandes inconvenientes con que viven en ellos los gitanos, así en lo espiritual como en el gobierno temporal y que estos daños crecen cada día en perjuicio de la raza y seguridad pública, sin que hayan bastado los medios que se han impuesto desde el año de 1499,...

---

<sup>5</sup> C. Viñas y Mey: «Notas sobre la asistencia social en la España de los siglos XVI y XVII», págs. 177-216, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 48, 1971; las citas vienen en las págs. 184-195.

deseando proveer de último remedio a punto tan importante fue acordado lo que por cuanto estos que se dicen gitanos ni lo son por origen ni por naturaleza, sino que han tomado esta forma de vivir para tan perjudiciales efectos, como se experimentan y sin ningún beneficio de la República que de aquí adelante ellos, ni otros algunos [segunda ampliación de la categoría], así hombres como mujeres... no vistan ni anden con traje de gitanos, ni usen la lengua, ni se ocupen en los oficios que les están prohibidos y suelen usar, ni anden en Ferias, sino que hablen y vistan como los demás vecinos destos reinos y se ocupen en los mismos oficios y menesteres de modo que no haya *diferencia* [subrayo la palabra] de unos a otros.

Que... salgan...de los barrios en que viven con nombre de gitanos [medida desestructuradora espacial específicamente antigitana] y que se dividan y mezclen entre los demás vecinos y no hagan juntas en público, ni en secreto, y las justicias estén con particular atención a ver cómo lo cumplen y si se comunican o casan entre sí mismos y cómo cumplen con la obligación de cristianos...

Y para extirpar de todo punto el nombre de gitanos [nótese el deseo de erradicación total] mandamos que no se lo llamen ni se atreva ninguno a llamárselo y que se tenga por injuria grave [iteración con refuerzo de registros] y que ni en danzas ni en otro acto alguno se permita acción ni representación, traje ni nombre de gitanos... [si saliesen de sus lugares quedarán por esclavos del que los cogiere]...

Y porque se ha entendido que muchos gitanos [«salteadores... delincuentes»] andan en cuadrillas por diferentes partes del Reino, robando en despoblado y invadiendo algunos lugares pequeños con gran temor y peligro de los habitantes damos... comisión general a todas las justicias... para que... proceda[n] a la prisión y castigo de los delincuentes y puedan salir de sus términos en seguimiento de ellos [única forma eficaz de perseguirlos en su continuo movimiento]...

Como tampoco este asalto jurídico, especialmente dirigido contra la minoría gitana, tuvo el efecto deseado, las autoridades de la Corte hicieron firmar a Carlos II la pragmática de 1695 en la que se vuelven a explicitar los justos motivos y gravísimas razones (el servicio de Dios, el bien de los reinos, el orden, quietud y seguridad de los pueblos, caminos, ferias y mercados, la frecuencia y gravedad de los delitos, etc.) para «expeler, y exterminar [nótese la radicalidad del verbo]... a los Gitanos como gente tan perniciosa». Ordena, primero, Su Majestad, el control de todos y cada uno de ellos por medio de una rigurosa estadística («registro» en la pragmática) en la que conste «sus nombres, edad y estado,... los hijos que tuviesen con los nombres y edades; y también sus oficios y modos de vivir y todas las armas que tuviesen... y los caballos, mulas u otros animales que tuviesen» datos todos de los que deberá haber una copia actualizada «en los libros del Ayuntamiento del lugar» en que residen. Para poder salir de los lugares en los que están avecindados necesitarán de una licencia de la autoridad. En cuanto a trajes, lengua, convivencia, barrios, etc., reitera este documento lo ordenado en los anteriores, pero contiene, además, un apartado nuevo que voy a señalar. Dice así:

Y para que no pueda haber duda en cuales deban tenerse por Gitanos y Gitanas, para comprenderse en la disposición, y penas de esta Pragmática, declaramos, que cualquier hombre, o mujer, que se aprendiere en el traje, y hábito de que hasta ahora ha usado este género de gente, o [cambio de registro] contra quien se probare haber usado de la lengua que ellos llaman jerigonza, sea tenido por Gitano para el efecto referido; y lo mismo se entienda en aquellos contra quienes se probare la fama, y opinión común de haber sido tenidos, y reputados por tales Gitanos en los lugares donde hubieren morado, y residido, deponiéndolo así a lo menos cinco testigos. [Las líneas siguientes resaltan la dificultad en las probanzas en robos, delitos, etc., debido a la «astucia» gitana].

Los autores de la pragmática estiman que si se ha de «exterminar» al pueblo gitano el problema de la definición del *tipo* es, sin duda, crucial, sobre todo teniendo en cuenta los muchos de entre ellos que posiblemente se hallen ya avecindados y probablemente también aculturados. ¿Cómo desenmascararlos? Tanto la redacción burocrática como el modo de las pruebas recuerdan la formulación y testificación propia de los procesos de limpieza de sangre. Es puro el que determina el tribunal. En este caso la definición objetiva étnica cede el paso a la opinión jurídica, el hábito a la apreciación, el parecer al ser, los hechos a la idea; figura metamórfica la del gitano. Bajo esta nueva óptica el gitano vuelve a formar parte de una categoría que revela un fragmento del *ethos* de una época. Nuevas formas de viejos demonios áureo-barrocos.

A principios del siglo XVII el espacio semántico de gitano estaba ya habitado por semas éticamente marcados. Sebastián de Covarrubias escribió en su *Tesoro*: «Gitano. *Quasi* egitano, de Egypto. Esta es una gente perdida y vagabunda, inquieta, engañadora, embustidora... ladrones manifiestos, que roban en el campo y en poblado... espías... [...] las mugeres son grandes ladronas y embustidoras que dizen la buenaventura... [...] en el comprar y vender, especialmente bestias, tienef[n] mucha solercia e industria... agudeza o presteza». Este holograma del gitano sigue vigente hoy, casi cinco siglos después, como *ens realissimum*. A ello han contribuido además de los informes, pragmáticas y cédulas reales los numerosos *Discursos* y escritos de juristas, teólogos, arbitristas, corregidores, las consultas al Consejo de Castilla, etc., todos los cuales consiguen, en poderoso efecto-paralaje, acercarnos a, y reproducir, idéntico núcleo significativo, pero desde ángulos y diferentes direcciones oblicuas.

El catedrático Sancho de Moncada publicó en Madrid en 1619 un discurso titulado *Expulsión de los gitanos*, dirigido a Felipe III de «milagroso talento... en expulsiones», para suplicarle que libere a su reino de ellos. Las razones que aduce para su expulsión constituyen un elenco de apreciaciones subjetivas, recopilación de textos previos, de algún hecho concreto, de evaluaciones socio-morales, afabulación y fantasiosas representaciones colectivas que reproducen un esquema de preocupaciones, *desiderata* y valores vigentes, a un determinado ni-

vel ciudadano, en una etapa de crisis. Para este escritor<sup>6</sup> los gitanos (si lo son realmente, pues se les han añadido muchos zánganos hispanos, gentes sin ley ni religión) son extranjeros dañosísimos, espías, gente ociosa, inútil y vagabunda, «sin comercio, ocupación ni oficio», que sólo sirven para «chupar y talar los reinos»; imitan a los lobos que roban y huyen. Las gitanas son «públicas ramerás». Como ni ellos ni ellas tienen nicho, rol o función aceptables y estables no hay casilla ciudadana honorable para definirlos. Saquean ciudades, roban niños que después venden en Berbería y engañan a los pobres labradores en ferias y mercados.

Cambiando de tercio Sancho de Moncada ve también a los gitanos como «encantadores, adivinos, magos, quirománticos, que dicen por las rayas de las manos lo futuro, que ellos llaman buenaventura» de todo lo cual resultan «grandes errores y credulidades supersticiosas, grandes hechizos y muchos, y graves daños espirituales y corporales». La lista de epítetos repite, encadenados, todos aquellos que común y paratácticamente acumulan los sintagmas de carácter mágico en la época; retórica más que objetividad, imaginación de la realidad. Nuestro teólogo los ve además y según era de esperar por su profesión, como «herejes, ... Gentiles idólatras, o Ateos, sin religión alguna... de pocos se sabe que bautizen sus hijos; no son casados, antes se cree que tienen las mujeres comunes; ni usan dispensaciones ni sacramentos algunos, imágenes, rosarios, bulas; no oyen Misa,... jamás entran en las Iglesias... [Son] lobos... enemigos de la Iglesia». Este conjunto significativo, bien trabado en cuanto a idioma cultural, lleva en línea recta a la conclusión final: «es [de] derecho» expulsarlos porque «causan escándalo, daño a los buenos súbditos, peligro al estado, y sobre todo deservicio a Dios Nuestro Señor», modo narrativo en el que predomina no tanto la substancia (los gitanos no tienen mujeres en común etc.) cuanto la fuerza doctrinal y en el que afloran modos de poder y dominio en las sucesivas formas de presentación (imposición de máscaras) que a su vez reflejan un modo común de pensamiento e imaginación, producto de momento, espacio, creencia y suceso.

El opúsculo *Discurso contra los gitanos* (1631) de Juan de Quiñones, alcalde de Casa y Corte, muestra la múltiple realidad social determinante en operación. Encargado de esclarecer un caso de robo, prendió y ahorcó a unos gitanos. En su descripción repite, cargando los tintes negros de las máscaras, lo que ya era creencia y opinión pública: los gitanos son caníbales, hechiceros, sortílegos, ateos que no saben las oraciones ni entran a la iglesia; viven en cuevas y parajes deshabitados y aparean a capricho. Por sus vicios, robos, motines y asesinatos constituyen, con la demás gente facinerosa que se les junta, una plaga para la sociedad y un peligro para el Estado. Han intentado saquear Logroño (lo intenta-

---

<sup>6</sup> Este *Discurso* lo he leído en la edición de J. Vilar, Madrid 1974, págs. 211-226, titulado *Restauración política de España*.

ron hacia finales del siglo xvi) con ocasión de una pestilencia; en cuadrillas, a veces muy numerosas, merodean y roban por Aragón y Castilla y en Aranda de Duero los vecinos se han tenido que armar, en diferentes ocasiones, para defenderse y echarlos del término<sup>7</sup>, etc. En otros discursos o memoriales de la época que escribieron Salazar de Mendoza, Navarrete, Solórzano, Fr. Pedro de Figueroa, Pedro de Villalobos, Pérez de Barrio y otros aparecen invariablemente los gitanos como ociosos, fraudulentos, rufianes, ladrones, fulleros, viciosos, ateos, hechiceros, etc., es decir, todos juntos y en compañía, fijan el repertorio de inmoralidad gitano. Cada texto es un eco del anterior sugiriendo en resonancia y cada lectura incita al lector a reactivar la tétrica imagen global y a añadirle variantes realistas, provocantes siempre a horror y repulsa.

El valor testimonial de teólogos, letrados, obispos, arbitritas, jueces y alcaldes, el propio de las Cortes en sus documentos (1610, 1619, 1639), el del Consejo de Castilla en los suyos (1633, 1674) y la fuerza de los papeles inquisitoriales avalados todos nada menos que por el de Su Majestad, desarrollan, corroboran y potencian el mismo discurso monológico, rico en significados emergentes. El común léxico denigrante articulado en una gramática negativa (*sin* comercio, *sin* ocupación, *sin* oficio; *no* son labradores, *ni* hortelanos, *ni* oficiales, *ni* mercaderes) produce a su vez una imagen profundamente negativa. El modo de decir de los textos, del Texto en realidad o del supertexto<sup>8</sup>, la persuasiva retórica embellecedora, sus potentes analogías (son lobos carniceros), indeterminaciones y ambigüedad («se ve cada día», «infinitos casos», «se cree que»), omisiones (en el sur comienzan a avecindarse y tomar oficio), exclusiones (en Sevilla algunos se casan en la iglesia y bautizan a sus hijos), más la dignidad de la cita teológica, la autoridad política y recursividad jurídica hacían de los discursos, pragmáticas y consultas una fuente objetiva de significado político-moral que imponía condiciones, limitaba, canalizaba, dirigía y espoleaba el pensamiento y vuelo imaginativo del lector. Los textos multiplican los recursos formales (uso de la *amplificatio*), tejen conexiones (ociosos→ladrones→salteadores→espías→peligrosidad social y→estatal) y estallan en relaciones radiales acumulativas (como idólatras y ateos son: a) infieles, promiscuos, incestuosos, ramerarías→apartan a las casadas de sus maridos, pervierten a las doncellas; b) encantadores, hechiceros, adivinos, magos→propalan errores y credulidades supersticiosas, causan graves daños espirituales y corporales a los cristianos). Refieren además casos concretos, sucesos acaecidos en geografías y fechas bien delimitadas, voceados por testigos, autoridades y pueblo, sucesos y narraciones que confirman y apuntalan el paradigma conocido, todo lo cual hace sumamente improbable la posibilidad de la duda y

---

<sup>7</sup> A. Domínguez Ortiz: «Los gitanos españoles en el siglo xvii» págs. 319-326 de *Homenaje a Julio Caro Baroja*, CIS, 1978; C. Viñas y Mey, o.c.

<sup>8</sup> Se citan con frecuencia unos a otros.

del cuestionamiento. Al contrario, los modos predicativo y optativo de documentos, relatos y narraciones, leyendas, opinión y sucesos generan una estructura bipolar constitutiva (nosotros-ellos) o categoría sémica binaria a partir de la cual se intensifica la contraposición de dos sistemas axiológicos y se reafirman formas ideológico-discursivas que definen desigualmente los hechos y sucesos, lo que dificulta la construcción de puentes para un encuentro.

Pero hay algo más: la imagen gitana común en cuanto índice de densidad adjetival negativa y como condensación de proposiciones actitudinales perversas refleja los antivalores de la sociedad de los Siglos de Oro, esto es, con sus vidas segregadas y errantes y con sus códigos culturales diferentes y aún opuestos exhiben provocativamente universos de valor, sensibilidad y acción no sólo distintos sino rivales, antagónicos. Con sus valores conflictivos y opuestos, tercamente defendidos, lanzan un desafío, al menos implícito, a los valores —al menos *de dictu*— barrocos que no son considerados propios o específicos a tiempo y espacio, sino perennes, de siempre, como fragmentos de eternidad, los que dan sentido a la vida y fundamentan el Estado. Ideales transcendentales, acrónicas actitudes, creencias invariables y valores inmanentes e intemporales no pueden ser cuestionados por un grupo de miserables extranjeros vagabundos. En resumen: la infraestructura de presunciones barrocas más la retórica de atributos describen y categorizan al gitano-tipo *enmascarándolo* social, política religiosa, cultural y moralmente de tal forma que se le presente como el enemigo del que necesariamente hay que protegerse física y espiritualmente expulsándolo. Ahora bien, máscara, antagonismo, texto, valor y significado adquieren un mayor relieve y un perfil más objetivo si los convertimos en actores en el teatro de la vida representado en la estructura de la comunidad.

### III

Al llegar los primeros contingentes de gitanos a la España finimiedieval presentaron a los lugareños en su haber algo así como una hoja en blanco, un vacío categorial; en cuanto grupo eran, desde luego, desconocidos, más bien raros e indescifrables pero, por lo mismo llamativos y un tanto atrayentes. Debieron causar entre las gentes de los pueblos por donde pasaban y acampaban algo así como un efecto *moiré* de curiosidad y lástima, de admiración y pena, una sospecha de banalidad romántica, un doble sentimiento de atracción y repulsa, un contraste, en una palabra, de luces y sombras. Por ahí andaban unas gentes venidas de Oriente que no eran ni frailes mendicantes, ni beatas o beguinas, ni mendigos solitarios, ni soldados, ni aventureros; sí eran ciertamente cuadrillas de vagabundos, pero solidarios, exponentes de la rareza y de la variedad humana. Su

condición de giróvagos era innegable, pero vagabundo equivalía en la época a holgazán, pordiosero y ladrón y más tarde a bandolero pues el vagabundaje fue endémico en Europa occidental desde el siglo XIV y el bandolerismo desde el siglo XVII. Pero tampoco parecían serlo; no cuadraban con el esquema. ¿Qué pensar de ellos? ¿Cómo conceptualizarlos y clasificarlos? Las categorías existentes y las definiciones conocidas no servían; eran gentes nuevas.

Traen documentos que les acreditan como peregrinos, personaje éste y categoría suficientemente conocido en la legislación medieval<sup>9</sup> y común y pintoresco por los caminos del norte de España que llevaban a Santiago. No obstante, el peregrino andaba en solitario o en pequeños grupos unidos sólo por una meta y un ideal, sin lazos familiares; estos nuevos andantes acampan sin prisa en el romeaje, no practican cristiandad, van en cuadrillas numerosas endogámicas, fuertemente unidas y apiñadas en torno a un jefe. Su presencia y paso dramatizan el valor de la sociabilidad itinerante, un modo de existencia colectiva sin raíces geográficas ni espacio estable y limitado. ¿Cómo un noble conde o todo un duque puede conducir por interminables caminos desconocidos a unos vasallos sucios, desarraigados y en tan miserable estado? La curiosidad, la duda y la ambivalencia debieron asaltar a los lugareños desde el principio y también, sin duda, la incomodidad y el recelo al observar que montaban su aduar a las puertas de la aldea, en el espacio propio y privado del vecindario.

La ayuda y limosna dadas, según consta, a los devotos peregrinos gitanos al principio de sus correrías por tierras hispanas debieron dar pronto paso a sospechas más o menos fundadas, a prevención y abierta desconfianza. Las aldeas por las que merodeaban, aisladas y ensimismadas, eran más bien pobres en recursos, autosuficientes pero con un equilibrio económico precario; simplemente no podían ser muy generosos con viandantes desconocidos, los cuales al no producir, tenían forzosamente que vivir del medio por el que pasaban y en el que acampaban. La convivencia aun breve y temporal, con la diferencia amenazante tenía que ser sumamente difícil, siempre al borde de la explosión antagónica. El reducido espacio comunitario no podía tolerar el aumento demográfico proveniente de grupos extraños improductivos, curiosamente bien organizados e internamente solidarios; al contrario, el espacio se convirtió pronto en el arriesgado escenario de mañas, tretas, ardides, engaños, fricciones, fechorías, hurtos y riñas provenientes de tensiones que iban desde las menores ocasionadas por perros hasta robos y reyertas terminadas en muertes violentas. Experiencias cotidianas y generales que invirtieron pronto la inicial y benévola imagen gitana caricaturizándola ahora con fuertes brochazos negros de repulsa moral. El leridano Pere Soldevila —escribe López Meneses— compareció ante la justicia de su ciu-

---

<sup>9</sup> E. Valiña: *Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, CSIC, 1971.

dad en 1482 para denunciar las amenazas de muerte contra él proferidas por unos gitanos que le habían robado, a los que acusa, nótese el registro moral, de que «no temen a Dios» y de estar movidos «por el espíritu maligno». De santos peregrinos han pasado a endemoniados; la propiedad es sagrada.

Las pragmáticas reales, las peticiones en Cortes y las consultas al Consejo más los justicias y prelados documentan todos al unísono el malestar y quejas ciudadanas ante los hurtos, robos de ganados mayores y menores, insultos, peligrosidad vial, asaltos a mano armada y muertes atribuidas a las cuadrillas de gitanos y a sus espurios acompañantes. Los aldeanos responden, se organizan corporativamente y cuando a mano viene toman la justicia por suya, *more cinganorum*. Ciertamente que los numerosos documentos y textos que poseemos están todos semánticamente cargados, esto es, evaluados desde el punto de vista de sus autores, peticionarios y lectores, todos los cuales estaban seguros de la superioridad moral de sus criterios para juzgar al inferior Otro quien, contra todo derecho, irrumpía desafiante en su espacio vital; bien expresivo es, bajo esta perspectiva, el juicio ontológico del *Diccionario de Autoridades* que por su fecha refleja el sentir barroco: «los *Gitános* y *Gitánas* parece que solamente nacieron en el mundo para ser ladrónes». También es cierto que manifiestan, a veces, vacilante inseguridad moral en el modo de tratarlos y que incluso algunos los defienden y acogen en hospitales, instituciones benéficas, hermandades, cofradías y fundaciones caritativas presididas por la concepción carismática de los pobres vagabundos, propia de la época, y por la idea de la limosna como restitución<sup>10</sup>, lo que contribuía a fomentar una imagen del gitano harto diferente de la jurídico-legal y textual anterior; pero carecemos, por otra parte, primero, de la autorepresentación que los gitanos tenían de sí mismos y para sí mismos, para consumo interno, de cómo conceptualizaban sus propios valores, forma de vida y ética cultural y de cómo justificaban su comportamiento y acciones frente al Otro barroco. Y en segundo lugar ¿cómo veían a éste? ¿Qué máscaras, a su vez, le colgaban para definirlo, entenderlo y programar sus estrategias de interacción? ¿Cuáles eran sus representaciones favoritas? ¿Cómo lo ironizaban? ¿Qué rechazaban horrorizados y qué admiraban en éste? Poco, incluso hoy, sabemos del *rationale* que subyace a su filosofía de la vida y al *ethos* que produce sus peculiares representaciones del Otro. La convergencia de dos culturas exige un acercamiento antropológico doble para el que no disponemos de suficiente etnografía, requiere la narración de dos historias diferentes que provienen de dos experiencias distintas que conforman dos modos de verse, cada uno de los cuales va con un régimen cultural específico y distintivo. Sólo el argumento estructural-funcional podrá esclarecer aunque sólo sea tenuamente las raíces del conflicto a las que ahora paso.

---

<sup>10</sup> C. Viñas y Mey, o.c. passim.



Las pequeñas comunidades rurales de la época<sup>11</sup> se caracterizaban por su orgánica estructuración interna, ya que no sólo se regían por la tradición sino que además estaban bien dotadas de pragmáticas instituciones locales que democráticamente regulaban la vida de la colectividad. Los principios básicos que aglutinaban a los vecinos provenían del sistema de valores morales y religioso-políticos vigentes; autoridad, jerarquía, creencia en el más allá, decálogo religioso, trabajo, propiedad, caridad, vecindad, subordinación al bien común en momentos de crisis son parte del vocabulario que nombra los agentes de solidaridad y las condiciones de estabilidad comunitaria. En condiciones imprevistas o difíciles los vecinos apelan a la retórica persuasiva de los principios comunitarios básicos, al código de valores y estimaciones, a la tradición y a la norma local pertinente, a valores de consenso y reciprocidad, en una palabra. La comunidad en cuanto herencia común y símbolo del grupo protege a todos sus miembros y genera una intensa función interna de solidaridad. Aunque a veces sus disensiones internas son patentes y dolorosas, aparece frente al extraño y ajeno como formando un sólido bloque homogéneo convincente.

Además de tradiciones, asociaciones e instituciones propias, la comunidad rural y pequeño-ciudadana celebraba fiestas que socializaban su espacio propio y dramatizaban simbólicamente al conjunto unitario o todo moral que lo habitaba. Ahora bien, al recordar esto que puede parecer trivial estoy trayendo a primer plano a uno de los más patentes y ubicuos principios de definición identificadora específica y, por tanto, abordando uno de los más decisivos agentes constituyentes y modos perpetuadores de solidaridad e integración: el espacio. Además del régimen cultural privativo es la separación espacial la que distingue y diferencia a un grupo de otro. Espacio, ecología, modo de vida productivo y experiencia constituyen un síndrome difícilmente separable; la unicidad espacial va con lo particular cultural. Los manuales antropológicos enseñan que desde una perspectiva cultural los pequeños grupos y, aunque en menor medida, también los mayores, esto es, los vecinos que los forman, son en parte, productos espaciales, están conformados por el espacio que ocupan y del que viven. La localización espacial define porque provee de coordenadas realmente estables, proporciona esquemas pragmáticos de actuación y ancla en paradigmas culturales de valor político-religioso y jurídico-tradicional.

Pero esto no es todo: la topología cultural para que sea y funcione como tal tiene necesariamente que marcar límites y establecer fronteras. Ahora bien, la frontera implica, obviamente, separación y ésta lleva insensiblemente a la exclusión y al rechazo, prohíbe el paso al ajeno y a lo extraño. Al cruzar fronteras en-

---

<sup>11</sup> He tratado sobre esto en *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonesse Community*. Princeton University Press 1983.

tramos en otros espacios, en espacios naturales y empírico-ecológicos desde luego, pero, más importante y fértil, penetramos en espacios-valor, esto es, en ámbitos con significados privativos, en órbitas culturales distintivas, en esferas simbólico-alegóricas exclusivas. Concretamente, al pisar espacio culturalmente ajeno y otro, nos encontramos ante un mundo privado en el que predominan códigos tradicionales, relaciones primarias y primordiales, escalas y contextos de emoción y sentimiento, modos de ser y maneras de pensarse y explicarse que vienen organizados por una estructura interna propia y específica de un programa cultural *sui generis*.

Este no sólo diferencia sino que también excluye. Efectivamente: la objetividad de la norma, de la ley y del credo, la realidad del espacio y la vigencia de la moral, de la virtud y de la sensibilidad local determinan los planos y perspectivas de las que dimanar las visiones y lecturas culturales de las personas, sucesos y fenómenos, promulgan últimamente el *ethos* y el *pathos* de la comunidad. Todo aquello que desentona con este telón de fondo, todo aquello que es diferente, discontinuo, opuesto a él y contradictorio —o que se ve como tal— golpea sin misericordia la conciencia del grupo, le reta con otros credos, actitudes, sentimientos, moral y programas ajenos, exponentes todos, en formas variables y grados diferentes, de una escala de incompatibilidad y, a veces, de extremos culturales radicalmente opuestos. Este encuentro/enfrentamiento con la alteridad tiende a radicalizar al grupo, a los dos grupos, al hacerles reflexionar, redefinirse y afirmarse en su privativa especificidad, modo concreto de protegerse ante la amenaza del Otro. El contraste con la otreidad reactiva el nosotros; cuanto más distintivo sea el bloque institucional-tradicional propio, cuanto más específicos sean sus valores ético-morales y cuanto más privativos sean sus paradigmas cognitivo-mentales y más ecológicos sus modos de vida, más radicalmente solidario se hará y será el grupo, más se diferenciará del Otro, más se inventará y construirá a sí mismo y, por tanto, más difícil le resultará comprenderlo y comunicarlo con él. «Tragedia sociológica» denominó Simmel<sup>12</sup> esta termostática ecuación funcional al fundamentar analíticamente y prever teóricamente los enfrentamientos nacionalistas de nuestros días. Esta es la naturaleza y condiciones de la tensión intrínseca, inevitable que presidió el encuentro de dos grupos, el gitano y el lugareño español, ambos tan internamente solidarios como culturalmente diferentes; el enorme potencial trágico del encuentro tenía por tanto, raíz estructural.

Hay además, otra dimensión también estructural e inherente al contacto que sin pausa llevaba al conflicto, que voy brevemente a señalar: el miedo al peligro. ¿Qué infraestructura de presunciones lo define? ¿Qué retórica de atributos lo ca-

---

<sup>12</sup> G. Simmel, pág. 32 en el libro *The Sociology of Georg Simmel* editado por K. H. Wolff, The Free Press of Glencoe, 1950.

racteriza? ¿Qué instituciones lo concretan y qué valores prescriben qué es lo tolerable y lo intolerable en un grupo humano? ¿A quién se echa la culpa? ¿De qué? Todas estas preguntas son imposibles de contestar si no tenemos en cuenta las definiciones culturales de peligro físico y moral, interno y externo y el repertorio de acusaciones que cada grupo humano ha condensado en instituciones, asociaciones, normas, preceptos y proscripciones sobre tabú, pecado, mancha, incivilidad, contaminación, degradación y todo el vocabulario ético-moral que define y cataloga al perverso, al malvado, al injusto, al indeseable, al criminal etc. Partiendo de este fundamento estructural se entiende mejor porqué cuando el temor, real o vacío, y el miedo se apoderan de las mentes, cuando peligran, objetiva o subjetivamente, la ley, la norma, la moral, el bienestar y el orden comunitarios crece la intensidad solidaria y el nivel de consenso y además e inmediatamente se ponen en acción los criterios estructurales para buscar al adversario, localizar al enemigo causante del mal y atajar el peligro. El enfado y malestar colectivo, el pánico, el recelo y el pavor públicos no sólo aglutinan ante la amenaza y corporativizan frente a la inseguridad y el riesgo: atacan además, menospreciando (los gitanos son pobres vagabundos primitivos), degradando (son viciosos, holgazanes, sin honra ni honor), bestializando (son lobos) e inmoralizando con términos y metáforas de desorden dimanantes de su propio universo regulador (incestuosos, promiscuos, ateos, sin familia) y de maldad (sin ley, sin respeto a la propiedad, ladrones, asesinos) a aquel enemigo o culpable que la comunidad entera señala y legitima para castigarlo, expulsarlo o destruirlo. Y, nótese, que a veces, no se trata tanto o sólo de una amenaza concreta o de un riesgo objetivo (que pueden serlo), cuanto de una visión transformadora debido a la cual el recelo y el temor politizan, juridizan, sacralizan y poetizan, crean o magnifican el peligro, despertador sonoro y alarmante de la conciencia del grupo. Las versiones actuales de esta producción político-estructural son numerosas<sup>13</sup>.

Después de todo este *excursus* llega el momento de preguntarse concretamente: dada la estructura comunitaria de los Siglos de Oro, el decálogo implícito de valores, los agentes de solidaridad y los principios de exclusión ¿quién podía lanzar un retro incisivo y peligroso a la naturaleza de la comunidad? ¿Quién podía introducir novedad inquietante, desequilibrio jurídico, ambigüedad moral e incertidumbre? ¿Quién podía romper los paradigmas angulares, intentar demoler las instituciones y quebrar el venerado sistema de axiomas y valores? Más aún; ¿quién allana y arrasa la socialidad del espacio comunitario penetrando, contra derecho y razón, en su interior? ¿Quién es el enemigo interno? Si hubiéramos podido hacer estas preguntas a los labradores hispanos y a los habitantes de pequeñas ciudades de aquel período hubieran, sin duda, respondido: el gitano. Su

---

<sup>13</sup> Sobre este tema ha escrito en varias ocasiones M. Douglas: *Risk and Blame. Essays in cultural theory*, Routledge 1992.

imagen, recordemos las pragmáticas, consultas y discursos mencionados, condensaba lo reprobable y rechazable, acumulaba la negatividad, la inmoralidad y el desorden, reproducía la antiestructura, era el antivale, la contrafigura del ideal, la máscara del mal. En consecuencia y desde una perspectiva pragmática político-ciudadana, religiosa y moral, este grupo extranjero y extraño sin Dios y sin ley debía ser expulsado, estigmatizado su nombre y borrado del vocabulario. El labriego, el ciudadano, el ignorante, el letrado, el jurista y el teólogo, el escritor, el prelado y hasta la sacra, católica y regia majestad, todos estaban de acuerdo, todos participaban de la misma representación colectiva, todos veían la misma terrible máscara. Y, sin embargo, a pesar de las pragmáticas y esfuerzos (debido en parte a ellas), la vitalidad y energía del grupo resistió el embate plurisecular (agente consolidador de la estructura interna) y mantuvo en gran parte su organización privativa y especificidad cultural.

#### IV

El gitano, ese disidente perpetuo, se presenta desde la primera mirada como un inquietante desconocido; parece hueco, es un vacío. Su *ego* ha sido botín del político y del legislador, del hombre rural y del ciudadano, del inquisidor<sup>14</sup> y del teólogo; todos han cargado las tintas —sus tintas— al colocar la máscara que desde su morada le adjudican. Pero en este carnaval de máscaras hay una particularmente atrayente y profunda; el cautivador centelleo y el sorprendente fulgor de sus tonos vivos es resultado de la pura presencia rara, del encuentro con el extraño grupo: me refiero a su sublimación estético-romántica. La literatura, el grabado<sup>15</sup> y la pintura, la música y la danza han contribuido a forjar una imagen llamativa y seductora del gitano al presentarlo bajo una óptica que acentúa la libertad primaria y realza su rebeldía al tedio cotidiano y a la monotonía del vivir. Lo diferente, lo extraño y raro llama la atención, nos atrae; nos sugiere otras perspectivas, nos presenta otros panoramas, nos ofrece otras alternativas, provoca nuestra imaginación cuestionadora. Desde el principio afluyen las gentes en masa «deseosas de verlos»; su mero paso disputa la rigidez de menudos dogmas y fronteras, trae el frescor de la libertad y de la aventura y tiente con ideas soñadoras porque se vislumbra al gitano como el protagonista de la inconformidad, como el abanderado del cambio y descubridor de nuevos horizontes románticos, lumi-

---

<sup>14</sup> Este lo ve principalmente como mago, embaucador, hechicero, conjurador, echador de suertes, encantador, adivino, etc.

<sup>15</sup> En el frontispicio de la edición príncipe de la *Comedia Aurelia* de Timoneda, por ejemplo, según B. Leblon: *Les Gitanes dans la littérature espagnole*, Toulouse 1982, pág. 82.

nosos, excitantes. A él se le une muy pronto su primo hermano el pícaro, el fraile que deja atrás la estrechez de vivir conventual y el inquieto hidalgo juvenzuelo que quiere reactivar lo original y primario de sus impulsos. Imagen fascinante ésta que la literatura áurea ha perfilado con mimo y empatía, imagen, por tanto, esculpida en, desde y por la palabra; imagen-creación, poiesis, *narratio*. Pero tan real como las otras más prosaicas y monótonas, no ausentes, por cierto, en muchas páginas literarias que extreman el topos negativo del gitano.

El tema gitano alcanza las páginas literarias ya a finales del siglo xv; junto a la severa dimensión de repulsa, y simultáneamente, comienza a configurarse una visión tolerante y una propensión a la simpatía y admiración. *La Celestina*, *La lozana andaluza* o *El buen placer trovador* y las obras pertinentes del teatro de Gil Vicente celebran otra cara del gitano, elaboran, en contrapunto, un yo más, sutil y poético<sup>16</sup>. Los autos, farsas, entremeses, bailes y mojigangas del período contribuyen también a celebrarlo por sus cantos y tonadillas y a alabarlo por su habilidad en el tañer de instrumentos musicales y por el ritmo endiablado y brío en sus danzas y bailes. Astros menores como Juan de Luque, Francisco de Avellaneda, A. de Solís, Francisco Antonio de Monteser y Antonio de Zamora se hacen eco y aplauden las acrobacias, cantos, movimientos y arte gitanos, pero también lo hacen Góngora, Lope de Vega, Cervantes y Calderón de la Barca.

En *La Gitanilla* Cervantes introduce en un determinado momento a la heroína de esta manera: «Salió Preciosa rica de villancicos, de coplas, seguidillas, y zarzabandas, y de otros versos, especialmente de romances, que los contaba con especial donaire»<sup>17</sup>. Los gitanos y gitanas acompañados de panderos, tablillas, sonajas, castañetas, atabalejos y dulzainas tomaban parte en las danzas y ballets con las que se celebraba la solemnidad del Corpus en León, Córdoba, Segovia, Granada, Toledo, Valencia, Madrid y otras ciudades. En otros espectáculos bailaban además otros ritmos con movimientos más profanos, la chacona, por ejemplo. Más todavía: llegaron a crear y dominar todo un folklore de baile, música y cante que les hizo imprescindibles en saraos y fiestas nocturnas organizadas en las casas de ricos y nobles. De esta manera en parte religiosa y en parte profana comenzó a introducirse el mundo artístico gitano —el mundo gitano a su vez— en la iglesia, en el teatro, en los romances que van desde Góngora a García Lorca, en las fiestas, en las grandes casas y en la sociedad barroca entera en una palabra, precisamente cuando el endurecimiento de las leyes decretaba su expulsión de la vida y del suelo nacional.

Al mismo tiempo, y en conexión, se invierte también en los escritos de Jerónimo de Alcalá, Espinel, Lope de Vega, Cervantes y Góngora, la estampa física

---

<sup>16</sup> Sigo siempre a B. Leblon en su o.c. en cuanto a los datos que trato de antropologizar a mi manera.

<sup>17</sup> Tomo la cita de B. Leblon, o.c. págs. 157. También las siguientes, págs. 86 y 193-194.

del gitano medio. En lugar de aparecer en las páginas literarias sucios gitanos desarrapados, enfermuchos y mugrientos, delgados y pobres miserables, sus cuerpos son ahora presentados como pletóricos de salud, bien hechos y torneados, gallardos, robustos, fuertes, vigorosos, ágiles, vivaces y sus mujeres muy atractivas y bellas. ¿Cómo iban, de no ser así, a atraer por un lado, y poder ejecutar las evoluciones briosas y rítmicas de sus danzas, por otro? A través de su arte hacen vibrar en ciertos sectores de la sociedad una cuerda de apreciación y simpatía que les acerca al Otro barroco, el cual comienza a observarlos atraído, a saborear y estimar aspectos de su especificidad que considera meritorios. Paso a paso va conformándose una visión lírico-pastoral del gitanismo que lleva a celebrar la libertad de simple vivir sin cuidados, en comunión con la madre naturaleza. Estas líneas que tomo otra vez de *La Gitanilla* son bien expresivas: «Para nosotros las inclemencias del cielo son oreos, refrigerio las nieves, baños la lluvia, música los truenos...; para nosotros son los duros terrenos colchones de blandas plumas; el cuero curtido de nuestros cuerpos nos sirve de arnés impenetrable que nos defiende».

La fascinación del viaje siempre nuevo y diferente, la aventura del peregrino, el azar que prestan los caminos más la valoración de la virtud espartana y dureza épica del modo de vida gitano y demás elementos afabuladores literarios propios de la época configuran algo así como una contracultura, un *genre* de evasión congruente y proveniente de la sociedad barroca, señoreada por el frenesí del lujo y de la posesión en sus capas altas, presidida por la rígida entiqueta, por la norma y la jerarquía. «Somos señores de los campos» les hace decir en contrapunto Cervantes en su obra gitana, «de los sembrados, de las selvas, de los montes, de las fuentes y de los ríos...» «No nos fatiga el temor de perder la honra, ni nos desvela la ambición de acrecentarla,... ni madrugamos a dar memoriales, ni a acompañar magnates, ni a solicitar favores». Estamos ahora en otro mundo, en un universo mental visionario y creador, captador de esencias y humanos dilemas, muy lejos de la monotonía de las leyes y pragmáticas, al margen de la prosa trivial de profesores, políticos y letrados. Estamos ahora en el reino del mito y de la poesía.

El contraste alegórico y la antítesis poética tienen que ofrecer un módico de realidad objetiva básica para convencer primero a nivel literal: no importa que haya plurales lecturas en el mismo o diferentes tiempos y espacios pues nunca es monolítica la interpretación. Sí importa que haya al menos una cierta adecuación entre la base y la lectura alegórica; el gitano canta, baila, hace música y romancea, peregrina caminos en libertad y no sufre las cadenas que aprisionan al hombre barroco que así lo ve. Desde esta plataforma realista selecciona elementos y se eleva en imaginación creadora. Le ayuda, además, el hecho de que toda cultura se mueve en el borde de su opuesto, de que todo sistema de pensamiento se agita en el umbral de su antítesis. Como, además, todo grupo es esencial-

mente dialógico, al entrar en contacto con el Otro, el sorprendente *shock* conceptual le hace reflexionar, autopensarse, reinterpretarse y, a veces, como en este caso, soñarse, proyectarse. La cultura del individuo y de la libertad fascina a la cultura de la colectividad y de la estructura jerarquizada. El literato barroco intuye, de pronto, todo un sistema de implicaciones antagónicas y de correspondencias en tensión entre el mundo propio y el del gitano; se deja llevar por el *rationale* de su descubrimiento y convierte al gitano en espejo que refleja sus deficiencias, en eco que hace visibles sus carencias, aquéllas que le hacen apreciar su parcial *manque d'être*. En él proyecta la perpejidad y mostrenca moderación; al gitano dota del potencial dionisiaco trágico que atenaza en su interior porque no se atreve a ser lo que pulsionalmente querría ser. El gitano creación poética es la imagen del payo, la dimensión dionisiaca de su yo apolíneo, del yo que no supera el miedo a asumir el peso de la responsabilidad y el potencial misterioso de la libertad, del yo, en una palabra, que se niega a admitir que no hay soluciones finales para los eternos dilemas humanos. El gitano-mito fascina porque realza por su mera presencia errabunda, lo absurdo del infinito afanarse por las naderías que nos encadenan y torturan.

El hombre barroco que privilegió la fórmula del viaje como alegoría de la vida era el *locus* privilegiado para captar el enorme potencial de la representación del gitano como *homo viator*; para el viandante por la «plaza del mundo» todo el mundo es su patria; no siente la nostalgia del retorno. El eterno romero rechaza la noción del espacio privativo porque está a la raíz de su tensión con el Otro; por sus andanzas y con sus andaduras por caminos sin fronteras y sin meta final su modo de existencia viajero revela su estructura y actitud vital abierta, dinámica, excitante y seductora que tanto cautivó al sedentario y monótono vivir barroco. Creación poética, mito explosivo que, nótese, viene anclado en rígidas y contrarias formas socio-culturales y bien definidos y antitéticos cánones de creencia y pensamiento y que viene, además, provocado por un muy fértil contexto-cantera y por un momento estructural morfogenético que produce a la vez a su congénere el pícaro.

Desde luego que ningún texto (sea legislativo, inquisitorial o literario) es fiel espejo de la realidad, de un puro hecho objetivo; la lectura de la realidad es siempre imaginativa, fantasiosa, creativa. Pero además es múltiple y puede ser ambigua, polivalente y aun contradictoria. La tensión literaria cervantina es un excelente ejemplo; pocos como él recogieron y amplificaron en iteración la visión realista y máscara prosaica, ferozmente negativa, del gitano. El lector conoce bien, por citar un texto, el comienzo de *La Gitanilla*: «Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones: nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones, y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo, y la gana de hurtar y el hurtar son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte». Pues

bien, es precisamente Cervantes el que más contribuye a la formulación y creación de la narración mítica del gitanismo, el que más altura confiere a la ideologización lírica de lo real. En su prodigiosa ambivalencia recoge y aglutina la tensión de las dos vertientes contribuyendo a presentar en el conjunto de su obra gitana una imagen de equilibrio y moderación. Al conjugar la antítesis idílico/hostil que conlleva el estigma del nombre con su idealización, al armonizar la vida errante con el ideal y la poesía y hermanar la miseria en libertad con algo profundo, insondable y misterioso Cervantes toca techo humano. Lo alcanza porque la vida es compleja y polifacética, brillante y negra, buena y mala a la vez, porque la vida, simplemente es así. Nadie como él en nuestra literatura barroca logró captar y narrar la naturaleza de nuestra polivalencia y la esencia de nuestra ambigüedad radical; nada como el modo cultural optativo-subjuntivo para guiarnos en la interpretación de la ambigüedad y polivalencia humanas.

El gitano exótico, rebelde, independiente y artista junto con el *taedium vitae* barroco están a la base del mito que todavía perdura. Como creación figurativa el *totum* gitano está sometido a la tiranía, riqueza y arbitrariedad de la re-presentación y re-creación interpretativa. Cada una de las máscaras que él mismo se enfunda o cada una de las que le revisten es una perspectiva más de una dimensión o modo particular de apariencia y existencia; las máscaras se desdibujan, aumentan, decrecen y se transforman en sus detalles y estilos; nunca se acaban. Al arrancar una descubrimos debajo otra. Cada una aporta su color, mueca, perfil, contorsión, tristeza, carcajada y *pathos*. Pero el río del tiempo va limando ángulos en esa heterología de partes para consolidar algo así como una gran imagen o poderosa síntesis, una imagen sintética cultural, a lo Cervantes, siempre la misma y siempre algo diferente porque la permanencia no disuelve los cronotopos y modulaciones adaptativos, ni la igualdad de conjunto e integridad poética del mito cancelan las diferencias y distinciones locotemporales. Al contrario, esa figura encarna situaciones de base de la existencia humana, brota de la dureza y pobre realidad, de la penuria y de la carencia; esa miserable realidad —o así sentida por un grupo en un momento estructural determinado— es la que llama y convoca a la trascendencia, la que pone en operación a la eterna aspiración humana al ideal. De esta forma la miserable realidad gitana más su novedad, independencia y exotismo se convirtieron en fuerza artística creadora, en encarnación de un ideal. Esa fuerza que libera y estimula el gitano pone un mito en marcha, mito que poetiza, con el paso del tiempo, un modo mágico de existencia, de duración indefinida. Configuración mítica total anudadora de ambigüedad conceptual, polivalencia histórica y apertura al futuro, pero un *continuum*, a la vez, de cargas empíricas, morales y literarias, en el que pervive un cierto sentido dominante homogéneo, idealizador de la vida, alegórico y poético. Magia de la palabra, apoteosis del gitano.

*Coda.* Este retablo de gitanerías viene centrado por dos ejes: las máscaras jurídico-políticas y demás representaciones de tintes realistas vienen descritos con



mayor extensión y detalle etnográfico-histórico que su desrealización poético-literaria con la que termino el ensayo. Los gitanos, no dudo de ello, son mucho más que su interpretación simbólica. Pero en cuanto concepto viajero y noción comodín quedaría gravemente amputada su compleja realidad si quedara reducida a sus prosaicas carátulas temporales. Desde su primera aparición en Europa el gitano ha sido algo mucho más profundo y más radicalmente humano: vehículo perenne y motor constante de juego imaginativo, de creación poética y estilización artística, de idealización. Su libre vagar, sus canciones y bailes han hecho vibrar los armónicos ocultos, misteriosos como la esfinge y profundos de fuerzas naturales incontrolables e impulsiones estremecedoras que batallan contra la opresión y la violencia de los centuriones de todo tipo. En cuanto símbolo literario hunde sus raíces en el *substratum* de la doliente común humanidad.

En el más antiguo teatro croata, de espíritu lírico, se representaban poemas que dramatizaban máscaras; uno de los más conocidos, escenificados y primitivos temas tenía por título *Jedupka*, esto es, *La gitana*, de Miksa Pelegrinovic<sup>18</sup>. Cinco siglos más tarde se reproduce el cultivo de la mismidad en el *Romancero gitano* de García Lorca. La penetración poética lorquiana generaliza el tema y lo eleva a mito. En carta a J. Guillén (1926) escribió: “Preciosa y el aire” [el segundo poema del Romancero] es un romance gitano, que es un *mito* inventado por mí. En esta parte del romancero procuro armonizar lo *mitológico gitano* con lo puramente vulgar de los días presentes... Quiero conseguir que las imágenes que hago sobre los tipos sean *entendidas* por estos, sean visiones del mundo que viven y de esta manera hacer el romance *trabado* y sólido como una piedra». Sólo las tensiones perennes y los dilemas verdaderamente humanos alcanza el valor y la profundidad del mito<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Véase Z. Kravar: «Literatura croata en los siglos XVI y XVII» págs. 512-527, la cita pág. 520, del vol. III de *Historia de la Literatura*, Akal 1991. (Traducción del alemán).

<sup>19</sup> Agradezco a T. San Román y a T. Calvo las sugerencias bibliográficas sobre los gitanos.