

La cultura del contraste. Sobre la diferencia y el sentido de pertenencia. El caso de los gitanos

Contrast-Culture. On difference and the sense of belonging. The gypsy case

Kontrastkultur. Über Differenz und Zusammengehörigkeit am Beispiel der Zigeuner

Bernhard STRECK

Universidad de Leipzig

RESUMEN

Actualmente, en la Antropología y en la Sociología, existen discursos sobre los gitanos en los que confluyen formas muy distintas de entenderlos. El punto de vista que se defiende en este artículo se centra en las relaciones culturales que se establecen entre las poblaciones mayoritarias y las minorías. Para explicar estas relaciones se parte del concepto de «cismogénesis» de Gregory Bateson, y del «Modelaje antagónico de estilo» de Wilhelm Emil Mühlmann. Únicamente cuando se conoce profundamente a la otra parte, se puede dar un distanciamiento cultural deliberado: sólo tiene sentido «separar mesa y cama» si se vive en un espacio común. Un rasgo muy característico de la cultura gitana del contraste consiste en eludir el conflicto por medio de la evasión, es decir, recurriendo a la movilidad. Otros rasgos culturales han sido estudiados por Judith Okely (1983) en su conocida obra *Complejo de pureza*. Se trata de características en apariencia un tanto arcaicas, a las que no pocos relacionan con la India. En la sociedad industrial occidental, en la que son muchos los que desconocen este «complejo», la separación de lo puro y de lo impuro se convierte en un recurso excelente para construir fronteras sociales. En el próximo oriente, por el contrario, donde está muy extendida en la sociedad mayoritaria una concepción igual o similar de la pureza, los gitanos pueden obtener beneficios para la propia cultura transgrediendo reiteradamente esos tabúes.

PALABRAS CLAVE

Cultura de contraste
Diferencias culturales
Minorías étnicas
Movilidad Gitanos

ABSTRACT

There are different ways of conceptualizing Gypsies in the present sociological and anthropological discourse. The one suggested in this paper focuses on the cultural relations between majority and minority population in the sense, Gregory Bateson (1935) reflected about «schismogenesis» or Wilhelm Emil Mühlmann (1962) talked about «antagonistic style patterning». The precondition of such a deliberately cultural distancing is deep

ABSTRACT

knowledge of the other side: only a shared space makes sense to the separation of table and bed. One of the most striking features of the Gypsy contrast culture is the solution of conflict by mobility and evading; other aspects of the same strategy has been stylized by Judith Okely (1983) to a «purity complex», which looks very archaic or even «Indian». In western societies, where most people lack such rules, dividing clean from unclean items is an excellent technic of social separation (which can be labeled as racism, if the excluded ones are minorities (Marushiakova/ Popov 1997), whereas oriental Gypsies, whose social environment follows the purity pattern, get profile by breaking such taboos (s. Nabil 1993, Streck 1996).

KEY WORDS

Contrast culture
Cultural differences
Ethnic minorities
Mobility
Gypsies

ZUSAMMENFASSUNG

Im gegenwärtigen soziologischen und ethnologischen Diskurs über Zigeuner konkurrieren verschiedene Konzeptionen. Die im vorliegenden Aufsatz vertretene Perspektive konzentriert sich auf die kulturellen Beziehungen zwischen Mehrheit und Minderheit. Dieses Verhältnis wird mit Hilfe von Gregory Batesons «schismogenesis» (1935), bzw. von Wilhelm Emil Mühlmanns «Antagonistischer Stilprägung»(1962) beleuchtet. Die Voraussetzung für eine derartige absichtliche kulturelle Distanzierung ist die intime Kenntnis der anderen Seite: Nur der geteilte Raum verleiht der Trennung von Tisch und Bett einen Sinn. Ein sehr wesentlicher Zug der zigeunerischen Kontrastkultur ist die Konfliktvermeidung durch Ausweichen, bzw. räumliche Mobilität; andere Aspekte hat Judith Okely (1983) in jenen berühmten «Reinheitskomplex» zusammengepackt, der sehr archaisch und für manche auch indisch aussieht. In westlichen Industriegesellschaften, wo die meisten Menschen diesen «Komplex» nicht kennen, eignet sich die Trennung von «rein» und «unrein» bestens für eine Abgrenzungsstrategie. Im Nahen Osten dagegen, wo dieselbe oder eine ähnliche Reinheitskonzeption weit verbreitet ist, kann der dauerhafte Verstoß gegen derartige Regeln für kulturelles Eigenprofil sorgen.

STICHWÖRTER

Kontrastkultur
Kulturelle Unterschiede
Ethnische Minderheiten
Mobilität
Zigeuner

SUMARIO 1. El contraste como tabú. 2. Movilidad. 3. Los opuestos vividos. 4. La cultura en el escenario. 5. Lucha cultural. 6. Referencias bibliográficas.

Para Herder (1744-1803) bastaba apelar a la riqueza del pensamiento divino para fundamentar las diferencias culturales (Herder 1785-91). Otros como Christoph Meiners (1747-1810) veían su explicación en la diversidad de la naturaleza, que además era responsable de la diferenciación de la humanidad en razas (Meiners 1785). Un siglo después se descubrió como causa el «poder de la tierra»: como pensaba Friedrich Ratzel (1844-1904), cada estructura geográfica da forma y determina la cultura y la posibilidad de desarrollo del hombre (Ratzel 1882-91). En el siglo XX fue ganando fuerza la idea de que las diferencias culturales no necesitaban ningún tipo de fundamentación: la casualidad histórica era la única responsable de las mezclas culturales existentes. Esta visión idiográfica que basaba las diferencias culturales en la contingencia fue difundida en América por la escuela de Boas, y en Europa fue adoptada por diferentes perspectivas histórico-culturales, que pretendían defender así las peculiaridades de las manifestaciones culturales frente al positivismo de las ciencias naturales (Mühlmann 1968, Harris 1968)

Basándose en estas peculiaridades de lo cultural, se propuso últimamente el paradigma explicativo de la comunicación. Aunque ésta depende de símbolos compartidos, puede también producir diferencias y mantenerlas. Las manifestaciones culturales no aparecen tanto como expresión de las peculiaridades propias, cuanto como mensajes dirigidos a los otros: es necesario captar su atención para que se den cuenta de esas peculiaridades. «Siempre me encuentro con lo que no soy», reza un texto flamenco citado por Max Peter Baumann (2000: 461), en el que se recurre, de forma sencilla, al contraste como indicador de la cultura. Esta es la línea en la que van a ser tratados aquí los fenómenos culturales que, en la rica literatura tradicional gitana, se abordan casi siempre desde el punto de vista de su origen y procedencia. Estos problemas tienen que ser analizados actualmente en el contexto del diálogo intercultural. A diferencia de las representaciones normativas de la política, de la religión y de otros agentes globalizantes, la antropología y las ciencias comparativas de la cultura pueden tratar este recurrente tema como un foro de debate, que posibilita el intercambio y la delimitación de fronteras. Esto puede constituir también un objetivo en el contexto de las diferencias culturales.

La cultura como mensaje es una cara del problema y ha puesto a prueba su poder histórico en las religiones misioneras y en las ideologías expansionistas. La promesa de salvación se confirmó como un proceso de difusión y su aceptación tuvo escasa resistencia (Streck 1999: 51). Sectas como los *hutteritas* del norte de América, aparentemente aisladas, mantienen todavía la firme pretensión de que, «el mundo necesita la paz que nosotros hemos encontrado» (Paul S. Cross según Capp 1998: 15). La cultura se convierte aquí en un ejemplo y en un modelo para que el resto del mundo se aproveche de ella. Dado que cada grupo humano tiene su propio etnocentrismo (Müller 1998), todas las culturas tienen algo de misioneras, aun cuando se pueda constatar históricamente el claro cambio producido con la «invención» del monoteísmo: a partir de aquel momento no se tolera ya a ningún Dios ajeno (Ebach 1986). En la actitud antropológica del relativismo cultural se retoma la tolerancia pagana, a pesar de las grandes resistencias de las propias tradiciones y de no tener expectativas de éxito en el resto de las ciencias socioculturales.

La otra cara de nuestro análisis de la cultura es el ya mencionado «contraste», del que trató Nietzsche al escribir sobre el concepto de resentimiento (Nietzsche 1887). Bajo su influencia Max Weber desarrolló su teoría sociológica sobre las comunidades parias (Weber 1921). Pero han existido muchos grupos parias y marginados en la historia universal, que no se han sentido ni elegidos en medio de un mundo corrupto, ni «como arcas en el mar del pecado» (Längin 1986). Si bien su resistencia les sirvió para sobrevivir, han dejado pocas huellas en la memoria de sus vecinos. Entre las minorías mencionadas están los grupos de gitanos, que pudieron resistir con éxito en gran parte del mundo a los más variados intentos de integrarlos. A pesar de que su relación con la sociedad mayoritaria es mucho más estrecha que la que mantienen los *isolados* de la selva brasilera, ciertas tribus del este de África, o los pueblos de las montañas de la frontera entre Birmania y Tailandia. No obstante, el resul-

tado es comparable: una disidencia cultural con un conocimiento suficiente de las ventajas de la civilización occidental. En el proyecto «El mundo y su entorno» de la Universidad Libre de Berlín, se investigaron y compararon estos dos tipos de situaciones, tomando como ejemplo el caso de Sudan (Kramer/ Streck 1991).

Otro trabajo pionero, todavía anterior, fue el proyecto *Alternativas culturales e integración. El caso de los gitanos*, de la Universidad de Giessen (Münzel/ Streck 1981. Ver también la revista *Giessener Hefte für Tsiganologie* 1984–86). Este estudio mostraba, con diferentes ejemplos, los efectos ocasionados por el entorno opresivo en la «cultura nómada». Judith Okely (1983), por último, en su monografía *Traveller-Gypsies* dio un impulso decisivo a la comprensión de las relaciones de los gitanos con su entorno. En esta obra aparecen los gitanos como «los otros culturales» (Kramer 1987) de la sociedad industrial británica, aunque ellos mismos desean conservar esa distancia para sacar ventajas de la situación. A ambos grupos les interesa mantener su «imagen del otro como enemigo cultural» y comportarse en consecuencia. Se necesitan como opuestos para su propia autodefinición, de modo que casi se podría decir: si no existiesen los gitanos, habría que inventarlos. De esta forma, este problema es una modalidad más en la gran variedad de contrastes y dualismos inherentes a la cultura de las sociedades humanas, que son objeto de atención en muchas disciplinas. En la antropología habría que mencionar aquí, de forma especial, a Adolf E. Jensen (1948, 1951) y su teoría cosmológica – el dualismo se fundamenta en la naturaleza de las apariencias– y a Claude Lévi-Strauss (1958) con su estructuralismo cognitivo.

Vista de cerca cada cultura se divide en opuestos, en subculturas en contraste que se definen mutuamente, como sucede también con el antagonismo de género observable en todo el mundo, y con los contrastes entre jóvenes y viejos, entre expertos y profanos, entre ortodoxos y heterodoxos y entre la propia civilización y los bárbaros, es decir, entre los que están dentro y fuera de las propias fronteras. Cuanto más intensamente se vive la cultura y mayor es la autorreflexión –esto ocurre normalmente cuando hay confrontación con las culturas vecinas–, mayor es la tendencia a la diferenciación interna, a la división, a la disidencia cultural y a la herejía. Esto suele ocurrir en los tiempos de cambios espirituales, como en la Antigüedad tardía, cuando la generalización del monoteísmo judío condujo a la rápida multiplicación de comunidades y de doctrinas. Se repitió después en los tiempos de la Reforma, cuando no apareció una única secta baptista heterodoxa, sino muchas al mismo tiempo.

La necesidad es la madre de la invención (así lo enseña la sabiduría popular) y nosotros podemos añadir que la necesidad crea cultura. En tiempos de abundancia los perfiles culturales parecen difuminarse. Los *hutteritas* (Capp 1998: 134) dicen que «Los buenos días no hicieron nunca a ningún buen cristiano», con ello quieren expresar la vieja experiencia compartida de que la duda fortalece y la persecución es un don. Por lo tanto, en las culturas «sanas» o vivas se necesita del enemigo interior, de la imagen opuesta y del contraste, que proteja contra la debilidad y salve al grupo de su disolución en medio de la *colluvies gentium* (Mühlmann). La contracultura no tiene por qué ser necesariamente tabú: muchas veces se

puede recurrir a ella como una opción situacional. Pertenecer al repertorio humano cuando coexisten relaciones bien definidas, tal como demostró en el Sudán el ejemplo del contraste entre *baladi* y *afranji* (Streck 1985). El mundo occidental y el local se excluyen mutuamente «sólo» desde el punto de vista de la lógica, pero en la práctica los seres humanos saltan de uno al otro. Mantienen y acentúan el contraste, y al mismo tiempo se aprovechan de él.

Para resumir esta introducción, la cultura del contraste es siempre una cultura consciente. Se conoce a sí misma y conoce a las demás y marca las fronteras intencionadamente. Las razones para diferenciarse pueden estar motivadas por el deseo de protegerse, pero también por el de justificarse o provocar. La cultura que alcanza tal estado de conciencia se convierte en un medio de comunicación, perdiéndose así el fundamento existencial que permitía a los antropólogos hablar de culturas de cazadores, recolectores, agricultores y pastores. Estas culturas se basaban en una economía específica, y ello permitía deducir sin grandes esfuerzos cómo era su organización social y su cosmología. Sin embargo, con el pastoreo se inicia la cultura del contraste —según la hipótesis inicial del proyecto 586 de las universidades de Halle y de Leipzig¹— ya que fue la primera en diferenciarse de otras culturas sin el deseo de vencerlas. Por lo tanto, aunque se ha desarrollado, una y otra vez, una relación hostil entre poblaciones nómadas y sedentarias, la conciencia de necesitarse mutuamente permaneció intacta. Con ello la cultura se separó de la economía, pues ésta se hizo universal e integradora, mientras que la cultura pasó a ser particular o diferenciadora, hasta tal punto que características aparentemente casi insignificantes se cargan simbólicamente de tal forma, que se estaría dispuesto a sacrificar la propia vida por ellas. Desde que existen formas de vida paralelas de poblaciones nómadas y sedentarias las economías se han ido haciendo cada vez más complejas. La cultura, por su parte, permaneció como una unidad autosuficiente. Las formas propias de alimentarse, vestirse y emparejarse son las correctas, las de los otros en cambio son falsas, vulgares o ridículas.

1. El contraste como tabú

Cuando algo llega a ser muy importante para los seres humanos y además se está dispuesto a matar o morir por ello, hablamos de *lo sagrado*. Aquí, la cultura entra en contacto con sus últimos fundamentos, que son los que separan entre sí culturas y mentalidades. Judith Okely recurre a estas cualidades —ordenadas según la distinción bipolar de Mary Douglas (1966) entre *purity* y *danger*— para describir el complejo de pureza de los gitanos británicos, según el cual los grupos estudiados por ella se separan de la sociedad mayoritaria. Se trata de un distanciamiento simbólico, puesto que ellos mismos viven en calles y plazas de la sociedad industrial, se benefician de sus ayudas sociales, arrojan a ella sus basuras y pasan en su seno

¹ Título del proyecto «Diferencia e Integración. Intercambio entre nómadas y sedentarios, formas de vida y civilizaciones del viejo mundo».

situaciones críticas como el parto, la enfermedad y la muerte. La frontera cultural entre el *gipsy* y el *gorgio* se define mejor como un límite entre lo impuro (*mochadi*) y lo puro. Sin embargo, la separación entre el interior puro —es decir, la comunidad itinerante o el campamento temporal compuesto por familias agrupadas— y el exterior impuro, el entorno de los no-gitanos, se fragmenta de forma sorprendente. La impureza vuelve nuevamente en el ámbito más íntimo del propio ser, en el bajo vientre. De la misma manera que la sociedad en su conjunto está dividida en zonas puras e impuras, también el cuerpo se compone de partes puras e impuras, división que es necesario mantener, especialmente en el caso de la mujer.

Puesto que los no-gitanos no respetan estos tabúes, son considerados absolutamente impuros. El peligro de contaminarse de esta impureza podrá ser evitado de modo eficaz, si se mantiene con ellos el menor contacto posible. Pero incluso este «mínimo» debe ser externo, puesto que el interior del cuerpo corre más peligro de contagiarse de la impureza que la piel y la vestimenta. Actualmente los *gypsies* se alimentan de lo que compran en los supermercados de la sociedad *gorgio*, de lo que mendigan en la calle o de lo que obtienen clandestinamente. Prefieren alimentos en lata, que no pueden ser contaminados por ningún contacto con las manos de los vendedores *gorgio*. Curiosamente las manipulaciones de los procesos de producción en la fábrica de carne no les interesan —las exégesis locales o *folk systems*, son más intuitivos que lógicos—. El concepto de pureza impide en consecuencia la comensalidad, un pilar de la integración social.

El otro pilar, es el *conubio* (matrimonio) y la sexualidad; aquí el cruce con la sociedad mayoritaria está también bloqueado por el concepto de pureza. Los hombres *gorgio*, al igual que las mujeres, son impuros; ellos además son violentos y ellas infieles y a menudo prostitutas. Las mujeres gitanas se diferencian de la población mayoritaria por llegar vírgenes al matrimonio y permanecer fieles a sus esposos. En casa prestan atención a los múltiples tabúes del cuidado del cuerpo, de la ropa y de la caravana. Sin embargo, en el contacto con el mundo exterior hostil, la gitana se muestra agresiva y exigente; estas cualidades le son necesarias como formas para sacar dinero. Según Okely, los estereotipos en el tema de la separación y atracción de los sexos se corresponden a ambos lados de la frontera: siempre se reprocha al grupo enemigo la prostitución, la promiscuidad, la moral permisiva y la sexualidad incontrolada; mientras que se reclama para el propio grupo la virginidad, la monogamia, la castidad y el control afectivo. Vemos que las dos partes comparten una misma cultura y defienden los mismos valores, sólo que para cada una de ellas, la parte contraria no los cumple.

El medio ambiente se divide también según este complejo modelo de pureza: animales puros son el caballo, el perro y el erizo —este último porque protege su interior de forma ejemplar contra el exterior hostil y juega además un papel, en muchos grupos de gitanos, como tótem de la tribu, incluida la comunión con él—; en cambio serían impuros el gato, el búho, la rana, la serpiente y el lagarto. El gato es el animal de compañía preferido por la

sedentaria sociedad mayoritaria. Solamente los intrusos del propio grupo —como por ejemplo, las mujeres temidas por brujas— tienen gatos. Completamente impura es finalmente la muerte (*mulo*), por eso el moribundo es trasladado al hospital, lugar en el que, en cualquier caso, todo es impuro. La herencia personal del muerto debe ser quemada, sus animales sacrificados y sus pertenencias vendidas al *gorgio*. La sociedad mayoritaria sirve en este caso como lugar de solución de aquellos problemas que crea la fuerte fe en la pureza. Con la muerte, concluye Okely, se lleva a cabo la integración en la sociedad mayoritaria, algo que las propias creencias prohíben a los vivos.

2. Movilidad

Una comparación entre las condiciones de vida de los grupos de gitanos en occidente y oriente plantea la siguiente pregunta, ¿qué espacios dejan la sociedad industrial y la sociedad compleja (en el sentido de Eisenstadt 1961) para los disidentes culturales? La última, en todo caso, se caracteriza por una mayor tolerancia, ocasionada menos por actitudes liberales que por una falta de posibilidades de control. Los nómadas que ofrecen servicios, como también fueron llamados por Hayden (1979) los grupos que viven como los gitanos, representan sólo una de las muchas etnicidades heterogéneas que se pueden encontrar en un ambiente social débilmente integrado. La sociedad compleja carece a menudo de una red social, como la que se da de forma relevante para los grupos de gitanos en las sociedades industriales. Parece que existe una proporcionalidad inversa entre libertad y seguridad. La movilidad que se viene produciendo hace siglos desde el este al oeste, expresa bien a las claras dónde se encuentran las preferencias.

Sin embargo, hay similitudes en la cultura del contraste de los nómadas de servicios del oriente y del occidente. La más significativa sería la movilidad, como una estrategia interna y externa de solución de conflictos. Judith Okely (1983) averiguó que *mulo* no sólo representa la muerte como experiencia límite y estremecedora, sino que expresa también la mejor manera de resolver los conflictos entre vecinos dentro de las comunidades itinerantes y de las comunidades asentadas en campamentos: la mejor solución en estos casos es irse. Del mismo modo *mulo* representa la solución del conflicto estructural con la sociedad mayoritaria. El nomadismo, más allá de su significación económica, se muestra aquí como una técnica social que comparten los grupos de gitanos nómadas con los pastores y los recolectores. Este proceder mantiene a dichos grupos como claros opuestos de una población sedentaria que debe resolver sus problemas con muros, fosas, verjas y ante todo con leyes, generando una estructura social completamente diferente a aquella que se produce en la unión temporal y posterior separación de las familias nómadas.

Las sociedades europeas han experimentado, entre la edad media y la edad moderna, una reforma cualitativa de sus estructuras internas. En el pasado la movilidad jugó un papel importante, también en la sociedad mayoritaria. Es un mérito de Johan Huizinga haber señalado en su magnífica obra *El otoño de la edad media* (1919) la gran movilidad de prófugos, guerreros y pere-

grinos que tenía lugar en torno a un campesinado vinculado a la tierra (*glebae ascriptus*). Cuando al comienzo de la edad moderna se pretendió imponer orden, llamaban la atención los grupos de gitanos que se empeñaban en mantener su derecho a seguir siendo nómadas. Fue así como desarrollaron una subcultura en oposición cada vez mayor al orden burgués que se estaba formando.

«Los gitanos no reconocen dogma alguno, ni ley ni regla o disciplina en el arte y en la vida». Con esta sentencia expresaba Franz Liszt (1861) la cultura del contraste basándose en unos supuestos que fundamentarían desde el siglo XIX la «idea romántica del gitano». El sufrimiento ocasionado por las propias cadenas, que cada vez se tensaban más con la industrialización, apelaba a otra forma de vida, que él pensaba haber encontrado entre los gitanos. Su mayor mérito consistió pues en proponer a la sociedad burguesa, cuyas miserias eran bien conocidas por los gitanos, otro mundo diferente: el de su propio contraste. Judith Okely (1996) ha intentado demostrar esto con el ejemplo, entre otros, de la lectura de las manos por parte de los gitanos británicos. Ellos no creen en estas prácticas, pero las realizan porque la sociedad racional que los rodea necesita creencias de este tipo.

Como es sabido, en el oriente la transformación de la sociedad empezó mucho más tarde. Esta es la causa de que coexistan allí estructuras que todavía no han sido modernizadas. Eisenstadt quería describir, con el ya mencionado concepto de *komplex*, estas diferencias coexistentes dentro de la misma estructura. Muchos antropólogos le siguieron en la utilización del concepto (Banton 1966). Por consiguiente, los nichos de los nómadas de servicios del Oriente Próximo son diferentes. Van perdiendo sus particularidades a medida que van acercándose a los Balcanes y al este de Europa. Los territorios del antiguo imperio Otomano que se habían ido configurando también alrededor del Mar Negro, muestran aún hoy una gran variedad de modalidades de la cultura gitana del contraste. Sus características más relevantes no se relacionan tanto con el ya mencionado sufrimiento de la sociedad burguesa y sus cadenas, cuanto con los pilares de la antigua sociedad oriental por un lado, y la oposición entre los pequeños grupos nómadas por otro.

Según Gellner (1981) la sociedad islámica está compuesta por burgueses, campesinos y pastores. En ella los letrados son responsables de la espiritualidad y los mercaderes del intercambio material. Esta estructura tan definida crea sombras que raras veces han sido dignas de investigación en las ciencias sociales. El proyecto sobre los nómadas de servicios² se propone aclarar dicho asunto basándose en los pocos estudios existentes (Meyer 1994, Nabil 1993, Streck 1996). Antes de ser presentados algunos elementos llamativos y similares con la cultura del contraste, como aquella descrita por Okely en *Traveller-Gypsies*, hay que recordar que hay diferentes y variadas relaciones entre los grupos de gitanos europeos y orientales, aunque se pueda ser escéptico con la hipótesis india (Fraser 1992, Djuric 1996,

² Complementariedad económica y disidencia cultural. Los nómadas de servicios en el contexto de la ciudad y del campo (B. Streck, E. Marushiakova, U. Mischek).

Moreau 1995, etc.), favorita de una buena parte de los estudios tradicionales sobre el mundo gitano. La cultura gitana oriental tiene influencias hasta en los centros modernos, a través de grupos como los *xoraxane* estudiados por Piasere (1987). La caída del bloque del este ha traído como consecuencia nuevas y variadas formas de intercambio. Los *xoraxane* que emergen en las ciudades del norte de Italia y que son originarios de la ex-Yugoslavia, van conquistando su nuevo hábitat con su nomadismo en *kumpanias* de entre 28 y 77 personas. El fluido y no complicado cambio entre nomadismo y sedentarismo caracteriza la forma tradicional de movilidad en la cultura gitana del contraste.

3. Los opuestos vividos

Los *sinte* asentados en el norte de Italia miran con escepticismo a los *xoraxane* –mayoritariamente musulmanes– considerándolos alteradores del orden. La misma relación se deja constatar entre los *sinte* de Europa central y occidental y los grupos *rom* del este de Europa (Hundsalsz 1978). La oposición universal entre locales y foráneos domina también la relación entre los diferentes grupos de gitanos. Menyhért Lakatos (1979) describe en su novela *Humo amargo* los castigos draconianos que emplean los *rom* en caso de que se violen las fronteras de sus territorios (*piripé*). El problema de la territorialidad se presenta de diferentes modos entre los nómadas y los sedentarios (Casimir/ Rao 1992). Günther Schlee (2002) resalta la importancia que tienen, para los pastores de África oriental, las puertas y los pasajes, frente a una territorialidad de superficies abiertas. Para los nómadas de servicios, el «espacio compartido» resulta ser parte central de su autodefinición, aunque existen «zonas de caza» como las llaman los *romungros* de Lakatos, es decir, derechos no escritos pero defendidos sobre los recursos del entorno social: los grupos de gitanos viven de ellos, pero no quieren compartirlos con nadie.

A los forasteros o se les expulsa o se les da la bienvenida como huéspedes. Entre estos dos polos existe un amplio abanico de diferentes grados de aceptación. Como describe Youssouf Diallo, los huéspedes o extranjeros que recurren a la «politics of ignorance» obtienen ventajas, como en el caso de los *fulbe* del área de los campesinos *senúfo* (Diallo 1996). Ignorarse mutuamente es probablemente una de las formas de comunicación más eficaz para armonizar las relaciones en las sociedades complejas. Pero si se modernizan con una administración racional, bajan las posibilidades de mantener una convivencia sin fricciones en la cultura del contraste. Entonces los nómadas de servicios tendrían que definirse, posicionarse, organizarse e integrarse como minoría. Para esto existen en las sociedades modernas modelos victimistas, especialmente en el centro de Europa, que implican derechos a subsidios públicos y que cuentan con el apoyo de un gran número de simpatizantes no gitanos. Antes el debate giraba forzosamente en torno a las relaciones entre el anfitrión y el parásito; con posterioridad a las de culpables y víctimas, con la esperanza de sacar de ello compensaciones y privilegios.

La escritura constituye otro campo de contraste en el que los nómadas de servicios tienen normalmente deficiencias, dado que su asistencia a la escuela se ve dificultada por la movilidad

de las familias y porque los valores que se manejan en el ambiente doméstico son contrarios a ella. Desde el punto de vista antropológico existe, por lo tanto, un dualismo entre una cultura oral en la que los relatos, la comunicación visual (televisión y cine, por ejemplo, la documentación en vídeo de celebraciones de familia) y el teléfono juegan un papel importante, y la cultura escrita circundante, que se basa en contratos escritos y firmados. Además, con la revolución informática la sociedad mayoritaria se ha dividido en usuarios y no usuarios de las nuevas tecnologías, por lo que los defensores y seguidores de las formas de transmisión oral se han separado aún más, desde el punto de vista del progreso.

Aunque los defensores de los intereses de los gitanos exigen el respeto a los derechos estatutarios de las minorías y señalan la existencia de una frontera vertical dentro de la población mayoritaria, lo que parece justificarse por la existencia de muchas familias de gitanos ricos, principalmente en los llamados países emergentes del este de Europa, las políticas sociales tratan las fronteras de modo horizontal: en los campos considerados importantes como la educación, la vivienda, el trabajo y la salud, los miembros de grupos de gitanos figuran mayoritariamente como pertenecientes a las capas bajas de la sociedad. Por lo tanto, en las sociedades democráticas se les concede un derecho a las ayudas sociales. En los países orientales, en cambio, nadie discute que los grupos de gitanos pertenezcan a las capas bajas de la sociedad, y a menudo, como consecuencia de la falta de programas de ayudas eficaces, lo mejor que pueden hacer es pasar desapercibidos. Esta situación crea de nuevo nichos especiales para los gitanos de oriente, y el registro sucesivo de los nómadas de servicios por las ONGs puede recortar sensiblemente sus espacios de libertad (Deiringer 2002).

En las antiguas investigaciones existían fuertes controversias sobre el problema de la originalidad *versus* la epigonogenia de la cultura gitana. En contra de su desclasificación antropológica entendida como «patrimonio cultural en declive» (*gesunkenes Kulturgut*, Naumann), los estudiosos de la *Gipsy Lore Society* hicieron hincapié en su procedencia de la India. Este origen no sería sólo la base de la lengua *romaní*, sino también el responsable de otros rasgos culturales, como la ya mencionada concepción de la pureza. Un debate especialmente interesante surgió con el tema de la música, que es una de las actividades principales de los gitanos de Oriente y de Occidente. Como es sabido los *gitanos* han encontrado un especial medio de expresión en el flamenco, los *sinte* en el jazz y los grupos *rom* en el Csárdás. Franz Liszt (1811-1886) sostenía en su famoso escrito de 1861 que los gitanos representaban el momento creativo de la música folklórica húngara y, que habrían transmitido importantes enseñanzas a los artistas de la sociedad mayoritaria. Setenta años más tarde Bela Bartok (1932, 1933) llegó a una conclusión opuesta: la música gitana sería epigonogénica y los músicos gitanos sólo habrían llevado las formas del arte rural a las ciudades.

József Vekerdí, un estudioso húngaro de los gitanos, ha defendido esta última opinión aplicándola además a otros campos: la lengua estaría relacionada con las lenguas del entorno correspondiente y los rasgos culturales espirituales y materiales dependerían de la cultura dominante (Vekerdí 1981). Estas dos posiciones dividieron a los especialistas del mundo gita-

no durante mucho tiempo. El concepto de cultura del contraste aquí defendido se ofrece como la superación de la controversia: sin duda los nómadas de servicios comparten, con la sociedad a la que sirven, una gran base cultural. Además, en los asuntos económicos participan del mismo mercado. Lo que les caracteriza son los relieves y las acentuaciones de las formas culturales. Con ello se genera una brecha permanente con la sociedad mayoritaria y se defienden de una total absorción.

De Hermann Arnold (1965), especialista alemán del mundo gitano, proviene la comparación entre gitanos y los recolectores: son gente que cosecha sin haber sembrado, que sale para «buscar» algo y se aprovecha de su entorno sin haber hecho nada por él. Arnold interpreta este hecho de un modo histórico cultural como supervivencia del pasado, de una manera similar a como lo había interpretado antes que él Robert Ritter (1937) desde la perspectiva de la historia de las razas. Siendo esto así, se puede actuar para superar esta herencia, es decir, marginarla, o para conservarla. Como es sabido, esta última opción se puso en marcha en tiempos del nacionalsocialismo como parte del más brutal proceso de homogeneización que se puede imaginar. Himmler quería conservar, eximiéndolos de ser aniquilados por el trabajo y por el gas, a un grupo de libertinos, salvajes y vagos para que fuesen contemplados, como su propia contraimagen, por su disciplinada sociedad, compuesta de laboriosos soldados —unos alistados y otros sin alistar— que solamente vivían para cumplir sus órdenes. En noviembre de 1943 se inició con este fin un proyecto de investigación titulado «herencia de los antepasados»; duraría varios años e iba a ser dirigido por el biólogo Dr. Georg Wagner, un especialista en las razas humanas (Gilsenbach 1993: 156).

«Los gitanos somos los últimos testigos de una humanidad itinerante libre. Somos las flores en el árbol de la humanidad. Somos su celebración» (Daetwyler 1959 según Gilsenbach 2000: 95). Con estas palabras Matéo Maximoff, escritor *rom*, resaltaba también una serie de rasgos histórico-culturales. La libertad, la movilidad y las celebraciones son valoradas todavía por muy pocos, y por eso mismo resultan ser muy importantes para la sociedad circundante. Por otra parte, el inspirado novelista niega, con su metáfora del árbol, cualquier especulación sobre los rasgos independientes de los gitanos. Las flores son con seguridad un momento de felicidad para el árbol que se muestra así con su vestido de novia. Pero antes y después de la celebración reina la vida cotidiana, su disciplina sigue las estrictas leyes de la mayoría, encadenada a un tiempo y a un espacio para conseguir un mejor funcionamiento.

4. La cultura en el escenario

La cultura que se muestra existe sobre todo para los otros, para la propia gente hay otra cultura, casi siempre oculta. Así como a los actores no les gusta que los vean detrás del escenario o en la sala de maquillaje, casi todos los grupos gitanos conservan secretos que no quieren descubrir ni siquiera a los investigadores. El mismo concepto de pureza, que tanto estudió Judith Okely, forma parte, para otras comunidades de gitanos, del tesoro de los secretos. Lo mismo se puede aplicar a la lengua *romaní*, que se conserva en muchos grupos gitanos —en Bulgaria hay

cerca de $\frac{2}{3}$ que lo hablan— (Marushiakova/ Popov 1997). Basándose en su vocabulario, estudiosos de los gitanos pensaban poder reconstruir los caminos seguidos por ellos en sus desplazamientos (Sampson 1923). Algunos grupos gitanos se sirven de otros lenguajes secretos, que en Europa Central se llaman Rotwelsch (Wolf 1956).

Entre los gitanos de Oriente, predominan paradójicamente idiomas secretos que no tienen relación de parentesco con el *romani* (Sinclair 1907-1908, Nabil 1993, Streck 1996). Por su proximidad a la India, se podría esperar de ellos una mayor y más directa relación con el sánscrito. Este no es, ciertamente, el único hecho que habla en contra de la tesis sostenida por la *Gipsy Lore Society*, que sitúa el origen de los gitanos primigenios en el noroeste de la India. La propuesta de la cultura del contraste generaliza la necesidad de construcción de lo opuesto y la disposición de los grupos reducidos y poco integrados a asumir el papel de *tricks-ters* y representarlo en el escenario cultural. El libreto de la cultura gitana europea procede menos de la India, que de mentes sensibles de la misma población mayoritaria: Cervantes con su Preciosa, Goethe con su Mignon, Victor Hugo con su Esmeralda y Merimée con su Carmen han proporcionado los modelos según los cuales bailan y cantan los gitanos (Baumann 2002: 397).

La «Carmen», puesta en música por Georges Bizet, como *femme fatale* deja bien claro que no se trata de una figura característica de la sociedad gitana, sino que cumple más bien el papel de servir a las necesidades románticas de la sociedad mayoritaria. En este contexto cabe hablar también del tópico de «la acogida de los desertores», como cuenta Brachvogel del hijo mayor de Bach, Wilhelm Friedemann (Brachvogel 1858), o como muestra la película de la posguerra americana *Golden Earrings* interpretada por Ray Milland y Marlene Dietrich. El escenario sobre el que los gitanos representan la otra vida, puede provocar desconciertos en el público, pero es un montaje de la sociedad mayoritaria en el que los gitanos actúan según el lema: «canto las canciones de quién me da el pan».

Seguramente los gitanos son actores más apropiados que los miembros de otras minorías para escenificar los papeles que se les exigen, como jefe de bandoleros, amante ardiente, mujer seductora o vieja bruja. Están predestinados a ello por su distanciamiento voluntario de la moderna sociedad del éxito y por su afinidad natural con el papel del artista, especialmente del músico que alegra la vida y, sobre todo, por la tenaz pasión con la que muchos gitanos definden sus peculiaridades. Esta pasión general burla la idea de control del afecto y de las emociones que ejerce la civilización, según la tesis defendida por Norbert Elias. María Papapavlou (2000) ha descrito, de manera ejemplar, la disputa sobre el flamenco entre los gitanos y la población mayoritaria andaluza. Quizás ninguna otra danza sirva tan bien para expresar la rabia y el despecho, especialmente en el contexto de una controversia sobre la herencia cultural. Es la misma máscara la que pretenden acaparar los artistas gitanos y los otros contrapuestos, para bailar con ella el auténtico flamenco y relegar al otro a la condición de público.

Desgraciadamente no son solamente papeles carnavalescos, operetas o representaciones teatrales lo que la sociedad mayoritaria ofrece a la minoría. La relación entre la minoría y la

mayoría, nómadas y sedentarios, burgueses y gitanos tiene otra cara y ésta se llama «colonización interna». Con ella se perseguía a todos los que no querían o no podían participar en la formación de la sociedad moderna, recurriendo primero, como señalan Gronemeyer y Rakelmann (1998), a expulsiones, galeras y hogueras; luego a la integración forzosa en las estructuras laborales, en la escuela y en la iglesia, y por último —en condiciones especiales de tensión nacionalista— a la deportación y al exterminio.

En la cultura del contraste gitana del período de la posguerra europea se promocionó sin duda el papel de víctima, pero también el de penitentes. Ganaron aquí terreno, ante todo, las distintas misiones cristianas, especialmente el movimiento Pentecostal fundado por Le Cossec en 1952 (Streck 1978). A diferencia de las misiones católicas, que continuaron con las peregrinaciones populares tradicionales, o de la misión pietista, que tiene como objetivo la conversión y por tanto la integración individual, la «misión gitana internacional» promovió la cohesión de los *sinte* y de los grupos *rom*, retomando la máxima bíblica de que «los últimos serán los primeros», y reservando a los gitanos un papel especial en los preparativos del final de los tiempos de la sociedad moderna.

Ahora muchas familias gitanas que siguieron el movimiento pentecostal vuelven a estar en el escenario. Pero ya no interpretan el papel del seductor o del transgresor, sino que cantan —con música electrónica— canciones sobre la gracia del Señor, que les ha salvado del mundo del pecado. Sus testimonios suenan con mayor convicción cuando se dirigen a la sociedad mayoritaria que corre detrás de las riquezas y sólo de palabra se ocupa de «lo de arriba». Las canciones del movimiento comunitario evangelista son ornamentadas con lánguidos sonidos de violín y no se obliga a los gitanos conversos a adaptarse al gusto de la mayoría, ni en sus ropas conservadoras con faldas largas y sombreros amplios, ni en los sofás de sus caravanas adornados con florituras y figuras decorativas.

La cultura gitana de contrastes ha conservado su inclinación hacia «el barroco de plástico» y las formas y gestos grotescos. De este modo, se recogen y guardan también muchos rasgos culturales de la población mayoritaria, que se han perdido con el ajetreo de la modernización. Los gitanos no sólo conservan la fe en el espíritu, las fiestas de primavera y las prácticas mágicas, sino también, como todos pueden ver, el adorno ornamental que la modernidad ha prohibido a la sociedad mayoritaria. En la civilización industrial condenada a la sobriedad y al pragmatismo, no sólo recogen materiales de desecho, sino también viejos objetos reciclables. En los mercadillos y en las tiendas de antigüedades, los gitanos ofrecen muebles y lámparas restauradas, devolviendo así a la sociedad modernizada sus antigüedades. Para los expertos en artes puede tratarse de falsificaciones, pero la cultura del contraste se sitúa más allá de la contradicción entre autenticidad e imitación.

Reimar Gilsenbach ha señalado algunas palabras romaní que se han introducido en el idioma alemán, como son: *Zaster* (dinero), *Hemd* (camisa), *Bockhaben auf* (tener ganas), *Mordskerkel* («qué tío!»), *Zuckerpuppe* (muñeca de azúcar, refiriéndose a una mujer), etc. (Gilsenbach 1993: 213-4). Nuevamente se evidencia la intensidad con la que interdependen las culturas del

contraste. La cultura gitana forma parte de la cultura popular, de aquel inamovible conjunto de soluciones pragmáticas, modos triviales de expresión, modales vulgares y bromas populares, al que Bachtin (1929) prestó tanta atención. Cuando uno ve la película *Time of the Gypsies* de Goran Bregovic, bendecida por las autoridades gitanas, podría llegar a la conclusión de que en la cultura gitana la cultura popular tiene la capacidad de reírse de sí misma sin inhibiciones, aunque sin duda preserva aún su propio carácter. Esto se debe a su mayor distancia de las reglas culturales y morales con las que la denominada alta cultura o cultura de élite intenta integrar a las masas.

5. Lucha cultural

Para expresar las grandes controversias en torno a los valores centrales de un grupo se utiliza en alemán el término *Kulturkampf* (lucha cultural). Esta expresión fue acuñada por primera vez tras la fundación del II Reich en 1870, en el contexto de los conflictos entre el nuevo estado prusiano y la iglesia católica romana. Se trataba de las diferentes formas de compaginar el papel del clero en las escuelas con la legislación civil, y de fundamentar la unidad interna de una Alemania confesionalmente dividida. El término volvió a usarse antes y durante el III Reich, y se refería a la lucha contra los valores no-alemanes y contra sus promulgadores. Para ello, filósofos de la cultura como Erich Rothacker, crearon el escenario adecuado; según ellos las culturas están permanentemente enfrentadas y, si no se arman y preparan para la lucha, están condenadas a desaparecer.

En su *Filosofía de la Historia*, de 1934, habla Rothacker de pueblos «que combaten para conseguir su propio estilo de vida» (Rothacker 1934: 156; para Rothacker ver Böhnigk 2002). Según muchos representantes de la «Revolución conservadora» (Mohler 1994), en el *interbellum* alemán, a la sociedad no se le regala ni su autonomía ni su identidad en el concierto multicolor de las expresiones culturales; ambas tienen que ser conseguidas por medio de la defensa de, y del ataque contra las formas extranjeras, que presionan desde fuera para entrar y proliferan en el interior. Este concepto de cultura está inspirado en la biología y en la teoría evolucionista de Darwin, según las cuales el desarrollo de un organismo siempre va acompañado de la expulsión o destrucción de otros. En este sentido se reinterpretó la Primera Guerra Mundial y se preparó la Segunda, como la lucha final por la auto-afirmación alemana contra el racionalismo occidental, con su liberalismo económico y su sistema democrático de gobierno.

En la Alemania de posguerra, la lucha cultural, ya perdida, no volvió a ser tema de debate. Sin embargo, la vieja expresión ha dejado su huella en el pensamiento de muchos escritos antropológicos sobre pueblos marginados (Streck 1985a) que defienden su cultura, en el concepto de etnicidad (Wallerstein 1960) que describe una identidad grupal amenazada y reafirmada, y en la sociología cultural, cuando proclama la heterogeneidad de la sociedad moderna. Hans-Georg Soeffner escribió recientemente:

La interrelación de diferentes grupos dentro de una misma sociedad, la competencia entre ellos y entre sus valores y normas, la jerarquización tanto dentro como entre los grupos y colectivos,

las preferencias y jerarquía de valores que dependen de la jerarquía del grupo, son todos elementos de la lucha cultural que se da siempre en todas las sociedades: son conflictos por el consenso cultural, por el predominio de una cultura concreta y, por lo tanto, de un colectivo concreto que representa esa cultura. (Soeffner 2002: 18).

En los actuales análisis de los contextos pluriculturales, la metáfora de la «negociación» ha sustituido al concepto de lucha, caído en descrédito. Sin embargo, ningún punto de vista objetivo puede engañarse a sí mismo con respecto a las condiciones sociales: apenas hay valor sin desafío y posición sin oposición. El equilibrio entre el recuerdo y el olvido es una cualidad que se conquista y se defiende. Por ello, la interpretación controvertida del siglo XX con sus desastres singulares es una buena lección. Para el siglo XXI, Samuel Huntington (1994) predice una lucha de culturas —concepto una vez más en entredicho— a escala global.

La lucha entre la cultura gitana y la cultura del entorno, tratada aquí bajo el concepto clave de cultura del contraste, es antigua. Pertenece a la historia de las civilizaciones del pasado y ha sobrevivido a los procesos de cambios estructurales. Gran parte de ella está ritualizada —esto es un condicionante habitual de las luchas que no tienen salida—. El tema «cultura del contraste» es el lado oscuro de la cultura del contacto y del intercambio, aspectos estos que gozan de la mayor aceptación en las ciencias socioculturales. Quien se interese de manera realista, como Wolfgang Sofsky (1996), por la violencia como forma de comunicación o, como Günther Schlee, por el odio como relación intercultural, se convierte en sospechoso de voyeurismo o de cinismo. Pero las ciencias socioculturales solamente han logrado resultados significativos cuando han ido más allá de sus presupuestos iniciales.

En antropología parece haberse logrado tal clímax en 1935, cuando Gregory Bateson (1904-1980) publicó su artículo *Culture Contact and Schismogenesis* (Bateson 1935). Aquí se afirma por primera vez que los contactos entre culturas no conducen automáticamente al intercambio y al compromiso, sino que —en términos del mundo animal— en ocasiones a ambos se les ponen los pelos de punta. La presunción llama a la presunción; en la antropología retórica actual se ha retomado este paradigma con buenos resultados (Strecker 1988). La *cismogénesis* significa intransigencia y los opuestos se anquilosan. El segundo modelo evoca las luchas mitológicas clásicas o la teoría de la superposición (*Überlagerung*) defendida durante mucho tiempo en la antropología: el vencedor se convierte en señor y el perdedor en súbdito. El tercer y último modelo se basa en el principio de reciprocidad, descubierto por Richard Thurnwald (1869-1954) y especialmente apreciado por la antropología occidental: las culturas en contacto están en un permanente proceso de intercambio, en el que se tiende a lograr un equilibrio entre lo que se da y lo que se recibe (Thurnwald 1921). Como ya se ha dicho, 1935 era época de preparación y entrenamiento para la lucha cultural. Por eso dedujo Bateson que sus tipos uno y dos acabarían en la catástrofe, y que solamente el tipo tres podría ser una solución prometedora.

La antropología de Frederik Barth (1969) o de Wilhelm Emil Mühlmann (1962) demostraron con multitud de ejemplos que también los escenarios asimétricos de lucha pueden man-

tenerse de forma permanente. Mühlmann descubrió, en su investigación sobre «sistemas interétnicos», la existencia de procesos de *cismogénesis* real, a los que denominó «modelaje antagónico de estilo», que se acercan mucho a nuestra concepción de la cultura del contraste. Hay obviamente necesidad de establecer diferencias, y cuando no existen o son muy tenues, entonces se las crea. Muchos procesos histórico-culturales se pueden explicar ventajosamente desde esta perspectiva. Max Weber inició este punto de vista con la ya mencionada teoría sociológica sobre los pueblos parias, y Mühlmann lo desarrolló en su escrito *Nativismus* (Mühlmann 1961) al referirse a la vuelta consciente a las propias raíces. Esta vuelta no se pone en marcha sin motivación o desafío; se trata de una solución en caso de emergencia y de apuro ante una cultura dominante. La cuestión de la autenticidad no juega aquí ningún papel –aunque la idea nativista puede estar o no estar histórica y culturalmente justificada–. Lo decisivo es la eficacia del contramodelo, como nos han enseñado los gitanos desde hace siglos.

La cultura aparece bajo la perspectiva de la cultura del contraste como una interconexión contingente de espíritus heterogéneos que, o se ignoran a sí mismos o se expresan su animosidad. Probablemente pueden amarse o complementarse. Los portadores de tales «culturas del Patchwork», como son llamadas por los críticos postmodernos con intención difamadora, han sido comparados por Zygmunt Bauman (1992: 252) con los nómadas que circulan por lugares desconectados entre sí. Se evita reflejar las contradicciones existentes en los contrastes culturales, por razones pragmáticas. La idea de Jörn Rüsen (1997) es que la creación de sentido como superación de la contingencia no puede ser total u omnicompreensiva, porque entonces los contrastes culturales pueden resultar amenazantes y los disidentes culturales amenazados. La cultura del contraste de los gitanos es nómada –incluso cuando muchas familias sean desde hace tiempo sedentarias o posean «cuarteles de invierno» fijos: resuelve los conflictos mediante el uso del espacio–. Este modo de apartarse –de «engancharse» según el lenguaje de los viajeros– significa evasión. Para el entendimiento analítico y la dogmática terapéutica esto no llega a ser una verdadera solución, sino un sucedáneo. Pero una cultura está llena de soluciones aparentes de este tipo, tanto si está en una fase de integración como de desintegración. El cambio entre sincretismo (Gerd Baumann), en el sentido de crecer juntos, y contrastes, entendidos como escisiones o disidencias, es el motor de la dinámica cultural, el ritmo de una cultura. Sin diferencias –como se manifiesta una y otra vez en la cultura de los viajeros y nómadas–, ese ritmo viviente acabaría sucumbiendo.

Traducido por Rebecca Saiz y Constanza Jacques

Revisado por José Luis García

6. Referencias bibliográficas

ARNOLD, Hermann

1965 *Die Zigeuner. Herkunft und Leben der Stämme im deutschen Sprachgebiet*. Olten, Walter.

BACHTIN, Michail M.

1929 *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Frankfurt, Fischer.

BANTON, Michael, comp.

1966 *The Social Anthropology of Complex Societies*. Londres, Tavistock.

BARTH, Frederik, comp.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Allen & Unwin.

BARTOK, Bela

1972 [1932] «Neue Ergebnisse in der Volksliedforschung in Ungarn». B. Szabolcsi *Musiksprachen, Aufsätze und Vorträge*, pp.: 35-42. Leipzig, Reclam.

1972 [1933] «Ungarische Volksmusik». B. Szabolcsi *Musiksprachen, Aufsätze und Vorträge*, pp.: 71-82. Leipzig, Reclam.

BATESON, Gregory

1935 «Culture Contact and Schismogenesis» *Man*, 35: 178-183.

BAUMAN, Zygmunt

1992 *Mortality, Immortality, and the Other Life Strategies*. Cambridge, Blackwell.

BAUMANN, Max Peter

2000 «Roma im Spiegelbild europäischer Kunstmusik». M. P. Baumann (comp.), *Musik, Language and Literature of the Roma and Sinti*, pp.: 393-444. Bamberg, VWB.

BAUMANN, Max Peter, comp.

2000 *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti*. Bamberg, VWB.

BÖHNICH, Volker

2002 *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

BRACHVOGEL, Albert Emil

1925 [1858] *Friedemann Bach*. Berlin, Knaur

CAPP, Kristian

1998 *Die Hutterer. Zeitreise aus dem 16. Jahrhundert*. Zurich, Stemmler.

CASIMIR, Michael J./ RAO, Aparna, comp.

1992 *Mobility and Territoriality. Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetic*. Nueva York, Berg.

DEIRINGER, Sabine

2001 *Trial of Choice, or «Gypsiness» in Process: Negotiating Rom Representations in Development Programms for Sinti and Roma*. PhD Proposal Institut für Ethnologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

DIALLO, Youssouf

- 1996 «Bauern, Viehzüchter und Staatliche Intervention im Norden der Elfenbeinküste». G. Schlee, Günther/ K. Werner (comp.). *Inklusion und Exclusion: Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität*, pp.: 87-106. Colonia, Rüdiger Köppe.

DJURIC, Rajko

- 1996 *Ohne Heim – Ohne Grab. Die Geschichte der Roma und Sinti*. Berlin, Aufbau Verlag.

DOUGLAS, Mary

- 1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

EBACH, Jürgen

- 1986 «Babel und Bibel oder: Das "Heidnische" im Alten Testament» R. Faber, R. Schlesier, comp., *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neopaganismus*, pp.: 26-44. Würzburg, Königshausen & Neumann.

EISENSTADT, Shumel N.

- 1961 «Anthropological Studies of Complex Societies» *Current Anthropology*, 2, 3: 201-222.

FRASER, Angus M.

- 1992 *The Gypsies*. Oxford, Blackwell.

GELLNER, Ernest

- 1981 *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

GILSENBACH, Reimar

- 1993 *Oh Django, sing deinen Zorn. Sinti und Roma unter den Deutschen*. Berlin, Basisdruck.
2000 «Multikulti – Von den Roma seit alters vorgelebt, von den Deutschen jüngst als Neuwort erfunden» M. P. Baumann (comp.). *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti*, pp.: 85-98. Bamberg, VWB.

GRONEMEYER, Reimar/ RAKELMANN, Georgia A.

- 1998 *Die Zigeuner. Reisende in Europa*. Colonia, Dumont.

HARRIS, Marvin

- 1969 *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

HAYDEN, R. M.

- 1979 «The Cultural Ecology of Service Nomads» *The Eastern Anthropologist* 32, 4: 297-309.

HERDER, Johann Gottfried von

- 1785-9 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Riga/ Leipzig.

HUIZINGA, Johan

- 1953 [1919] *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Stuttgart, Kohlhammer.

HUNDSALZ, Andreas

- 1978 *Stand der Forschung über Zigeuner und Landfahrer*. Stuttgart, Kohlhammer.

HUNTINGTON, Sarmuel P.

1996 *The Clash of Civilizations*. Nueva York, Simon & Schuster

JENSEN, Adolf Ellegard

1948 *Weltbild einer frühen Kultur*. Wiesbaden, Steiner.

1951 *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. Wiesbaden, Steiner.

KRAMER, Fritz W.

1987 *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt, Syndikat.

KRAMER, Fritz W. / STRECK, Bernhard (comp.).

1991 *Sudanesische Marginalien. Ein ethnographisches Programm*. Munich, Trickster.

LAKATOS, Menyhért

1979 *Bitterer Rauch*. Stuttgart, DVA. (original en húngaro)

LÄNGIN, Bernd G.

1986 *Die Hutterer. Gefangene der Vergangenheit, Pilger der Gegenwart, Propheten der Zukunft*. Hamburgo, Rasch & Rohring.

LEDER, Stephan/ STRECK, Bernhard, comp.

2002 «Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit». *Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs «Differenz und Integration»*, 1. Halle/S., OWZ.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

LISZT, Franz

1861 *Die Zigeuner und ihre Musik in Ungarn*. Leipzig.

MARUSHIAKOVA, Elena/ POPOV, Vesselin

1997 *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt, Peter Lang.

MEINERS, Christoph

1785 *Grundriss der Geschichte der Menschheit*. Lemgo.

MEYER, Frank

1994 *Pôm und Turkân in Stadt und Land Damaskus*. Erlangen, Fränkische Geographische Gesellschaft.

MOHLER, Armin

1994 *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MOREAU, Roger

1995 *The Rom*. Toronto, Key Porter Books.

MÜHLMANN, Wilhelm E.

1948 *Geschichte der Anthropologie*. Frankfurt, Athenäum.

1962 *Homo Creator*. Wiesbaden, Harrassowitz.

- MÜHLMANN, Wilhelm E. (comp.)
1961 *Chiliasmus und Nativismus*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- MÜLLER, Klaus E.
1998 «Prähistorisches Geschichtsbewusstsein. Versuch einer ethnologischen Strukturbestimmung». J. Rüsen et al., comp., *Die Vielfalt der Kulturen*, pp.: 269-295. Frankfurt, Suhrkamp.
- MÜNDEL, Mark/ STRECK, Bernhard (comp.)
1981 *Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens*. Giessen, Focus.
- NABIL Sobhi Hanna
1993 *Die Ghajar. Zigeuner am Nil*. Munich, Trickster (orig. árabe)
- NIETZSCHE, Friedrich
1887 «Genealogie der Moral» *F. Nietzsche Werke*, ed. Karl Schlechta, III: 589-591. Frankfurt, Ullstein.
- OKELY, Judith
1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, Cambridge University Press
1996 *Own or Other Culture*. Londres, Routledge.
- PAPAPAVLOU, Maria
2000 *Der Flamenco als Präsentation von Differenz. Gitanos und Mehrheitsbevölkerung Westandalusiens in ethnologischer Perspektive*. Göttingen, Cuvillier.
- PIASERE, Leonardo
1987 «In Search of New Niches: The Productive Organisation of the Peripatetic Xoraxane in Italy». A. Rao (comp.). *The Other Nomads*. Colonia, Böhlau.
- RAO, Aparna (comp.)
1987 *The Other Nomads. Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Colonia, Böhlau.
- RATZEL, Friedrich
1882-91 *Anthropo-Geographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*. Stuttgart.
- RITTER, Robert
1937 *Ein Menschenschlag. Erbärztliche und erbgeschichtliche Untersuchungen über die - durch 10 Geschlechterfolgen erforschten - Nachkommen von "Vagabunden, Gaunern und Räubern*. Leipzig.
- ROTHACKER, Erich
1934 «Geschichtsphilosophie» A. Baeumler, M. Schröter (comp.). *Handbuch der Philosophie, Abt. IV: Staat und Geschichte*. Munich, Oldenbourg.
- RÜSEN, Jörn
1997 «Was heisst: Sinn der Geschichte?» J. Rüsen, (comp.), *Historische Sinnbildung*, pp.: 17-47. Reinbeck, Rowohlt.
- SAMPSON, John
1923 «On the Origin and Early Migrations of the Gypsies» *Journal of Gypsy Lore Society* 3, 2: 156-69.

SCHLEE, Günther

- 2001 «Nomadismus» J. E. Mabe (comp.). *Das Afrika-Lexicon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*, pp.: 455-457. Stuttgart, Metzler.

SCHLEE, Günther (comp.)

- 2002 *Imagined Differences. Hatred and the Construction of Identity*. Münster, Lit.

SINCLAIR, Albert Th.

- 1907-1908 «The Oriental Gypsies». *Journal of Gypsy Lore Society* 2, 1: 197-211.

SOEFFING, Hans-Georg

- 2002) «Perspectives in Cultural Sociology» *Culture and Sociology, International Journal of Human Sciences*, 3: 22-55.

SOFSKY, Wolfgang

- 1996 *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt, Fischer.

STRECK, Bernhard

- 1978 «Die Internationale Zigeunermission». E. Gerth et al. Projekt *Tsiganologie. Erste Zwischenbilanz. Diskussionspapier Nr. 4 des Instituts für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Giessen*, pp.:13-15.
- 1985 «Der Bauch und der Rücken. Einige Gedanken zur Morphologie des Gesichtsfeldes im mittleren Nilsudan» *Triolog*, Herbst 85: 14-17.
- 1985a «Rückzugsvölker und Fortschrittsidee. Zwei Feldforschungen zum Thema kultureller Grenzen in der Republik Sudan» (con Susanne Mies y Joachim Theis). Berlin: Das Arabische Buch (*Occasional Papers* 2 des SFB «Ethnizität und Migration» der Freien Universität Berlin).
- 1996 *Die Halab. Zigeuner am Nil*. Wuppertal, Trickster/ Peter Hammer Verlag.
- 2002 «Systematisierungsansätze aus dem Bereich der ethnologischen Forschung» S. Leder/ B. Streck, *Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit*, pp.: 1-9.

STRECKER, Ivo

- 1988 *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. Londres, Athlone.

THURNWALD, Richard

- 1921 *Die Gemeinde der Banaro*. Stuttgart, Enke.

VEKERDI, József

- 1981 «On the Social Prehistory of the Gypsies» *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* XXXV, 2-3: 243-254.

VOSSEN, Rüdiger

- 1983 *Zigeuner. Roma, Sinti, Gitanos. Gypsies zwischen Verfolgung und Romantisierung*. Frankfurt, Ullstein.

WALLERSTEIN, L.

- 1960 «Ethnicity and national Integration in West Africa» *Cahiers d'Études Africaines*, 1, 3: 129-139.

WEBER, Max

- 1921 *Das antike Judentum. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, Tübingen, Mohr.

WOLF, Sigmund A

- 1956 *Wörterbuch des Rotwelschen. Deutsche Gaunersprache*. Mannheim, Bibliographisches Institut.