

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en
Género y Desarrollo

Efectos de interacciones interétnicas en la organización familiar y las relaciones de género de la
kumpania de gitanos en Quito

Jesús Eduardo Villota Mera

Asesora: Carmen Gómez Martín

Lectores: Alicia del Carmen Torres Proaño y Cristina Vega Solís

Quito, marzo de 2019

Dedicatoria

A la *kumpania* de Quito y a todas las personas gitanas en Ecuador

Tabla de contenido

Resumen	VIII
Agradecimientos	X
Introducción	1
Capítulo 1	11
El problema de la exclusión y marginalidad social y sus implicaciones en las	11
dinámicas de vida de grupos minoritarios	11
1. Racismo, exclusión y marginalidad	12
1.1. Las formas elementales del racismo: su relación con la exclusión y	13
marginalidad social	13
2. El enfoque interseccional de las teorías feministas. Articulando género	17
y clase a los procesos de marginación y exclusión racial	17
2.1. El enfoque interseccional feminista negro	17
2.2. El enfoque interseccional feminista poscolonial	19
2.3. El enfoque interseccional del feminismo de frontera	20
3.1. Discusión sobre la interacción interétnica	22
3.1. Efectos múltiples de las interacciones interétnicas	23
3.2 Efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género	27
Capítulo 2	31
Historia de la población gitana en América Latina y Ecuador	31
1. Gitanos en el continente americano	32
1.1. México y Centroamérica como centros de disgregación de la población	35
gitana hacia Sudamérica	35
1.2. El sur de América como importante punto de llegada, presencia y	37
dispersión gitana	37
2. Presencia gitana en territorio ecuatoriano	41
2.1. Contexto legal vigente en los primeros años de presencia gitana en Ecuador	42
2.2. Ingreso a Ecuador: Perú y Colombia como rutas de entrada desde	44
el sur y norte del continente	44
2.3. Quito: ciudad <i>greko</i>	51

3. Panorama reciente de la <i>kumpania</i> de Quito.....	56
3.1. Aproximación a procesos de interacción social desarrollados por la.....	57
<i>kumpania</i> durante su establecimiento en Quito	57
Capítulo 3	63
Efectos de las interacciones interétnicas sobre la organización familiar gitana	63
1. La organización familiar gitana presente en el campamento o vida familiar en.....	64
carpas.....	64
2. Entre la inclusión, la exclusión y la marginalidad. Efectos de las interacciones.....	69
interétnicas en la organización de la familia gitana actual.....	69
2.1. Interacciones de exclusión y sus efectos en la organización familiar gitana	69
2.1.1. El rechazo de las carpas gitanas en el contexto urbano residencial	69
2.1.1.1. Debilitamiento de la organización extensa de la familia gitana	72
2.1.1.2. El permitir visitas, un nuevo motivo de tensión en el espacio rentado.....	74
2.1.2.1. Atenuación de la organización comunitaria de las familias gitanas	78
2.2. Interacciones de inclusión y sus efectos en la organización familiar gitana.....	80
2.2.1. Familias gitanas, las nuevas integrantes del movimiento pentecostal	80
2.2.1.1. Desarrollo de una nueva organización familiar comunitaria fundada.....	84
en preceptos religiosos	84
2.2.1.2. Pastores y líderes espirituales gitanos como nuevas autoridades familiares ...	89
Capítulo 4	88
Los procesos de interacción interétnica y sus efectos en las relaciones de género.....	92
en la <i>kumpania</i>	92
1. Relaciones de género de la <i>kumpania</i> durante la organización plurifamiliar en.....	92
1.1. El respeto entre sexos.....	93
1.2. La sexualidad dentro de la <i>kumpania</i>	94
1.3. La organización sexual del trabajo	98
2. Readaptaciones en las relaciones de género de la <i>kumpania</i> a partir de los.....	100
años 90.....	100
2.1. Interacción interétnica sexo-afectiva. Estrategias de protección endogámica.....	101
desfavorable a las mujeres gitanas	101

2.2. Interacción religiosa pentecostal, su efecto promotor de desigualdades.....	106
de género	106
2.3. Interacción social en establecimientos comerciales, la impulsión de.....	110
formas de vestir favorables a la autonomía de las mujeres.....	111
Conclusiones	120
Anexos.....	125
Anexo 1. Comunicación al Ministerio de Relaciones Exteriores sobre población	125
gitana.....	125
Anexo 2. Propuestas realizadas desde ASOROM.....	126
Lista de referencias.....	129

Ilustraciones

Figura 1. Modelo de organización familiar: kumpania plurifamiliar en carpa.....	70
Figura 2. Modelo de organización familiar: kumpania pluriresidencial en casas.....	77

Mapas

Mapa 1. Ubicación de la población gitana en el Distrito Metropolitano de Quito.....	55
Mapa 2. Sectores de presencia gitana en el área urbana de Quito.....	56

Fotografías

Fotografía 1. Mujer gitana integrante de la <i>vicha greko</i>	48
Fotografía 2. Personas gitanas en el sur de Quito.....	58
Fotografía 3. Celebración de un culto al interior de las instalaciones de la iglesia.....	89
gitana en Quito.....	89
Fotografía 4. Predicación en el hospital Enrique Garcés.....	91
Fotografía 5. Personas gitanas participantes de la jornada de predicación.....	91
Fotografía 6. Integrantes de la <i>kumpania</i> de Quito.....	120
Fotografía 7. Mujer gitana y su hijo.....	121
Fotografía 8. Mujer gitana.....	122

Declaración de sesión de derechos de publicación de tesis

Yo, Jesús Eduardo Villota Mera, autor de la tesis titulada “Efectos de interacciones interétnicas en la organización familiar y las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-NC 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2019

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Jesús Eduardo Villota Mera', written over a horizontal line.

Jesús Eduardo Villota Mera

Resumen

Históricamente la *kumpania* de gitanos en Quito se ha desarrollado en un contexto interaccional interétnico de exclusión/inclusión cuya dinámica le ha motivado al grupo diferentes readaptaciones en varias de sus realidades y/o aspectos internos. En base a lo anterior, el presente trabajo de investigación se pregunta concretamente por los efectos de las interacciones interétnica -entre gitanos y no gitanos- en la organización familiar y las relaciones de género de la *kumpania* en mención. La investigación necesaria para dar respuesta a la anterior pregunta ha implicado hacer uso de una metodología cualitativa, de método etnográfico, operada a través de las técnicas de observación participante y entrevistas semi-estructuradas.

Teóricamente la investigación se enmarcó en el problema de la exclusión y marginalidad por considerarse una realidad muy presente entre diferentes poblaciones gitanas en el mundo, incluyéndose la comunidad analizada en el presente estudio. Sobre esta base, se desarrollan tres grandes nodos teóricos, a saber: el de los estudios sobre el racismo, el de los estudios feministas interseccionales y por último el de los abordajes sobre interacciones interétnicas. La articulación de cada uno de estos nodos ha permitido profundizar de una manera teórica el problema y los objetivos planteados en el estudio.

Los resultados de la investigación revelan tres grandes hallazgos. En primer lugar que el desarrollo de las interacciones interétnicas entre gitanos y no gitanos obedecen a un evento mayor adelantado con fuerza desde finales del siglo XX: la inserción de la *kumpania* a las dinámicas de la ciudad de Quito. Esta inserción es consecuente al avance de unos procesos de sedentarización y tránsito de carpas a casas cuyo desarrollo ha ido insertando y adecuando a la *kumpania* a las lógicas de la ciudad y a través de ello propiciar finalmente la intensificación de diferentes interacciones de orden interétnico.

En segundo lugar, que las dinámicas de sedentarización y de interacción con las formas de vida de la población no gitana presente en Quito, le han provocado a la *kumpania* efectos importantes para su organización familiar. En primera instancia un debilitamiento de lazos familiares y comunitarios estimulantes de formas de vida más nucleares e individuales, que no obstante y en

segunda instancia se reconfiguran y dinamizan gracias, por sobre todo, al pentecostalismo, por cuya creencia e intercesión se ha rearticulado el parentesco y comunalidad y se han forjado además nuevas figuras de autoridad familiar de naturaleza pentecostal (el caso de los pastores y líderes pentecostales gitanos).

Y finalmente en tercer lugar, que las dinámicas de sedentarización y de interacción con las formas de vida de la población no gitana en Quito, le han provocado a la *kumpania* efectos importantes para sus relaciones de género. Concretamente, la reedición de un panorama general de desigualdad desfavorables a las mujeres, subvencionado principalmente desde las interacciones denominadas como sexo-afectiva y religiosa-pentecostal, el cual no obstante se encuentra atravesado también por interdicciones, resistencias y expresiones de liberación impulsadas y gestadas por las mismas mujeres gitanas de la comunidad.

Agradecimientos

A Sara, Esteban, Carmen, Luis y Maria Enriqueta, mi familia. Por su incansable apoyo, así como por su respeto y comprensión a mis decisiones.

A la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) y a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales por darme la oportunidad de cursar mis estudios de maestría.

A la *kumpania* de Quito por abrirme las puertas y permitirme adelantar el presente proceso de investigación. También a la *kumpania* de Pasto por facilitarme el contacto de sus familiares. A las y los profesores de la maestría y en especialmente a mi asesora, la profesora Carmen Gómez.

Introducción

Si bien la Constitución del Ecuador en su capítulo cuarto reconoce los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades del país, concibiéndolo a éste como plurinacional, pluricultural y multiétnico, los gitanos nunca han sido incorporados ni reconocidos como parte de la población ecuatoriana. En este sentido, se señala desde la Asociación de Gitanos en Quito (ASOROM): “nuestro pueblo está al margen de los proyectos de desarrollo, salud, educación, economía y vivienda. No nos reconocen como parte del Ecuador en ninguno de los sectores” (ASOROM 2005, s/n). Puede considerarse por lo tanto que los gitanos en Ecuador tienen una vida situada en los márgenes de lo económico, social, político y cultural, lo que les ha condenado a vivir bajo importantes grados de exclusión y marginalidad.

Esta situación no ha impedido que los gitanos interactúen cotidianamente con personas externas al grupo, con personas *gaye* (no gitanos), pero el gran desconocimiento social que existe sobre los gitanos, así como las diferencias en las creencias y costumbres entre gitanos y no gitanos ha facilitado el establecimiento de interacciones conflictivas o discriminatorias marcadas muchas veces por los estereotipos. Encontramos así rechazos a sus solicitudes laborales, negaciones de entrada y/o consumo en establecimientos comerciales, expulsiones forzadas de sus espacios de vida, que dan cuenta de un panorama conflictivo de interacción social interétnica.¹ Evidenciando una realidad de exclusión, sucedida en relación al acceso a vivienda, una persona gitana residente en Quito denunciaba lo siguiente durante una entrevista:

Mira, hace dos años yo me mudé a un departamento, deje el departamento donde estaba viviendo, ya había pagado, ya tenía los recibos, inmediatamente entramos a la vivienda [y] al siguiente día viene el dueño de la vivienda y ¡nos sacó de la casa!, del departamento, y me dijo

¹ La interacción social interétnica es entendida a partir de las contribuciones de Fredrik Barth (1969). Con este concepto se alude al complejo encuentro y contacto social entre individuos de diferentes “grupos étnicos”, entendidos estos últimos como forma de organización social cuya identificación “entraña una co-participación de criterios de valoración y juicio, se parte del supuesto de que [las personas del grupo étnico] están fundamentalmente “jugando el mismo juego”; esto significa que existe entre ellos una posibilidad de diversificación y expansión de su relación social capaz de cubrir, en caso dado, todos los sectores y dominios de su actividad” (Barth ([1969] 1976], 17). A partir de las contribuciones de este autor se entenderá que el concepto de “interacción social interétnica” es equivalente a otros como “relación social interétnica” o “interrelación étnica”, no obstante por considerarse que el término “interacción” puede ofrecer una impresión más próxima al contacto o encuentro físico entre sujetos, es por lo que su uso se privilegia en el presente documento de tesis.

una palabra que eso lo vi yo como un racismo: “¿usted porque no me dijo que era gitano!” ... o sea ¿Por qué tengo yo que decirle que yo que soy gitano? Y ¿Qué quiere decir para él?, ¿Cuál es el temor?, y de verdad nos tocó desocupar el departamento porque inclusive nos amenazó que tenía un hijo que era militar y que iba a traer gases lacrimógenos para botar dentro del departamento para sacarnos (Paulo Gómez, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

No obstante, desde su arribo a Ecuador la comunidad ha ido desarrollando también procesos de articulación social con la sociedad mayoritaria, produciéndose interacciones paralelas de menor aspereza y convivialidad. Evidencia de estas últimas interacciones son por ejemplo las establecidas con el movimiento evangélico pentecostal y sus integrantes, así como algunas amistades y uniones sentimentales establecidas con personas no gitanas de sus entornos sociales. Aunque no exentas de problemas y contradicciones internas, estas interacciones demuestran un entendimiento recíproco entre los grupos, cuya relativa constancia y reproducción ha dado pie a un panorama paralelo de inclusión social interétnica.²

De esta manera, al panorama de interacción de orden excluyente se conjuga con otro de orden incluyente, reflejando un escenario complejo en el que recae sobre el grupo graves expresiones de reprobación, a la vez que se aprueba y asienta su presencia en la sociedad. Esta dualidad paradójica no se da sin más dentro del grupo, es decir, esta dinámica supone una tensión para los mismos modos de vida del grupo, pues se ha visto obligado a la asunción de determinados valores, prácticas y/o comportamientos con el fin de asegurar su adaptación a las diferentes situaciones interaccionales.

² La inclusión social interétnica se infiere a partir de “la interdependencia de los grupos étnicos” de Barth ([1969] 1976, 22) y la concepción de “simbiosis” de Knutsson ([1969] 1976, 111-130). Barth refiere en la *interdependencia de los grupos étnicos* que “el vínculo positivo que conecta varios grupos étnicos en el seno del sistema social circundante depende de la *complementariedad* de los grupos respecto a algunos de sus rasgos culturales característicos. Esta complementariedad puede originar una *interdependencia o una simbiosis*, y construir los campos de *articulación* a que nos referimos antes”. Por su parte, Knutsson con la concepción de *simbiosis* aduce procesos sociales en los cuales la polarización entre grupos étnicos disminuye y en su lugar ascienden arreglos de complacencia compartida que pueden impulsar co-participaciones en determinadas dinámicas vida. En base a estas dos contribuciones se induce que en el desarrollo de los procesos interaccionales interétnicos pueden entonces emerger interdependencias positivas entre los grupos interactuantes cuyo desarrollo resultaría concomitante o podría dar lugar a expresiones, realidades y/o relaciones mutuamente inclusivas entre ellos.

Como evidencia de estas tensiones en los modos de vida, Stavenhagen (1968) en el “sistema de relaciones interétnicas” señala la influencia de estas últimas en las relaciones comerciales, los modos de estratificación social y los mecanismos de movilidad social; Brunce y Mcelreath (2017) hacen hincapié en los métodos y contenidos educativos; Villar, Jiménez y Alioto (2015) en el manejo y enseñanza de la lengua local; y Rodríguez (2002) y Oehmichen (2015) en la formación familiar y la identidad y género, respectivamente.

Tomando en cuenta lo anterior, la presente investigación se ha preguntado concretamente: ¿Qué efectos provocan las interacciones interétnicas de exclusión/inclusión en la organización familiar y las relaciones de género de la comunidad gitana en Quito? La referencia a la familia surge porque dicha institución constituye históricamente el eje central sobre el cual se ha organizado este grupo étnico; la referencia a las relaciones de género porque éstas denotan con especial detalle importantes configuraciones de poder internas al grupo.

Para contestar al interrogante principal de la investigación se desarrollaron los siguientes objetivos específicos: en primer lugar, explorar las principales experiencias de interacción social interétnica tanto de inclusión como de exclusión con respecto a la comunidad gitana. En segundo lugar, analizar la influencia de estas interacciones interétnicas en la organización de la familia gitana y en tercer lugar analizar la relación entre las interacciones interétnicas y los cambios producidos en las relaciones de género del grupo.

Por su parte, el tratamiento teórico de la investigación se enmarca en el problema de la exclusión y marginalidad social por ser una realidad muy presente entre diferentes poblaciones gitanas, incluida la de Quito. Para la discusión teórica en torno a la exclusión y marginalidad se ha empleado tres grandes nodos de debate internamente conectados: el del racismo, el de los estudios feministas interseccionales y el de la interacción interétnica.

El racismo como realidad común a muchos grupos definidos étnicamente revela cómo estas colectividades terminan siendo excluidas y marginadas, concretamente a través de ciertos dispositivos como son la discriminación, el prejuicio, la estereotipificación y el estigma. No obstante, la cuestión racial al no ser el único factor generador de exclusión y marginalidad se

articula, en una segunda parte del marco teórico, con cuestiones de género y de clase, empleándose a tal fin las contribuciones de los estudios feministas interseccionales. Finalmente, el tercer nodo teórico revisa cómo la composición interseccional de estos procesos se enmarca en interacciones interétnicas, de modo que la exclusión y marginalidad toman realidad en interacciones sociales entre grupos étnicos, donde la cualidad dinámica de la interacción permite que estas condiciones (de exclusión y marginalidad) se relacionen incluso con procesos de inclusión social. Además se muestra cómo la dinámica interaccional interétnica, excluyente e inclusiva, puede incidir en los grupos, particularmente en su organización familiar y relaciones de género.

Marco metodológico

En relación a la metodología de la investigación, hay que señalar que ésta es cualitativa pues busca “examinar las producciones significativas de los propios sujetos generadas y construidas por los actores, o en el diálogo directo con ellos en sus propios contextos situacionales, sociales e históricos” (Alonso 1998, 24). Se escoge esta metodología por considerarla la más adecuada para analizar, comprender y profundizar los efectos de las interacciones interétnicas en las realidades internas de una población étnicamente diversa con respecto a una población mayoritaria.

Sobre esa metodología cualitativa se emplea un método etnográfico, el cual permite “describir y analizar ideas, creencias, significados, conocimiento y prácticas de grupos, culturas y comunidades” (Hernández 2005, 501). El uso de este método ha permitido ahondar de manera descriptiva, analítica e interpretativa las interacciones interétnicas establecidas y desarrolladas por la comunidad gitana en su propio contexto social.

La unidad de análisis de esta investigación es la *kumpania* de gitanos de Quito.³ Esta *kumpania* es una de las tres que actualmente se encuentran en Ecuador, encontrándose las otras dos en Milagro (Guayas) y Santo Domingo (Santo Domingo de los Tsáchilas), oscilando su número de integrantes entre cincuenta y setenta personas. En Ecuador por su parte el número total de personas gitanas se estima en mil habitantes (ASOROM 2005).

³ En *romanés*, lengua de los gitanos, la palabra *kumpania* es equivalente a comunidad.

La mayoría de quienes integran la *kumpania* de Quito habitan en el sur occidente de la ciudad, en los sectores de Ajaví, Ciudadela Gatazo, IESS - FUT y La Biloxi, residiendo todas en viviendas, arrendadas en su mayoría (según algunos informantes algunas personas gitanas en Ecuador habitan aun en carpas). Entre sus nacionalidades se encuentran la colombiana, ecuatoriana, mexicana y la peruana. La mayoría de las y los integrantes ostentan edades laboralmente activas, siendo ínfima la presencia de ancianos/as y considerable la de niñas y niños.

Los niveles de instrucción al interior de la comunidad son débiles, la afiliación a seguridad social en salud es mínima, su participación en planes, programas y proyectos como grupo étnico y minoritario es prácticamente nula. Entre sus ocupaciones se encuentra la mecánica, el comercio de repuestos, de calzado y la compra-venta de vehículos usados, entre los varones, y la adivinación y trabajos domésticos entre las mujeres. En la comunidad, aparte del castellano se habla la lengua gitana: el *romanés* o *shib romaní* y su vida como grupo es recreada de una manera importante por la adscripción evangélica pentecostal.

En relación a la unidad temporal de la investigación, abarca desde los años ochenta del siglo pasado hasta la actualidad. El marco temporal toma en cuenta los años finales del pasado siglo porque es en ese momento que se produce el inicial proceso de sedentarización de la comunidad, lo que implica el surgimiento y desarrollo de importantes interacciones interétnicas que provocarán cambios importantes en la estructura organizativa del grupo y sus relaciones de género. Así mismo se consideran los años en curso del presente siglo porque algunas interacciones del pasado se han continuado hasta la actualidad, con nuevos actores y expresiones, e igualmente porque se han producido otras nuevas, configurando el panorama actual de la *kumpania* de Quito.

En cuanto al desarrollo del proceso metodológico, se realizó en tres momentos distintos, el primero es el contacto con la comunidad y negociación para la realización de la investigación, el segundo es la inserción en campo y operación de las técnicas de investigación y el tercero es la sistematización, análisis de información y escritura de la tesis.

En primer lugar, el contacto con la *kumpania* se logró gracias a un trabajo académico previo realizado en Colombia (Villota 2015), país desde el cual ciertos conocidos gitanos me refirieron vía internet nombres y números de celulares de algunos de sus familiares en Quito. Con esa información logré contactar a ciertos integrantes de la *kumpania* con quienes establecí el primer encuentro en febrero de 2017 en una de sus residencias ubicadas al sur occidente de la capital. Luego de cuatro encuentros planteé mi intención investigativa a una persona de influencia en la *kumpania*, un gitano de nacionalidad colombiana radicado en Ecuador, quien me acercó a otros hombres influyentes en el grupo ante quienes también presenté mi proyecto de investigación y quienes aprobaron en conjunto la realización del mismo siempre y cuando, a modo de negociación, mi persona colaborara en diligenciar los trámites respectivos para actualizar ante el Estado su Asociación de Gitanos de Quito (ASOROM).

Luego de concretar este acuerdo, ya para el segundo momento del proceso metodológico,⁴ renté un departamento en el sector de La Biloxi próximo a las diferentes residencias de la *kumpania*, desarrollando de esa manera una vecindad residencial con el grupo. Ya en campo como nuevo vecino y persona que tiene una función legítima dentro de la comunidad –la relacionada a ASOROM– me fue factible observar diferentes interacciones entre gitanos y no gitanos, especialmente las interacciones desarrolladas en dos escenarios: en los cultos cristianos evangélicos y en los espacios públicos y comerciales locales.

A los cultos se me invitó de una manera constante, estos tomaron lugar generalmente en las residencias de las familias de la *kumpania*, sin embargo, se desarrollaron también en las instalaciones de las iglesias evangélicas. En estos pude observar las diferentes condiciones, intensidades y formas de las interacciones establecidas entre gitanos y no gitanos, bien como fieles generales de la congregación o como líderes espirituales y pastores. Así mismo, pude observar de primera mano ciertas presiones diferenciales según edad y sexo en la comunidad que estimularon determinados cambios, permanencias, tensiones y/o contradicciones en términos familiares y de género.

⁴ Este segundo proceso metodológico, el de inserción en campo y operación de las técnicas de investigación, tuvo lugar entre los meses de enero y junio de 2018.

Por su parte, la observación de interacciones interétnicas entre gitanos y no gitanos en espacios públicos y comerciales se logró, por una parte, al consentir el acompañamiento o invitar propiamente a personas de la comunidad a partidos de fútbol, realización de compras, reuniones con instituciones gubernamentales, entre otras. Por otra parte, también se pudo hacer observaciones de una manera relativamente accidental debido a que compartía con ellos el mismo espacio barrial de residencia. Es así como, en mi posición de vecino, encontré eventualmente situaciones en las cuales convergieron e interactuaron gitanos y no gitanos, por ejemplo, al visitar un parque, comer en un restaurante, visitar un supermercado o una plaza local de mercado. La convivencia residencial con el grupo me facilitó además de la observación, una comunicación continúa con el conjunto de varones con el cual negocié la investigación a través de cuya intercesión logré concretar finalmente dieciocho entrevistas semiestructuradas con mujeres y hombres de la comunidad. Además de lograr por mi cuenta diecisiete más con diferentes personas no gitanas presentes en el sector (vecinos particulares u organizados en juntas barriales, tenderos, meseros, pintores, botones, doctores, profesores de escuelas y pastores evangélicos), así como realizar múltiples conversaciones informales que nutrieron el trabajo de campo.⁵

Las entrevistas contemplaron tres grandes ejes temáticos: a) indicadores sociodemográficos: sexo, edad, autoidentificación étnica, nacionalidad, ocupación y nivel de educación alcanzado; b) morfología de la interacción: temporalidad, espacialidad, forma e intensidad de las interacciones interétnicas establecidas y c) efectos de la interacción: percepciones, influencias, adopciones, aprendizajes, inhibiciones y/o sujeciones consecuentes a estas interacciones.

La entrevista semiestructurada permitió detectar y ahondar en las interacciones interétnicas establecidas entre personas gitanas y no gitanas tanto ahora como en tiempos pasados, conocer la descripción y la interpretación dadas a las mismas, así como descubrir influencias e incidencias ocasionadas (o no) por su desarrollo en la vida de la comunidad.

⁵ Es preciso mencionar que los nombres reales de las personas gitanas entrevistadas cuyos testimonios son expuestos en el presente documento son ficticios, más no así sus apellidos los cuales han sido fundamentales para la construcción del segundo capítulo de esta tesis. De igual manera, los nombres y apellidos de las personas referenciadas dentro de los mismos testimonios de estas personas gitanas –quienes suelen ser sus padres, hermanos, amigos, etc., – son también encubiertos. Además los nombres y apellidos de las personas no gitanas entrevistadas son también encubiertos. Lo anterior que se hace con la intención de preservar la privacidad de cada uno de nuestros informantes y de sus familiares o conocidos.

En relación a la técnica de las entrevistas, es preciso señalar que su realización a las mujeres de la comunidad se produjo con especial dificultad. A razón del predominio masculino en la organización interna de la *kumpania*, la concertación y realización de las entrevistas a las mujeres implicó, salvo determinadas excepciones, tener como intermediario y observador a un varón. Esta situación se repitió especialmente para el caso de entrevistas a mujeres solteras y casadas, donde fueron sus padres y esposos, respectivamente, quienes generalmente fungieron como mediadores y escuchas.

Finalizado el trabajo de campo, el tercer momento de la investigación supuso la sistematización, análisis de la información y escritura de la tesis. Se realizó la transcripción de las entrevistas, así como la digitalización de los apuntes del diario de campo correspondientes a las diferentes observaciones obtenidas. Esta información se clasificó en tres apartados: primero, influencia de las interacciones en la organización familiar; segundo, influencia en cuestiones de género y tercero, sin influencia.

El análisis de la información recurrió al uso de diferentes herramientas teóricas, provenientes de los estudios de género, minorías étnicas y familia, buscándose acoplar de manera coherente sus contribuciones con la información resultante de entrevistas, comunicaciones y observaciones obtenidas y ya previamente organizada en los tres apartados señalados anteriormente.

A medida en que se fue analizando la información esta se compartió y en determinadas ocasiones leyó y explicó a algunos miembros de la comunidad quienes realizaron algunas correcciones y aportes complementarios a mis escritos, permitiéndome de esta manera la retroalimentación de información a la vez que se iba adelantando la escritura de la tesis. Adicionalmente cabe señalar que los audios de las entrevistas se adjuntaron vía correo electrónico o se grabaron físicamente en un CD-ROM a quien así lo solicitó y también que las fotografías en el presente documento empleadas han contado con el correspondiente permiso de utilización.

Estructura de la tesis

Finalmente, en relación a la estructura de la tesis esta cuenta con cuatro capítulos. En el primero se sitúa el debate teórico sobre el problema de la exclusión/marginalidad y sus implicaciones en

las dinámicas de vida de grupos minoritarios. En este se enarbola una argumentación teórica de cómo determinadas colectividades en la sociedad, como la de los gitanos, terminan siendo excluidas y marginadas por factores asociados a la raza, el género y la clase. Por otra parte, se establece cómo la vivencia de estas realidades se enmarca en interacciones sociales interétnicas, significando para el grupo cambios en sus propios modos y dinámicas de vida, incluyendo su organización familiar y relaciones de género.

En el segundo capítulo se revisa la historia de la población gitana en América Latina y Ecuador. En este capítulo se construye una aproximación histórica y contextual sobre población gitana en la región, documentándose sus dinámicas generales de vida, en especial las recreadas en territorio ecuatoriano. Se estudian las migraciones gitanas europeas a América a finales del siglo XIX e inicios del XX, figurando Ecuador como un país de arribo póstumo de rutas migrantes gitanas procedentes ya del norte y del sur del nuevo continente. Se esgrime la complejidad de los arribos gitanos a Ecuador en diferentes momentos el siglo XX, sus rutas empleadas, proceso de sedentarización y por último algunas de sus interacciones sociales desarrolladas en tiempos más recientes.

En el tercero capítulo se analizan las incidencias de las interacciones interétnicas sobre la organización familiar gitana. En este capítulo se caracteriza, en primer término, la ordenación de la familia gitana durante la prevalencia de las carpas, para luego denotarse cómo el avance de unos procesos de sedentarización, urbanización y consecuente incremento de interacciones sociales interétnicas han impulsado el desarrollo de diferentes readaptaciones en la organización de la familia.

En el cuarto capítulo se analizan los procesos de interacción interétnica y sus efectos en las relaciones de género de la *kumpania*. Aquí se toma en cuenta la forma de las relaciones de género durante la organización de la comunidad en carpas, para luego observar cómo los cambios generales en los modos de vida y desarrollo de interacciones sociales más continuadas con no gitanos han ido modificando y readaptando las relaciones de género del colectivo. Finalmente, en la última sección se presentan las conclusiones del estudio, donde se responde a la pregunta de investigación a través de la articulación de los hallazgos empíricos encontrados.

Esta investigación constituye un aporte significativo a las investigaciones relacionadas a este campo de estudios especialmente por tres motivos. En primer lugar, por construir conocimiento académico de una de las poblaciones gitanas en Latinoamérica que menos se conoce, la población *rrom* ecuatoriana. En segundo lugar, por profundizar no sólo en las interacciones establecidas con la sociedad mayoritaria (como la gran parte de investigaciones hace) si no en las readaptaciones que su desarrollo motiva en el seno del mismo grupo. En tercer lugar, por analizar importantes sucesos de transformación que en poblaciones gitanas de otros contextos tuvieron lugar hace larga data, y que en este caso se han producido hace relativamente poco tiempo, entre ellos la dejación de las carpas, la conversión evangélica pentecostal o la variación de la vestimenta considerada tradicional.

Capítulo 1

El problema de la exclusión y marginalidad social y sus implicaciones en las dinámicas de vida de grupos minoritarios

El presente capítulo se enmarca en el problema de la exclusión y marginalidad por ser esta una realidad muy presente entre diferentes poblaciones gitanas, incluida la de Quito. Es por ello que este primer capítulo construye un marco teórico orientado a entender los mecanismos que producen la exclusión y la marginalidad en el seno de grupos pertenecientes a minorías étnicas, sus maneras de desarrollarse en la realidad, sus relaciones con otras situaciones sociales, así como las implicaciones que produce en estos grupos su vivencia. Para ello se toma en consideración tres grandes nodos de debate internamente conectados: el del racismo, el de los estudios feministas interseccionales y el de la interacción interétnica.

La vivencia del racismo es una realidad para muchos grupos minoritarios definidos étnicamente. Su exploración teórica revela las maneras en que estas colectividades terminan excluidas o marginalizadas, específicamente a través de ciertos dispositivos como la discriminación, el prejuicio, la estereotipificación y la estigmatización. No obstante, la cuestión racial no es el único factor que produce exclusión y marginalidad en las minorías étnicas, éstas pueden resultarlo también por otras cuestiones que ligan la raza con la cuestión de género y de clase (entre otras como la nacionalidad, la religión, etc.). Por esa razón en una segunda parte del capítulo los trabajos sobre la raza se interseccionan con estas dos nuevas dimensiones (género y clase), utilizándose a tal fin las contribuciones de los estudios feministas interseccionales.

Finalmente, se verá en un tercer eje teórico cómo la composición interseccional de estos procesos se desarrolla en interacciones interétnicas, es decir la exclusión y la marginalidad social (por motivos de género, raza y/o clase) toman cuerpo en interacciones entre grupos étnicos, donde la cualidad dinámica de la interacción permite que estas condiciones de exclusión y marginalidad se relacionen incluso con procesos de inclusión social. Además se muestra cómo esta dinámica interaccional interétnica, excluyente e inclusiva, puede en definitiva incidir en los grupos, particularmente en su organización familiar y relaciones de género.

1. Racismo, exclusión y marginalidad

Hay que indicar en primer lugar que los conceptos de exclusión y de marginalidad fueron abordados en un primer momento desde la corriente económico-política. Es decir, a través de la idea de la imposibilidad de acceso a la cobertura de necesidades básicas (Germani 1968; Quijano 1970; Cardoso 1976; Kay 1991; Nun 2001). Esta investigación, sin embargo, va más allá pensando en esos conceptos preferencialmente desde los ámbitos social y cultural, particularmente desde los estudios sobre el racismo.

Tomando en cuenta este marco se entenderá por exclusión y marginalidad social a aquellos procesos de injusticia, asociados al abandono, desvalimiento y desigualdad, provocados por factores de raza, etnia, género, nacionalidad, etc., vividos especialmente por personas pertenecientes a grupos minoritarios (Wieviorka 1994). La exclusión y marginalidad social se estudiarán en primer lugar desde la teoría del racismo, por ser éste un marco de análisis fundamental en el estudio de esta clase de fenómenos.

El racismo y su argumento de la existencia de unas razas superiores a otras, las cuales moldean la cultura de los sujetos, surge de la combinación de fenómenos propios de la modernidad presentes desde el siglo XIX (el desarrollo de la ciencia natural y social, la urbanización, la migración y su consecuente contacto de poblaciones, la individualización, el auge de los nacionalismos, entre otros) que encontrará su máxima expresión práctica en el nazismo (Wieviorka 1991).

En relación al racismo como fenómeno de la modernidad, Echeverría (2007) argumenta cómo el establecimiento del sujeto moderno ha exigido una “blanquitud” de orden ético-civilizatorio, y en casos extremos, una “blancura” étnica y biológica, relegando a lo pre, anti o no moderno a todos aquellos individuos “de color”, excluyéndolos de lo “propriadamente” occidental. Mientras la organización moderna prevalezca –puntualiza el autor– el racismo también lo hará, pues éste último es condición constitutiva de la misma.

En cuanto al fenómeno del racismo en sí, está constituido por un concepto central que ha servido de categorización de los seres humanos: la raza. Fields y Fields (2012) haciendo una distinción entre ambos conceptos (raza y racismo) aseguran que la raza constituye aquella concepción por la

cual la humanidad es concebida naturalmente en grupos humanos de características innatas, organizadas en rangos de desigualdad; en tanto que el racismo constituye la teoría por la cual es aplicada o puesta en práctica esa concepción, dando por hecho la existencia de razas y buscando mediante prácticas sociales, políticas o institucionales afianzar la presunción de desigualdad entre las mismas.

Ahora bien, el racismo es un fenómeno susceptible de desglosarse en lo que se ha denominado “formas elementales del racismo” (Wieviorka [1991] 1992, 96), es decir manifestaciones que pueden ser entendidas como (sub)expresiones o “aristas” (Rivera 1999) desprendidas del racismo. A efectos de esta investigación, y por estar muy presentes en el caso de las poblaciones gitanas, han sido seleccionadas cuatro de ellas, a saber: la discriminación, el prejuicio, la estereotipificación y el estigma.

1.1. Las formas elementales del racismo: su relación con la exclusión y marginalidad social

Para Wieviorka la *discriminación racial* ([1991] 1992, 96) obedece a una lógica de desigualdad por la cual se pone acento en la raza para otorgar un tratamiento diferenciado a un grupo de personas recreándose de esa manera una tensión jerárquica entre grupos humanos, aunque sin necesidad de generarse en efecto una exclusión tácita – más sí simbólica. Los discriminados ven mermada su participación en el sistema de relaciones sociales, en tanto ellos/ellas, al ser contruidos como inferiores no ostentan las mismas posibilidades de ser aceptados y/o admitidos dada su condición racial discriminada, inferioridad de trato que puede sentirse en “todos los ámbitos de la vida social, en el acceso a la educación, a la salud, al empleo, a la vivienda, en el seno de una empresa, en los lugares de trabajo, en el funcionamiento de la justicia y en el de la policía” (Wieviorka [1998] 2009, 83).

Además, la discriminación no es precisamente una práctica denostada, pues en no pocas ocasiones se basa en el argumento socialmente validado de las diferencias y no en el de las desigualdades. Los actos discriminatorios se fraguarían así con relativa facilidad en múltiples realidades, lo que hace de la discriminación racial una de las más firmes y cimentadas expresiones del racismo.

La discriminación racial es concomitante a la producción de exclusión y de marginalidad, porque una permanente desigualdad de trato normaliza relaciones sociales jerárquicas que aíslan y apartan a unos grupos de la posibilidad de establecer unas relaciones sociales, políticas, laborales y/o económicas en ecuanimidad. La oposición entre “inferiores” y “superiores” estaría así demarcada por límites materiales y simbólicos que construyen un escenario social excluyente y de marginalidad.

En segunda instancia tenemos el *prejuicio*. En relación a este concepto Taguieff (1987) lo define como una actitud o disposición que se extiende a la opinión y el juicio valorativo, preexistiendo en la opinión pública, justificándose de manera racional y cumpliendo una función reguladora de unas determinadas relaciones de desigualdad en la sociedad. El prejuicio, según Allport (1954), no solo es negativo sino que se puede también prejuiciar en favor de otro(s). Según su teoría el prejuicio connota dos rasgos elementales: presentar una actitud favorable o desfavorable y encontrarse vinculado a una creencia que ha sido generalizada.

Allport (1954) advierte, no obstante, que el tipo de prejuicio “étnico” si es primordialmente negativo, puesto que se despliegan aversiones sentimentales, conductuales y/o actitudinales sobre el prejudicado siendo éste además sumido a una híper-generalización de sus características no sustentada en hechos reales. En el prejuicio dirigido a las minorías étnicas se guarda una actitud de hostilidad simplemente por hacer parte de esas minorías, presumiendo que las personas encarnan todas las cualidades objetables atribuidas a su grupo.

A diferencia de la discriminación racial –señala Taguieff– el prejuicio no se explicita necesariamente de manera observable o medible, pues más bien supone una actitud o disposición subjetiva que refleja una conducta o la posible orientación que ha de tomar la misma. Al moverse el prejuicio en espacios actitudinales sobrepasará el control de ley, Mbembe aludiendo al prejuicio contra personas negras asegura que “por más que la ley haga de él un igual, el negro jamás será un semejante” (Mbembe [2013] 2016, 145) pues la actitud prejuiciosa trasciende la materialidad de la ley, su abolición en la norma no garantiza su real disolución social y cultural.

El prejuicio hacia una persona reproduce una valoración negativa de su existencia, lo cual obstruye su efectiva inclusión en los diferentes contextos o situaciones sociales en los cuales la misma es partícipe. El prejuicio, por lo tanto, potencia la exclusión y la marginalidad pues modela, de entrada, actitudes reactivas frente a determinados grupos humanos, desacreditándolos antes de que efectúen cualquier acción u opinión.

Cercano al prejuicio, pero con especificidades propias, encontramos un nuevo concepto, la *estereotipificación* (Hall 2010), que supone otra expresión del racismo con efectos inmediatos en los procesos de exclusión y de marginalidad. Hall considera que las prácticas representacionales denominadas “estereotipantes” reducen a las personas o grupos a algunas pocas características esencializadas, cuya inferiorización y exotización resulta central a la representación de la diferencia racial.

En relación a la morfología del estereotipo, Plous (2003) desde la psicología social, señala que los estereotipos constituyen un proceso común y natural, cuyas generalizaciones sirven como “atajos mentales” que se activan consciente o inconscientemente, y que una vez formados pueden afectar e influenciar ostensiblemente nuevas actitudes, conductas y comportamientos.

Los individuos estereotipados enfrentan la carga de profecía auto-cumplida del estereotipo o lo que Plous denomina “amenaza estereotipada”, por la cual existe una probabilidad de cumplir el estereotipo cuando se es consciente del mismo. No obstante, el mismo hecho puede generar efectos contraproducentes como ansiedades o angustias, dificultando el desempeño de determinadas actividades. Por tanto, según esta perspectiva psicológica el tener consciencia del estereotipo afecta el comportamiento personal o de grupo del o los individuos estereotipados.

Hall (2010) afirma que a diferencia de las “tipificaciones” que son esenciales para la producción de conocimientos a través de clasificaciones categoriales, el proceso de estereotipificación congela algunas características de una persona, exagerándolas, naturalizándolas y reduciendo íntegramente a ese sujeto a las mismas. La estereotipificación despliega entonces un repertorio representacional que esencializa la diferencia.

Una de las principales características de la estereotipificación según Hall es lo que denomina el “hendimiento” por el cual se profundiza la distancia entre lo “normal” y lo “anormal”, produciéndose una diferencia valorativa entre ambas. De ahí que la estereotipificación se encuentre ligada a la exclusión y la marginalidad, pues establece una “frontera simbólica” que termina por “fijar límites y excluir todo lo que no pertenece” (Hall 2010, 430), recreando regímenes de representación que marginan otredades racializadas (sexualizadas y/o pensada en términos de clase social).

Finalmente, dentro de las expresiones del racismo encontramos el estigma, que también tiene implicaciones en nuestro caso de estudio. Goffman (1963) considera que el encuentro entre extraños supone prever los atributos de la persona con la cual se interactúa, ubicándola como consecuencia de esa interacción en una determinada categoría o clasificación, donde el extraño que demuestre un(os) atributo(s) que lo hacen diferente a los demás se convertirá en un estigmatizado. El estigma lleva una carga sociológica, pues el rasgo por sí mismo no produce estigmatización sino hasta el momento en que éste se inserta en relaciones sociales determinadas. En la interacción el rasgo es socialmente evaluado, adopta o se carga de una calificación generalmente negativa. Es decir, únicamente en la interacción social el rasgo provocará rechazo y/o repulsión. Existen así tres posibles tipos de estigmas que responden a: abominaciones del cuerpo –deformidades, malformaciones, cirugías -; defectos de carácter (deshonestidad, pasiones desmedidas, adicciones, etc.) y condiciones raciales, de nación o religión (Goffman [1963] 2003).⁶

Loury (2005) en relación al estigma en su acepción racial, afirma que en la interacción entre individuos, la cuestión racial puede ser un motivo que marque y defina la identidad del individuo; éste pasa a ser socialmente representado por su “marca-raza” tornándose “<<invisible>> precisamente debido a la visibilidad y significado social de los estigmas raciales” (Loury 2005, 2).

Como efectos del estigma social, ya sea racial o no, puede encontrarse la auto-denigración o desprecio a sí mismo, así como el ocultamiento, invisibilización o intento de “corrección” del

⁶ Estas tres formas poseen la capacidad de interpelarse agravando así el nivel de estigmatización de un individuo.

rasgo estigmatizado y el surgimiento de temores a establecer nuevas interacciones sociales. El estigma retrae a quien lo sufre del intercambio social cotidiano, su temor a ser re-estigmatizado coarta u obstruye sus deseos de interrelación optando por apartarse de la vida social, por esa razón el estigma es correlacional a la exclusión y la marginalidad porque aísla y reprime al estigmatizado de la vida en sociedad o de una parte de ella.

2. El enfoque interseccional de las teorías feministas. Articulando género y clase a los procesos de marginación y exclusión racial

Con el fin de ampliar la comprensión de los fenómenos de la exclusión y la marginalidad, se vinculará al eje racial con los órdenes de exclusión y marginalidad propios del género y la clase, haciéndolo de una manera simultánea. Para ello atendemos a los estudios feministas interseccionales, especialmente al feminismo negro, feminismo poscolonial y feminismo de frontera.

A modo aclaratorio debe señalarse, compartiendo con ello los argumentos de Roth (2013), que el denominado enfoque interseccional no es propiedad de los estudios de género y/o feministas, aunque estos han contribuido especialmente a su constitución. La interseccionalidad además no es una teoría o un método de aplicación universal sino más bien es una metodología o estrategia situacionalmente variable, la cual se enfoca en comprender las “dimensiones múltiples y fragmentadas de las identidades y experiencias, y por eso promete capturar la complejidad de regímenes de poder” (Roth 2013, 4). La interseccionalidad se ha nutrido especialmente de las elaboraciones de los estudios feministas, entre ellos se destacan algunos de los denominados como “no-hegemónicos”: el feminismo negro (*black feminism*), el feminismo poscolonial y el feminismo de frontera, cuyo estudio nos posibilitará comprender de una manera más completa los procesos de exclusión y marginalidad.

2.1. El enfoque interseccional feminista negro

Intelectuales negras desde la década de los ochenta cuestionaron la estandarización de la experiencia de las mujeres hasta ese entonces realizada por el feminismo, es así como Angela Davis (1981), Lorde (1984), hooks (1984), Hill-Collins (2000), entre otras, cuestionaron las experiencias de las feministas blancas heterosexuales de clase media en su pretensión de

establecer su opresión como una forma común a todas las mujeres, obviando cómo los factores concernientes a la clase social y especialmente el de raza, particularizan y diversifican la opresión experimentada por las mujeres, en plural.

La feminista negra hooks (1984) argumenta que las identidades marcadas por la racialización y la clase social estructuran las diferencias en el estilo de vida de las mujeres. Una “mujer” se localiza en una posición de clase y de raza determinada, es decir “la mujer” no solo vive opresión por ser “mujer” sino también por la posición racial y de clase que su género adquiere.

La opresión de una mujer-negra-pobre será entonces diferente a la experimentada por una mujer-blanca-pudiente, porque el sexo-género de cada una (el ser “mujer”) es consustancial a su posición de raza y clase, hecho que permitirá explicar el por qué la primera mujer ha de sufrir probablemente una mayor exclusión y marginalidad que la segunda. Es decir, la interseccionalidad entre género, raza y clase explica el carácter diferencial y particular de las experiencias de exclusión y marginalidad sufridas por una persona.

La comprensión interseccional del feminismo negro permite comprender además, a modo de efecto, que una particularización de las opresiones posibilita agrupar a los mismos sujetos particularizados. Hill-Collins (2000) asegura que una mujer negra está expuesta a ciertas experiencias de marginalidad que la ligan a otras muchas mujeres que también tienen su misma posición racial, lo cual supone el relativo desarrollo de una “conciencia distintiva” de grupo.

Así, el enfoque interseccional abordado desde el feminismo negro posibilita comprender la heterogeneidad de las experiencias de exclusión y marginalidad a consecuencia de unos factores: la raza y la clase, que intersectados con el género, particularizan la situación de opresión de diferentes grupos. Así mismo, este enfoque permite dilucidar que la figuración interseccional de opresiones no solo pormenoriza experiencias de opresión, sino que también por ese motivo, puede potenciar el agrupamiento entre quienes padecen esas mismas opresiones.

2.2. El enfoque interseccional feminista poscolonial

A diferencia también de las denominadas “feministas blancas”, las poscoloniales, sobre la misma línea feminista no-hegemónica, comprenden la construcción diferencial del género en términos raciales, aunque articulando a ello el entramado de la colonialidad.

Por intermediación colonial se produce una separación de categorías que impide una comprensión articulada de las mismas. Género, raza y clase se han pensado como categorías separadas e individuales ocultándose sus reales intersecciones: “la separación categorial es la separación de categorías que son inseparables” (Lugones 2008, 76), donde cada categoría se ha referenciado a sí misma distanciándose de su relación con otras.

Por esa razón, la categoría “mujer” expresa una idea homogenizada, transformada en norma. En este caso, con “mujer” se ha representado a las mujeres blancas heterosexuales. Ese es entonces el par categorial colonial de “mujer”, relegándose, excluyéndose y marginalizándose a todo un conglomerado de sujetos – negras, mestizas, gitanas, lesbianas, etc. – que no se ajustan a las características colonialmente configuradas como dominantes para “las mujeres” (blancas y heterosexuales).

En respuesta a lo anterior, la interseccionalidad en su habilidad de captar interrelaciones posibilita “revelar lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas una de otra” (Lugones 2008, 81). Lo no categorizado es revelado, descubierto o visibilizado por acción de la intersección que “nos muestra el vacío” (Lugones 2008, 82), es decir, el lado o elemento obviado, logrando percibirse así a los/las excluidos y/o marginados de la misma categorización formal colonial.

Por lo tanto, el enfoque interseccional desarrollado por el feminismo poscolonial, revela la existencia de exclusiones y marginalidades colonialmente configuradas y categorialmente estructuradas entorno a una univocidad definitoria (donde A es solamente A) donde no es posible la yuxtaposición terminológica (A nunca puede ser B ni ésta C). De modo que desde el feminismo poscolonial, en cuestionamiento a la separación categorial colonialmente instituida, se promueve ahora una comprensión intersectada entre “género”, “raza” y “clase” (ABC)

permitiendo a la interseccionalidad erigirse como un instrumento estratégico de revelación dado que gracias a su articulación categorial entre género, raza y clase se le facilita detectar nuevas y complejas exclusiones y marginalidades sociales.

2.3. El enfoque interseccional del feminismo de frontera

En relación próxima al feminismo poscolonial, encontramos el feminismo de frontera, el cual desarrolla también una concepción de las desigualdades desde el punto de vista interseccional. El “cruce de fronteras” (Hernández 2008) es fundamentalmente una comprensión de intersección. La frontera es metafóricamente cruzada, irrumpida, sus barreras son saltadas, de modo que pasan a atarse puntos, espacios, culturas hasta ahora escindidas, sus realidades se articulan. La intersección del feminismo de frontera desborda cierres y articula realidades ficticiamente parceladas.

El cruce de frontera o la ruptura de límites permiten visualizar lo que está aquí pero también allá, conecta lo distanciado, une trayectos potenciando una comprensión ampliada e intersectada de la realidad. De esa manera, la concepción de cruce ofrece una visión extendida de los hechos, ya que sigue todo el camino trazado por los mismos, sin excluir, marginar o dejar de recorrer ninguna de sus partes.

La idea de cruce es retomada por Anzaldúa con la consciencia mestiza donde “ocurre la posibilidad de unir todo lo que está separado” (Anzaldúa 1987, 101), es decir de interseccionar lo unitariamente aislado. La consciencia mestiza es un producto del entrecruzamiento, ata cabos, recoge sobre sí ambivalencias y contradicciones, de modo que se pasa...

Del pensamiento convergente, el raciocinio analítico que tiende a utilizar la racionalidad para moverse hacia un solo objetivo (un modo occidental), *hacia* un pensamiento divergente, caracterizado por el movimiento de los patrones y metas establecidos y hacia *una perspectiva más completa, una incluyente más que excluyente* (Anzaldúa 1987, 101).

La consciencia mestiza amalgama diferencias, mixtura informaciones y puntos de vista en conflicto, comprendiendo que los seres humanos “venimos de todos los colores, todas las clases, todas las razas, todos los periodos de tiempo” (Anzaldúa 1987, 106). Así pues esta consciencia

desarrolla una comprensión articulada de la realidad (constituida en razas, géneros, clases, etc.) que opera de “un modo pluralista [donde] nada se empuja hacia fuera, el bueno, el malo ni el feo, nada rechazado, nada abandonado” (Anzaldúa 1987, 101) excluido o marginado, pues todo ello es integrado e interconectado dentro la cualidad mestiza de la consciencia.

Braidotti argumenta con su concepto “nómade” que al traspasarse límites “surgen encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimiento insospechadas que, de otro modo, difícilmente tendrían lugar” (Braidotti 2000, 32). Se entrecruzan historias antes apartadas o recluidas tras fronteras, de cuya conexión se potencian nuevos e integrales aprendizajes de una realidad concebida ya como trasfronteriza.

El enfoque interseccional desarrollado por el feminismo de frontera, contribuye a desarrollar una comprensión des-limitada de la realidad, superando sus topes y demarcaciones cognitivas y buscando establecer puentes o interconexiones en lo considerado como racionalmente escindido e incongruente. El cruce de frontera, la consciencia mestiza o el sujeto nómade, abren cerramientos, concilian divergencias, facilitan una comprensión articulada e interseccional de las diferencias, esclareciendo así caminos o puntos de unión entre lo que hasta ahora se ha comprendido en división.

El feminismo de frontera, entonces, al entrecruzar aspectos como la raza, el género o la clase (y también otros aspectos como la nacionalidad o el idioma) permite revelar o detectar aquellas exclusiones y marginalidades complejamente constituidas “por ambos lados de la frontera”, es decir se revelan exclusiones y marginalidades intersectadas a cuestiones raciales y nacionales.

Ahora bien, los procesos de exclusión y marginalidad leídos desde una perspectiva interseccional se desarrollan en relaciones sociales entre grupos humanos, es decir estos fenómenos se desenvuelven o toman cuerpo dentro de interacciones sociales dinámicas específicas, como es el caso de las interacciones interétnicas.

3.1. Discusión sobre la interacción interétnica

Convencionalmente los grupos étnicos se han entendido como colectividades completamente desarrolladas, ligadas naturalmente a unas formas propias culturales, sociales, políticas y económicas que estructuran unas determinadas prácticas y costumbres exclusivas a ellos (Hernández 2008; Cabnal 2010). Las minorías étnicas, por consiguiente, son construidas y se auto-construyen, en no pocas ocasiones, como entidades herméticas cuya pertenencia étnica les dota de unas características identitarias pretendidamente inalterables y rígidas ante el intercambio e interacción con otros grupos humanos.

El que los grupos étnicos minoritarios se comprendan como “portadores de cultura” (Barth [1969] 1976, 12) pareciera aislarlos socialmente en una especie de frasco de formol impermeable a cualquier cambio o transformación social en el tiempo, instituyéndose así sobre su existencia una visión estática, purista y esencialista (Bretón 2013). Según esta idea, a pesar de las adaptaciones e interacciones que pudiese llegar a desarrollar el grupo, siempre ha de mantenerse fiel a una suerte de substancia innata definitoria. Así por ejemplo Yoors con respecto a los gitanos afirmaba que la *kumpania* se estructura como una entidad en flexibilidad y constante remodelación “pero sin alterar en absoluto su propia naturaleza [...] permaneciendo siempre fiel a su propia esencia” (Yoors 2009, 125).

No obstante, Barth (1969) cuestiona esta concepción sustancialista, resaltando que las minorías étnicas se encuentran realmente en interacción, movimiento y contacto social continuos. A diferencia de la idea de unos grupos socialmente aislados y culturalmente ensimismados, se evidencia en ellos la existencia de una multiplicidad de “encuentros sociales interétnicos” que influyen en su misma generación, conservación y cambio. El contacto social es entonces condición *sine qua non* de la existencia, pervivencia y transformación de este tipo de colectividades.

El contacto, sin embargo, no presupone como ya vimos en epígrafes anteriores una paridad en las relaciones, a modo idílico. El contacto establece, en sí mismo, coincidencias pero también diferencias culturales entre las unidades étnicas que, según las circunstancias, pueden establecer entre ellas relaciones más o menos conflictivas en el desarrollo dinámico de la interacción.

Knutsson (1969) delinea, a grandes rasgos, dos posibilidades con respecto a la interacción interétnica que varían según el grado de relación desarrollada entre los grupos en contacto: “interacciones simbióticas” e “interacciones dicotómicas”. Las interacciones simbióticas se efectúan cuando la competencia por unos recursos materiales y/o simbólicos entre grupos, aunque existente, es reducida. Esto facilita el desarrollo de ciertos arreglos o convenios de mutua complacencia, gestantes de un panorama relativo de integración que disminuye las expresiones de exclusión y de marginalidad, con lo cual se favorece un proceso de adaptación colectiva, de no negación o anulación de las diferencias de los grupos en interacción.

Las interacciones dicotómicas, por el contrario, se efectúan en una situación de creciente competencia por unos recursos materiales y/o simbólicos entre los grupos, quienes al polarizar sus intereses gestan un panorama adverso a la inclusión, de creciente exclusión y marginalidad, favoreciéndose a través de su contacto conflictivo un proceso de asimilación tendiente a suprimir la diferencia.

Esta teorización relativa a la interacción interétnica desarrollada por Knutsson permite observar las diferentes tonalidades o intensidades que pueden adoptar las expresiones de exclusión y marginalidad social, pudiendo incluso encontrarse en proximidad a procesos de integración o inclusión (como acontece en las “interacciones simbióticas”).⁷ La exclusión y la marginalidad, por lo tanto, no son sucesos ya dados en este tipo de relaciones sino que pueden agudizarse o relajarse, es decir cambiar, modificarse, según el grado de competencia o enfrentamiento que exista en las interacciones entre unos grupos étnicos y otros.

3.1. Efectos múltiples de las interacciones interétnicas

El desarrollo de estas interacciones tiene implicaciones o efectos sobre los mismos grupos; efectos que a su vez varían según el nivel de intensidad o la forma en que se presenten las mismas

⁷ Aun cuando pueda existir competencia o rivalidad por recursos materiales y simbólicos entre dos o más grupos étnicos en tensión ello no significa precisamente que se desplieguen absolutas exclusiones o marginalidades sobre esa otredad en competencia, si bien estas últimas pueden efectivamente sucederse también pueden gestarse paralelamente – e incluso simultáneamente – arreglos o acuerdos entre las partes enfrentadas. De ese modo es como los procesos de exclusión y marginalidad social pueden desarrollarse en cercanía o simultaneidad a procesos de integración e inclusión social, situación que precisamente busca ser captada desde el concepto de interacción interétnica.

exclusiones y marginalidades sociales. Barth (1969) especifica, en este sentido, cómo en una interacción basada en la asimilación (y por ello susceptible de categorizarse como una “interacción dicotómica”) el grupo humano asimilado puede llegar a “cambiar su localidad, su patrón de subsistencia, su forma y filiación políticas o su pertenencia a una *familia*” (Barth [1969] 1976, 29). Es decir, este tipo de interacción puede trastocar íntegramente el modo de vida de un grupo, al cual forzosamente se le ha de exigir amoldarse social, económica, política y/o familiarmente a los nuevos patrones dominantes del grupo asimilador.

No obstante –advierte Barth– en esa misma interacción asimilante pueden sucederse algunos desfases por los cuales los asimilados, si bien adoptan paulatina y progresivamente una nueva regla general de vida, pueden lograr conservar, articular o mixturar algunas de sus características previas.⁸ Por lo tanto, se podría decir que la asimilación interétnica podría llegar a aproximarse, en determinados casos, a un proceso de hibridación cultural.

La hibridación cultural pone en cuestionamiento una completa asimilación de identidades, defendiendo un proceso de mezcla. García Canclini ([1989] 2016) comprende la hibridación como un proceso de intersección y transacciones, por el cual en condiciones históricas y sociales específicas, se producen “mezclas interculturales” de cuya combinación, no ausente de conflicto, se generarán nuevas estructuras y prácticas sociales y culturales.

Eidheim (1969) refiere para las interacciones interétnicas la existencia de unas “zonas de transición” donde los límites se difuminan y las fronteras étnicas se tornan permeables permitiendo, como también lo refiere Barth (1969), el surgimiento de intercambios en los cuales no existe una regla universal imputable de integración cultural. Como ha sucedido en muchas

⁸ Barth no habla de hibridación cultural o de mixturas culturales sin embargo su propuesta puede leerse en proximidad a esa idea cuando habla acerca de la “articulación”: “las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que *permiten una articulación* en algunos dominios de la actividad y, por otro un conjunto de sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así ciertos *segmentos de la cultura* de posibles confrontaciones o modificaciones” (Barth [1969] 1976, 18), de modo que a diferencia de esos “segmentos de la cultura” aislados a la confrontación o la modificación existen otros que no son aislados siendo susceptibles a “articulaciones” en el espacio de las relaciones interétnicas.

situaciones en la historia, la adopción de determinados patrones (de subsistencia, religiosidad o economía, por ejemplo) no implica necesariamente adoptar otras o todas las formas del grupo étnico en interacción, estos intercambios son pues circunstanciales y generalmente parciales.

Próxima a la idea de hibridación y zonas de transición, San Román (1997) considera concretamente para el grupo étnico *rrom* que desde aproximadamente los años setenta éste ha atravesado un “rearme” étnico que ha generado “simultáneamente una permanencia y una innovación, una emulación de los payos y un mantenimiento de la identidad propia” (San Román 1997, 201). Es decir, su etnicidad se ha ido configurando bajo una tensión o “juego de sobras” (Eidheim ([1969] 1976, 76) que se mueve entre apropiaciones y continuidades.

Es así como, por ejemplo, atendiendo al ámbito familiar, San Román asegura que aquellas formas de liderazgo y autoridad basadas históricamente en la figura de los “tíos”⁹ han cambiado al ritmo de permanencias e innovaciones, pues si bien “todavía hay muchos grupos gitanos que los respetan y que cumplen sus obligaciones para con ellos [...] en líneas generales su campo de acción, su capacidad de intervención, su rol mediador y catalizador del consenso, ha disminuido” (San Román 1997, 209). Así, aun cuando la importancia de estos “tíos” no desaparece se ha hecho cada vez más latente la autoridad de otras personas, por ejemplo la de los “pastores” entre los gitanos conversos al pentecostalismo (Gay y Blasco 2002). De esa manera entonces como efecto de unas relaciones interétnicas, en este caso sobre un orden religioso, se impulsaría una reconcepción de las figuras de autoridad en la familia gitana.¹⁰

Entre las interacciones de relativa inclusión de las minorías étnicas, es decir donde se matiza la intensidad de los fenómenos de exclusión y marginalidad social, pueden encontrarse arreglos de convivencia mutua, por ejemplo, en el espacio vecinal residencial. Oliveira (1976) señala además

⁹ Para los gitanos en España el uso de la palabra “tío” se ha usado para designar a un hombre mayor y de respeto al interior de la comunidad. San Román (1990, 65) refiere que “‘tío’ es ‘hombre de respeto’, persona que, habiendo rebasado los 40 años (y es mucho para los gitanos, de vida muy corta), no tiene que responder ante la opinión de los otros gitanos de ninguna falta que acarree serio desprestigio, como drogarse, ser alcohólico, haber abandonado a sus hijos, haber estafado a los gitanos o ser un ‘chivato’”. Tío se es por el paso del tiempo, sino hay nada en contra. Es el tramo natural de la vida, si no hay una conducta “anormal” desviada desde la perspectiva cultural gitana”

¹⁰ Montañés estudiando la etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid asegura que “El título de pastor se traduce en un gran prestigio étnico y comunitario, por lo que la vocación pastoral cuenta con una gran demanda entre la población gitana masculina” (Montañés 2016, 7).

que en estos casos pueden llegarse a desarrollar inclusive “articulaciones interclase” entre las etnias vecinas, lo cual puede favorecer aún más una dinámica de integración. Sin embargo es claro que también en ese mismo espacio vecinal residencial pueden exacerbarse conflictos interétnicos, profundizándose de esa manera expresiones de exclusión y marginalidad social.

En este aspecto, Chávez (2013) argumenta que la co-residencia interétnica en un espacio urbano puede inducir a la conformación de matrimonios mixtos, el establecimiento de compadrazgos con personas externas a la comunidad, la ocupación de trabajos asalariados (por parte de mujeres y hombres) y de experimentar muchas otras formas de socialización que han de influir en las estructuras y funciones familiares de una etnia. Sin embargo advierte que ese proceso se encuentra atravesado por no pocas tensiones, desencuentros, y/o rupturas en su desarrollo, es decir esos cambios suscitados en la dimensión familiar no son llanos o absolutos sino que se desarrollan de una manera especialmente conflictiva.

Es por ello que al residir en entornos urbanos interétnicos, estos grupos ante el patrón dominante de familia nuclear pueden pugnar simbólicamente y materialmente por la conservación de “formas de vida holísticas” logrando, en ocasiones, mantener una estructuración extensa de sus familias a través de organizaciones socio-geográficas en proximidad y/o redes de paisanazgo, reciprocidad o comunalidad entre ellos. No obstante, otros “no mantienen” dichas formas, adoptando más bien el patrón familiar nuclear dominante, dispersándose diferencialmente en la ciudad y relacionándose escasamente con quienes comparten una pertenencia étnica común (Chávez 2013). De esa manera, pueden suscitarse asentamientos y deslizamientos, permanencias y transformaciones culturales en la organización de un determinado grupo étnico dentro de un contexto urbano interétnico.

Volviendo al caso de los gitanos, García (2006) atendiendo también cuestiones familiares, argumenta cómo la transición de formas de vida nómadas a sedentarias por parte de los gitanos en la España contemporánea terminó por ubicarlos en urbanizaciones payas, lo cual tuvo ciertas implicaciones y transformaciones pues “el hecho de vivir entre no gitanos hace que las familias gitanas vean otra realidad que en muchos aspectos tienden a imitar. En definitiva, adoptan los mismos comportamientos de sus vecinos” (García 2006, 27).

De esa manera, se interpreta que la interacción en espacios vecinales residenciales puede generar dinámicas de cambio sobre las estructuras familiares gitanas, al impulsar el tránsito de “familias extensas a pequeñas familias casi nucleares alejadas unas de otras” (García 2006, 27), modificándose de esa manera sus instituciones grupales de una forma nuclearizada. Sin embargo, autores como Lagunas (2016) argumentan, para el mismo caso español, la pervivencia de una “originalidad del sistema parental y familiar de los *calós*”¹¹ (Lagunas 2016, 276) en el cual prevalecería un funcionamiento flexible de redes de parentesco bilaterales con “una tendencia a la residencia posmarital virilocal y/o patrilocal (transitoria) en la que la coresidencia favorece la *familia extensa*” (Lagunas 2016, 285).

La prevalencia de la estructuración extensa de la familia gitana, así como de las demás particularidades de ésta (bilateralidad, tendencia patrilineal, reciprocidad entre afinidad y consanguinidad, etc.) se posibilitaría, en gran medida, por la fuerza de mantenimiento de sus alianzas matrimoniales endogrupales, cuya acción ha de servir “como un elemento estructurador y político de las familias y de reproducción social de la comunidad” (Lagunas 2016, 279).

Existiría así una suerte de acción reactiva de parte de los gitanos al patrón familiar socialmente mayoritario, quienes ante la pujanza por su nuclearización buscarían dar continuidad a una específica estructuración familiar practicada por ellos, la de familias extensas. De esa manera, la interacción interétnica desarrollada en espacios vecinales residenciales como expresión de un proceso relativo de integración y no de exclusión impulsaría readaptaciones en la ordenación familiar, bien favoreciendo la adecuación de patrones familiares nucleares (García 2006) o por el contrario provocando la salvaguarda de ordenamientos extensivos en la familia (Lagunas 2016).

3.2 Efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género

Algunos efectos mediados por las interacciones sociales interétnicas, en su orden excluyente o inclusivo, contemplan además un elemento de nuestro interés: las relaciones de género. Tomando como referencia los aportes de Lamas (1999) y Scott (1986) y entendemos las relaciones de género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales, basadas en

¹¹ Itálica en el original. Con la palabra “*calós*” se referencia a gitanos catalanes.

diferencias socialmente construidas entre los sexos donde se articulan y desarrollan relaciones de poder.

El concepto de género pone el acento en la dimensión relacional, la experiencia e información de un sexo compromete la experiencia e información del otro, el género por esa razón compromete una perspectiva de relaciones sociales entre los sexos (Lamas 1999) que ha de presuponer entender las múltiples maneras de interrelación entre mujeres y hombres, mujeres-mujeres, hombres-hombres, entre otras, y su expresión en relaciones de poder (López 2017).

Las relaciones de género no son inamovibles, más bien tienen la posibilidad de mutar en el tiempo, desarrollándose sobre una red compleja de interacciones sociales. Así pues, estas relaciones, como refieren Winder y Parodi, aun cuando puedan persistir en estructuras centrales jerárquicas resultan “intrínsecamente dinámicas y ampliamente heterogéneas, se alimentan de los sistemas de creencias culturales y los antecedentes étnicos de las sociedades, y constantemente crean modelos nuevos y reproducen modelos existentes de interacción y diferencias” (Winder y Parodi 2010, 8).

Las relaciones de género se entienden entonces como relaciones dinámicas que pueden producir y reproducir continuamente sus condiciones de existencia (Moser 1993; Paredes 2003, Winder y Parodi 2010), bien perdurando o en su defecto haciendo evolucionar sus ordenaciones (Devreux 1995). Ahora bien, las interacciones interétnicas al constituirse en un elemento que influye en la generación, conservación y cambio de cualquier grupo, situación o relación social, posibilitan y orientan esta misma perduración o evolución de las ordenaciones en las relaciones de género, es decir apoyan y guían su cualidad dinámica.

La vivencia por lo tanto de esta clase de interacciones puede favorecer, según determinados condicionamientos subjetivos e individuales, las formas en cómo experimentar lo masculino y lo femenino y los significados, diferencias y prácticas de cada sexo, es decir incidir en el género (Fabra 1992). Dependiendo de la experiencia interétnica del grupo, su carácter incluyente y exclusivo, se inclinarán unas nuevas relaciones de poder o reeditarán otras ya previamente existentes, amoldándose así de una u otra forma las relaciones sociales de género.

Las (re)configuraciones que pueden adoptar las relaciones de género en el curso dinámico encauzado por la interacción, y según disposiciones internas de los mismos actores, puede favorecer la creación o re-creación de expresiones de igualdad o de desigualdad en el relacionamiento de género, es decir avances y/o retrocesos en términos de equidad de género a razón del desarrollo de procesos sociales y culturales (Bocco et., al 2012; Díaz 1999).

En esa línea Meertens, Viveros y Arango (2008) delinean como unas interacciones sociales excluyentes y marginalizantes pueden dificultar la movilidad social de una forma genéricamente diferenciada de un grupo étnico determinado. Según estas autoras, las interacciones de exclusión y marginalidad social mediadas por desigualdades generadas en torno a la clase, la raza o la etnicidad entre grupos mayoritarios y otros minoritarios, influyen negativamente en el proceso de movilidad social de estos últimos, teniendo consecuencias especiales para las mujeres.

Las continuidades o reconfiguraciones resultantes en las relaciones de género pueden traducirse en exigencias, derechos y posibilidades desiguales entre los sexos (Díaz 1999), lo que a su vez puede o no dar lugar a procesos subjetivos de cuestionamiento, de concientización y movilización social alrededor de situaciones consideradas como injustas (Vargaz 1993). Realidad esta última que a su vez puede alentar confrontaciones, negociaciones y/o articulaciones entre etnias y al interior de ellas mismas que estimulan reordenamientos de las relaciones sociales de género, de sus desigualdades y asimetrías de poder, en otras palabras, alentar el establecimiento de nuevas interacciones interétnicas con ánimos de impulsar nuevas adaptaciones en el relacionamiento de género.

Esto último demuestra que la incidencia del interaccionar social, bien en las relaciones de género como en otras dimensiones, comprende necesidades y criterios subjetivos y culturales, que se desarrollan en condiciones de complementariedad, competencia y disputa (Bari 2002). Unos elementos que Gundermann (2013, 101) reúne en lo que denomina “campo de interacción cultural” donde los efectos resultantes comprometen asimetrías de poder entre agentes étnicos, al interior de ellos mismos, con razones y propósitos diversos.

En ese orden de ideas los efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género han evidenciado que estas mismas relaciones denotan un carácter dinámico y relacional, al cual la interacción interétnica entra a apoyar y guiar. Dependiendo del contenido y condición excluyente, de marginación o de inclusión de la experiencia de interacción se facilitará el desarrollo de continuidades y/o readaptaciones en las relaciones de género que pueden, en términos generales, crear o recrear expresiones de igualdad o de desigualdad entre mujeres y hombres de los colectivos en interacción.

Capítulo 2

Historia de la población gitana en América Latina y Ecuador

El presente capítulo tiene por objetivo historizar y contextualizar la presencia de la población gitana en América Latina, buscando documentar sus dinámicas generales de vida, especialmente las desarrolladas en territorio ecuatoriano. La intención última es rastrear la vida de los gitanos en esta región, detallando su situación en los países en los cuales se tiene información de su presencia. Hay que indicar, no obstante, que la información de la que se dispone es exigua, razón por la cual resulta muy difícil documentar su historia en su complejidad. De ahí que en las siguientes líneas se trate de trazar una aproximación histórica de su presencia en Latinoamérica, empleándose desde testimonios de cronistas, hasta documentos legales, investigaciones antropológicas y entrevistas propias realizadas durante el trabajo de campo de la tesis.¹²

Por otra parte, este capítulo se centra concretamente en las migraciones de poblaciones gitanas que tienen lugar durante el siglo XIX e inicios del XX, periodo denominado como “The Great Resettlement” (Roberts 1995) o también el “resurgimiento de las migraciones” (Fraser 1992) porque en él se desarrolla una actividad migratoria renovada e intensa especialmente de europeos hacia Australia, Nueva Zelanda y América, siendo los gitanos europeos unos de los grupos participantes de este flujo. La selección de este periodo tiene lugar además porque se dispone de una mayor documentación (en registros, archivos, investigaciones sociales e históricas) lo que permite construir una contextualización más completa de la presencia de la población gitana en el continente americano.

El capítulo se estructura en tres apartados, en el primero se revisan las migraciones gitanas al continente americano provenientes de Europa a finales del siglo XIX e inicios del XX, donde

¹² Como se reseñó en la introducción, los nombres de los entrevistados gitanos así como los nombres de las personas quienes son mencionadas en sus mismos testimonios son ficticios, no así sus apellidos, los cuales han constituido parte fundamental en la estructuración de este capítulo; tampoco se ocultan los nombres y apellidos de personas entrevistadas por otros investigadores cuyos testimonios aquí empleamos. Por su parte nombres y apellidos de personas entrevistadas no gitanas corresponden a seudónimos.

México y Centroamérica así como el sur del continente (Argentina, Brasil, Chile y Uruguay) se erigieron como puntos importantes de llegada, presencia y disgregación gitana en la región. En el segundo apartado se especifica la complejidad de los iniciales arribos de gitanos a Ecuador en diferentes momentos del siglo XX, presentándose el contexto legal vigente en el primer momento de llegada así como las rutas de entrada empleadas y por último el proceso de establecimiento en Quito ya en los años ochenta del siglo pasado. Finalmente en un tercer apartado se aborda, grosso modo, el panorama reciente de vida de los y las gitanas pertenecientes a la *kumpania* de esta última ciudad.

1. Gitanos en el continente americano

Según la hipótesis más extendida entre los expertos, sería la India el lugar de origen de los gitanos. Su ascendencia nor-índica, basada fundamentalmente en investigaciones lingüísticas, es la principal tesis reseñada en el abordaje histórico de esta población (Courthiade 2001; Matras 1963; Pott 1845; Rüdiger 1782), situándose su presencia en territorios europeos desde aproximadamente el siglo XV (Leblon 1985; Sánchez 1994; San Román 1997), y en América desde finales de ese mismo siglo (Gómez Alfaro 2010; Gómez Baos 2010; Paternina 2013).¹³ Es a partir de ese momento que se producen diferentes flujos continuados, aunque dispares, de migrantes gitanos europeos hacia este último continente.

Como había sucedido en el siglo XVI, las grandes migraciones de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX hacia el continente americano ocupan un importante papel en la historia de la humanidad. En este periodo la migración deviene la principal fuerza demográfica mundial (Zabala y Prieto 2014). Peeters (2004) considera que para ese tiempo en Europa, y especialmente en la región de los Balcanes –lugar de una importante presencia gitana– las migraciones

¹³ Paternina (2013, 134) repasando el Archivo General de Indias (Sección Gobierno, Subsección Audiencia, Quito, 8 R-21, N°56) cita un documento proveniente de la ciudad de Quito en el cual se asegura: “*En lo que toca a la cédula de gitanos aquí han llegado hasta seis u ocho en dos cuadrillas* casados de que nos hemos admirado del –acta– del reyno que los dejó pasar y aún con licencia del Secretario Villareal. De aquella –acta– en esta se ha cumplido la cédula de Vuestra Majestad y los unos se embarcaron en Guayaquil y los otros por el Nuevo Reino los volvimos” (comunicación de un Oidor de la Audiencia de Quito al Rey Felipe III, 1587). Lo anterior demuestra entre otras cosas (como la consecución de parte de gitanos de licencias legales para arribar a las Indias o la normalidad en el acto de capturar y expulsarles) que en el territorio hoy ecuatoriano había desde tiempos coloniales presencia de personas gitanas, sin embargo como se aclara en la introducción del presente capítulo la historia a ser aquí revisada parte de finales del siglo XIX e inicios del XX.

internacionales comienzan a jugar un papel relevante debido a la desintegración del Imperio Otomano. De igual manera considera que los procesos de modernización e industrialización que se producen en esta época generan consecuencias negativas de orden laboral, hechos que motivaron a los nacionales de estos países a migrar hacia otros continentes, entre ellos el americano.

Dentro de las migraciones procedentes de los Balcanes encontramos un gran número de poblaciones gitanas autodenominadas como *rom*,¹⁴ pues su variante *romaní* (la lengua gitana) tiene claras influencias rumanas. Los mayores grupos *rrom* que encontramos en este contexto, se diferenciaban según una nomenclatura de orden ocupacional:

[Se] incluían a los kalderaša¹⁵ (trabajadores del cobre), lovara (chalanés) y érusa (fabricantes de coladores y cribas). También destacan otros grupos que se fueron de los Balcanes en torno a la misma época. Éstos eran gitanos rumanoparlantes que habían perdido la mayor parte de su *romaní*, conocidos por nombres tales como boyas (buscadores de oro), rudari (mineros) y ursari (domadores de osos)” (Fraser [1992] 2005, 229).

Los grupos *rrom* hallaron una manera de diferenciación según sus ocupaciones u oficios, que en este periodo de gran influjo migrante sufriría nuevas subdivisiones no necesariamente definidas en base a su ocupación sino al destino migratorio seleccionado por estos.¹⁶

(...) Los kalderaša o trabajadores del cobre, por ejemplo, tendieron a moverse hacia Rusia, Serbia, Bulgaria y Grecia, conduciendo a subdivisiones basadas en distinciones geográficas, de forma que algunos kalderaša llegaron a ser considerados en *romaní* como <<griegos>>, otros como <<serbios>>, y otros como <<rusos>>. Más tarde se dieron movimientos hacia el oeste” (Fraser [1992] 2005, 229).

¹⁴ La palabra *rom* en adelante se escribirá *rrom* a razón de que esta ortografía fue aprobada en el IV Congreso Mundial Gitano realizado en Varsovia en 1990 (Peeters 2004, 153). La doble erre produce un sonido más cercano, aunque no exacto, a la propia pronunciación de los gitanos en Quito. No obstante cuando se cite a un autor y este use la palabra “*rom*” – y no *rrom* – se respetará su uso del término entre comillas. La palabra *rrom* significa hombre gitano en tanto la de *rromni* significa mujer gitana.

¹⁵ Escrito también “*kalderash*”.

¹⁶ No obstante, Liégois (1987) advierte que existen otros criterios de diferenciación, por ejemplo, por ancestro común (real o mítico: los *joněšti descendientes de Jono*) por religión (*xoraxa [escrito también joraja]*: literalmente musulmanes), y en realidad, por cualquier otro aspecto potencialmente diferenciador (*los Miněšti*; descendientes de Mina, una cerda de un relato).

Estos diferentes subgrupos, que se definirán como *vichas* (por ejemplo: *vicha* de los griegos -o grekos- perteneciente al grupo *rrom* de los kalderaśa/kalderash), participan también del acontecimiento migratorio que está teniendo lugar en este periodo. Es decir las migraciones de los diferentes grupos *rrom* y sus respectivas *vichas*, hicieron parte de un movimiento migratorio más amplio que encontró en el sur de Italia un importante puerto de salida para dirigirse hacia el otro lado del Atlántico.¹⁷

El principal destino de este periodo es sin duda Estados Unidos. Desde 1815 hasta aproximadamente la Primera Guerra Mundial el desplazamiento de gitanos hacia este país fue muy importante, empleándose Canadá, Cuba, México, e incluso países sudamericanos como ruta de llegada (Fraser 1992). No obstante, Argentina, Brasil y Uruguay también se van conformando como otros importantes destinos de la migración gitana y en general, como señalan Zabala y Prieto (2014), del grueso de las migraciones procedentes del continente europeo:

Con la idea de “Gobernar es poblar”, entre mediados del siglo XIX y la primera década del siglo XX, países como Argentina, Brasil, Cuba y Uruguay recurrieron a una inmigración europea masiva, a partir de 1860. Un total de 30 millones de europeos entraron a América latina en ese periodo y 52 millones a América del Norte (Zabala y Prieto 2014, 92).

No obstante, con el reforzamiento del control de la inmigración en Estados Unidos, diferentes grupos de gitanos aumentarían sus arribos a otros países del continente (Sway 1988) particularmente de Centro y Suramérica, en los cuales existían legislaciones mucho más laxas e incluso favorables a la inmigración. Estos países, como remarca la misma Sway, encarnaban también la idea de territorios de prosperidad, contaban con importantes rutas marítimas transoceánicas y sus territorios no ostentaban aún imaginarios sociales de discriminación plena hacia los gitanos.

Así, por lo tanto, la movilidad de poblaciones gitanas hacia América hizo parte de la tendencia general de inmigración europea, destacando los *rrom* provenientes de países del Este de Europa, quienes se desplazaron en grandes números hacia el norte del continente, aunque también hacia el

¹⁷ Peeters (2004, 31) menciona migraciones hacia América también desde Dalmatia y la costa de Montenegro.

centro y sur del mismo. Para este último hemisferio, México y Centroamérica fungen como zonas de entrada y disgregación de población gitana hacia países sudamericanos a finales del siglo XIX e inicios del XX.

1.1. México y Centroamérica como centros de disgregación de la población gitana hacia Sudamérica

Desde la segunda década del siglo XIX hasta aproximadamente 1950 en América Central existía un imaginario de progreso que, entre otros aspectos, halló en el número de población una de sus principales manifestaciones, favoreciéndose por ello la inmigración intrarregional e internacional como medio de poblamiento (Viales y Díaz 2014, 118). Este panorama de apertura a la llegada de extranjeros, sumado a los controles más estrictos frente a la inmigración en los años de la Primera Guerra Mundial en Estados Unidos, hace de los países centroamericanos y también de México¹⁸ un contexto llamativo a la inmigración europea, incluyéndose a los gitanos.

Es probablemente debido a esas razones que comenzaría a haber mayores referencias sobre los gitanos en el territorio mexicano y centroamericano durante estas fechas. Armendáriz (2001) data la presencia de gitanos comerciantes en tránsito por México entre 1843 y 1844. Así mismo, Campos y García (2007) hablan de la existencia en México de familias gitanas procedentes en su mayoría de países del este europeo entre 1880 y 1914. Esta idea también es confirmada por Lumholtz (1904), el cual testimonia la presencia de gitanos bosnios, turcos, griegos y especialmente húngaros en diferentes territorios mexicanos entre 1890 y 1910. En cuanto a América Central encontramos otros autores como Max y Max (1969), que hablan de gitanos *kalderash* establecidos en Honduras en la década de 1930. Si bien el “clan” inicial llegó a Venezuela y Colombia, sus generaciones posteriores se movieron, especialmente por cuestiones matrimoniales endogrupales (o “pureza de la raza”) de Honduras a México, y una vez más a Venezuela y Colombia, de manera que su tránsito entre Centroamérica y Suramérica fue continuo.

¹⁸ Torbágyi (2003) asegura que en el siglo XIX los países latinoamericanos en general tenían políticas de inmigración bastante flexibles y México de una manera particular. Armendáriz puntualiza que “como México tenía en ese tiempo [finales S. XIX e inicios S.XX] una política de inmigración bastante flexible y acogía sin discriminación a cualquier extranjero, las familias gitanas hacían recorridos entre Francia y México pasando por Cuba. Estas facilidades se terminaron con la promulgación de la ley de inmigración de 1930” (Armendáriz 2001, 104).

Acudiendo a la historia oral de los gitanos en Colombia, Paternina y Gamboa (1999) señalan que es común en muchos de ellos referenciar a la Centroamérica de mediados del siglo XIX como origen de su presencia en Sudamérica. Retomando el relato de Luis Gómez,¹⁹ gitano colombiano, los autores señalan:

Los gitanos de Europa emigraron a Centroamérica, de Centroamérica fueron emigrando a Suramérica, llegaron a Perú, llegaron a Brasil, llegaron a Colombia (...) Según por los gitanos ya colombianos, nacidos aquí, en Colombia se generaron aproximadamente unos 150 a 160 años [...] emigraron por Panamá, de Panamá cruzaron por el río Atrato y se entablaron en Antioquia (...) en la Sabana de Bogotá, en las Costas, en diferentes partes (Gamboa y Paternina 1999, 166).

Gómez (2010), miembro del Proceso Organizativo del Pueblo Rrom de Colombia (PRORROM), establece igualmente una vinculación histórica entre los gitanos colombianos con aquellos que llegaron a Centroamérica, según ella:

De acuerdo a la tradición oral, se arribó a Colombia por varias rutas, una de ellas utilizando los puertos de Barranquilla y Cartagena, procedente de las Islas Caimán; también arribaron por Puerto Cabello (Venezuela), pasaron por la península de La Guajira. Además se cree que arribaron por el mar caribe, para entrar a Centroamérica y luego bajar hacia Suramérica (Gómez 2010, 19).

Según la autora, esta vinculación con Centroamérica se remontaría incluso al periodo colonial, tiempo en el que, como recuerda Paternina (2013) los gitanos llegaron a las colonias antillanas de Inglaterra y Francia en calidad de deportados, recalando muy probablemente en años siguientes hacia Puerto Cabello, la Guaira, Coro o la Guajira, empleándose quizás las rutas ya muy conocidas en ese tiempo por bucaneros y sefardíes.²⁰

¹⁹ Peeters (2004) asegura que entre los gitanos que se apellidan Gómez en Colombia, muchos pertenecen a la *vicha* denominada “*bolochoc/bološok*”, *vicha* ésta también presente actualmente en Ecuador. Gómez (2010, 22) al respecto de este tipo de apellidos argumenta que: “[los gitanos] de acuerdo con el mecanismo de invisibilización que adoptaron como pueblo fueron cambiando sus apellidos por otros en castellano como Gómez, Mendoza, Romero, Rivera, Flórez, Méndez, Cristo, Montes, Vásquez, en tanto que otros conservaron los apellidos originarios de Europa del Este, como: Demetrio, Yankovich, Miklos, Ivanov, Gomanovich, otros”.

²⁰ Al respecto de este último lugar (La Guajira – Colombia) es interesante mencionar que De la Hoz Simana, estudiando las raíces del Bolero, referencia que en la calle llamada La Mar a mediados del siglo XVI “se apiñaban los mercaderes

Como parecen revelar los relatos anteriormente referidos los gitanos transitaron desde México y Centroamérica hacia Sudamérica, iniciando este movimiento por el norte del subcontinente (Venezuela y Colombia) para posteriormente extenderse al sur del mismo, y por ende a Ecuador, país donde los gitanos comparten actualmente con los gitanos que habitan en América Central y México apellidos, *vichas* e incluso una ocupación hace poco extinta como el cine ambulante o “*Traveling Movie Gypsies*” (Pickket 1964).

1.2. El sur de América como importante punto de llegada, presencia y dispersión gitana

Durante el siglo XIX y XX, los países meridionales americanos se sitúan igualmente como punto de llegada de poblaciones gitanas y de nuevas dispersiones hacia el resto de la región. Argentina, Brasil, Uruguay y Chile registran arribos importantes de gitanos provenientes de diferentes lugares del mundo adscritos a diferentes grupos y *vichas* ocasionalmente emparentadas o “mezcladas”, quienes desarrollan una enorme movilidad espacial, muchas veces de ida y vuelta entre estos y otros países latinoamericanos, incluyendo Ecuador.

Esta fuerte movilidad hace que el trazar su historia en este continente se convierta en una tarea difícil y confusa. Es por ello que en este apartado se ha decidido referenciar sus dinámicas de vida y movilidad según los países de llegada mencionados, iniciando con Brasil, luego Argentina, Uruguay y finalmente Chile, destacándose además algunos datos (oficios, apellidos, procedencias, etc.) que encuentran cierta relación con la realidad actual de los gitanos en Ecuador.

Según Corrêa (2008) se cree que en Brasil hasta finales del siglo XVIII solamente se encontraban gitanos provenientes de la península Ibérica (llamados Calo o Kalé). Solo es en la primera mitad del siglo XIX que se reporta la llegada de algunos gitanos *rrom* de países del este europeo, cuyo número se incrementa considerablemente hacia la segunda mitad del mismo siglo, arribando desde Italia, Alemania, los Balcanes y Europa Central. De esta manera, los territorios brasileros

mayoristas y los pequeños comerciantes, como los joyeros; los gitanos, por su parte, ofrecían caballos y su metalurgia; negociadores en tránsito a comprar y vender por los puertos del Caribe” (De la Hoz Simana 2009, s/n). Se registra así presencia gitana en territorios sudamericanos próximos al Caribe, siendo entonces común “el movimiento naviero procedente de Cuba, Santo Domingo y Jamaica” (De la Hoz Simana 2009, s/n) del cual muy probablemente participarían también los gitanos.

parecen también participar de la dispersión de gitanos *rrom* con características diferenciadas (*kalderash, lovara, boyas, etc.*), las cuales aún se conservan en muchos gitanos de ese país y de otros en Latinoamérica.²¹

Coincidiendo con la tesis del incremento de las migraciones a otros países americanos dado el endurecimiento de las leyes migratorias estadounidenses (Sway 1988), Gaspar (2012) señala que entre 1914 y 1918 se registraron en Brasil un gran número de familias procedentes de Europa del Este las cuales se dedicaban a ciertos oficios, que se han considerado posteriormente en diferentes países latinoamericanos como característicos de los gitanos, a saber: elaboración de artesanías en cobre, actividades de circo y comercio de caballos, además de residir en tiendas de campaña y practicar el nomadismo.

Hay que señalar, no obstante, que ya desde finales del siglo XIX la policía portuaria empezó a prohibir expresamente la entrada de gitanos a Brasil (Corrêa 2008). Es más, a partir de ese momento su ingreso se produce a través de la presentación ante las autoridades migratorias como nacionales rusos, polacos, rumanos, griegos, etc., invisibilizando así su pertenencia étnica gitana. Una vez dentro de Brasil - refiere el mismo Correa - las personas gitanas fueron representadas en el imaginario colectivo como poblaciones excéntricas, extrañamente llamativas, así como de “astutos, errantes y miserables” (China 1936, citado en Corrêa 2008, 30). En consecuencia, para ese entonces esta población ya experimentaba situaciones de exclusión y marginalidad social.

Es interesante mencionar que entre estos gitanos llegados a Brasil predominaban apellidos como Anovich, Ivanovich, Petrovich o Michlos, lo cual no solo refuerza el argumento de su origen del Este de Europa, sino que además evidencia su relación con los actuales apellidos de los gitanos latinoamericanos, especialmente de aquellos presentes en Ecuador: “Miclos” o “Yancovich”,²² hecho que sugiere una posible relación histórica entre estos gitanos y los gitanos *rrom* arribados a Brasil en el siglo XIX.

²¹ Sin embargo, como advierte Bernal (2002), la referencia a estos gitanos *rrom* no debe obviar que la migración de gitanos “Kalé” españoles y portugueses hacia América también se ha mantenido constante, aunque al parecer en menores proporciones que la de los *rrom* del Este de Europa.

²² No obstante entre los gitanos ecuatorianos también se encuentran apellidos como Gómez, Yefimo, etc.

Brasil representa, por lo tanto, no solo un punto importante de llegada a la región, sino que también parece constituir un importante centro desde el cual se produce la dispersión de estas poblaciones a través de prácticas nómadas. Si bien el argumento de su dispersión desde Brasil hacia otros países latinoamericanos es difícil de demostrar debido a la falta de referencias, la presencia de la *vicha mineshti* (del grupo *kalderash*) en Chile puede servir de ejemplo extensible a otros países, pues ciertas familias gitanas de esta *vicha* señalan que sus antepasados llegaron por Brasil desde el Este de Europa a inicios del siglo XX dirigiéndose posteriormente al país austral.²³

Para el caso de Argentina y Uruguay, existen también antecedentes sobre su arribo, presencia y dispersión. Argentina era reconocida a finales del siglo XIX como la nación más próspera de Latinoamérica, además de que su Constitución de 1853 era muy abierta con respecto a la inmigración, en especial la europea (Celton 1995).²⁴ Pacecca y Curtis (2008) referenciando a esta última Constitución y también a la Ley 817 de 1876 sobre Inmigración y Colonización de Argentina, indican que:

Ambas piezas conformaron las bases del amplio marco regulatorio que encuadró la inmigración masiva ocurrida entre 1880 y 1930. Bajo su amparo ingresaron al país, y en un período relativamente breve, los grandes flujos de ultramar que modificaron radicalmente las características económicas, sociales, políticas y demográficas de la Argentina de aquel tiempo [...] (entre 1869 y 1914 la cantidad de extranjeros se multiplicó once veces: de 210.000 pasó a 2.300.000) (Pacecca y Curtis 2008, 9).

Bernal (2002) indica que entre los diferentes grupos gitanos llegados a este país en distintos periodos de tiempo, destacan los *kalderash* griegos y serbios, quienes lo harían entre 1880 y 1890. Éstos al igual que en Brasil, también eran nómadas, comerciaban con caballos, trabajaban artículos en cobre, leían la mano, etc. De esta forma, su establecimiento en distintas sociedades

²³ Este es el caso de la familia de Zadziro Yankovich con quien se sostuvo una comunicación personal escrita el 7 de noviembre de 2017.

²⁴ Al respecto de la inmigración esta Constitución refiere: “El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes” (Art. 25. Constitución de la Confederación Argentina 1853).

latinoamericanas implicó la realización de determinados trabajos por los cuales se les ha de ir progresivamente reconociendo.

Por su parte, Barthélémy (1969) coincide también en hablar de la existencia de gitanos serbios que entraron por Uruguay y Argentina en 1910. Específicamente hace referencia a 17 familias *grofeshti*, cuyos descendientes aún pervivirían en estos territorios para la década de 1970, desplazándose continuamente entre ambos países. Estos últimos, señala el autor, se destacaban en épocas posteriores por el gusto en el canto y el baile *rrom* y *gaye* (especialmente tangos), habitar tiendas pero también casas, encontrarse próximos al catolicismo, asar carnes, trabajar con metales y comerciar con automóviles; actividad esta última generalizada entre gitanos latinoamericanos y también ecuatorianos en la actualidad.

Barthélémy asegura que estos gitanos presentes entre Argentina y Uruguay preservaban con especial fuerza sus tradiciones: lenguaje, vestimenta, jerarquización social en base a la edad y el sexo, sin embargo, también fueron incluyendo costumbres características de los lugares donde se radicaron (cantar tangos o asar carnes por ejemplo). Así, sus interacciones con la sociedad generalmente fueron de ida y vuelta, aunque en ellas también estuvo presente el conflicto, lo que se traduce en un proceso gradual de adaptación donde simultáneamente se dieron continuidades y transformaciones.

Arana (1998) así mismo habla de la llegada de gitanos de origen montenegrino a la región del Río de la Plata a inicios del siglo XX, los cuales compartían patrones de habitabilidad, trabajo y elementos culturales (música y danza) con los otros grupos de gitanos hasta ahora descritos. No obstante, el relato de esta autora se centra en señalar la existencia desde un inicio de relaciones conflictivas con los marplatenses exacerbadas en el uso de espacios comunes (hospitales, escuelas, calles de la ciudad, etc.) lo cual, como se evidenció también para el caso brasileño, demuestra el despliegue de determinadas expresiones de exclusión social contra esta población.

También en el sur del continente, Chile registra antecedentes en relación a la llegada, presencia y dispersión gitana en Latinoamérica. Este país puede considerarse, a diferencia de los ya revisados, un lugar de llegada tanto primaria como secundaria, porque a él arribarían no solo

gitanos venidos directamente de Europa sino también gitanos europeos que salían de territorios de llegada iniciales como Argentina, Brasil o Uruguay.

Según Dunin (1989), antes de la Primera Guerra Mundial los gitanos presentes en Chile fueron con probabilidad exclusivamente serbios y bosnios a razón del origen de sus apellidos. Según el autor estos ingresos y los de años posteriores (aproximadamente hasta 1928) se darían a través de diferentes vías marítimas (Magallanes, Valparaíso, Arica o Panamá) pero sobre todo terrestres desde países vecinos.

Para años siguientes, Brown (1938) habla de grandes números de gitanos en Chile, entre ellos muchos de origen ruso, serbio y turco quienes se destacaron por su vida en tiendas de campaña, el uso de atuendos “gitanos”, su gusto por la danza y la música (encontrándose guitarristas, acordeonistas, etc.) sus trabajos en arreglo de pailas, alambiques, serpentinas y de otros elementos en cobre, así como también por ser víctimas de continuos prejuicios por parte de pobladores y autoridades locales. En relación a sus formas de movilidad, Brown (1938) señala procesos de ida y vuelta con Brasil y Argentina, lo cual puede interpretarse como un indicador de la disgregación transnacional de esta población, configurándose así al parecer un nuevo gran tránsito de los gitanos, esta vez desde zonas litorales del Atlántico sudamericano hacia territorios propios de la cordillera de los Andes.

En ese orden de ideas, el sur del continente constituye un importante punto cardinal al momento de contextualizar e historizar la presencia gitana en Latinoamérica, al menos desde el siglo XIX en adelante. Brasil, Argentina, Uruguay y Chile son países donde diferentes grupos gitanos han llegado, permanecido y circulado. Estos países, por lo tanto, constituyen referentes centrales en el desarrollo histórico de la vida gitana en el continente, desde ellos y también desde México y Centroamérica puede entenderse la presencia gitana en Ecuador.

2. Presencia gitana en territorio ecuatoriano

Con probabilidad Ecuador no fue un país de arribo primario para los gitanos europeos. Por su posición, parece que la hipótesis más acertada es considerar este país como un destino secundario de rutas procedentes tanto del norte como del sur de la región. Es decir, a Ecuador llegan gitanos

procedentes de México y Centroamérica como los que alcanzan inicialmente Argentina, Brasil, Chile y Uruguay entre finales del siglo XIX e inicios del XX. En este segundo epígrafe expondremos el contexto legal vigente en sus primeros años de presencia en Ecuador, para posteriormente centrarnos en su ingreso por las fronteras del sur y del norte del país, y finalmente su establecimiento más arraigado en Quito a partir de los años ochenta del siglo XX.

2.1. Contexto legal vigente en los primeros años de presencia gitana en Ecuador

El ambiente pro-inmigración que caracteriza a los países latinoamericanos a finales del siglo XIX e inicios del XX se invierte durante la década de 1930. En relación a esa idea, Torbágyi (2003) señala que a consecuencia de la crisis económica de 1929 los países de América Latina, hasta entonces prestos a la recepción de mano de obra extranjera, desarrollan crecientes niveles de desempleo, lo que lleva a fuertes restricciones legales frente al ingreso de inmigrantes, prohibiéndose especialmente la entrada de aquellos que, a comprensión del Estado, no contribuirían al progreso necesario del país, entre ellos y de forma explícita, los gitanos:

Se prohibió en efecto la inmigración de gitanos en 1927 en El Salvador, en 1930 en Nicaragua, en 1931 en México, en 1934 en Honduras, en 1936 Brasil, Cuba y Guatemala, en 1937 en Bolivia y en Perú, y en 1939 en Venezuela. Del mismo modo que en Uruguay, la ley de pasaportes de El Salvador de 1927 también impidió el ingreso “*a los gitanos, conocidos también en el país con el nombre de ‘húngaros’*” (Torbágyi 2003, 143).

El caso ecuatoriano no es una excepción. Aunque no se menciona explícitamente a los gitanos, el Código Penal de 1938²⁵ sanciona actividades que para ese entonces eran muy comunes entre esta población. Así, en el Libro III, Título I, Cap. I (Art. 578) del Código Penal se estipula multa de dos a diez sucres a:

4.- Los que fuera de los casos de ordenanza municipal, ocuparen las aceras o los portales con fogones, artículos de comercio y objetos en general que interrumpen o entorpezcan el libre tránsito; o los que transitaren por las aceras o los portales a caballo o en cualquier vehículo; o que por los mismos condujeran objetos que, por su forma y calidad, estorban a los transeúntes.

²⁵ Código derogado por Codificación No. 35, publicada en Registro Oficial Suplemento 1202 de 20 de agosto de 1960.

13.- Los que salieren vestidos de una manera indecorosa o contraria a las buenas costumbres.

18.- Los que tuvieren casas o tiendas inhabitadas y abiertas.

Por otra parte, en el Cap. II (Art. 579), se establece una multa de once a veinte sucres y prisión de un día a:

18.- Los negociantes que anduviesen vendiendo por las casas, calles, plazas, o cualquier otro lugar público, alhajas, ropa, o cualquier otro mueble, sin previo permiso escrito de la Policía. Esta concederá el permiso a las personas que justifiquen honradez.

26.- Los que hicieren el oficio de adivinar, pronosticar o explicar sueños, encontrar tesoros escondidos o curar, mediante ciertos artificios, sin perjuicio del comisote los instrumentos o artículos de que se valgan para tales artes.

Además en el Título V, Cap. IV (Art. 358), se menciona:

Son vagos los que no tienen domicilio fijo ni medios de subsistencia, y los que, sin enfermedad o lesión que les imposibilite, no ejercen habitualmente oficio o profesión.

No poseer un domicilio permanente, tener tiendas abiertas, comerciar en las calles, emplear vestimentas no convencionales y practicar oficios de adivinanza, pronóstico o explicación de sueños son situaciones aplicables a los gitanos que recorrían Latinoamérica en esta época, incluso así dichas estipulaciones no hubiesen sido dictadas teniéndose en mente precisamente a los gitanos.

Por otra parte, en la presidencia del liberal Carlos Arroyo Del Río (1940-1944), se promulga la Ley de Extranjería, Extradición y Naturalización (1940), donde se exigía a autoridades y funcionarios de inmigración comprobar que quien deseara ingresar al país fuese una “persona sana física y moralmente, capaz de ser en cualquier momento un miembro provechoso para la comunidad ecuatoriana”²⁶ (Art. 45). Los diferentes grupos de gitanos presentes en Latinoamérica,

²⁶ Reglamento para la aplicación de la Ley de Extranjería, Extradición y Naturalización. 1941.

en ese entonces, dadas sus particulares características de vida, trabajo y apariencia, no concordaban con las expectativas legales y sociales deseadas a un extranjero.

De esa manera con la Ley en mención, por vez primera, se prohibía explícitamente la entrada de gitanos al Ecuador. Para la admisión de un extranjero a territorio ecuatoriano debía observarse en éste una “conducta moral intachable”, negándose por tanto el ingreso a diferentes extranjeros que a comprensión del Estado no cumplían con dicha exigencia, en base a ello quedaría entonces vetada en 1940 la entrada de “los gitanos, cualquiera que sea su nacionalidad” (Art 5°, literal “k”).²⁷

Se denota así un panorama legal excluyente que recruce el denominador histórico de discriminación que ha sufrido continuamente la población gitana. Ecuador, en proximidad a las políticas migratorias de los países de la región, restringe la entrada de personas gitanas al país, fortaleciéndose a través de ello una imagen negativa de su ser, legalizándose su rechazo y expulsión explícita.

2.2. Ingreso a Ecuador: Perú y Colombia como rutas de entrada desde el sur y norte del continente

Es necesario mencionar, en primer lugar, que en este país existen actualmente diferentes grupos de gitanos *rrom* cuyas historias de llegada cambian notoriamente según su *vicha* de adscripción, es decir –como ya se señaló con Fraser (1992)– entre estos gitanos prevalece también una forma interna de diferenciación (la *vicha*)²⁸ por lo cual no puede hablarse de una “llegada de los gitanos” como si fuesen un solo grupo homogéneo, pues sus diferentes *vichas* o conjunto de *vichas*²⁹ arribarían de una manera distinta al país. Teniendo en cuenta esto, se pueden percibir dos ingresos iniciales, uno desde el sur del continente a través de la frontera con el Perú y otro desde el norte del continente a través de la frontera con Colombia.

²⁷ De llegar a introducirse este tipo de extranjeros “no útiles para el progreso del país” (Capítulo VIII De las Sanciones) eran penalizados, según el caso, con diferentes tipos de sanciones, a saber: 1. Multa de cien a dos mil sucres; 2. Envío forzoso a la Colonia Agrícola, 3. Prisión correccional de ocho días a dos años, 4. Ingreso a una Colonia Penal y 5. Expulsión del territorio nacional.

²⁸ No obstante a diferencia de lo expuesto por Fraser (1992) entre los gitanos presentes en Ecuador la *vicha* no diferencia ocupaciones o procedencias, ésta más bien diferencia familias. De esa manera entonces una *vicha* determinada responde a una familia determinada de gitanos y no así a las ocupaciones u oficios que estos desarrollen.

²⁹ Un conjunto de *vichas* puede sucederse por ejemplo cuando padre y madre pertenecen a dos *vichas* distintas.

Entre los miembros de la *vicha greko*, una de las más numerosas en la *kumpania* de Quito, se señala al Perú como lugar de ingreso a Ecuador, aunque solamente utilizándose a este último país como lugar de tránsito hacia Colombia. Años después retornarían, produciéndose ya un mayor arraigo en Ecuador. Un hombre de la *kumpania* hacía mención a este hecho durante una entrevista:

Mi abuelo, en los años 1890 digamos más o menos, ellos ingresaron al Brasil, esa era la época de la migración de los italianos y toda esa gente, entonces también llegaron gitanos, se establecieron en Brasil, en Brasil mi abuelo conoció a mi abuela, mi abuela también los padres de ella venían de otros países, venían también de Italia. Mi abuelo entró con los hermanos y ya de ahí ellos comenzaron a migrar más que todo para Argentina, Paraguay, Uruguay, porque eso era de los gitanos: andar, andar con los trabajos de las pailas, la adivinación de las manos y todo eso.

Ingresaron a Argentina y ahí nacieron, si no me equivoco, unos tres o cuatro hijos de mi abuelo, uno era mi papá. Más que todo ellos eran argentinos, brasilero no nació ni uno, ¡ni uno!, ni boliviano, ni chilenos nada, se volvieron pa' Brasil, de Brasil se juntaron con otros familiares y vinieron para Colombia, o sea para Ecuador, pasaron por Perú, Perú [hacia] Ecuador, Ecuador [a] Colombia, y en Colombia sí se quedaron porque ahí nació uno... el papá de mi esposa... como tres, cuatro hermanos de ellos nacieron ahí en Colombia, entonces sí se quedaron bastante tiempo en Colombia, y de ahí de Colombia otra vez volvieron acá a Ecuador y ya cuando volvieron se quedaron un tiempo acá en Ecuador donde nacieron algunos primos, sobrinos... y volvieron al Brasil, volvieron a la Argentina otra vez, y de ahí otra vez volvieron para Colombia, o sea eso es una historia la vida de los gitanos que son de mi familia, bastante recorrían Brasil, Argentina, Colombia, otra vez volvían, otra vez iban, o sea eso era lo de ellos, andar.

La primera vez que entraron tenía unos 15 años mi papá. Mi papá era de 1918 más o menos, y de ahí como a los 15 años...claro como en 1935 más o menos comenzaron a venir para Colombia, pasando por el Ecuador...del 30 al 35 fue la primera vez que ingresaron. Después a los años cuando ingresaron de Colombia a Ecuador, ya se quedaron algún tiempo en Ecuador y en ese tiempo en que se quedaron en Ecuador nacieron algunos... nació un tío, Raúl se llama él, en los años 40, 45 debe ser [...] (Luis Yancovich, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, enero 2018).

“Raúl” fue el único de sus 10 hermanos y 4 hermanas que nació en este país, sus hijos/as y nietos/as son algunos de los *grekos* que también nacen en Ecuador, sin embargo actualmente solo una de sus hijas permanece en este país, encontrándose los demás en México actualmente. A continuación, se presenta a la madre de “Raúl”, quien haría parte del primer grupo que arribó a Ecuador en la década de los años treinta:



Fotografía 1. Mujer gitana integrante de la *vicha greko*. Fuente: Álbum fotográfico de una familia de la *kumpania* de Quito, fecha no especificada.

Por consiguiente, puede afirmarse que los gitanos pertenecientes a la *vicha* de los *grekos* presentes en Ecuador son gitanos *rrom* provenientes de Europa, cuya llegada a Sudamérica se realizó por Brasil a finales del siglo XIX. Desde este país migrarían por vía terrestre a otras geografías latinoamericanas en la década de los años treinta del siglo XX, llegando a Uruguay, Paraguay, Argentina, Chile, Perú y de allí en un primer momento a Ecuador y luego a Colombia,

país desde donde retornarían a Ecuador algunos años después y en el cual nace ya una persona perteneciente a esta *vicha*.

“Eduardo”, gitano *greko* de 82 años - hermano de “Raúl” - quien habita actualmente la *kumpania* de Quito, ejemplifica, entre otros interesantes aspectos, la vasta itinerancia de los miembros de su familia con el siguiente testimonio, el cual se trataría probablemente de un tercer momento de ingreso a Ecuador, pues aun habiendo nacido él en Colombia inicia su narración en Argentina:

Yo he transitado mucho, en la Argentina nos quedamos tres años, después de tres años nos fuimos para el Brasil, nos fuimos para Rio de Janeiro, San Pablo, Estado de Minas, Cuiabá, hasta yo aprendí a hablar en portugués, todos mis hermanos aprendieron a hablar el portugués, allá nos quedamos como cuatro años en el Brasil, mi papá ya estaba más viejito, él tenía cuando yo nací...por ahí 40 años... entonces de la Argentina nos fuimos para Chile trabajando el cobre, ese era el arte más bueno para nosotros porque todo el mundo compraba una paila para freír, para adorno, para muchas cosas compraban y vendía las pailas uno, después nos vinimos pal Perú, en el Perú nos quedamos tres años, trabajando duro, conseguíamos chatarra y la vendíamos ahí mismo, con eso... [interrumpe la entrevista su nieta de dos años para saludarlo]... en Chile mi papá se quedó 18 años, ahí son turcos, esos son gitanos pero turcos de Turquía, eran bien amigos con mi papá, era gente vieja ya, habían muchas mujeres, habían como 20 muchachitas bien vestidas, hombres también había como 30, mi papá se quedó con mis hermanos, mis hermanos eran jovencitos, el más viejo de mis hermanos tenía 33 años ... y de ahí en Tumaco³⁰ murió... y de ahí nos quedamos en Chile, yo tenía 17 años, entonces allá nos adaptamos con esa gente, yo sabía hablar en turco, y yo le servía a mi familia de intérprete...yo hablo 7 idiomas, entonces con eso yo a veces me mantenía aquí, iba al centro, cerca del hotel ahí me quedaba, pasaba un gringo: “good morning” le decía, “good morning” [el estadounidense respondía], hablaban en inglés: “necesito una casa, una pieza para vivir”... yo iba ahí donde los jefes “necesitamos una pieza para estos gringos”... “si aquí está pasen pasen”, me regalaban 5 dólares, 10 dólares, eso me servía para mí, de cualquier manera nosotros trabajamos.

Entonces de ahí de Chile, nos fuimos para Bolivia, ¡ese frío sí es tremendo en Bolivia!, hay mucho indio, son gente india, india, no saben hablar en español, hablan en aymara y en quichua, ¿Cuándo va a hablar uno en ese idioma? ¡No habla nadie! [...] entonces nos salimos de Bolivia.

³⁰ Tumaco, Nariño, Colombia

Vinimos al Perú, nos quedamos 3 años, mi papá, mi mamá, mis hermanos, toditos estamos en el Perú, era bueno para trabajar, ya comprábamos chatarra, cosas y vendíamos en el mismo pueblo y con eso nos manteníamos. Volvió el tiempo en que volvimos acá al Ecuador, aquí en el Ecuador compraron carritos, compraban, vendían, y se ganaban buena plata, en un carrito ganaban póngale así 500 dólares, 600 dólares, pero constantemente cada ocho días ellos ganaban plata, vendían los carros [...] el Ecuador era un país muy bueno para el negocio de carros, ya después conseguimos carritos, mi papá, mis hermanos tenían carros, negociaban con carros, negociaban con bestias, con carretas y vivíamos de películas, entonces íbamos a Colombia, Colombia es duro toda la vida, un país fuerte para el trabajo, otra vez volvíamos para acá, íbamos, volvíamos, nos quedamos más o menos aquí... ya hace más de 60 años que estamos en el Ecuador, vamos y volvemos... ¡yo tengo residencia aquí en este país! [...] (Eduardo Yancovich, mayor de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, noviembre 2017).

Así pues, a Ecuador llegaron, entre otros, aquellos primeros gitanos *rrom* europeos pertenecientes a la vicha *greko* que hicieron su inicial aparición por el sur del continente, así como sus hijos e hijas ya nacidos en territorio latinoamericano. No obstante, en Ecuador no solamente se encuentran gitanos *grekos*, también hay presencia de otras *vichas*³¹ como los *bolochok*, quienes generalmente –aunque no exclusivamente– son de apellido Gómez y muchos de los cuales residen en la actualidad en la ciudad de Milagro, al sur occidente del Ecuador.

El acercamiento a la historia de esta última *vicha* (la *bolochok*) ayuda a entender cómo concurren en Ecuador gitanos *rrom* no solo provenientes del sur sino también del norte del continente. Si bien sería necesaria una indagación más exhaustiva, a través de un documento de archivo, así como de testimonios directos se delinea la probable procedencia septentrional de esta particular *vicha*. Su presencia se hace distinguible a través de una comunicación realizada por el Ministerio de Gobierno (Sección Policía) dirigida al Ministerio de Relaciones Exteriores en el año de 1940, donde se menciona que gitanos apellidados Gómez tienen el interés de entrar a Ecuador por la frontera con Colombia (ver anexo 1).

³¹ ASOROM en 2005 señaló la presencia de las siguientes *vichas*: “Grecos, Mihai, Bolochok, Xoraxá, Boyasa, Rusos, Calderas, Lovaria”

En este documento se contextualiza el panorama de rechazo estatal al cual debieron hacer frente los gitanos en el año de 1940, independientemente a la *vicha* a la que pertenecieran, impidiéndoseles en este caso específico su libre ingreso a Ecuador, situación que es además recopilada y comunicada directamente desde uno de los más importantes ministerios del Estado, el de Gobierno, lo cual sugiere que su presencia incomodaba con especial determinación a las autoridades ecuatorianas.

Los gitanos se nombran como “indeseables” incluso cuando no se hallaba aun en vigencia la Ley de Extranjería, Extradición y Naturalización del 27-28 de noviembre de 1940 donde se prohibió explícitamente por vez primera su ingreso al país, hecho que refuerza entonces el argumento por el cual se cree que antes de 1940, personas gitanas ya se movían en/o cerca de Ecuador.

Ahora bien, entre los *grekos* es muy difícil encontrar alguien de apellido Gómez,³² de ahí que quienes se nombran en este documento sean muy probablemente gitanos *bolochok*, *vicha* en la cual ese apellido se repite frecuentemente. Los *bolochok* como refirió Gómez Baos (2010), Paternina y Gamboa (1999) y Peeters (2004) se encuentran también en Colombia y de manera especial en Bogotá, entre cuyos testimonios ha sido común referir a territorios centroamericanos o a Venezuela como primer punto de arribo al continente, desde donde migrarían a Colombia y a otros países sudamericanos, entre ellos Ecuador.

Siguiendo esa idea y de una manera ejemplificante, “Germán” Gómez, gitano *bolochok mijhai* nacido en Ecuador en 1948 y actualmente residente en la ciudad de Milagro, si bien no se refiere precisamente a Centroamérica, sí sitúa a un país del norte latinoamericano como el punto de partida de su familia hacia Ecuador:

Mi nombre es “Germán” Gómez, *bolochogos*³³ somos por la *vitsa*,³⁴ *bolochogo mijhai, mijhai* era mi abuelo, mi abuela era *bolochogo*.³⁵ Fueron tres familias, toda la familia se fue, unos a

³² Igualmente entre los *bolochok* tampoco es frecuente el apellido “Yancovich”, apellido éste último muy común entre los *grekos*. Esta situación demuestra la preferencia por establecer vínculos matrimoniales con personas pertenecientes a su misma *vicha*.

³³ *Bolochogo* sería otra pronunciación de lo que aquí se ha escrito como *bolochok*

³⁴ Se escribe aquí “*vitsa*” y no “*vicha*” por qué esa palabra es la más próxima a su pronunciación, hecho que discrepa con la pronunciación de los *grekos*, entre quienes sí se pronuncia claramente “*vicha*”.

³⁵ Esta persona da ese orden a sus *vichas*, nombrándose primero la de su madre y luego la de su padre.

Colombia, y se quedaron bastante, pero nosotros nos quedamos aquí en el Ecuador, y aquí estamos. Mis abuelos vinieron en barcos... luego de México vinieron para acá, la vida de ellos de los gitanos [lo dice a modo de recuerdo]...mi abuelo llegó a Samborondón³⁶ y murió aquí [en Ecuador] en Santo Domingo.³⁷

De México vinieron para acá y aquí nos radicó. Estuvieron también en el Perú. En el Perú también tenemos bastantes gitanos familia de nosotros, fue grande. En Colombia tenemos los *bolochogos*, los *mijhai*, esos [los *mijhais*] son abuelos de la familia de mi abuelo, los *blochoguri*³⁸ son de la raza de mi abuela la gitana, eso fue hace tantos años, yo ya no me acordaba de esa vida, yo no nacía aquí todavía [...] (Germán Gómez, integrante de la *kumpania* de Milagro, en conversación el autor, noviembre 2017).

Si bien no se detalla la ruta seguida desde México, es probable que los *bolochok* así como los *mijhais* presentes en Ecuador provengan efectivamente de regiones septentrionales de América Latina. Es decir, a diferencia de los *grekos*, estos desarrollarían otro itinerario que ubica en el norte el antecedente más importante de su actual presencia en Ecuador.

De esa manera, en base tanto a referencias bibliográficas que sitúan en Centroamérica y Venezuela un muy probable origen itinerante de los gitanos *bolochok*, así como tomándose en cuenta la referencia hecha a México de parte del gitano ecuatoriano Germán Gómez, aunque por su puesto teniéndose presente que no puede generalizarse su testimonio a todos los gitanos *bolochok*, se propone al norte o el nor-orienté (en el caso de Venezuela) como otro punto de origen que explicaría la actual presencia gitana en Ecuador.

En ese orden de ideas, se considera, en síntesis, que a Ecuador llegan gitanos *rom* europeos y latinoamericanos procedentes tanto del norte como del sur del subcontinente americano en diferentes periodos de tiempo durante todo el siglo XX, empleándose principalmente a los países fronterizos, Colombia (al norte) y Perú (al sur) como rutas terrestres de ingreso.

³⁶ Samborondón, Guayas, Ecuador.

³⁷ Santo Domingo, Santo Domingo de los Tsáchilas, Ecuador.

³⁸ *Bolochogurí* al igual que *bolochogos*, refieren al plural de *bolochog/bolochok*

2.3. Quito: ciudad *greko*

Lugares del territorio ecuatoriano, lo hacen de manera predilecta en las ciudades de Milagro, Santo Domingo y Quito, esta última es donde se enmarca el presente trabajo de investigación, lugar en el cual residen entre cincuenta y setenta personas quienes en su gran mayoría pertenecen a la *vicha grekos*.

A partir de la primera entrada de gitanos *greko* en Ecuador en la década de 1930, éstas han ido desarrollando a lo largo de los años hasta la actualidad, diversas relaciones de orden social, económico, religioso, etc., con la población ecuatoriana, sin embargo, en muchas ocasiones dichas relaciones se han producido de una manera intermitente debido a su continuada y compleja movilidad por diferentes territorios latinoamericanos.

Para el último cuarto del siglo XX se inicia, no obstante, un proceso de relativo establecimiento de la población gitana, el cual puede responder a muy diferentes explicaciones, desde un mayor control al tránsito humano en zonas fronterizas de los estados nacionales, pasando por un incremento de la inseguridad que dificultaría su libre y amplio trasegar, hasta la transformación de las nociones sobre comodidad y/o prosperidad asociadas, por ejemplo, a tener una casa o un trabajo “estable”. Estas situaciones van a terminar gestando procesos de relativa radicación o semi-sedentarización de los gitanos.³⁹ No obstante, el proceso es relativo porque las migraciones han continuado dándose aunque sin comprender ya a la totalidad de miembros de la *kumpania* como sucedía en las primeras décadas del siglo XX.

Es así como desde los años ochenta solo algunas de las familias o puntualmente determinadas personas salen por periodos no superiores a dos años, en tanto otras familias o personas salen y no regresan, y a su vez otras nuevas llegan procedentes de otras ciudades ecuatorianas o de otros países generalmente vecinos. De esa manera, la movilidad se ha mantenido pero de una forma más particular -familias o personas específicas- y no comprometa ya al grueso de la *kumpania*. Además, temporal y espacialmente, salvo algunas excepciones, esas migraciones han sido mucho

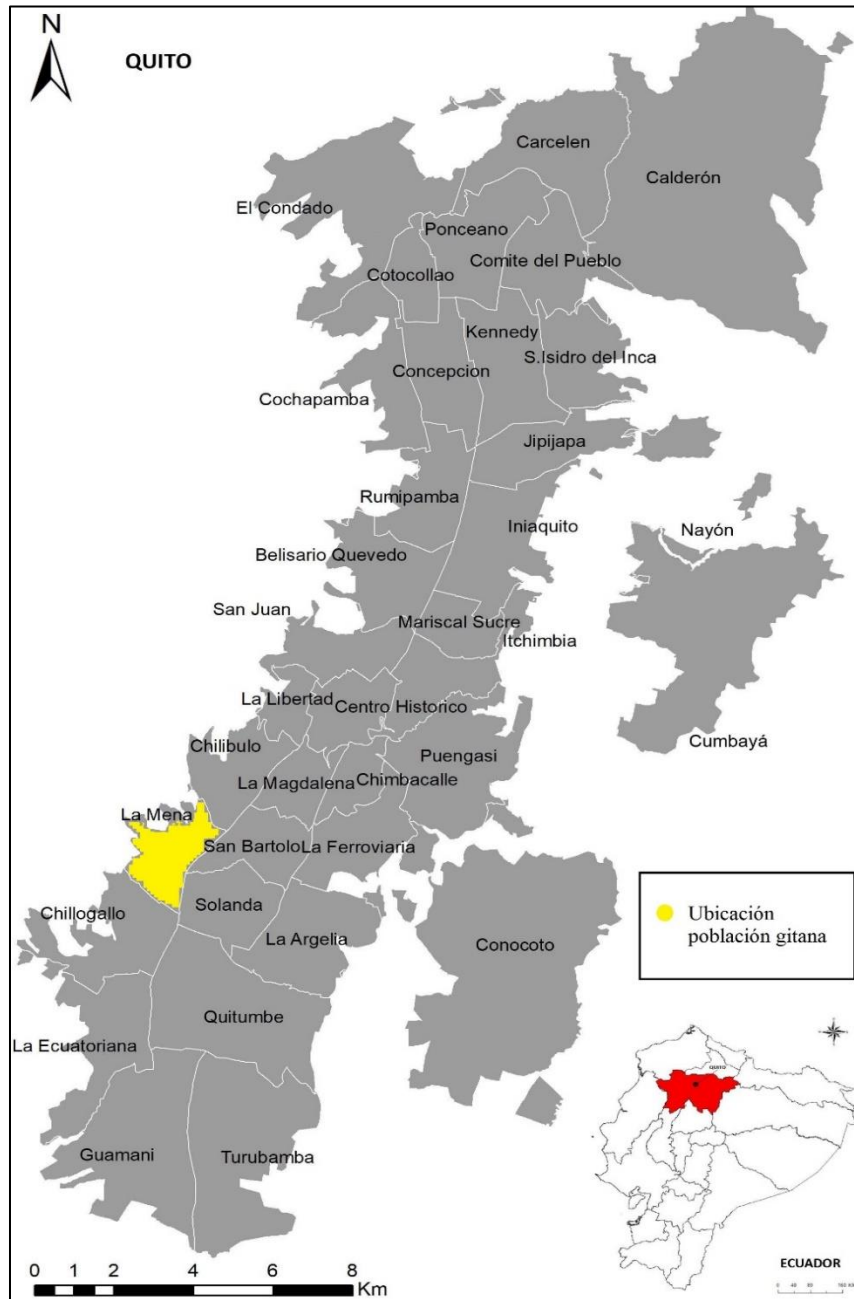
³⁹ Paternina y Gamboa (1999) estudian el proceso transformación del nomadismo entre los gitanos en Colombia, donde se ilustra la diversidad de explicaciones que puede hallar este cambio, algunas de las cuales podrían extenderse al contexto ecuatoriano.

más reducidas a diferencia de las practicadas por los primeros grupos de gitanos llegados a América en el siglo XIX.

Algunos de los padres y tíos de los gitanos que actualmente integran la *kumpania* de Quito iniciarían en los primeros años de la década de los ochenta a situar sus carpas (las cuales serían aún su único lugar de morada) en predios no construidos de sectores hoy conocidos como Ajaví, La Biloxi, La Raya, La Mena, Mariscal Sucre, entre otros sectores del sur occidente de Quito. Estos sectores que se forman por las migraciones del campo a la ciudad, hacían parte de la zona de expansión de Quito y en ese entonces contaban todavía con algunos espacios libres de edificaciones, en los cuales iniciaría el proceso relativo de radicación de esta población.⁴⁰

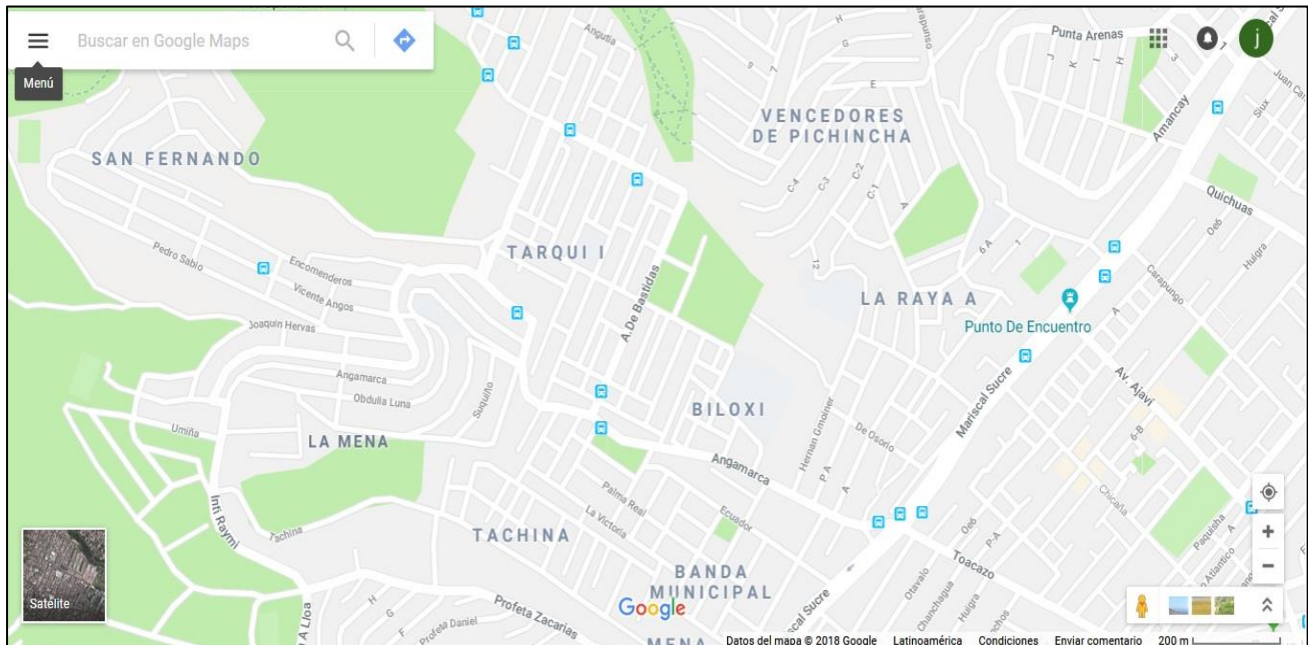
⁴⁰ El proceso relativo de establecimiento en Quito inicia en las mismas carpas, es decir establecerse en la ciudad no significó inmediatamente pasar a habitar casas o departamentos, esta transición fue progresiva de modo que algunas de las familias gitanas iniciaron la compra de terrenos o directamente casas en estos sectores en tanto otras continuaban residiendo en carpas de manera colindante con aquellas viviendas de sus familiares. Ya en los años siguientes se encontrarán todas las familias residiendo en casas y departamentos.

Mapa 1. Ubicación de la población gitana en Quito



Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010), Base cartográfica. Elaboración: Andrea Cevallos Aráuz.

Mapa 2. Sectores de presencia gitana en el área urbana de Quito



Fuente: Google Maps 2018.

Durante una entrevista, una persona vecina de los gitanos a finales de los años ochenta da una idea del origen de este proceso de radicación o semi-sedentarización, además de otros aspectos situacionales presentes en aquel entonces entre los gitanos:

Bueno después ya en el acercamiento ya físico fue cuando yo me pasé al barrio La Biloxi al sur de Quito, fui vecino directamente, yo me pasé en el año 86 o 87 a esta parte de acá [...] en ese tiempo ellos [los gitanos] ya estaban asentados, esta era una hacienda que después la lotizaron,⁴¹ había la casa de la hacienda ahí a unos pocos metros de estas casas y cerca una laguna pequeña,⁴² no me acuerdo si era artificial o era parte de ahí, pero cerca de ahí...unas 10, 15 carpas, todavía en carpas porque todo era árboles y yerba a parte del conjunto de casas que había que eran unas 30 casas, esto está justo al borde de la Avenida Mariscal Sucre que en ese tiempo se llamaba Vencedores de Pichincha hoy Mariscal Sucre [...]

Después cuando esto ya se fue lotizando estos terrenos ellos también comenzaron a formar parte al comprar sus terrenos y habitar en el barrio directamente [...] después en algunas

⁴¹ En una conversación posterior este mismo entrevistado recordó que la hacienda en mención era propiedad de la familia “Peñaherrera”.

⁴² La presencia de esta presunta laguna puede ser otro factor que explique el porqué de su establecimiento en el sector de La Biloxi, pues se sabe que anteriormente las personas gitanas templaban sus carpas en aquellos lugares donde podían tener acceso a fuentes de agua, es decir cerca de ríos, lagos o lagunas.

conversaciones con ellos y gente que después que teníamos un contacto más personal o más diario, a veces venían otras personas y preguntábamos: ¿De dónde apareció tal persona, o tal chico tal chica? [y dirían:] “si, son primos y amigos que vienen acá” o después desaparecía alguien un buen tiempo y decían “si se fue a Colombia porque ahí tenemos familia” o hacía la costa por Manabí, entonces siempre se daba ese caso pero casi la mayoría de veces era a Colombia, que se iban y les preguntábamos ¿Qué pasó con tal persona que no la hemos visto?... “si, se fue para Colombia” o ¿Quién es la persona que llegó?... “si son familia de Colombia”. A veces pasaban un año, dos años y otra vez aparecían algunas personas pero hay otras que si se mantuvieron siempre ahí porque ya comenzaron a formar parte de la comunidad, compraron sus terrenos y después hicieron sus casas, pero igual el rato que compraron los terrenos ellos fueron con sus carpas y se implantaron dentro de ahí de estos terrenos. (Brayan Laso, vecino de la *kumpania* de Quito durante los años ochenta, en conversación el autor, junio 2017).

De esa manera el nomadismo de grandes y continuos movimientos migratorios pierde fuerza a finales del siglo XX, desarrollándose entonces unas dinámicas de asentamiento más estables. La compra de terrenos, así como su posterior construcción de casas termina fijando aún más su presencia en la capital ecuatoriana. De esa manera, instalarse en casas dejaría de considerarse entre ellos como una práctica no gitana (Peeters 2004) y más importante aún, el hecho de habitar una casa o un departamento sea o no propio, se irá instituyendo como una necesidad entre estas personas.

Este establecimiento en Quito puede relacionarse con que, a pesar del contexto de crisis económica que vivía Ecuador a consecuencia de la caída de los precios del petróleo y el pago de una deuda externa acumulada (Santos 1987; León y Vos 2000), Quito y Guayaquil continuaban concentrando la actividad económica del país (Larrea 1986). Además, en sectores periféricos de la capital, entre ellos los nacientes barrios del sur, la economía formal e informal se dinamizaba cada vez más, hecho que facilitaría el despliegue de ciertos trabajos realizados por los gitanos (comerciar vehículos, calzado, etc.). Estos barrios, dada su ubicación no céntrica, tenían precios relativamente bajos en el alquiler y compra de suelo (Carrión 1983) y también como ya se indicó en la anterior entrevista, contaban con terrenos verdes y llanos aún si construir; situaciones todas que han de terminar por favorecer la estancia de los gitanos en el sur de Quito. La siguiente

fotografía presenta personas gitanas en uno de los sectores del sur de Quito donde iniciaría su proceso de establecimiento relativo.



Fotografía 2. Personas gitanas en el sur de Quito. Fuente: Álbum fotográfico de una familia de la *kumpania* de Quito 1985.

Con el relativo asentamiento de los gitanos, las relaciones sociales con la sociedad ecuatoriana se han de intensificar en las siguientes décadas, dinamizándose espacios sociales, económicos, culturales y religiosos entre gitanos y no gitanos, que si bien no ausentes de conflictos, terminarán sedimentando el vínculo de esta comunidad con Quito y con Ecuador en general.

3. Panorama reciente de la *kumpania* de Quito

La *kumpania* de Quito cuenta aproximadamente con cuarenta años de existencia, desde su relativo establecimiento en los años ochenta hasta la actualidad las personas que han integrado e integran esta comunidad han desarrollado diferentes dinámicas de vida con la sociedad ecuatoriana y quiteña en particular, estableciendo importantes vínculos socio-espaciales con el territorio. Con el fin de aproximarnos a esta realidad en el presente y último epígrafe de la historia y contexto de la población gitana en la región, se abordarán dos importantes sucesos

vivenciados por la *kumpania* de Quito, uno sucedido en los primeros años de su establecimiento en la ciudad en la década del ochenta y otro acontecido a inicios del presente siglo. Con el estudio de estas realidades se introduce la discusión de los procesos de interacción social interétnica, los cuales se profundizarán en los siguientes capítulos de la investigación.

3.1. Aproximación a procesos de interacción social desarrollados por la *kumpania* durante su establecimiento en Quito

Con el establecimiento más permanente de los gitanos en Quito en la década de los ochenta, estas personas en su afán de supervivencia, desarrollaron una serie de trabajos. Es así como se desarrolla durante este tiempo la venta de artículos hechos en metal, principalmente en cobre (teteras, pailas, ceniceros, etc.) que se ofrecen en calles, plazas y demás lugares de concurrencia pública. De igual manera, durante los noventa se van abriendo paso oficios que encuentran vigencia hasta la actualidad entre los hombres de la *kumpania*, entre ellos, la mecánica automotriz a diésel y gasolina, la reparación y mantenimiento de diferentes sistemas hidráulicos de vehículos de carga liviana y pesada, la compra-venta de automóviles usados y finalmente, trabajos menos comunes como la comercialización de calzado y artículos en cuero.

Entre las mujeres, además de su arduo trabajo reproductivo, predominó en los ochenta y noventa la lectura de la bienaventuranza, ésta consistió en una especie de orientación ante las dificultades o problemas acaecidos en la vida de una persona no gitana luego de preversele su suerte a través del naípe, arroz, cigarrillo, cartas, pero preponderantemente a través de las líneas de la mano, cuyo desarrollo les implicó a las mujeres adivinatoras desarrollar diferentes y múltiples interacciones sociales en un contexto en ascendente crecimiento urbano.

De esa manera, los oficios constituyeron un importante e inicial canal de relación para mujeres y hombres gitanos de la *kumpania*, aunque su ejercicio también motivó contradictoriamente expresiones de exclusión y marginalidad. La necesidad de ocupar continuamente el espacio público en el desarrollo de sus oficios sin documentación ni autorización legal para hacerlo, un particular acento que los invistió inmediatamente como foráneos (“otros”) y/o la vigencia de estereotipos negativos de la “categoría de gitano” transmitidos desde la colonia (Peeters 2004), provocó que se desplegaran diferentes opiniones y acciones de exclusión contra ellos. Un gitano

cuyas familiares mujeres practicaban la lectura de manos durante los años noventa, recordaba en una entrevista:

Había veces que cuando salían las mujeres a leer la mano por ahí, había unas que no tenían documentos, otras que si tenían, entonces siempre había eso por medio de la policía y como que eso de leer la mano y todo eso es algo que es ilegal, que no tiene un permiso para poder efectuar, entonces siempre había un problema con la policía [...] tenían que esconderse para no tener problemas con la policía (Javier Yancovich, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

La forma en cómo se desarrollaron algunas de estas ocupaciones (en especial la adivinación en las mujeres, aunque también en menor medida el comercio en los hombres), sumado a unas previas ideas y/o mitos preferentemente negativos sobre “lo gitano”, estructurarían una imagen indeseable de estas personas o lo que Peeters denomina una “imagen liminal” de los gitanos, la cual:

(...) les sitúa fuera de la esfera social normal, en un ámbito ambivalente –como la de las poblaciones o personas marginadas en otros contextos – que contiene tanto elementos sociales (la curación, el trabajo...) como asociales (las trampas, el robo...). Es una imagen de un pueblo con un estatus liminal con una posición socialmente no prevista. Se trata de personas inexistentes, grupos de desconocidos y, para bien o para mal, no se sabe qué esperar de ellos ya no que no están sujetos a las mismas reglas de los demás. No se sabe cómo van a reaccionar y no se sabe cómo reaccionar con ellos (Peeters 2004, 76-77).

La extrañeza frente a lo gitano, impulsó en aquel entonces la ascensión de un especial imaginario prejuicioso que se constató en diferentes actitudes y acciones de animadversión al momento de desarrollar sus oficios. De esta manera en cierta medida, como ya lo advertía Taguieff (1987) estudiando la *fuerza del prejuicio*, aquellas valoraciones estereotipadas preexistentes en la “opinión pública” sobre el grupo acarrearón, ante el mínimo contacto empírico, el desglose de actitudes, disposiciones, opiniones y/o creencias de aversión u hostilidad contra su existir y sus formas de vida.

La sedimentación de este imaginario prejuicioso impulsor de expresiones excluyentes prácticas o simbólicas contra las personas gitanas, tomó lugar también en la interacción establecida con el Estado ecuatoriano durante las demandas de reconocimiento social y cultural adelantadas por la *kumpania* de Quito años después (década del 2000) a través de la “Asociación Nacional del Pueblo Rom del Ecuador” (ASOROM). Con respecto al propósito de creación de esta asociación, el acta de constitución de la misma refiere:

(...) Los participantes discutimos larga y profundamente sobre la necesidad de constituir y consolidar una instancia de organización propia y autónoma del pueblo Rom de Ecuador que tenga como objetivos centrales la defensa de nuestros derechos colectivos y el mejoramiento sustancial de nuestro nivel de vida. Se arribó a la conclusión que es un requerimiento urgente estructurar una organización representativa del pueblo Rom de Ecuador que posibilite que seamos reconocidos como un pueblo o nacionalidad que hace parte integral de la diversidad étnica y cultural del Ecuador” (Acta de Constitución “ASOROM” 2001).

Luego de diversas diligencias ante el entonces Ministerio de Bienestar Social (hoy Ministerio de Inclusión Económica y Social) la *kumpania* logró obtener en abril de 2001 el Acuerdo o Personería Jurídica de su asociación (No. 2467) la cual sin embargo al ser conformada y radicada su dirección de domicilio únicamente en el cantón Quito se le exigió renombrarse a “Asociación de Gitanos en Quito (ASOROM)”.

La concreción de este esfuerzo organizativo constituyó un logro en el objetivo de reconocimiento de la *kumpania*, cuya exitosa aprobación y legalización de parte del Estado representó, al menos inicialmente, atender y dar diligencia oportuna y satisfactoria a los requerimientos sociales de las personas gitanas residentes en la capital. No obstante el proceso de reconocimiento no superaría el reconocimiento legal de ASOROM, prevaleciendo en adelante una suerte de displicencia o insuficiencia de compromiso gubernamental para con las demandas y propuestas de la comunidad gitana: “este es sólo un pequeño aporte para nuestro pueblo, pues solo se nos hace el reconocimiento de una pequeña Asociación” (ASOROM 2005, s/n) referiría a nombre de la asociación su entonces representante legal.⁴³

⁴³ El conjunto de propuestas del pueblo Rrom se presentan en el Anexo 2 de este documento.

El solicitar, pactar y ejecutar reuniones con diferentes dependencias del Estado, hecho que representó una inversión significativa de trabajo, tiempo y dinero para quienes se encontraban liderando la asociación, se tradujo en no más que una programación de talleres, foros y entrevistas en las cuales se abrió la participación a la comunidad, sin llegarse en ningún momento a idear un proceso integral, sistemático y participativo de reconocimiento de la población gitana en Quito y menos aún en Ecuador. Las actividades que ASOROM (2005, s/n) asegura se adelantaron durante su funcionamiento fueron las siguientes:

- Participación en el Foro Andino de la Diversidad y Pluralidad realizado en Quito, CIESPAL en Noviembre del 2000.
- Participación en el Foro de las Américas de la Diversidad y Pluralidad realizado en Quito en Marzo del 2001.
- Entrevistas en varios medios de comunicación como *Radio La Luna*, Periódico *El Comercio*, Programa de Televisión "Día a Día", para hablar sobre la situación del pueblo Rom.
- Diversas reuniones preparatorias con los Ministerios de Relaciones Exteriores y Bienestar Social para la *Conferencia Mundial Contra el Racismo, Xenofobia e Intolerancia*.
- Participación en Taller Contra el Racismo, Xenofobia e Intolerancia en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Mayo 2001.
- Reuniones de trabajo compartidas con representantes afroecuatorianos de la Confederación Nacional Afroecuatoriana (CNA)
- Participación en reunión de socialización sobre los Acuerdos de Durban, Universidad Andina Simón Bolívar, Noviembre del 2001.

Aquella imagen "liminal" que ha precedido las demandas de derechos de la *kumpania* y que ha estado presente desde el desarrollo de sus oficios en la ciudad, constituye de nuevo un impedimento para que este objetivo de reconocimiento prospere. Es decir, el reconocimiento de la comunidad, más allá de garantizar la legalidad de su asociación ASOROM, no alcanzó la atención gubernamental pertinente y necesaria. En otras palabras, el reconocimiento estatal de ASOROM no ha transformado el escenario histórico de vulneración de derechos de la población

romaní en Ecuador, lo cual será incluso señalado años después por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH).⁴⁴

De esta manera en la presente realidad se da lugar la ambivalencia descrita por Wieviorka (1994) en la cual los grupos minoritarios aun cuando en interacción y relación con los mayoritarios, en este caso con un actor político institucional, son objeto de permanentes desigualdades. La relación establecida con las entidades estatales que terminó en el reconocimiento legal de ASOROM, y con ello la detección gubernamental de población gitana en el territorio nacional así como de sus necesidades y demandas, no se llevó a efectos prácticos.

En ese orden de ideas y a modo de síntesis se afirma que la necesidad de supervivencia y adecuación a las circunstancias sociales les llevó a las personas de la *kumpania*, entre otras cosas, al desarrollo de dos procesos: el despliegue de diferentes ocupaciones en los primeros años de su más acentuado establecimiento en Quito y a emprender más adelante, a inicios del presente siglo, un proceso organizativo pro-reconocimiento.

Los anteriores procesos implicaron el establecimiento de interacciones interétnicas que adecuaron diferentes expresiones racistas prejuiciosas, en tanto su participación en la vida económica y política parece haberse asociado o definido como una amenaza que activó actitudes y/o acciones que consciente o inconscientemente “mantuvieron la exclusión o la dominación [e] impidieron la movilidad social de los miembros del grupos discriminado [...]” (Wieviorka 1994, 41) aun cuando de manera ambivalente se presenten cuotas o momentos de inclusión y participación.

Ahora bien, la *kumpania* de Quito ha establecido otros importantes procesos de interacción social interétnica durante su establecimiento en la ciudad que oscilarán también entre expresiones de exclusión e inclusión social. Estos procesos se estudian en los capítulos siguientes, ya que su

⁴⁴ “El Comité lamenta que el Estado parte perciba a la población ecuatoriana de origen romaní como un colectivo extranjero y que no se cuente con información actualizada sobre el goce de derechos del pueblo ecuatoriano de origen romaní. El Comité [...] alienta al Estado parte para que adopte y ponga en ejecución estrategias y programas nacionales con el fin de mejorar la situación de los romaníes y de asegurar su protección contra la discriminación racial” (ACNUDH 2012, 2-3).

estructura e intensidad ha logrado tener repercusión en la propia organización familiar y relaciones de género del colectivo.

Capítulo 3

Efectos de las interacciones interétnicas sobre la organización familiar gitana

La organización social puede ser definida como aquella “compleja red de instituciones y relaciones sociales que proporcionan consistencia a un grupo étnico más allá de la identidad personal de sus miembros individuales” (Stavenhagen 2000, 42) siendo la familia una de las más importantes de estas instituciones.

La familia es entonces una organización social básica vertebradora de la vida social e individual para el caso de las poblaciones gitanas (García 2006; Ramírez Heredia 2005; San Román 1997) cuya estructuración está influenciada por múltiples y complejas interacciones que se crean y recrean con otros miembros de la sociedad (De Jong, Basso y Paira 2001), incluidos los miembros de otros grupos étnicos. Es decir, influenciada por interacciones creadas y recreadas de manera interétnica.

El presente capítulo toma como referencia el caso de las familias gitanas que habitan en Quito y presenta la incidencia de estas interacciones interétnicas en su organización familiar. Se entiende además que las interacciones interétnicas pueden tener íntima o limitada “interdependencia” (Barth 1969)⁴⁵ o ser “simbióticas” o “dicotómicas” (Knutsson (1969),⁴⁶ es decir ser propensas a la inclusión o por el contrario a la exclusión social.

El capítulo se divide en dos grandes apartados. El primero busca caracterizar la organización familiar gitana presente durante la existencia del campamento o vida familiar en carpas. En el segundo, se analiza los cambios que se van produciendo en la organización familiar gitana como consecuencia de los procesos de sedentarización de la población en los años noventa y el consecuente incremento de interacciones sociales con la población quiteña en general y de los barrios en donde la comunidad se ha venido asentando en particular.

⁴⁵ En *los grupos étnicos y sus fronteras*, Barth ([1969] 1976, 23) refiere que donde interactúen dos o más grupos étnicos en el seno del sistema social pueden darse cuatro formas de “adaptaciones” en las cuales su interdependencia varía estrechándose o dilatándose en mayor o menor medida según el grado de complementariedad que hallen sus características culturales en diferentes nichos ecológicos.

⁴⁶ Como ya se refirió en el capítulo teórico, Knutsson delinea estas dos posibilidades con respecto a la interacción interétnica las cuales responden al grado de relación desarrollada entre los grupos en interacción.

1. La organización familiar gitana presente en el campamento o vida familiar en carpas

La carpa constituyó hasta finales de los años ochenta la principal forma de residencia de los gitanos y gitanas presentes en Quito. Este modo de vida propició una organización familiar diferente, de ahí que su abordaje permita visualizar con mayor claridad las incidencias que ha tenido en la organización familiar gitana, procesos posteriores de sedentarización e interacciones sociales más continuas con la población quiteña, marcadas por sucesos de inclusión/exclusión.⁴⁷

El campamento gitano se ubicó en los contornos periurbanos de la ciudad de Quito, es así como Calderón, Comité del Pueblo o Cotocollao al norte de la capital y Chillogallo, El Mayorista o La Biloxi en el sur, fueron zonas ocupadas por las *cheri* o carpas gitanas, cuyo tiempo de estancia dependía de la situación social y económica de estos contextos. La carpa o *chera* consistía en una lona plástica gruesa de color blanco impermeabilizada con parafina y kérex, que se levantaba teniendo como soporte maderos delgados o guaduas,⁴⁸ y se ubicaba en predios llanos poco poblados donde se tuviese una fuente de agua cercana. El tiempo requerido para su temple oscilaba entre media hora a una hora y una vez armada se zanjaban a su alrededor leves canales para evitar la entrada de agua lluvia. Estas actividades relacionadas al temple de carpa eran de responsabilidad compartida entre mujeres y hombres del campamento gitano.

En el interior de la carpa se encontraba tendida al menos una alfombra, se colgaba una especie de cortinas de colores llamativos, mientras en el centro solía hallarse un brasero cuya función era calentar la carpa. Hacia el fondo se emplazaban los colchones y frazadas que en el día se levantaban y se cubrían con mantas, así mismo se utilizan toldos (*pologos* en *romanés*) para protegerse contra toda clase de insectos; también en su interior se hallaban baúles grandes de madera que se usaban a modo de maletas. En años más recientes a un costado de la carpa se situaba la cocina a gas y comedor, en otro costado se paraban algunas sillas, un televisor, y el

⁴⁷ La información sobre la organización familiar presente en el campamento gitano, incluido ubicaciones, tiempos y estructuración física de las carpas se obtuvo a través de entrevistas y conversaciones con personas gitanas integrantes de la *kumpania* de Quito que manifestaron haber residido previamente en ellas, siendo especialmente provechosa la información resultante de las entrevistas a tres personas mayores de la comunidad: una mujer de *vicha bolochok* de 58 años un hombre también de *vicha bolochok* de 56 años y un hombre de *vicha greko* de 81 años.

⁴⁸ Estos maderos o guaduas en *romanés* son llamados *pulsos*. Los *pulsos* verticales se conocen como *velian* y un solo horizontal de mayor tamaño denominado *verán*.

espacio restante se dejaba libre para realizar cualquier trabajo o simplemente para que los niños y niñas pudieran jugar. Un integrante de la *kumpania* ofrece la siguiente descripción de las carpas que existían a finales de los ochenta:

O sea para hacer una carpa se necesitaba comprar la tela que va para la carpa, ¿si viste como traen los camiones?, así, entonces comprábamos eso y de ahí pues se media, se compraba por ejemplo el techo que es una parte, la parte de atrás que es otra parte y los lados, o sea no era una sola sino por partes era la carpa, entonces pues nosotros la comprábamos, a veces la pegábamos nosotros mismos o sino las hacíamos cocer o pegar de otra personas.

Adentro [están] los *pulsos*, los *pulsos* son los palos que sostienen la carpa y es el otro que va de largo...*verán* en nuestro idioma... *velian* son los de los lados, los que van en el medio que sostienen el *verán*. Cuando armábamos las carpas poníamos los toldos o *pologos*, por decir cuando estábamos en el calor para que los zancudos no nos picaran o no entraran los animales, en la costa se utilizaban más, para que ventile, más delgadito, en la tierra se ponían los gruesos para que no dé tanto el frío, también teníamos el brasero para poner el carbón, para calentar la carpa, o sea para que se caliente la carpa para que no haya tanto frío y normal pues la cocina, el tanque de gas, los platos y esas cosas (Pablo Gómez, mayor de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, marzo 2018).

La carpa simbolizaba además un núcleo o unidad residencial, en ella se encontraba un matrimonio y su descendencia directa, generalmente numerosa: hijos e hijas (no casados) y de manera ocasional la madre o padre dependientes del marido. La cantidad de integrantes oscilaba entre cinco y diez personas. Las carpas a su vez co-residían en inmediaciones a otras, en las cuales se encontraban los propios matrimonios y descendencia de familiares varones de una misma generación (hermanos) de modo que el campamento o la *kumpania* la constituían, en su forma básica, un grupo familiar constituido por núcleos o unidades residenciales emparentadas consanguíneamente de forma patrilineal cuyo número total de integrantes oscilaba entre veinte a treinta personas, a este tipo base de organización le hemos denominado en este trabajo *kumpania unifamiliar en carpa*.

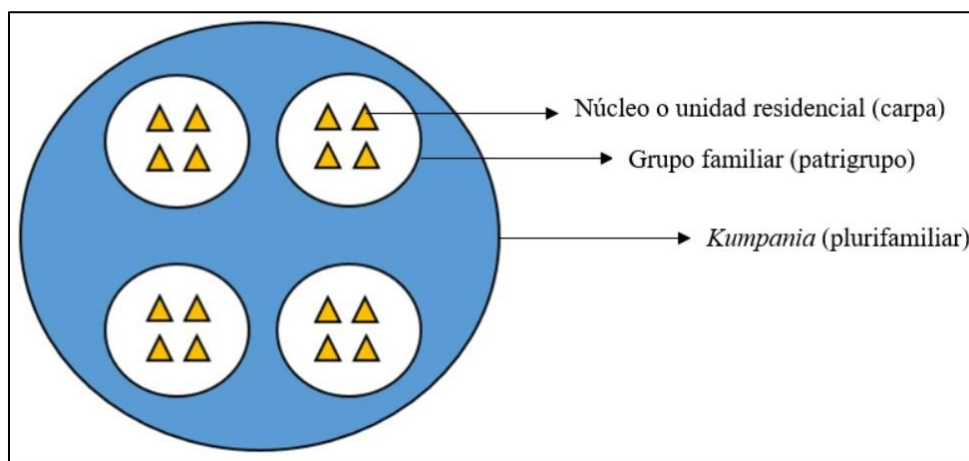
Esta última forma de organización familiar que unía a miembros patrilinealmente consanguíneos en un mismo campamento, reflejaba en sí mismo un modelo de organización extenso pues “desde

el eje vertical recoge las sucesivas generaciones de padres a hijos [al menos dos generaciones] y desde el horizontal las diferentes familias formadas por los colaterales, hermanos de una misma generación con sus respectivos cónyuges e hijos” (Valdivia 2008, 15) estructurándose de esa manera una organización familiar gitana extensa.

Ahora bien, ha sido muy frecuente que a este tipo de familias extensas se junten otras familias extensas de gitanos organizadas asimismo por línea paterna quienes alzaron sus tiendas sobre el mismo terreno ya previamente acampado, conviviendo así unos grupos familiares con otros, de modo que la *kumpania* crecía englobando ahora dos o más patrigrupos⁴⁹ de gitanos cuyo número total podía ascender con facilidad a cien personas; a este tipo de organización la denominaremos *kumpania plurifamiliar en carpa*.

Esta última organización en la que se reúnen diferentes grupos familiares en un mismo campamento constituiría el modelo imperante de organización familiar de las personas gitanas en Quito desde a lo menos la década del cincuenta hasta los primeros años de la década del noventa del siglo XX, organización que al favorecer el establecimiento de alianzas matrimoniales entre sus diferentes grupos constituyentes amplió y complejizó aún más el carácter extensivo de la familia gitana.

Figura 1. Modelo de organización familiar: kumpania plurifamiliar en carpa



Fuente: Datos tomados de la investigación realizada

⁴⁹ Se emplea este término porque los grupos familiares gitanos, es decir el conjunto de núcleos o unidades residenciales gitanas, se encontraron emparentadas por orden patrilíneo, configurando por lo tanto patri-grupos

Una abuela ecuatoriana integrante de la *kumpania* quien vivió la residencia en carpas, comentaba recordando el campamento gitano en Quito:

¡Uuu! Nosotros cuando armábamos las carpas así juntos, armábamos bastantes carpas, éramos toda la familia de nosotros, tíos, primos, o sea cuando venía alguien así armaban las carpas también pero más éramos toda familia, la mayoría, de quienes estábamos algunos se establecieron, otros se fueron, otros se quedaron [...] (Mireya Gómez, mayor cristiana de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

De igual forma, un gitano ecuatoriano quien también residió en carpas contaba rememorando la vida en el campamento:

Eso fue 1990 aproximadamente que llegamos acá y armamos el campamento [en el sector de la Biloxi] anteriormente estábamos por El Mayorista, estábamos con el campamento, justo al frente del mercado Mayorista estábamos todos, todas las carpas, la iglesia, todo, de ahí nos pasamos acá a La Biloxi [...] se estuvo como dos años en el sector del Mayorista y era bastante el campamento, eran 60, 70 carpas [...] hace mucho tiempo, antes de nacer yo, ellos estaban con las carpas en [...] la Naciones Unidas y América, justamente donde está el Cinemark, ahí estaba el campamento, ahí en ese entonces lo que nos contó mi padre [y] lo que nos contaba mi madre, ahí se casó un tío mío, hicieron una boda, hicieron fiestas, hicieron todo ahí, entonces ahí es donde estuvieron ellos en las partes del norte, estuvieron casi en toda la ciudad en el campamento, en los años pasados, porque más antes no había tanto edificaciones, casas, edificios, entonces si había terrenos donde armar todo y había donde hacer todas las carpas, toda la *kumpania*, que esté toda junta (Javier Yancovich, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

Así pues del campamento gitano hacían parte numerosas carpas y por ende personas, no todas emparentadas cuya estancia en Quito era intermitente pues los patrigrupos transitaban por diferentes territorios, de modo que la *kumpania* se reagrupaba continuamente. Empero, al momento en que un grupo familiar estuviese en Quito se unía a la comunidad permaneciendo todos juntos, carpa tras carpa configuraban un solo campamento, una sola *kumpania*, en la cual las personas gitanas “hicieron todo” es decir más que co-residir, convivieron.

La convivencia entre diferentes grupos de gitanos es constatada también por San Román, quien asegura que en España lograron coexistir por décadas “de tal forma que hay lugares en los que las relaciones entre ellos son amistosas e incluso se han emparentado. Elisenda Ardèvol describe una curiosa situación en la que *húngaros, calés y ciganos* están asentados en un mismo lugar” (San Román 1997, 81), pues a pesar de las diferencias que pudiesen encontrar, especialmente en su *vicha*, comparten la consciencia de una pertenencia étnica común, la cual es confirmada tan pronto sus integrantes se comuniquen en *romanés*.

El campamento gitano en Quito estaba así conformado, hasta los primeros años de los noventa, por grupos familiares *grekos, bolochok, mihai, joraja*, entre otros grupos con menor número de integrantes (de los *boyasa* por ejemplo) los cuales, siempre y cuando no se hallasen fuera de la capital, convivían conjuntamente en una única planicie. Más allá de las diferencias, se establecían así múltiples e intensas relaciones que irían desde cooperar en el levantamiento de las tiendas, hasta establecer alianzas matrimoniales entre ellos. Unas alianzas que explican por qué algunos de los actuales integrantes de la *kumpania* tienen por *vichas* las de *greko-bolochok, bolochok-mihai* o *greko-mihai*.

Fraser argumenta que si bien entre los *rom* existe predilección por establecer matrimonios entre primos no demasiado cercanos pertenecientes a una misma *vicha*, también se han enlazado entre *vichas* distintas de diferentes *kumpanias*, creando así “obligaciones mutuas con miembros de una *kumpania* con la que la familia no tenga aún lazos de parentesco” (Fraser [1992] 2005, 241), y construyéndose de esa manera nuevas relaciones de parentesco entre diferentes grupos de gitanos (pertenezcan o no a una misma *kumpania*).

A consecuencia de los vínculos de matrimonio establecidos entre los grupos gitanos presentes en el campamento los lazos de parentesco entre ellos se diversificaron de modo que un hijo de un matrimonio del grupo familiar (A) pasaba a ser yerno de uno del grupo familiar (B), grupo éste último en el cual alguna hija de uno de sus matrimonios pasaba a su vez a ser nuera de uno del grupo familiar (C). Las relaciones de este tipo han de terminar reforzando aún más el carácter extenso de la familia gitana, pues a los vínculos por *consanguinidad* de unos grupos familiares que ya eran extensos de por sí (incluyendo a padres, hijos, hermanos, tíos, etc.) se suman unos

vínculos familiares por *afinidad* (nueras, yernos, suegro/a), concediéndole una mayor fuerza de amplitud/extensión a la organización familiar gitana en Quito.

En síntesis, la organización de la familia gitana durante la prevalencia de las carpas estuvo conformada en su forma básica (*kumpania* unifamiliar en carpa) por diferentes núcleos de parentesco consanguíneo que tuvieron en su unión, es decir como grupo familiar, un carácter familiar extenso. Este carácter viene a ser reforzado y complejizado al anexarse a la *kumpania* otros grupos familiares (*kumpania* plurifamiliar en carpa), pues a los iniciales vínculos definidos por consanguinidad se suman ahora, gracias a las uniones matrimoniales entre grupos, nuevos vínculos de parentesco definidos por afinidad.

2. Entre la inclusión, la exclusión y la marginalidad. Efectos de las interacciones interétnicas en la organización de la familia gitana actual

Los crecientes procesos de sedentarización de la *kumpania* y la avanzada urbanización de Quito en los años noventa le llevarán al grupo al desarrollo de múltiples interacciones sociales con la sociedad mayoritaria, unas de orden incluyente y otras de orden excluyente o de marginalidad, cuya fuerza en determinadas ocasiones ha terminado incidiendo en su propia organización familiar. Estas interacciones si bien pueden desarrollarse de manera simultánea se presentan en el capítulo siguiendo un orden. Primero, las referentes a la exclusión; posteriormente las referentes a inclusión social, así como sus correspondientes incidencias sobre la organización de la familia gitana.

2.1. Interacciones de exclusión y sus efectos en la organización familiar gitana

2.1.1. El rechazo de las carpas gitanas en el contexto urbano residencial

Como ya se indicó, la *kumpania* se ubicó en diferentes terrenos periféricos de la ciudad de Quito. Las pampas verdes, llanas e incluso próximas a fuentes de agua no eran escasas aun en los años ochenta, lo que las constituía como el principal entorno residencial de las *cheras*. Una persona vecina del sector de la Mena II hablaba durante una entrevista sobre cómo era el ambiente del campamento en aquella época:

Nosotros nos pasamos en el 86, después de unos 3 o 4 años o tal vez un poco más se comenzó a lotizar esto, comenzó a llegar más gente a la parte de atrás y al principio si un poco de recelo

daban las carpas porque era un espacio botado, no había nada a parte de unas casas, no había nada más atrás, era árboles y después una montaña hacia arriba, entonces si había un poco de recelo pasar por allá pero con ellos [los gitanos] tampoco hubo ningún problema en ese espacio de tiempo cuando no había nada más que los árboles o sea [problemas] con la gente que vivía allí (Armando Yandar, vecino de la *kumpania* de Quito durante los años ochenta, en conversación el autor, abril 2018).

Los tipos de terrenos donde se ubicaba la *kumpania* eran relativamente aislados, de ahí que los diferentes grupos familiares que la componían no tuvieran la oportunidad de establecer demasiadas interacciones con personas no gitanas más allá de las que desarrollaban en sus trabajos. Es por ello que el campamento gitano en Quito, al menos hasta la década del ochenta, no estuvo muy a la vista, y las interacciones fuera de la *kumpania* eran fundamentalmente débiles.

Este relativo ambiente aislado de la *kumpania* se vio cada vez más comprometido debido a la agudizada urbanización de Quito entrada la década del noventa. Es así como muchos de los terrenos donde se encontraban instalados los gitanos comenzaron a ser objeto de planes urbanísticos y/o proyectos residenciales de diferente orden. La consecuente dificultad para hacerse con un espacio provocaría un momento de disgregación familiar. Diferentes grupos familiares abandonaron Quito, e incluso Ecuador, y los pocos que permanecieron ubicaron sus carpas en lotes cuyos contornos estaban ya urbanizados, quedando así en vecindad carpas y casas, gitanos y no gitanos, cuya proximidad va a motivar un creciente número de interacciones de diferente orden con los nuevos vecinos.

Para los inquilinos de los nuevos complejos de vivienda de la Gatazo, IESS- FUT y La Biloxi, ubicados en el sur de Quito, el tener personas viviendo en carpas cerca de sus recién inauguradas casas no sería visto con agrado, aun cuando los gitanos habían ocupado previamente a ellos estos terrenos. Como consecuencia de lo anterior los moradores buscaron el desalojo de los gitanos, o por lo menos, su traslado a residencias. Durante una entrevista una persona que se desempeñó como “presidente” de uno de estos complejos de vivienda comentaba lo siguiente:

¡Eso fue una invasión tremenda!, la población gitana se metió aquí a la fuerza, parece que la situación económica de algunos gitanos mejoró y ya arrendaron departamentos, tengo conocimiento que un gitano compró una casa, pero definitivamente... para mí la gente... nunca hicieron mal, nada por el estilo pero...no los veíamos muy bien a los gitanos... no tengo buenas referencias de los gitanos en el mundo entero, pero siguen aquí, ya arriendan departamentos, en un inicio vivieron con carpas, entonces era un problema sanitario, no tenían baño, no tenían nada, no sé dónde harían las necesidades [...] en algunas reuniones de las asambleas se pedía que manden sacando a todos los gitanos pero yo pensando bien, no, hablé con ellos, me reuní con ellos y les dije, si ustedes dejan esas carpas y arriendan departamentos bienvenidos sean [...] (Esteban Hurtado, ex dirigente barrial del sector La Biloxi, en conversación el autor, febrero 2018).

Como refiere el entrevistado, aun cuando “nunca hicieron mal”, las personas gitanas no eran bien vistas, presumiéndose de entrada que la *kumpania* compartía todas aquellas características objetables y negativas, reales o no, de las personas pertenecientes a su etnia. Esta generalización no sustentada en hechos empíricos demuestra que sobre la *kumpania* de Quito recaía lo que Allport (1954) denomina un *prejuicio étnico*, pues se dictaba una valoración negativa del grupo sin que hubiese mediado acción alguna, marcándose a razón de ello su exclusión y marginalidad en el entorno social barrial en el que residían.

Las carpas como forma no convencional de residencia se asociaron directamente a la pobreza, la indigencia y la invasión, de modo que la presunta concepción de carencia –de una casa o departamento– posicionó a los gitanos en una situación de clase no acorde a la que reclamaban los habitantes de los nuevos complejos residenciales. Esta comprensión interseccional entre etnia, raza y clase permite desentrañar y capturar la complejidad y funcionamiento de los diferentes ejes de estratificación social (Roth 2013) que explican la pretensión barrial de desalojar a la *kumpania* de su espacio físico de asentamiento. En relación a la acción de desalojo una persona residente por cerca de dos décadas en el sector IESS – FUT señalaba lo siguiente durante una entrevista:

Donde estamos en este momento, esto era un potrero y allí vinieron en carpa los gitanos, hicieron un campamento pero igual los sacaron, los dueños de las cooperativas, los dirigentes de las cooperativas los hicieron desalojar porque comenzó con una carpa y después ya eran como cuatro, entonces como tu vez el estadio, una cuarta parte del estadio ya era de carpas entonces ya era una

comunidad, entonces allí ya los hicieron desalojar (Arturo Bedoya, residente de antigüedad del sector IESS-FUT, en conversación el autor, febrero 2018).

Ante esta pretensión, las diferentes familias que hacían parte del campamento se mostraron reacias a abandonar los predios ocupados, configurándose de esa manera unas relaciones conflictivas centradas en la disputa por el espacio de vida. En relación a ello siguiendo a Knutsson podríamos aseverar que se desarrolló en consecuencia una *interacción dicotómica* en tanto se efectuó una “oposición segmentaria entre dos grupos que luchan por monopolizar el mismo tipo de nicho ecológico” (Knutsson [1969] 1976, 122) gestándose de esa manera un contexto de mutua aversión.

Los moradores de las viviendas continuarían insistiendo en el desalojo o la mudanza de estas personas a casas valiéndose desde rechazos verbales hasta el empleo de la fuerza pública, interacciones excluyentes que, junto a otras situaciones,⁵⁰ acabarían provocando que las familias gitanas abandonen progresivamente las carpas y pasen ahora a rentar o construir casas en concreto, tránsito que termina reorganizando familiarmente a la *kumpania* de Quito.

2.1.1.1. Debilitamiento de la organización extensa de la familia gitana

El tránsito de carpas a casas estuvo mediado, como señalamos anteriormente, por un proceso conflictivo que obligó a la *kumpania* a adaptarse a las reglas sociales impuestas por la nueva vecindad perteneciente al grupo étnico mayoritario. Esto va a incidir directamente en la organización familiar gitana, debilitando su cualidad extensiva. La mayoría de los gitanos, ante las hostilidades, decidieron finalmente o bien comprar un terreno y construir sobre él una casa, o rentar casas o departamentos en los mismos sectores en donde se instalaba anteriormente el campamento, es decir en La Gatazo, IESS – FUT y La Biloxi.

Una *kumpania* plurifamiliar que podía superar las cien personas para permanecer reunida en las casas hubiese necesitado su propio barrio o urbanización, pero eso no sucedió, más bien los núcleos o unidades residenciales (un matrimonio y sus hijos e hijas) de un grupo familiar

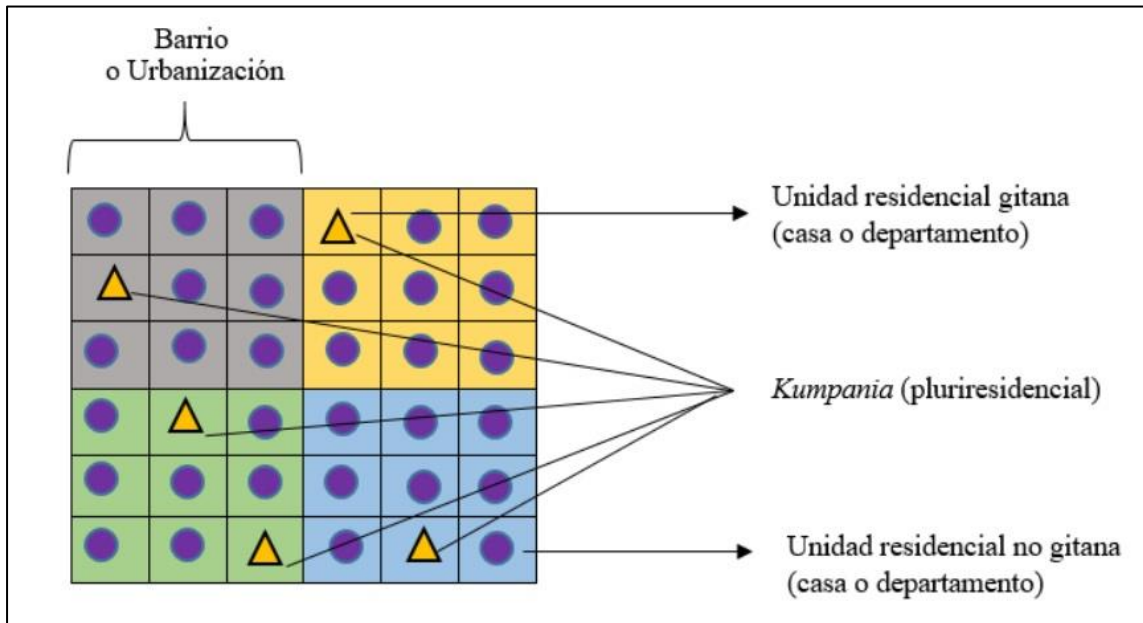
⁵⁰ Entre otras situaciones referidas en las entrevistas que motivarían el tránsito de carpas a casas se encuentran la aspiración de disponer de agua de manera continua, así como el deseo de gozar de una mayor seguridad no garantizada de manera suficiente por las carpas.

(conjunto de unidades residenciales) comenzaron a habitar las pocas viviendas y departamentos en renta disponibles de forma dispersa.

Todos aquellos grupos familiares que tuvieron que rentar un domicilio vieron modificarse con especial intensidad su pretérita organización familiar extensa, pues los matrimonios de los colaterales consanguíneos de una misma generación (hermanos) ya no se encontraban unos junto a los otros. Es decir, los grupos familiares, al pasar a diferentes casas arrendadas dispersas geográficamente, perdieron el eje horizontal de su organización familiar extensiva, pues ahora los hermanos casados, antaño en convivencia, se habían dispersado por distintos sectores residenciales. Se produce además la dispersión de aquellos otros vínculos de parentesco definidos por afinidad (suegros, nueras, yernos) que también hasta antes del paso a casas convivían en el sistema de carpas.

Al no lograrse reunir físicamente las diferentes unidades residenciales, empezaron a dispersarse y relajarse las relaciones de parentesco (por consanguinidad y afinidad) que estructuraban el carácter extensivo de la familia gitana. Ahora la *kumpania* no es unifamiliar ni plurifamiliar en carpa sino que concentra más bien diferentes núcleos o unidades residenciales en los mismos o distintos barrios, de ahí que sea un modelo de *kumpania pluresidencial en casas* el que prevalezca en la actual organización familiar gitana.

Figura 2. Modelo de organización familiar: kumpania pluriresidencial en casas



Fuente: Datos tomados de la investigación realizada

En esta kumpania pluriresidencial en casas las unidades residenciales no conforman ya los tipos de grupos familiares vigentes durante la organización en carpas (salvo algunas excepciones).⁵¹ Es esta imposibilidad de existencia del grupo familiar en coresidencia/ convivencia, la cual conduce al debilitamiento de la organización extensa de la familia gitana, pues ahora no se encuentran más que núcleos o unidades familiares dispersas que han dejado de disponer de un número elevado de familiares a su intermediación.

2.1.2. El permitir visitas, un nuevo motivo de tensión en el espacio rentado

La visita entre familias ha constituido un aspecto fundamental en las poblaciones gitanas. El visitarse entre carpas era un acto por demás rutinario y normalizado. Es así como hermanos/as, primos/as, nueras, entraban y salían de sus respectivas tiendas y en el caso de acontecer algún suceso especial (nacimiento, fiesta, enfermedad. etc.) toda la *kumpania* o la mayoría de sus integrantes se movían a la carpa donde este acontecimiento sucedía. En relación al estudio de

⁵¹ Existe en la *kumpania* de Quito un grupo familiar el cual es el único que cuenta con casa propia donde conviven sus diferentes unidades residenciales. Es llamativo mencionar que esta casa supera el tamaño promedio del resto de viviendas del sector y se asemeja arquitectónicamente a una gran carpa.

Corrêa (2008) sobre gitanos en Brasil, puede asegurarse que en Quito también las visitas a familiares formaban parte de la cotidianidad del grupo.

Cuando llegaban otras personas gitanas al campamento entraban a participar en este sistema interno o cotidiano de visitas, sus carpas que colindaban con las demás, eran un nuevo lugar que visitar y si en una de esas carpas no se reunían, lo hacían en la de alguien más, intercambiándose información de diferente índole mientras se disfrutaba un café y cigarros o departiendo en ocasiones comidas y en algunas oportunidades colaborando en diferentes trabajos (cocinar, forjar una olla en cobre, etc.). Un gitano de la *kumpania* recordando las visitas dentro del campamento expresaba durante una entrevista:

Antes era la costumbre ir de visitas uno al otro, averiguar qué es lo que le está pasando al otro, o sea chismoseaban mucho [risas]... que le habrá pasado a tal, vamos a averiguar qué es lo que está pasando, de ahí averiguaba otro [gitano] “¿dónde están?” [le respondían:] donde fulano... “ya les caigo”... ahí conversaban, se preguntaban qué es lo que hicieron ese día, ahí planeaban cualquier cosa... “mira mañana vámonos a tal sitio a compartir con este, con fulano, con zutano”... ¡velaban uno por otro!, querían el bienestar el uno para el otro [...] (Henry Gómez, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, marzo 2018).

En el momento en que se da el tránsito de carpas a casas se da también, entre la mayoría de las familias gitanas, un tránsito de una forma de tenencia residencial propia a una arrendada, de modo que todas aquellas familias que no construyeron ni compraron una casa se vieron en la obligación de pagar, por primera vez, un valor mensual de alquiler, una garantía, servicios públicos y cumplir además con unas normas de arrendamiento y convivencia estrictas, al menos lo eran para unas personas que hasta entonces residían en un contexto relativamente libre de restricciones o condicionamientos *gaye*. Entre las nuevas normas, especialmente cuando se renta un departamento y no una casa, se encuentran aspectos como una fijación de horas máximas de entrada al domicilio, restringir el uso de cigarrillo y consumo de alcohol, limitar el ruido derivado de fiestas, niños/as, mascotas (entre ellas los gallos, animales comunes entre los gitanos) y también una prohibición que se hace cada vez más explícita, las visitas.

Esta última prohibición responde a que los dueños de casa pensaban y aun piensan que estas son una artimaña para sub-arrendar a otras personas o son una excusa para aumentar el número de parientes residentes en un mismo inmueble, lo cual aumentaría la probabilidad de que alguien más infrinja las normas exigidas previamente por ellos. Además de considerarse justo que se pagase un valor extra en la renta mensual al no estar presentes los visitantes en el pacto inicial de arrendamiento.

Sin embargo, esta prohibición al menos en un inicio, fue en numerosas oportunidades pasada por alto, aceptándose visitas de parientes cercanos y lejanos residentes o no en Quito, incluso efectuándose junto a ellos ocasionales celebraciones en los mismos departamentos rentados, infringiéndose de esa manera diferentes restricciones impuestas por los dueños de los inmuebles. Referenciando una de estas celebraciones a finales de los noventa un ex-vecino de un departamento habitado por personas gitanas comentaba:

En un departamento metieron 30, ¡30 invitados para un matrimonio en un departamento de tres personas!, metieron 30, así mismo se casaron de acuerdo a sus leyes, todo...entonces eso fastidia a la comunidad, le estoy hablando hace unos 20 años, que arrendaron un departamento, nos enteramos que han sido unidos, que se casaban de acuerdo a sus leyes, sus costumbres. De ahí fue... no digo una bronca...si no que se excedieron en el licor y la bulla, chúzale, entonces ahí fue... y se pelaron entre amigos, familiares, eso fue el único caso que hemos tenido aquí, de ahí vino la fuerza pública, el dueño de casa les dijo que le desocupen por favor, se fueron tranquilamente ni a los ocho días de haber festejado la luna de miel (Roberto Chaucanes, líder comunitario vecino de la *kumpania* de Quito durante los años noventa, en conversación el autor, febrero 2018).

Aceptar visitas y organizar celebraciones tal como sucedía en las carpas, sumándose a ello en este caso particular el desarrollo de una “gresca”, fueron motivos suficientes para que en esta oportunidad el dueño del departamento decidiera desalojar a los gitanos de su inmueble. Poco después de que los gitanos comenzaran a residir en casas o departamentos se generalizaría sobre ellos un imaginario de pésimos inquilinos. En relación al desagrado por la adivinación, las visitas y el ruido –quizás relacionado a las mismas visitas– una mujer que arrendaba su inmueble a gitanos aseguraba también durante una entrevista:

Sí, vivieron aquí [las personas gitanas], no es muy buena la referencia que le puedo dar, le puedo decir que entró a vivir una familia, luego empezaron a vivir más, más que todo un estilo de vida... desorganizado... ellos cogían y comenzaron a traer a más personas, a leer cartas afuera y como que un estilo de vida muy intranquilo, bullicioso, hubieron distintos gitanos entrando y saliendo de la casa casi un año, pero todos vivían unos tres, cuatro meses y ya salían... el departamento se les pidió (Luz Tamayo, propietaria de inmueble rentado a gitanos, en conversación el autor, abril 2018).

Por su parte, otra persona que tuvo por vecinos a personas gitanas comentaba lo siguiente:

En un departamento que es como para unos seis, allí ellos están como quince o veinte entre hombres, adultos, mujeres y niños, entonces hay bastante gente, incluso como te digo ellos son errantes y a veces como que les llega familia que viene de otro lado y la acogen, entonces es mucha más gente, por ejemplo yo he visto así unas casas que veo por el sector que incluso guardan en los carros las cosas de ellos, saben estar en la avenida y ellos se reúnen ahí y están conversando pero es como si estuviesen en una fiesta, entonces si es bastante gente, van y vienen de los departamentos y de eso si se quejaron los vecinos, entonces dicen si yo le arrende fue para usted no para todos (Rafael Bolívar, ex vecino de personas de la *kumpania* de Quito en el sector IEISS – FUT, en conversación el autor, febrero 2018).

El comportamiento de las personas gitanas en sus residencias no se adecúa a lo que Echeverría (2007) denomina *blanquitud* o *blancura cultural* de orden ético o civilizatorio, pues sus comportamientos discrepaban de lo considerado como “auténticamente moderno”, entre lo que se encontraría la discreción, medida y compostura.

Su *modus vivendi*, en el que figura entre otras cosas su práctica de visitas, no se ajusta a las estipulaciones socialmente estimadas como propias a la *blanquitud*, de ahí que se implique en ellos las ideas de exceso en número de personas idóneas para permanecer en un departamento, “desorganización”, “intranquilidad”, “bullicio”, viéndose a consecuencia de ello expulsados o criticados dentro de sus nuevos espacios de residencia. Este contexto parece operar lo que el autor califica como “*racismo identitario-civilizatorio*” ya que centra la atención en elementos que van más allá del color de la piel (Echeverría 2007, 5).

Esta carencia de “civilización” les ha costado a las personas gitanas cargar con un imaginario social de inquilinos no deseados, negándosele el arrendamiento o continuar con sus costumbres en el espacio privado de su vivienda, lo cual significa la normalización de un tratamiento desigual por factores étnico-raciales o *discriminación racial* (Wieviorka 1991). Esto termina definiendo a los gitanos y gitanas como “otros” inferiores a quienes es posible, y hasta correcto, negárseles la posibilidad de establecer relaciones sociales en igualdad de condiciones.

Aun cuando muchas familias *rrrom* cumplieren con el valor de alquiler, ha existido entre los dueños de los inmuebles, así como entre algunos vecinos, un profundo desagrado por ciertas disposiciones prácticas de estas familias como la adivinación fuera de los domicilios rentados, el permitir a sus hijos/as jugar, moverse o gritar en lugares comunes, así como la situación de permitirse visitas. En este último caso las quejas han provocado un relativo declive de la práctica de la visita y por ende una alteración de las formas de interacción básicas de la familia gitana.

2.1.2.1. Atenuación de la organización comunitaria de las familias gitanas

Como vemos, el establecimiento de las personas de la *kumpania* en casas no significó la desaparición de prejuicios contra ellos o de situaciones de exclusión. La promesa de “ser bienvenidos” si se abandonaba las carpas por casas no se cumplió. Es así como la nueva situación habitacional alteró también una cualidad característica de la organización familiar gitana, el comunitarismo.

Esta cualidad comunitaria posibilitada, en primer lugar, por la co-residencia de una familia extensa no tiene ya la misma facilidad de suceder en un entorno en el cual las unidades residenciales gitanas se disgregan en diferentes lugares, aunque sean colindantes. Aunque una organización comunitaria pueda prevalecer aún en la relativa distancia residencial, como acontece por ejemplo en una junta de acción comunal, el dejar de convivir entre familias atenúa la vivacidad de esa organización, pues existen menos probabilidades de tratar diferentes realidades que afectan a la comunidad, sean estas de orden social, económico, cultural u otro.

Pero no solo la distancia espacial dificulta la continuidad de esta organización comunitaria entre familias gitanas. Existen, como veíamos, ciertas conductas excluyentes y/o de marginalidad que

obstruyen el desarrollo de la misma, particularmente aquellas asumidas por quienes arriendan inmuebles a los gitanos al vigilar, restringir y sancionar una práctica trascendental a su organización comunitaria: las visitas entre familias gitanas. Las visitas más allá de ser una mera práctica de frecuentar a personas lleva consigo un trasfondo de unidad, a través de ella los familiares gitanos se han juntado en solidaridad y comunalidad, por lo tanto, el restringirse su práctica conlleva a una atenuación de la cualidad comunitaria de la organización familiar gitana.

Las presiones externas han llevado a que ciertas familias gitanas decidan limitar las visitas de otras personas por temor a ser señalados como transgresores de la norma y probablemente sufrir presiones en el espacio habitado, situación que constituye una amenaza para la vitalidad de la organización comunitaria de las familias gitanas en Quito. Al respecto un hombre integrante de la *kumpania*, quien siempre ha figurado como arrendatario y que actualmente reside en un inmueble ubicado en el sector de La Gatazo manifestaba:

Cuando nosotros estábamos viviendo en carpas éramos mucho más unidos, compartíamos muchas veces la misma comida y nos reuníamos, creo que tú has tenido la oportunidad de ver cómo viven los gitanos en las carpas, hay una unión diferente, muchas veces no nos visitamos mucho en las casas ¿por qué? Por la misma gente, por los dueños de casa, porque cuando ven que llegan tres, cuatro personas a visitarle a uno, ellos piensan que vienen a quedarse y no piensan que es simplemente una visita y entre nosotros es tradicional estar visitando a la familia, estar visitando unos a otros, entonces sí ha traído un poco de desintegro, si se ha dispersado un poco la familia, el pueblo en sí, la *kumpania* (Fausto Gómez, persona arrendataria integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

La alta frecuencia y en ocasiones prolongada permanencia de las visitas gitanas ha sido uno de los hechos cuya autolimitación les ha servido a prevenir, en algo, el estigma de “pésimos inquilinos” ligado a ellos desde su inicial tránsito a casas. Así entonces acontece una especie de “corrección” de uno de los rasgos causantes del estigma (Goffman 1963) que además de impulsar una relativa resignificación en positivo del grupo o des-estigmatización del mismo permite, más inmediatamente, prevenir nuevas expulsiones de los inmuebles por ellos rentados.

La importancia de las visitas ha sido ignorada por los *gaye*. Como afirma Matras “insisten en que todas y cada una de las prácticas Romaníes [como el de visitarse] son una conspiración contra el orden social en lugar de simplemente una forma tradicional de organizar sus vidas comunales” (Matras [1963] 2015, 56), es decir, una costumbre. En definitiva, esta tediosa sensación de verse en cualquier momento expulsado de un domicilio por permitirse –entre otras cosas– las visitas, ha producido con el paso de los años una reducción de las mismas provocando a su vez la atenuación de la cualidad comunitaria referida.

2.2. Interacciones de inclusión y sus efectos en la organización familiar gitana

2.2.1. Familias gitanas, las nuevas integrantes del movimiento pentecostal

Cuando prevalecía el campamento, el encontrarse inscrito en una filiación religiosa, desarrollar creencias y prácticas referentes a uno o varios dioses o simplemente el tener una fe religiosa, no era algo que desempeñase mucha importancia en sus vidas. Quizás el hecho mismo de encontrarse en un campamento ubicado en lugares periféricos, aislados tanto de las dinámicas propiamente rurales como urbanas, o debido a que misioneros, predicadores o similares no se acercaban a los campamentos, provocó que las familias gitanas no fueran seguidoras de ningún culto en concreto.

No obstante, a pesar de esta indiferencia religiosa sí existía entre los grupos familiares gitanos con una cierta inclinación por el catolicismo, compartiéndose la creencia de la existencia de un dios, de una virgen y unos santos y santas, a consecuencia de lo cual se asistía ocasionalmente a alguna eucaristía dominical, se cumplía con otros sacramentos como el del bautismo y se compartía ciertas festividades católicas. Al respecto una mujer mayor de la *kumpania* que actualmente hace parte del movimiento cristiano pentecostal nos contaba:

Nosotros éramos católicos porque nosotros hacíamos fiestas para la virgen, para los santos, no sé si tú has oído [a] san Gregorio o la virgen de... como se llama...la virgen de Cotoca, bueno muchas, uno hacía para una cosa, el otro hacía para el otro santo pero hacíamos fiestas, de que se hacía se hacía fiestas grandes [risas], comidas, mucha comida, mucho chancho, mucha *sarmi*,

sag tu liardo,⁵² bastantes comidas, mucho tomaban, mucha bebida, bailaban, cantaban, se divertían bien, celebrábamos también navidad, año nuevo... cuando hacíamos bautizos pues íbamos a las iglesias y bautizábamos a los niños (Mireya Gómez, mayor cristiana integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, marzo 2018).

La religiosidad de los grupos familiares gitanos consistió ante todo en un catolicismo celebrativo (“éramos católicos porque nosotros hacíamos fiestas para la virgen”) de modo que su religiosidad al parecer no era una realidad que ostentaba mayor trascendencia fuera de lo festivo. Esta relativa distancia frente a lo religioso cambia, no obstante, en el momento en que arriba el movimiento pentecostal a la comunidad. A mediados de la década del ochenta, comenzarían a frecuentar el campamento algunos pastores cristianos evangélicos, no gitanos, procedentes de diferentes misiones pentecostales, quienes fueron muy bien recibidos por los grupos familiares gitanos, especialmente por parte de quienes fungían como representantes de los mismos: los *sere romengue* o varones cabezas de familia.

El pentecostalismo evangélico es una de las más importantes corrientes del protestantismo cuya relación con poblaciones gitanas, al menos en el contexto europeo,⁵³ guarda especial fuerza; Cantón (2004) estudiando el denominado “protestantismo gitano” asegura:

El protestantismo de corte pentecostal [es] un movimiento socio-religioso cristiano de origen norteamericano que surgió a fines del siglo XIX a partir del metodismo, esto es, una rama muy especial del cristianismo reformado que los gitanos han incorporado exitosamente a los contextos locales de su cultura en pocas décadas (Cantón 2004, 65).

⁵² *Sarmi* y *sag tu liardo* son platos característicos de la gastronomía gitana. *Sarmi* consiste en un guiso de carne de res y cerdo molido con arroz que se envuelve en hojas de repollo cocida. *Sag tu liardo* es un filete de carne de cerdo sudada y bañada en salsa de repollo que es acompañado con pan de sal.

⁵³ La creciente conversión de los gitanos europeos al pentecostalismo iniciaría en la Bretaña Francesa, cuando a mediados del siglo XX Clement Le Cossec, un pastor (no gitano) que lideraba una iglesia adscrita a las pentecostales Asambleas de Dios, comenzó a predicar a gitanos franceses y españoles que laboraban como obreros agrícolas en la vendimia, convenciéndolos exitosamente de versarse a la fe por el profesada, convencimiento éste que se extendería a razón de un “milagro” efectuado por el propio Le Cossec en 1950 al presuntamente incidir en la sanación de un enfermo de tuberculosis (Garreta 2003; Cantón y otros 2004).

Aunque no es posible saber si los gitanos conversos a este culto en el continente americano y por extensión en Ecuador, tienen o no alguna conexión con este “avivamiento”⁵⁴ acontecido en Europa, si se tiene conocimiento que los *rrom* en Ecuador se fortalecieron en el protestantismo por intercesión de un gitano colombiano residente en Ecuador. En 1988, luego de un viaje a México –país de alto interés a los objetivos del “Nuevo Movimiento”– esta persona acrecentaría su fe al punto de convertirse, hasta su muerte en 2012, en el máximo líder gitano evangélico pentecostal de la *kumpania* de Quito.

Previo a su viaje a México, este líder religioso ya tenía contacto en Quito con pastores y colaboradores (no gitanos) que frecuentaban el campamento, pero es después de su vuelta cuando congenia realmente con estos predicadores. En ese momento empieza a organizar junto a ellos continuos cultos, vigiliyas y demás actividades de evangelización y terminará, a fuerza de su constancia, convirtiendo a diferentes familias gitanas al pentecostalismo, y de paso a él en pastor, el primero en la historia de la *kumpania* de Quito. Rememorando los inicios de la *kumpania* en el evangelio, un líder pentecostal de la comunidad que conoció y recibió apostolado de este primer pastor gitano, nos contaba:

David de México ya venía cristiano, pero no era pastor todavía, era creyente [...], en la *kumpania* quien inició primero el evangelio fue el pastor [no gitano] Cesar Narváez, el inició el evangelio, el inició con Laín y Talía [personas gitanas] y quien induce a David al evangelio es César Narváez, en el 87, 86, más o menos cuando estábamos en Chillogallo, David luego estuvo un año en México, regreso acá a finales del 88 y podemos decir que él crea la iglesia gitana junto a un grupo bastante grande aquí en Quito⁵⁵ (Efraín Yancovich, líder pentecostal de *kumpania* de Quito, en conversación el autor, mayo 2018).

Este vínculo establecido por las familias de la *kumpania* con pastores evangélicos externos a su comunidad va a favorecer el desarrollo de nuevas y diversificadas relaciones con no gitanos. Es así como se realizarán en años siguientes diferentes actividades con personas adscritas al movimiento pentecostal, por ejemplo se organizan ayunos, retiros, estudios bíblicos,

⁵⁴ El término avivamiento es una palabra común entre las personas protestantes, especialmente por parte de pastores y similares, que se emplea para representar la inicial y real conversión de una persona a esta fe.

⁵⁵ Es prudente recordar, como se puntualizó en la introducción, que los nombres y apellidos de las personas referenciadas por los entrevistados son ficticios. Con el nombre de David identificamos al pastor gitano.

celebraciones religiosas y no religiosas (cumpleaños, día de la madre, etc..) que se coordinan conjuntamente entre gitanos y no gitanos, de modo que la llegada de este culto a la comunidad provoca el desarrollo de un importante proceso inclusivo con un segmento de la población no gitana, los creyentes pentecostales. Con relación a este carácter inclusivo en el movimiento pentecostal es un ejemplo de lo mencionado por un pastor no gitano allegado a la *kumpania* desde los noventa:

Los gitanos por lo general siempre han sido discriminados, siempre han sido rechazados los gitanos, no sé en realidad porque pero siempre es como que a los gitanos los rechaza la sociedad, ha quedado en la gente que los gitanos son de pronto gente mala, gente que hace daño y en realidad son buenas personas, tienen debilidades humanas como cualquier ser humano pero cuando uno llega a tener amistad con ellos son magníficas personas [...] cuando yo los conocí vivían en carpa todos, vivían en carpas, el pastor [gitano] vivía en una carpa grande conjuntamente con sus hijos, con toda su familia, y hacíamos vigiliyas allí en las carpas, alabábamos con los gitanos y compartíamos la palabra, tomábamos algún alimento [...] hemos salido a retiros, hemos viajado con ellos y bueno hemos tenido desde entonces una buena relación, nos hemos llevado muy bien, hemos compartido por muchos años con los hermanos gitanos (Marcos Mora, pastor pentecostal no gitano, en conversación el autor, abril 2018).

Por otra parte, un líder espiritual gitano denota en el siguiente testimonio el carácter inclusivo que para él ha tenido hacer parte de la iglesia evangélica:

Para ser una persona gitana es una experiencia linda porque para mí no existe exclusión de los gitanos dentro del evangelio, yo puedo salir ahora, y tal vez tú vistes con personas afuera que no son gitanas, como nos saludan, como nos tratan dentro del evangelio, yo he tenido una experiencia muy linda fuera de la congregación gitana, fuera de la iglesia gitana con muchos pastores, muchos evangelistas, que me han abierto las puertas de sus casas, de sus iglesias, sabiendo que yo soy gitano, incluso se sorprendían, decían: “¡wow un gitano leyendo la biblia y predicando!” entonces se sorprendían porque tenían al gitano como un lector de cartas, como lectura de la mano, entonces para ellos ha sido el cambio bastante grande decir: “un cristiano, un evangélico que nos predique siendo gitano”... eso es una experiencia muy grata para mí (Lucio Yancovich, líder pentecostal gitano, en conversación el autor, abril 2018).

De esta manera entre la *kumpania* y el movimiento evangélico pentecostal se desarrolla un escenario que impulsa la inclusión social del grupo minoritario, reduciéndose aversiones e impulsándose complementariedades entre los individuos de las diferentes culturas en interacción. Por lo tanto, se desarrolla aquí una interacción que puede calificarse como *simbiótica* (Knutsson 1969) porque en ella prevalecen correspondencias, avenencias o “campos de articulación” (Barth [1969] 1976, 22) entre los grupos en interacción, aunque bien más adelante esta misma interacción con el pentecostalismo dara lugar, a su vez, a fuertes tensiones y contradicciones dentro del grupo tal y como se revisará en el capítulo concerniente a las relaciones de género de la *kumpania*.

De esa manera en términos generales puede afirmarse que la conversión pentecostal de diferentes familias gitanas de la *kumpania* de Quito ha significado sin duda el adelanto de un importante proceso de inclusión social en clave religiosa, el cual más allá de producir un simple ambiente interétnico de empatía ha traído consigo la aprobación de determinados discursos, prácticas, rutinas, cuya fuerza y constancia ha terminado repercutiendo en la organización familiar de la *kumpania* de Quito en al menos dos formas: impulsando el surgimiento de una nueva organización comunitaria fundada en preceptos religiosos y provocando el surgimiento de nuevas autoridades familiares de talante pentecostal.

2.2.1.1. Desarrollo de una nueva organización familiar comunitaria fundada en preceptos religiosos

Una de las cosas que caracteriza al pentecostalismo es la alta intensidad de sus actividades de evangelización, es por ello que generalmente los cultos en diferentes iglesias (la actividad evangelizadora por excelencia) suelen hacerse de tres a cinco veces por semana, desarrollándose en cada uno de ellos una liturgia, cuyo acto central consiste en la prédica de un pastor varón a una asamblea de creyentes, donde se lee y reflexiona de manera regularmente férvida algunos versículos de la biblia. Un pastor amigo desde hace dos décadas de la *kumpania* ilustra en el siguiente testimonio la intensidad de las actividades de evangelización de su iglesia:

Nosotros tenemos reuniones los días martes, ese día tenemos una reunión de oración, recientemente estamos estableciendo una reunión [el día] viernes, tenemos una reunión de

jóvenes los sábados y tenemos el culto devocional del domingo de adoración a las 10 de la mañana, además trabajamos con células de cuidado pastoral y evangelístico las cuales pueden hacerse entre semana, con ellas se prepara líderes para grupos celulares para poder pastorear en las casas y también para predicar a los alrededores el evangelio (Andrés Guerrero, pastor pentecostal no gitano, en conversación el autor, abril 2018).

Este ritmo evangelizador del pentecostalismo el cual implica un encuentro físico y repetitivo entre los miembros de la iglesia ha sido adoptado también por la *kumpania* con especial determinación desde finales de los noventa. Es así como las familias gitanas, cuando contaron ya con su propia iglesia y en ella unos líderes gitanos pentecostales, concretamente un pastor, entraron a participar en una organización intensiva de actividades religiosas cuyas continuas reuniones, encuentros e interacciones posibilitaron erigir un nuevo tipo de organización comunitaria fundada en preceptos religiosos y no en lazos de parentesco como pasaba anteriormente.



Fotografía 3. Celebración de un culto al interior de las instalaciones de la iglesia gitana en Quito
Fuente: Perfil de facebook de un integrante de la *kumpania* 2014.

Actualmente la mayoría de las unidades residenciales gitanas que integran la *kumpania* de Quito desarrollan una forma de vida pentecostal evangélica y las que no lo hacen generalmente aprueban explícita o implícitamente las prácticas de fe desarrolladas por sus familiares o amigos gitanos. Es por esa razón que en concomitancia a lo señalado por Bernal para los *rrom kalderash* de Argentina puede aseverarse que en el presente contexto también la iglesia evangélica constituye una de las “instituciones más respetadas” (Bernal 2002, 6) encontrando aprobación de la mayor parte de las familias, aunque bien ese grado de aprobación varíe de una familia a otra.

Actualmente, tras una eventual salida de la ciudad del pastor, quien es dueño de las instalaciones de la iglesia, las familias más devotas han decidido reunirse diariamente en oración en sus propias residencias entre dos a tres horas, tiempo en el cual en primer lugar se realiza una pequeña adoración de entradilla, se sigue con cantos de alabanza en castellano y *romanés*, predicación, peticiones, agradecimientos, anuncios y un refrigerio durante el cual se conversan temas de diferente índole y se pactan actividades venideras, ya sean o no religiosas.

Es así como se proyecta en conjunto la realización de actividades como retiros espirituales, ayunos, visitas a algunos familiares o amigos gitanos y no gitanos, celebración de bautizos, celebración de graduaciones de niños/as de sus cursos evangélicos, predicaciones en hospitales, etc. De igual manera, se impulsa un tratamiento comunitario de temas no propiamente religiosos, discutiéndose conflictos por asuntos conyugales y/o de trabajo entre familiares, la legalización de ASOROM, entre otros asuntos cuyo abordaje y tratamiento en colectivo termina estimulando el desarrollo de una renovada organización comunitaria entre las familias de la *kumpania*.

Como ejemplo de estas actividades comunitarias fundadas en preceptos religiosos se encuentra el haber organizado una jornada de predicación al hospital Enrique Garcés. Dicha jornada consistió en reunir fondos voluntarios entre diferentes familias gitanas, preparar una comida y una bebida aromática (lo cual fue realizado por mujeres de diferentes familias) empacarla y regalarla a modo de refrigerio luego de que un líder espiritual gitano dirigiera una predicación a los familiares de las personas internadas en el hospital.



Fotografía 4. Predicación en el hospital Enrique Garcés. Fuente: Datos tomados de la investigación realizada.



Fotografía 5. Personas gitanas participantes de la jornada de predicación. Fuente: Datos tomados de la investigación realizada

La constante programación de actividades que implican la reunión, el encuentro y contacto, es una de las características del actual movimiento evangélico pentecostal que ha sido asumida

también desde la *kumpania*. Lo anterior revela una incorporación consecuente a un proceso de interacción interétnica sin que ello haya significado una amenaza para la identificación étnica del grupo porque, cómo señala Barth y como sucede en la presente interacción, al sucederse una *estructura de interacción semejante* ha existido “un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad [y no en otros]” (Barth [1969] 1976, 18).

Estos dominios de la actividad con los que la *kumpania* se articula son los del encuentro, reunión y contacto entre personas, de ahí que al menos en esto, su adopción no reta la identidad del grupo y sus fronteras porque estas actividades, aun cuando definidas con otros códigos y valores empatan con la configuración comunitaria ya previamente existente en el grupo. De esa manera la asiduidad del encuentro físico incorporado desde el pentecostalismo le ha facilitado a la *kumpania* la actualización de su cualidad comunitaria, renovándose de esa manera su identidad étnica.

De esa manera parece reafirmarse la tesis de Cantón (2004) por la cual se considera que “las conversiones [evangélicas] no propician un debilitamiento del sentido de pertenencia, sino una reactualización de los procesos de identificación de base étnica desde nuevas claves (etnogénesis)” (Cantón 2004, 365). Esto es la reafirmación étnica puesta en marcha mediante parámetros nuevos que, sin embargo, para el presente caso de estudio, se comprenderá no como una reafirmación de la identidad étnica gitana en su integralidad sino solamente de sus expresiones comunitarias activas durante la organización plurifamiliar en carpa de la comunidad.

En definitiva, puede afirmarse que la fe pentecostal más allá de su acción evangelizadora se ha convertido en un medio que favorece el encuentro entre diferentes familias o unidades residenciales gitanas. Supone un nuevo motivo de reunión, quizás el más importante en el presente de la *kumpania*. En este sentido “estar con dios” ha significado estar en comunidad. Así, la forma e intensidad de algunas de las actividades religiosas aprendidas y adoptadas por miembros de la *kumpania*, a través de un largo proceso inclusivo con grupos evangélicos pentecostales, les ha llevado a programar y ejecutar múltiples actividades en colectivo reavivándose así, al interior del grupo, aquel elemento comunitario que ha venido encontrándose

presente en su organización familiar, aunque marcado ahora sobre preceptos eminentemente religiosos.

2.2.1.2. Pastores y líderes espirituales gitanos como nuevas autoridades familiares

Las variables de edad y de sexo han sido un atributo fundamental en la organización social de diferentes poblaciones gitanas en general y entre la organización de los gitanos en Quito no ha sido la excepción. Generalmente entre los *rrrom* las edades mayores ejercen autoridad sobre las menores, en tanto los hombres lo hacen sobre las mujeres.

En el tiempo en que han prevalecido tanto la *kumpania* plurifamiliar en carpa como la *kumpania* pluriresidencial en casas, los hombres mayores –conjunción del estatus dominante de las variables sexo/edad– han ejercido autoridad en cada una de las divisiones familiares. Es decir, el varón más viejo en cada unidad residencial y/o grupo familiar ha constituido una figura fundamental de autoridad.

De ese modo las variables sexo y edad han ocupado un lugar importante en la organización social de las familias gitanas, sin embargo, su exclusividad se ve afectada a razón de la prosperidad del movimiento pentecostal en la *kumpania*. Este último ha generado la formación de nuevas figuras de autoridad que en lugar de refrendar su autoridad en aquellas dos variables base (aunque guarden especial armonía con la variable de sexo) lo hacen sobre una nueva: el conocimiento del evangelio.⁵⁶

Con el paso del tiempo, a la par de los hombres mayores algunos *sere romengue* (u hombres jefes de hogar) de edades medias se convirtieron en líderes espirituales de la *kumpania*, mientras uno de ellos pasó a convertirse propiamente en pastor. Estos hombres se visibilizan entre las diferentes familias gitanas creyentes y no creyentes como hábiles oradores, que han aprendido incluso a leer y a escribir gracias a su permanente contacto con las “sagradas escrituras”. Por eso se ofrecen a donar de una manera altruista sus conocimientos bíblicos, tiempo y recursos a fin de

⁵⁶ Los pastores y líderes espirituales son hombres más no precisamente hombres mayores, de ahí que se afirme que las nuevas figuras de autoridad familiar en clave religiosa –los pastores y líderes espirituales varones– guarden especial armonía con el estatus dominante de la variable sexo: el ser hombre, más no así con el estatus dominante de la variable edad (el ser mayores o longevos).

alcanzar lo que ellos consideran un “bien” para el grueso de las familias gitanas: “su salvación y vida eterna en el cielo”.

Esta entrega a la comunidad hace que los líderes espirituales y en especial el pastor gitano se erijan progresivamente junto a los mayores no conversos como referentes de la *kumpania*. De esa manera, la figura máxima de autoridad familiar es ahora co-representada tanto por varones mayores como por varones predicadores de edades adultas medias (30 a 40 años). Un hombre gitano creyente aludiendo la resolución de conflictos – tarea que compromete a autoridades familiares – nos revelaba lo siguiente:

Es por eso que gracias a dios como ya tenemos iglesia y tenemos pastores, ahora son los pastores los que nos ayudan [en la solución de conflictos] y es mucho mejor un pastor de iglesia, es mucho mejor que lo haga un pastor, pero hay veces que un pastor no tiene tampoco que estar en todo problema, porque hay problemas que les llamamos de lio de faldas. Por una pretensión con una mujer no lo podemos llamar a un pastor, meterlo o mezclarlo en este lio de faldas, se ve mal que un pastor este arreglando un asunto de esos, entonces ahí sí llamamos a la gente mayor, pero en otras situaciones el pastor es el que hace todo, soluciona los problemas aunque ayudado por los de más edad... pueden hacerlo juntos (Vladimir Yefimo, integrante cristiano de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

Así pues, los pastores se equiparan cada vez más a los viejos gitanos de antaño, pues los primeros han ganado réditos de autoridad y prestigio en la comunidad al punto de “actuar como mediadores junto con, o en lugar de, los hombres de respeto” (Gay y Blasco 2002, 182) volviéndose, hoy por hoy, casi imprescindible su intervención en asuntos de carácter familiar y comunitario.

Aunque bien sería desmesurado asegurar que los pastores gitanos y no gitanos han reemplazado a los mayores no conversos como figuras de autoridad familiar y comunitaria, es claro que el movimiento pentecostal, como ya lo ha hecho en otros contextos y como se bosquejó en el marco teórico (Gay y Blasco 2002), ha logrado trastocar el entorno familiar gitano pues su ejercicio “proporciona nuevos liderazgos religiosos paralelos y complementarios a los seculares,

logrando situar a los pastores y otros referentes de su entramado organizacional como nuevas figuras y “hombres de respeto” entre la población gitana y los jóvenes” (Montañés 2016, 12).

En ese orden de ideas la inclusión de la *kumpania* dentro del movimiento pentecostal ha terminado incidiendo en su organización familiar porque ha descentrado de ella a la edad y al sexo como únicos ejes de autoridad familiar, introduciendo ahora uno nuevo que, aunque bien puede apoyarse en ellos (y en especial en el sexo), fundamenta su dominio en una nueva razón de autoridad: el conocimiento bíblico. Así pues, la *kumpania* gracias a la interacción interétnica que se produce a través del movimiento pentecostal ha podido tejer lazos sociales diferentes con la población ecuatoriana no gitana, en especial con creyentes evangélicos, cuyos vínculos han impulsado la configuración de nueva figura de autoridad de naturaleza religiosa pero con poder sobre la organización y funcionamiento familiar.

Capítulo 4

Los procesos de interacción interétnica y sus efectos en las relaciones de género en la *kumpania*

Las relaciones de género, como se señaló en el capítulo teórico, se comprenden como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en diferencias socialmente construidas entre los sexos donde se articulan y desarrollan relaciones de poder (Lamas 1999; Scott 1986) siendo una de sus más importantes cualidades el poder permanecer o transformarse en el tiempo, es decir el ser dinámicas (Moser 1993; Paredes 2003; Wender y Parody 2010).

En este capítulo se busca registrar precisamente el carácter dinámico de las relaciones de género dentro de la *kumpania* de Quito, tomando como punto inicial su anterior organización plurifamiliar en carpa, primer apartado del capítulo, hasta su actual organización pluriresidencial en casas, detallando cómo las relaciones de género han ido reordenándose a medida en que cambiaban las dinámicas de vida de la comunidad y avanzaban diferentes interacciones con otras personas no gitanas dentro de la ciudad.

1. Relaciones de género de la *kumpania* durante la organización plurifamiliar en carpa

Antes de entrar en materia es necesario señalar por razones teórico-metodológicas que las relaciones de género a abordarse en el presente apartado se entienden influenciadas y mediadas por interacciones sociales diferentes e históricas con otros conjuntos humanos. De esa manera, con el ánimo de evitar esencialismos, y en concomitancia a las contribuciones de Barth (1969), se comprende que las relaciones de género del grupo durante su organización plurifamiliar en carpa, más que ser las relaciones “primarias” u “originales”, vienen ya influenciadas, en mayor o menor medida, por diferentes formas de interacción social previas.

Así, la forma de las relaciones de género de la *kumpania* en su organización plurifamiliar en carpa no es más que la forma previa de la configuración que actualmente ostentan estas relaciones; forma previa cuyo análisis nos permite construir de forma más clara las permanencias o transformaciones que han vivido estas mismas relaciones a medida que la *kumpania* se ha ido insertando en las dinámicas de Quito.

El estudio de las relaciones de género del grupo durante su organización plurifamiliar en carpas demandó la realización de entrevistas y conversaciones informales con diferentes personas de la *kumpania* que aseguraron haber residido previamente en carpas, en especial entrevistas con mujeres y hombres mayores del grupo, cuyos testimonios han permitido dilucidar, de una manera aproximada, la forma de estas relaciones en el pasado y que han permitido reconstruir la historicidad de esas relaciones de género. Para dar cuenta de esto se han construido tres grandes dimensiones: el respeto entre sexos, la sexualidad y la organización sexual del trabajo.

1.1. El respeto entre sexos

En base a las entrevistas y conversaciones realizadas en el trabajo de campo podemos asegurar que el concepto de respeto entre los gitanos consistió en el acatamiento de un conjunto de normas consideradas tradicionales que hallan expresión en determinadas conductas y comportamientos; respetarse entre sexos significaba entonces guardar las normas consideradas tradicionales a mujeres y a hombres y relacionarse conforme a ellas.

Dentro de la organización plurifamiliar en carpa, hombres y mujeres se debían respeto mutuamente. El respeto, aun cuando se exigía a las relaciones entre niños/as y jóvenes, tomaba especial valor en las relaciones entre adultos que ostentan un compromiso matrimonial. Así hombres y mujeres casados se adeudaban mutuamente respeto. Este respeto entre la pareja, aunque comprometía a mujeres y a hombres no conservaba la misma equivalencia para ambos. Los hombres casados para respetar a sus esposas debían guardarles fidelidad, proveerles materialmente lo necesario para la subsistencia de ella y de sus hijos/as concebidos en matrimonio y ofrecerles un lugar donde convivir junto a él (una carpa en ese entonces).

En tanto las mujeres casadas para respetar a sus esposos debían encargarse de los trabajos domésticos de su familia (cocinar, servir, limpiar, cuidado hijos/as, etc.), demostrar un comportamiento de sumisión hacia su marido en la comunidad, guardarles estricta fidelidad y cumplir además con algo particular: la vestimenta. El que una casada vistiera el atuendo considerado tradicional, demostrando así públicamente su gitaneidad, representaba que ella acataba y respetaba las tradiciones gitanas. Es decir, exteriorizar la pertenencia étnica a través la vestimenta era una manera de venerar la tradición.

Usar esta vestimenta simbolizaba respeto por el esposo y por la familia de éste, cumpliendo de esa manera con la imagen deseable de una mujer gitana. La casada respetaba a su esposo con su atuendo tradicional porque en su confección ancha y extensa demostraba que el *sero rrom* o varón gitano casado tiene por esposa a una mujer recatada que oculta la silueta o curvas de su cuerpo a la vista de otros, honrando de esta manera su buen nombre, el de sus suegros y también el de ella misma y su familia. El acatamiento de esa exigencia de parte de la mujer ahorraba discusiones entre suegros y/o vergüenzas para sus respectivas familias y en sí generaba un comentario de aprobación de parte de la *kumpania* a la pareja casada.

La falta al respeto transcendía al ámbito conyugal y se dimensionaba a nivel comunitario. Es decir, irrespetarse entre parejas era un asunto de índole colectiva y según la gravedad de la falta se dictaban diferentes sanciones que podían ir desde una disculpa pública, pasando por una retribución en dinero, hasta la expulsión definitiva del infractor/a de la *kumpania*.

Es claro que la mujer al tener mayores obligaciones de respeto para con el hombre era más proclive a caer en falta, de ahí que el cumplimiento del mismo le exigiera sobrellevar mayores cuidados en su conducta, impidiéndose o autocensurándose de muchas cosas so pena de verse comprometida en una sanción. Así pues, es claro que el respeto de la mujer al hombre y no el del hombre a la mujer comprometía un mayor rigor de comportamiento.

El respeto entre sexos era entonces un asunto cuyo trasfondo desarrollaba un amplio complejo normativo diferencial y desigualmente construido entre mujeres y hombres al interior de la *kumpania*.

1.2. La sexualidad dentro de la *kumpania*

Para dar cuenta del tema de la sexualidad se analizan en este apartado informaciones concernientes al emparejamiento, las relaciones sexuales y la discreción sexual y corporal, aspectos a través de los cuales pueden caracterizarse las diferencias construidas entre los sexos, así como las relaciones de poder que se desarrollaron en torno a la sexualidad.

Durante la organización plurifamiliar en carpa el emparejamiento sexual fue un hecho central en la vida de todo integrante de la comunidad. Este emparejamiento se comprendía únicamente

como tal cuando se realizaba con una sola persona del sexo contrario, siendo inconcebible cualquier otro tipo emparejamiento no monógamo ni heterosexual.

El emparejamiento sexual asumía realidad legítima en el compromiso prematrimonial y matrimonio, no existía emparejamiento fuera de estos compromisos como amoríos, noviazgos, uniones libres o similares. La pareja era fundamentalmente aquella unida en un acto matrimonial gitano –no civil, eclesial, etc., – avalado y reconocido familiar y comunitariamente. Este emparejamiento se llevaba a cabo generalmente a edades tempranas, es así como desde los doce hasta máximo los dieciocho años debían sucederse las nupcias.⁵⁷ Estos en lugar de obedecer al libre interés de la joven pareja, respondían a un convenio entre unidades residenciales de un mismo o diferente grupo familiar quienes convenían casarlos estableciendo o reforzando así vínculos de parentesco entre ellos.

Este emparejamiento era además endogámico en tanto exigía la unión de personas reconocidas plenamente como gitanas, pertenecieran o no a la *kumpania* local, de modo que mujeres y hombres gitanos debían de emparejarse exclusivamente entre ellos, consolidando así una unión denominada como “auténtica” o “legítima” y como “mezcla” a aquella unión entre una persona gitana y una no gitana. El unirse con un *gaye* (hombre no gitano) o una *gayi* (mujer no gitana) acarrearía consecuencias perjudiciales a esa persona.⁵⁸ Con respecto al cumplimiento de esta última exigencia un hombre mayor de la comunidad rememoraba en una entrevista:

Los gitanos eran bien reservados, ellos no dejaban que sus hijos se casen con mujeres de otra... cultura, digámoslo así... con colombianas, con mujeres ecuatorianas, ni con brasileras ni con argentinas, que no sean gitanas, y no dejaban que las hijas tampoco se casaran con hombres que no fueran gitanos, con ecuatorianos, con colombianos, brasileros, o sea no dejaban que se mezclara la raza digámoslo así, como los judíos que ellos no permiten, o sea son bien reservados

⁵⁷ En relación a la premura de edad matrimonial es ejemplificante el siguiente recuerdo correspondiente a los años ochenta: “yo tuve un hermano mayor que se casó imagínate a los 12 años, yo tenía 4 años, me acuerdo que cuando se vistió de novio, el saco le quedaba así [las mangas largas] y en pleno matrimonio salió a la calle a jugar bolitas, canicas, era niño [tenía] 12 años” (Yefimo Vladimir, IESS-FUT, febrero 2018). De no casarse una persona gitana en ese rango de edad disminuía considerablemente su posibilidad de casarse a futuro.

⁵⁸ Hombres y mujeres que se emparejaban con una persona no gitana, aun sin necesidad de haberse casado, eran desalojados y excluidos de la comunidad, entendiéndose que su reintegro podía motivar a otras personas a cometer la misma falta.

... hay una canción que dice “*na,na,na,na na le gashi vahral la shao cai cheresa*”, ¿Qué dice esa canción?, que no se agarre una *gayi* porque va a ser una vergüenza, que va a pasar vergüenza (Luis Yancovich, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, enero 2018)

En definitiva, el emparejamiento adoptaba durante la organización plurifamiliar en carpa una cualidad convenida, heterosexual, endogámica y monógama (que en adelante se sintetizará con la sigla CHEM). La vivencia de la sexualidad se encontraba condicionada y ajustada a estas cualidades de emparejamiento, las cuales se erigieron como un asunto normativo aplicable “por igual” a mujeres y hombres al interior de la comunidad.

Uno de los aspectos fundamentales de este emparejamiento fueron las relaciones sexuales, éstas se consideraban una consecuencia natural del emparejamiento y se entendieron únicamente en el marco de la reproducción. Es decir, el sexo, al menos en el imaginario comunitario, se legitimaba solo cuando estaba encaminado a concebir hijos e hijas. La primera relación sexual era de significativa importancia en las mujeres en quienes desde sus primeros años de vida se desplegaban de parte de sus padres y otros familiares adultos arduas labores de control tendientes a preservar su virginidad hasta cuando se sucediera su matrimonio gitano.

Al momento en que se sucedía el matrimonio y el primer encuentro sexual con su esposo se desplegaba un rito de comprobación de su virginidad, por el cual las suegras del chico y/o chica ingresaban a la carpa donde se consumió la relación sexual, constataban que hubiera sangre en las mantas y luego las exhibían públicamente, siendo ello motivo de celebración. Empero, de no existir señal sanguínea alguna significaba una profunda vergüenza para la chica, sus padres e incluso el desarrollo de conflictos entre las familias de los novios. Entre tanto la virginidad del chico era innombrada, su comportamiento sexual previo al matrimonio no era objeto de controles ni cuidados. No obstante, su primera relación sexual con su esposa era también importante, era el momento de certificar su posición de varón ante la comunidad, “tu mamá, tu abuela, tu suegra, todos esperándote para abrir la carpa [...] ¡era una presión!” aseguraba un varón gitano recordando su propia boda durante una entrevista.

Otra realidad de las relaciones sexuales fueron aquellas extramatrimoniales sucedidas dentro o fuera de la comunidad o infidelidad sexual, la cual aunque se halló restringida a mujeres y

hombres gitanos guardó una especial sanción en las primeras, en tanto ellas al cometer infidelidad estarían no solo perjudicando su misma relación conyugal sino irrespetando la posición privilegiada del varón esposo en general. Es decir su infidelidad no solo irrumpe el pacto conyugal matrimonial sino la propia normatividad cultural que exige aducir mayor respeto a los varones, especialmente en su calidad de esposos.

La vivencia de las relaciones sexuales entonces, como elemento parte de la sexualidad, desarrolló desigualdades entre mujeres y hombres, es así como la preservación de la virginidad prematrimonial y la mayor sanción a las relaciones sexuales extramatrimoniales evidencian que las relaciones sexuales en las mujeres denotaban mayores exigencias y consecuencias que en los hombres.

Además del emparejamiento y las relaciones sexuales es la discreción sexual y corporal otro aspecto de la sexualidad en la organización plurifamiliar en carpa. Esta discreción en primer lugar buscaba instar una conducta sexual recatada y en segundo lugar exigir el cumplimiento de un conjunto de prevenciones prácticas y simbólicas alusivas a la higiene corporal.

Teniendo presente el tipo de emparejamiento y clase de relaciones sexuales legitimadas al interior de la comunidad, la discreción como conducta sexual recatada en los hombres solteros consistía en evitar realizar sin mediación familiar previa, halagos o cortejos a las mujeres gitanas y cuando casados evitar hacérselos a su esposa en presencia de otras personas. Por su parte, el recato en las mujeres, además de ser representado a través de la extensión y holgura del vestuario más arriba aludido, debían prevenir expresiones afectivas en público y prevenir además enunciar o escuchar cuestiones referentes al sexo, considerándose que el prestar oído a ello podía pervertirlas, avergonzarlas y en general arrojarlas a la indiscreción, aspecto último este que es evidenciado también por Matras (1963) entre algunos grupos gitanos en Europa.

Por su parte, la discreción en su acepción corporal demandó el cumplimiento de unas prevenciones prácticas y simbólicas alusivas a la higiene frente a la menstruación y circunscritas por ello únicamente a las mujeres. A partir de la primera menstruación, especialmente cuando este periodo se hallaba en curso, las mujeres debían lavar su ropa y la de los demás

preferiblemente en agua y recipientes distintos, ducharse con toallas y jabones de uso propio, asegurarse de no pisar ni pasar sobre algún utensilio empleado para la alimentación (cuchara, plato, olla, etc.), no tocar públicamente a los varones con la parte inferior de su cuerpo o atuendo. Las anteriores reglas y otras son también descritas por Peeters (2004) y presentes así mismo en otras poblaciones gitanas en el mundo (Gómez Baos 2010; Rao 1975; Sway 1988; Sutherland 1975) cuyo cumplimiento aseguraba una imagen de discreción de la mujer ante sus flujos o “humores del cuerpo” (Héritier 1997).

De esta manera la vivencia de la sexualidad de mujeres y hombres se encontraba marcada por el cumplimiento de las disposiciones de discreción descritas, so pena de incurrir en la inmoralidad. Estas disposiciones a razón de su cantidad y especificidad hacían particular énfasis en las mujeres, de ahí que la discreción sexual y corporal se erigió como un aspecto en desigualdad dentro de la *kumpania*.

En ese orden de ideas la sexualidad dentro de la *kumpania* en su organización plurifamiliar en carpas y en sus tres aspectos analizados (emparejamiento, relaciones sexuales y discreción sexual y corporal) ha desarrollado una estructura relacional desigual en términos de género, encontrándose las mujeres gitanas sujetas al cumplimiento de mayores y más puntuales reglas para una vivencia “correcta” de su sexualidad al interior de la comunidad.

1.3. La organización sexual del trabajo

La organización sexual del trabajo trata aquellas relaciones establecidas por mujeres y hombres en la realización de aquellas actividades necesarias para el mantenimiento de la vida. Mujeres y hombres desarrollaron durante la organización plurifamiliar en carpa diferentes trabajos. Entre los hombres prevalecía la fabricación y venta de artículos hechos en cobre, así como la comercialización de automóviles usados; entre las mujeres predominaba la adivinación y el trabajo doméstico en la carpa. Aludiendo a los trabajos presentes durante aquella organización un integrante de la comunidad cuyo padre fue forjador de cobre recordaba en una entrevista:

Se trabajaba en que las mujeres adivinaban la suerte, leían la mano [y] los hombres hacían negocios de vehículos, compra y venta de vehículos, igualmente trabajaban vendiendo platillos,

los platillos para las bandas de guerra todo eso, mi papá hacía eso, hacían pailas en lo que es el cobre, entonces ellos trabajaban bastante en artesanía, todo lo que era con el cobre hacían bastantes cosas, hacían jarrones, hacían todo lo que eran platillos, esos... sartenes grandes para la fritada, hacían lo que es para material de cobre (Javier Yancovich, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

Los hombres fabricaban sus artículos en cobre al interior de las carpas, estos se realizaban bajo pedido de alguno de sus clientes o por el contrario se elaboraban para ofrecerlos en calles, plazas y demás lugares de afluencia. En cuanto a la compra y venta de autos se asistía generalmente a ferias de vehículos usados. Las mujeres para realizar su trabajo de adivinación solían salir a la calle, recorrían las principales avenidas de la ciudad y se ubicaban en lugares de concurrencia. En ciertas oportunidades sus propios familiares varones (padres, esposos, hijos, sobrinos, etc.) se ofrecían a transportarlas en sus autos de trabajo a los lugares por ellas deseados para luego marcharse a sus propias ocupaciones.

Estas ocupaciones se aprendían desde la infancia, mujeres y hombres de edades adultas se responsabilizaban de educar en trabajo a niñas y niños, respectivamente. Es así como las pequeñas acompañaban a sus madres a adivinar al parque de La Carolina o les ayudaban a tender las alfombras dentro de la carpa, en tanto los pequeños ayudaban a sus padres en la realización de un platillo en cobre o los acompañaban a la feria de autos en Chillogallo.

Esta socialización desde la primera infancia hacía que el trabajo se normalizara como sexualmente diferenciado, de modo que cada sexo consideraba que le son inherentes unos oficios determinados, adecuándose de esa manera un acuerdo tácito de diferencia laboral por el cual mujeres y hombres realizaban “sus” oficios, evitando involucrarse por demás en los de la otra persona.

Gracias a esta forma adoptada por la organización sexual diferenciada del trabajo se entendió que mujeres y hombres podían y debían realizar una actividad laboral destinada a la supervivencia propia y de los suyos, por lo que sus trabajos se construyeron en positivo, su hacer en deseable y su ejercicio legitimado y apoyado comunitariamente. Los recursos obtenidos por ambos sexos satisfacían las diferentes necesidades propias y las de sus parientes económicamente

dependientes, y si bien es cierto que únicamente en los hombres recaía la responsabilidad social de provisión, las mujeres también contribuyeron a esta tarea e inclusive en ciertas ocasiones ellas solas lograron mantener integralmente a su familia, incluyendo su padre y esposo.⁵⁹

De esa manera, la organización sexual del trabajo dentro de la estructura plurifamiliar en carpa se estableció como una realidad ecuánime entre mujeres y hombres, en tanto ambos se erigían como sujetos económicos importantes, contribuyendo desde sus diferentes ocupaciones, a la supervivencia material de la comunidad.

No obstante y a modo de síntesis, puede señalarse que en general las relaciones de género de la *kumpania* durante la organización plurifamiliar en carpa formaron parte de una estructura marcada por la desigualdad, donde al interior de las dimensiones del “respeto entre sexos” y la “sexualidad”, las mujeres estuvieron sujetas a unas exigencias, restricciones y sanciones cuantitativa y cualitativamente mayores a las de los hombres.

2. Readaptaciones en las relaciones de género de la *kumpania* a partir de los años 90

Las relaciones de género del colectivo gitano en Quito han ido transformándose a medida que se producía desde mediados de los noventa en adelante el proceso de asentamiento, tránsito a casas y se desarrollaban interacciones más intensas con la población de la ciudad. En primer lugar, es necesario aclarar que los procesos de interacción social con otras poblaciones no se originan durante esta época sino que más bien se renuevan, incrementan y mutan a razón de sucesos como la creciente urbanización, la utilización cada vez mayor de servicios médicos, educativos, financieros, de transporte, etc., o la afluencia de misiones evangélicas a sus sectores de residencia, lo que activará con especial determinación procesos de interacción del colectivo con otros habitantes de la ciudad.

De la multiplicidad de procesos de interacción social de orden ya sea excluyente o inclusivo nos interesan particularmente aquellos que han terminado motivado readaptaciones en las relaciones

⁵⁹ En aquellos momentos en que los hombres no lograban hacerse con recursos en sus ocupaciones, las mujeres, asociadas o no entre ellas para realizar el trabajo de adivinación, se responsabilizaban enteramente del mantenimiento de sus respectivas carpas hasta cuando los hombres lograsen obtener de nuevo ganancias en sus propios trabajos.

de género de la *kumpania*. En este sentido se abordan en este epígrafe las siguientes interacciones y los que se consideran sus efectos, en primer lugar la interacción interétnica sexo-afectiva y sus consecuentes estrategias de protección endogámica desfavorable a las mujeres gitanas, en segundo lugar la interacción religiosa pentecostal y su efecto promotor de desigualdades de género y en tercer y último lugar la interacción social en establecimientos comerciales y su impulso de formas de vestir favorables a la autonomía de las mujeres.

En cada uno de estos procesos se analizan las readaptaciones que se han ido produciendo en las relaciones de género existentes durante la organización plurifamiliar en carpa estudiada en la primera parte de este capítulo. Las mutaciones que se dan en los últimos treinta años se conjugan con prácticas y posicionamientos que evidencian, en general, la (re)creación de desigualdades y nuevas formas de sujeción sobre las mujeres. Las readaptaciones entonces terminan estructurando un renovado panorama de desigualdad en las relaciones de género en el cual, sin embargo, se abren paso también resquicios a modo de resistencias, contradicciones y expresiones de equidad.

2.1. Interacción interétnica sexo-afectiva. Estrategias de protección endogámica desfavorable a las mujeres gitanas

Hacia finales de los noventa y como consecuencia de la instalación de la mayoría de las familias gitanas en casas o departamentos localizados en el sur occidente de la capital, las interacciones con la población no gitana incrementaron exponencialmente. Es así como las familias empiezan a hacer parte de la vida de barrios y urbanizaciones entablando de ahí en adelante relaciones de muy diferente orden con mujeres y hombres *gaye*, entre ellas algunas interacciones sexo-afectivas.

Al formar parte del barrio la interacción social cotidiana con personas de distinta pertenencia étnica se vuelve ineludible. Además dicho contacto comprendió la invitación y participación en determinados eventos gitanos y barriales: invitaciones a la celebración de matrimonios gitanos a ciertos vecinos, invitaciones a los gitanos a participar en celebraciones concernientes a las fiestas de Quito, cumpleaños de algunos de sus arrendatarios, torneos deportivos de fútbol que conglomeraban a diferentes moradores de La Biloxi, La Raya, La Santiago, entre otros eventos.

Evidenciando algunas relaciones establecidas con personas gitanas durante los años noventa, un vecino (no gitano) de la *kumpania* recordaba durante una entrevista:

Yo me llevaba mucho con ellos, ellos sacaron el equipo de fútbol, el “River”, que era un buen equipo realmente porque ellos son altos...como son extranjeros.... ¡Tenían su equipo de fútbol!, ellos colaboraron con la urbanización, ellos colaboraban en todo, ellos nunca dijeron no, siempre colaboraban [...] yo me llevaba bastante con los compañeros que eran parte del equipo y también como venían a apoyar las chicas gitanas al equipo entonces ya compaginamos, o sea éramos unidos así como cualquiera, como le digo, el compañerismo era bastante grande [...] acudí incluso a un matrimonio, nos invitaron al grupo que organizábamos aquí el barrio, nos invitaron al matrimonio que ha sido muy bonito realmente, yo nunca había acudido [...] (Carlos Reyes, ex líder comunitario vecino de la *kumpania* de Quito durante los años noventa, en conversación el autor, febrero 2018).

De esa manera la inserción de la *kumpania* en las dinámicas de ciudad no solo se ha desarrollado de una manera conflictiva, sino que también ha podido evidenciarse lo que Barth ([1969] 1976, 22) llama “la interdependencia de grupos étnicos” en tanto vínculos positivos de complementariedad entre etnias en el sistema social circundante, en este caso en el contexto urbano residencial, que favorecen el desarrollo de un panorama o momentos de inclusión y no exclusión.

Este entorno que progresivamente ha ido incrementando el número de vecinos, así como sus espacios de interacción, ha posibilitado que se sucedan en diferentes momentos de tiempo algunas amistades, flirteos y noviazgos entre personas gitanas y no gitanas (hasta donde pudimos conocer siempre en el marco de la heteronormatividad). Comentando, por ejemplo, una de estas relaciones sucedida en los noventa una ex-vecina de la *kumpania* refería: “[...] me recuerdo que por allá en el 96 más o menos quien era un amigo mío y una gitana enamoraron, eran chicos aun, a él lo he visto de vez en cuando ahora [...]”

Con el transcurso del tiempo entre los varones jóvenes gitanos este tipo de amistades, amoríos e incluso noviazgos con mujeres no gitanas se han vuelto comunes. Por ejemplo, actualmente algunos de ellos buscan la interacción al visitar bares, karaokes o discotecas de sus barrios con el

fin de entablar relaciones con mujeres no pertenecientes a la comunidad, obteniendo rédito de su atractivo físico.⁶⁰ Respecto a las anteriores relaciones un mesero de un bar y al tiempo vecino de la comunidad comentaba, “a los hombres tú los ves en un chongo, en un karaoke, en algún baile en una disco haciéndose el levante de alguna chica, pero así enamoramiento creo que no, es un capricho para disfrutar el momento prácticamente” (Francisco Mera, mesero de establecimiento del sector IESS – FUT, en conversación el autor, febrero 2018).

Este tipo de relaciones que juegan entre la amistad y el ligue se han dado además en otros espacios diferentes a bares y discotecas, por ejemplo, junto a vecinas en parques públicos y calles o pactándose una cita a través de redes sociales. Esta clase de relación se viene sucediendo de manera frecuente y progresivamente viene encontrando una relativa aceptación entre las personas mayores de la comunidad. Así, la reiteración parece haber otorgado una menor carga de “anormalidad” al hecho de congeniar con personas externas a la *kumpania*, concretamente de varones con mujeres no gitanas, llegándose a entablar entre ellos determinadas relaciones sexo-afectivas mixtas.

Esta última clase de emparejamiento, prohibida durante la organización plurifamiliar en carpa cuya continuidad solo se hubiese logrado si el varón decidía abandonar definitivamente la *kumpania*, viene recibiendo cada vez más una relativa aprobación dentro del colectivo. Es así como estas mujeres no gitanas pueden ya ser presentadas a otros familiares de la comunidad, participar en eventos sociales y cuando esposas vestir las prendas consideradas tradicionales, aprender *romanés*, entre otras cosas que la erigen como una gitana más, sin que este hombre gitano esté incurriendo en una “falta de respeto” como sí hubiese sucedido antiguamente. Refiriéndose a algunas mujeres no gitanas al interior de la comunidad un hombre viudo quien tuvo por esposa a una mujer gitana constataba:

La que se casó con el hijo del William es *gayi* y ella viene allí donde Magdalena [su suegra] y habla gitano, de todo, mejor que una gitana y la quieren más que a una gitana y [también] Gisela

⁶⁰ En algunas oportunidades la fisionomía de las personas gitanas puede distinguirse de la de otras personas, sus rasgos suelen considerarse atractivos a personas no gitanas, de allí comentarios como “algunos son zarquitos, mi vecino era bien guapo él” o “yo no es que sea marica pero estos gitanos son... simpáticos”.

la mamá de Abraham... no sé si la conoces... ella es *particular*,⁶¹ esa señora es chilena, ¡para qué! mis respetos para esa señora, tiene mejores costumbres que las propias gitanas⁶² (Vladimir Gómez, varón viudo integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

Por su parte, las mujeres gitanas si bien han establecido algunas amistades y amoríos con varones no gitanos sus relaciones nunca han logrado sedimentarse con la misma fuerza con que lo han hecho las relaciones entre gitanos y mujeres *gayi*. Su emparejamiento con no gitanos es aun fuertemente reprobado y sus sanciones de desalojo y exclusión comunitaria son todavía socializadas desde edades tempranas, de modo que en ellas la exigencia cultural endogámica prevalece.

Esta sujeción endogámica a las mujeres y no a los hombres se explica a través de un nuevo uso de la convencional patrilinealidad que desde hace algunos años viene socializándose por los varones de la comunidad. Este uso entiende que la “sangre” gitana la concede únicamente el hombre y no la mujer, de modo que si esta última desea cumplir la expectativa cultural de ser madre y concebir hijos/as gitanos (es decir con “sangre” gitana) ha de tenerse que comprometer con un varón de su grupo, es decir endogámicamente. Haciendo alusión a los emparejamientos mixtos, un hombre soltero de la comunidad afirmaba lo siguiente:

Una mujer gitana no se puede casar con un hombre que no sea gitano ¿Por qué no se puede casar? Porque se pierde ya la sangre gitana, están en contra de la tradición gitana. Una mujer gitana no se puede casar con otra persona que no sea gitana, se puede casar, pero ya no es bien vista, ya no es bien bienvenida a la familia, ya la ven mal o sea no está permitido (Henry Gómez, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, marzo 2018).

A través de este reciente uso patrilineal se connota una asociación inmediata de la mujer a la fertilidad y maternidad en tanto el problema se centra silenciosamente en la preservación de la “sangre” gitana de sus hijos, recreándose con ello la convencional simplificación de las mujeres a

⁶¹ La palabra particular es otro término empleado para denominar a quien no es gitano/a.

⁶² Cuando el entrevistado asegura: “habla gitano, de todo, mejor que una gitana” y “tiene mejores costumbres que las propias gitanas” quiere referir que estas mujeres aun cuando sean “particulares” han logrado adoptar las costumbres gitanas (idioma, vestimenta, gastronomía, respeto, etc..) mejor que las mismas mujeres gitanas.

cuestiones de naturaleza/reproducción (Ortner 1974; Rosaldo 1974). Así mismo se evidencia que “cuando las transformaciones de ciertas tradiciones afectan a los intereses de los sectores en el poder es cuando se enarbolan los argumentos en torno a los peligros de la integridad cultural” (Hernández 2008, 93). De ahí que sean únicamente los emparejamientos exogámicos de las mujeres gitanas y no los de los hombres los que aparentemente inciden, transgreden y afectan la continuidad del grupo o de su “sangre” en la apertura de la comunidad a las dinámicas de la convivencia urbana.

Por lo tanto tras constatarse la posibilidad de que las gitanas establezcan relaciones mixtas dentro del ambiente corresidencial pluricultural, ha llevado a que los varones hagan un uso estratégico de una particular y limitada patrilinealidad ya presente previamente en sus costumbres que pretende servir ahora como mecanismo protector de la endogamia de grupo, aun cuando lo haga en desigualdad de condiciones entre mujeres y hombres.

Es estratégico este nuevo uso de la patrilinealidad porque aun cuando ella haya posibilitado históricamente una filiación familiar y simbólica paterna⁶³ hasta el momento no había determinado la pertenencia gitana (o “sangre”) de una persona, la cual venía dada por hombres y mujeres, de ahí que en tiempos pretéritos las “mezclas”⁶⁴ de ambos fueran restringidas y no únicamente las de las mujeres como ocurre actualmente... “antes no permitían que un hombre se casará con una mujer que no fuera gitana [...] ahorita ellos dicen que el hombre gitano puede casarse con una *gayi*, eso sí, yo he visto que si lo hacen” comentaba al respecto una mujer gitana soltera de la *kumpania*.

En ese sentido y a modo de síntesis, la inserción de la *kumpania* en sus espacios sociales barriales ha llevado entonces al desarrollo de unas interacciones interétnicas de orden sexo-afectivo, las cuales han facilitado el declive del carácter cultural endogámico de las relaciones sentimentales y la ascensión de uno más exogámico en el emparejamiento. Sin embargo como contrapartida a

⁶³ Esta particular patrilinealidad había servido para determinar la filiación a una adscripción familiar gitana (*la vicha*) por el padre y madre heredadas pero solo la del primero historizada, para instar la adopción de las costumbres, valores y cualidades del antepasado varón más longevo y para asignar unos apodos familiares que rememoraban antepasados varones.

⁶⁴ Con este término se ha representado en la *kumpania* a aquellos emparejamientos mixtos o interétnicos.

esta transformación se ha ideado un nuevo, estratégico y más desigual uso de la patrilinealidad (por el cual solamente los hombres se erigen como transmisores de la “sangre” gitana y por ende exclusivos garantes de la pertenencia al grupo) que por su misma ordenación exhorta a las mujeres a comprometerse endogámicamente a bien de preservar la autenticidad étnico-cultural del colectivo.

Es así como la regulación de la sexualidad de las mujeres gitanas a través de la exigencia endogámica termina sirviendo entonces a la reproducción del grupo, de modo que en la *kumpania*, en equivalencia a la nación (Yuval-Davis 1997), las mujeres se encontrarán soportando y conduciendo la reproducción biológica y cultural del colectivo, o de su “sangre”. La sexualidad femenina se encuentra, por lo tanto, intersectada con el discurso sobre raza/etnicidad, puesto que el control de la primera, en términos de exigencia endogámica, marca la presunta continuidad sanguínea del grupo, su “pureza”. Es decir, la no mezcla, cruce o mestizaje del grupo, de manera que como ha sucedido en las épocas colonial y post colonial latinoamericanas, aquí también “el control de la sexualidad femenina se torna un tema del control de la pureza racial y viceversa” (Wade 2013, 53).

En ese orden de ideas se puede observar finalmente que la adaptación a la vida del grupo mayoritario activa en la organización de los gitanos una serie de mecanismos de continuidad y control sobre el patrimonio, cultural y étnico (endogamia femenina), mientras que a su vez se aprueba la entrada o vivencia de otras determinadas realidades (exogamia masculina) en una suerte de continuidad/actualización (Catullo y Ringuelet, 1987). Esta dinámica que transita entre la conservación y la innovación ha afectado de forma desigual a ambos sexos al interior del grupo en tanto únicamente las mujeres han terminado sujetas a determinados condicionamientos y restricciones en el desarrollo de sus relaciones sexo-afectivas.

2.2. Interacción religiosa pentecostal, su efecto promotor de desigualdades de género

Como se refirió en el anterior capítulo, la relación de la *kumpania* con el movimiento pentecostal y sus integrantes es una de las interacciones más importantes que tiene la comunidad con el exterior y que ha servido a su reconfiguración comunitaria. Aunque emerge a mediados de los

ochenta, es en años posteriores donde el vínculo se sedimenta, estimulando el desarrollo de algunas readaptaciones en las relaciones de género del colectivo.

De esa manera, desde mediados de los ochenta y hasta la actualidad se han organizado junto a representantes del movimiento pentecostal continuas actividades de evangelización: cultos, retiros, vigiliyas, ayunos, entre otras actividades que han terminado, a fuerza de constancia, convirtiendo al pentecostalismo a muchas personas de la *kumpania* e incluso en pastores y líderes espirituales a algunos varones gitanos. De estas actividades, los cultos constituyen una importante actividad de interacción religiosa de periodicidad diaria, haciéndose generalmente de una manera variada en las diferentes residencias de las familias que integran la *kumpania* y en ciertas oportunidades en las sedes de las iglesias evangélicas. En ambos ambientes, aunque principalmente en los segundos, suelen darse cita seguidores evangélicos gitanos y no gitanos, bien como fieles generales de la congregación o como líderes espirituales y pastores.

En los cultos se induce directa o indirectamente unas formas “deseables” de cómo deben conducirse y relacionarse mujeres y hombres, tanto a través del mensaje explícito de las prédicas (incluidos sus ejemplos) como de elementos más implícitos como los usos y tiempos de la palabra o la distribución de actividades de veneración y organización (danzas de adoración a cargo de “doncellas”, presentación de los invitados a cargo de pastores varones, entre otras). En uno de estos cultos celebrado en una residencia de las familias gitanas, un pastor amigo de la *kumpania* desde hace décadas predicaba: “Somos creados diferentes, el hombre fue para cubrir, para proteger y la mujer fue para amarnos, para acariciarnos, para estar ahí prudentemente, “la mujer sabia edifica su casa más la necia con sus manos la derriba” (Proverbios 14:1) (Pastor Edgar, La Biloxi – Quito, Febrero 2018).

En estos espacios se insta, en general, a unos determinados roles diferenciales a mujeres y hombres dados desde la “creación” y por ello inmodificables, donde las mujeres son circunscritas a la “casa” cuya prosperidad espiritual es factible en tanto ellas adopten una actitud no “necia”, es decir condescendiente, apacible, pasiva. A través del pentecostalismo se estaría reproduciendo entonces unos convencionales roles asociados a las mujeres cuestionados desde el feminismo (Lamas 1986; Ortner 1974; Rosaldo 1974) que además de contribuir a una naturalización divina de diferencias

entre sexos está cimentando como tal una base por la cual se refuerzan y gestan nuevas formas de sujeción sobre las gitanas en al menos dos dimensiones: la sexualidad y el trabajo.

Como se delineó en el anterior subepígrafe la sexualidad de las mujeres en la *kumpania* se ha encontrado históricamente sujeta a mayores y más intensas regulaciones. Con el avance del pentecostalismo en el grupo estas regulaciones encontrarán ahora un sostén religioso, es así como a través de la imagen de las mujeres jóvenes solteras al asociarse a la pureza sexual (las “doncellas”) queda de nuevo en ellas implicada la necesidad de preciar y cuidar su virginidad como su máxima “virtud”. En tanto su imagen cuando casadas al encontrarse vinculada a la sumisión, abnegación y servicio perenne a dios y a quien él ha establecido como su esposo, “Casadas, estad sujetas a vuestros maridos, como conviene en el señor”,⁶⁵ se les insta una vez más rendir suma fidelidad a su esposo, incluyendo fidelidad sexual.

En las mujeres como personificación de lo femenino, se inscribe entonces, como ya señalaba Bourdieu aludiendo la *dominación masculina* en la Cabilia, la abnegación, resignación y silencio cuyo “honor esencialmente negativo, sólo puede ser definido o perdido, al ser su virtud sucesivamente virginidad y fidelidad” (Bourdieu 2000, 68). A través del pentecostalismo se estaría ratificando entonces “la fuerza del orden masculino” en tanto las exigencias de virginidad y fidelidad sexual previamente ordenadas desde los varones gitanos a las mujeres de la *kumpania* quedan por intercesión de esta fe reconfirmadas.

Por otra parte, en lo relativo al trabajo remunerado no doméstico se ha evidenciado en otros contextos gitanos una incidencia favorable del pentecostalismo en las mujeres, en términos de inserción al mercado de trabajo, ascenso labora, etc., (Ayala 2008; Wang 1990). Sin embargo en Quito el escenario es otro, fundamentalmente a razón de motivos: la condena cristiana de toda práctica asociada a la hechicería, incluido el trabajo de adivinación practicado por las gitanas y la importancia otorgada al rol de las mujeres como madres y esposas delimitadas a la casa y lo doméstico.

⁶⁵ Este versículo (Colosenses 3:18) fue leído por un pastor no gitano durante un culto realizado en una residencia de una familia de la *kumpania*.

Entre las gitanas en Quito la adivinación ha constituido su único medio de trabajo (Espinoza 2015; Peeters 2004). La adivinación, al entendimiento de estas mujeres, consiste en descubrir a través de la palma de la mano, en las cartas o el tabaco una realidad oculta en la vida de un *gaye* como daños, infortunios o brujerías contra esta persona acometidos, advirtiéndola y curándola de esa maldad a través de la combinación de amuletos, hierbas e incluso oraciones cristianas. El poder de adivinar se comprende como únicamente de la mujer y su práctica les ha demandado el salir a la ciudad bien solas o en grupo a buscar lo que ellas llaman “clientes”, permaneciendo en lugares públicos de concurrencia tanto tiempo como a ellas les parezca necesario.

La adivinación, al ser una práctica bíblicamente sancionada, cuya realización irrumpe además el rol de la mujer creyente como esposa abnegada a “edificar” no más que su “casa”, ha llevado a que diferentes pastores gitanos y no gitanos (varones todos) logren persuadir y convencer a no pocas gitanas de abandonar su oficio quiromántico, o en su defecto exijan directamente a ellas su abandono pues están incurriendo en “pecado”. Al respecto un líder espiritual de la *kumpania* refería, “todo eso de la astrología, de la magia, todas esas cosas ya es prohibido dentro de la biblia, entonces ya tienen que dejar todo eso y seguir nuevamente los caminos de dios como debe de ser” (Misael Yancovich, líder pentecostal de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, mayo 2018)

Esta acción ejercida por los varones además de reafirmar una “masculinidad hegemónica” dentro del grupo (Connell y Messerschmidt 2005) la del “macho-gitano” (Berná 2012) quien legitima su poder entre otras cosas a través de la obediencia de las mujeres, ha de justificar “la confinación de la mujer al espacio privado del hogar, al cuidado, la atención del marido, los hijos [...]” (González 2010, 486) es decir su circunscripción a la casa y lo doméstico, negándose su incursión en el espacio público y por ello favoreciéndose un control más exhaustivo sobre ellas en términos espaciales, sociales y económicos.

No obstante, a pesar de la restricción al trabajo de adivinación algunas mujeres continúan realizándolo clandestinamente, incluso entre algunas identificadas como creyentes, evidenciándose con ello un proceso subjetivo de concientización y cuestionamiento tendiente a la transformación de una situación de subordinación de parte del grupo social en desventaja, como

el de las mujeres (Jacquet 1995; Vargaz 1993). Denunciando la continuidad del oficio de adivinación un pastor no gitano quien tiene relación con la *kumpania* constataba:

Sí claro, hay algunas mujeres que todavía salen a la lectura de la mano, he visto inclusive a algunas miembras de la iglesia gitana y las he encontrado en el parque de La Carolina y andan todavía leyendo las manos (Guillermo Santana, pastor pentecostal no gitano, en conversación el autor, abril 2018).

De igual manera otro pastor aseguraba:

Una vez consulte con los pastores y con los líderes [gitanos] y me supieron decir que ellos hacen todo lo posible para que no lo hagan pero ellas lo siguen haciendo, es como que ellas... no se... no se sienten bien estando en casa y salen a hacer esa lectura de manos (Rafael Mendoza, pastor pentecostal no gitano, en conversación el autor, abril 2018).

Así, esta respuesta de las mujeres gitanas evidencia, como ya lo referían teóricamente Bari (2002) y Gundermann (2013), el desarrollo de asimetrías de poder entre agentes étnicos y al interior de ellos mismos en el curso de los procesos de contacto interétnico, especialmente cuando configuraciones en desigualdad se instauran o recrudecen.

En ese orden de ideas y a grandes rasgos puede afirmarse que la interacción de orden pentecostal ha impulsado la renovación o surgimiento de nuevas expresiones de desigualdad en el relacionamiento de género interno al grupo, no exentas, al menos una de ellas (la alusiva al trabajo), de una respuesta contradictora. De esa manera, dentro de las posibilidades de igualdad o de desigualdad en el relacionamiento de género a consecuencia del desarrollo de procesos sociales y culturales (Bocco et., al 2012; Díaz 1999) la interacción pentecostal se ha instituido como un importante promotor de desigualdades genéricas dentro del colectivo gitano en Quito, contrastando con sus efectos positivos de afianzamiento de lazos comunitarios perdidos con el proceso de sedentarización.

2.3. Interacción social en establecimientos comerciales, la impulsión de formas de vestir favorables a la autonomía de las mujeres

Diferentes escritores e investigadores en diferentes tiempos y lugares han registrado el uso de una peculiar vestimenta entre las mujeres gitanas (Fonseca 1995; Gómez Baos 2010; Yoors 1967, entre otros). En Quito, de igual manera las mujeres emplean actualmente un tipo de vestuario particular mientras los hombres visten prendas corrientes, siendo inadvertida su pertenencia étnica, al menos en su atuendo.

A la mujer gitana, sin embargo, se le reconoce en gran parte por su indumentaria, su vestido y accesorios son elementos de reconocimiento inmediato para un *gaye* y también, por qué no, para un gitano o gitana ajena a la *kumpania* de Quito. Así pues, entre los gitanos, son las mujeres “quienes constituyen la mayor carga visual de signos de identidad étnica” (Crain 2001, 366).

Entre las mujeres gitanas el uso de una particular vestimenta ha constituido históricamente, como ya se señaló, una expresión fundamental de respeto a las tradiciones *rrom*. La vestimenta, especialmente en aquellos grupos cuya pertenencia étnica importa, constituye no solo un modo o estilo característico de ropaje sino fundamentalmente su “piel social” (Turner 1980). De esa manera la vestimenta guarda un valor simbólico añadido que puede proyectar, voluntaria o involuntariamente, información de quien la usa, que puede ir desde sus gustos (color, diseño, etc.) hasta sus actitudes o comportamientos (intrépido/a, recatado/a, etc.), de manera que la indumentaria, bien sea en traje, calzado y/o accesorios, representa “símbolos y valores culturales, significados sociales, posiciones e identidades específicas” (Bayona 2016, 12).

El reconocimiento público a través de la indumentaria les ha traído, sin embargo, a las mujeres la vivencia de diferentes experiencias de interacción. Por ejemplo, ha motivado a que algunas mujeres no gitanas les aborden e interroguen con amable curiosidad por sus vestidos demostrando gusto por ellos o que alguien interesado en que su suerte sea leída al verle su indumentaria se acerque para solicitarle sus servicios de adivinación, facilitándose así gracias a la visibilidad étnica garantizada por su atuendo la obtención de clientela.

No obstante, ese particular vestir les ha significado casi siempre sufrir vivencias de exclusión social. Sobre ellas recaen todas las palabras y acciones que reprueban la presencia gitana en la sociedad, su vestimenta canaliza entonces aquellos odios, rencores, reprobaciones y demás animadversiones aplicadas a los gitanos como colectivo. El vestido supone un signo de visibilidad que les dificulta por ejemplo el acceso a una vivienda o incluso la compra de algún producto o servicio. En relación a estas dificultades es ejemplificador el siguiente testimonio de un hombre gitano cuya esposa viste el atuendo considerado tradicional entre las gitanas:

Cuando yo arrendé un departamento, aquí en la Gatazo, yo me pasé por decir hoy, como a esta hora [18h30] ya comencé a empacar las cosas, pero yo antes de pasarme, yo fui e hice el contrato con el dueño incluso, pero [él] no había visto a mi mujer, ¿si me entiendes?, o sea él pensaba que yo no era gitano.

Me arrendó el departamento y a eso de las ocho de la noche ya quería que le desocupe el mismo día, le digo ¿pero por qué amigo?... [le respondió el dueño:] “no es que ustedes son gitanos y mi sobrina le tiene fobia a los gitanos”, ahí pues yo me sentí mal, porque somos gitanos me botan de la casa, me corrieron de la casa (Néstor Gómez, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, marzo 2018).

Por otra parte, en algunas ocasiones entrar a un negocio usando el atuendo típico ha supuesto que se les niegue de entrada el producto, así como soportar miradas de otros compradores y también del personal de servicio: guardias de seguridad, empleados de pasillo, cajeros y/o promotores de ventas, quienes sospechan de ellas un posible actuar delictivo... “¡Qué bueno que tengo un escolta!, por favor ¿puede llevarme el carrito?, como me está siguiendo a todas partes entonces usted me lleva el carrito y yo hago las compras” relataba una gitana recordando lo reclamado a un empleado de supermercado. En relación a esta misma clase de situación, otra mujer de la *kumpania* demandaba:

A algunas que sí les siguen por ejemplo cuando entran a un centro comercial, en los Tías, en el supermercado así, ahí comienzan a vigilarnos, a buscar si es que no nos llevamos algo, así como si estuviéramos robando, nos siguen los guardias (Lila Yancovich, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

Este tipo de aversiones son por tanto comunes en las cadenas de supermercados, ubicados algunos en proximidad a las residencias de la *kumpania*, allí las gitanas connotan con especial determinación la marca del hurto. Al parecer esto ha sucedido en alguna ocasión, lo cual ha terminado por señalar a todas las personas gitanas como posibles sospechosas, estableciéndose por ello de nuevo un *prejuicio racial* contra el grupo en tanto se despliega “una actitud hostil o prevenida hacia una persona que pertenece a un grupo, simplemente porque pertenece a ese grupo” (Allport [1954] 1962, 22).

El que sean gitanas ya hace que en ellas recaigan ideas asociadas a delincuencia aun cuando no se haya delinquido en ninguna oportunidad, su condición étnica precede su actuar concreto encontrándose entonces su existencia definida *a priori*. Así, como puntualizaba un gitano adulto evangélico miembro de la *kumpania*:

El problema es que si ha habido mujeres, o personas, gitanos, que sí se han entrado a alguna tienda, a algún establecimiento y se han llevado las cosas sin pagarlas, entonces la gente sí se ha dado cuenta, todos no son honrados pero tampoco hay que juzgar a todos por una sola persona (Javier Yancovich, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

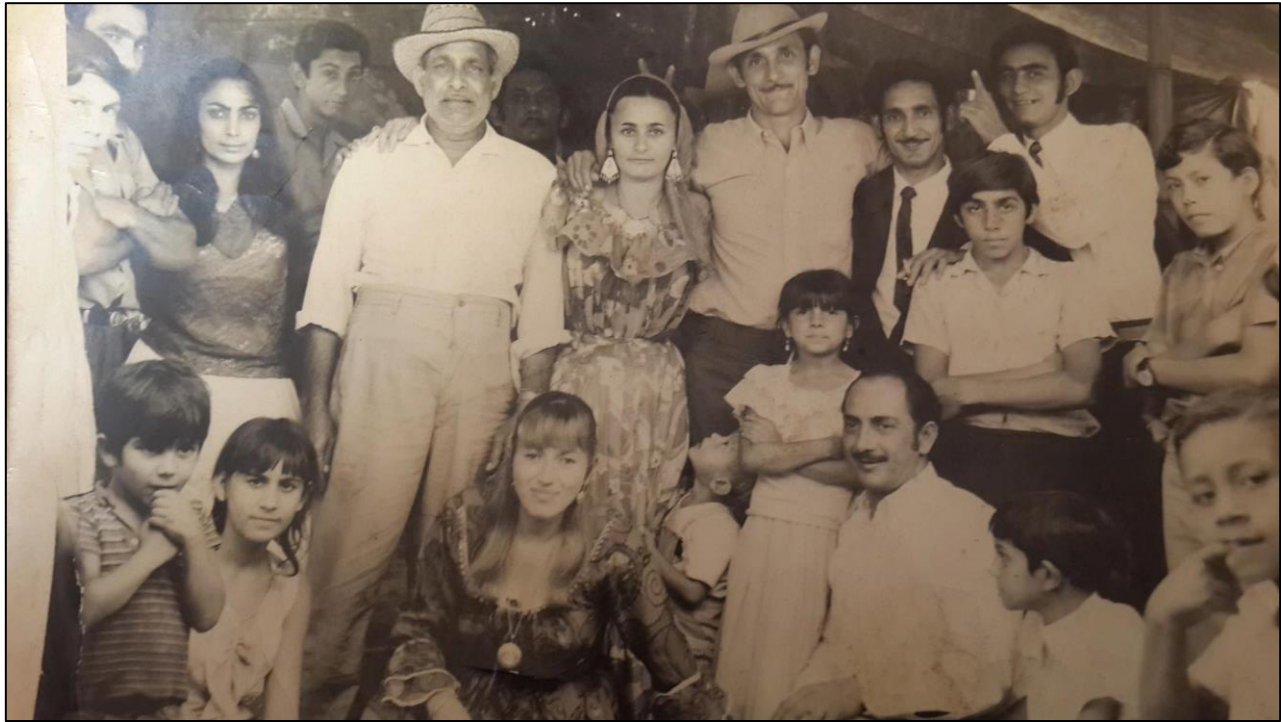
A pesar de que muchas mujeres gitanas han entrado al supermercado y pagado los artículos, la sospecha de robo continua. El prejuicio se ha consolidado ya como un estigma sobre estas mujeres pues su “imagen pública parecería estar constituida por una reducida selección de acontecimientos verdaderos [en este caso el hurto] que se inflan hasta adquirir una apariencia dramática y llamativa, y que se utilizan entonces como descripción completa de su persona” (Goffman [1963] 2006, 89).

El derecho a adquirir con normalidad cualquier producto en un establecimiento comercial se trunca al momento de reconocer a las mujeres gitanas por el atuendo, de manera que de nuevo en esta situación, como sucede al momento de arrendar una casa, la vestimenta funciona como enunciativa de una diferencia socialmente indeseada o “diferencia inquietante” (San Román 1997) y por ello a su vez vehículo de activación de situaciones de exclusión/marginalidad.

Así pues las mujeres gitanas son más propensas de padecer situaciones de exclusión que los hombres por rasgos distintivos asociados a su vestimenta, lo que demuestra que en ella se interseccionan ejes de estratificación (Roth, 2013; Viveros, 2016) de etnia/raza (exogrupal) y de género (endogrupal). En su ser se articula todo un imaginario étnico racial negativo construido sobre el grupo en general (robo, engaño, desaseo, etc.) y una condición de género a la que internamente se le sobre exige la conservación y exposición pública de las tradiciones gitanas, incluyéndose la vestimenta. De ahí que su posición étnica (fuera del grupo) y de género (dentro del grupo), en su intersección, hagan que en ella (la gitana-mujer) se vuelva más probable la vivencia de estas expresiones de discriminación.

Ahora bien como ya se indicó en “el respeto entre sexos” el uso de la vestimenta considerada tradicional entre las mujeres casadas representó una primerísima expresión de respeto a la cultura en general y hacia su esposo en particular, sin embargo actualmente esta expresión de respeto se encuentra en proceso de transformación a razón de una decisión de variación en el atuendo convencional. Es así como aquella indumentaria que consistía en un largo vestido de tela enterizo o bien dividido en dos partes en blusa y falda plisada, el cual se acompañaba además con el uso de joyas generalmente en oro o plata (aretes, collares, pulseras, brazaletes), pañoleta en la cabellera y baletas, sandalias u otro tipo similar de calzado bajo, se ha venido dejando atrás.

Las pañoletas y el empleo de accesorios son menos comunes desde al menos inicios del presente siglo, y en años más recientes y esto quizás más importante, las faldas plisadas vienen quedando a la cola de las cada vez más usadas faldas hechas en material jean. Además recientemente se ha dispuesto la utilización de calzado deportivo y alto (especialmente botas con plataforma). Algunos de estos cambios en la vestimenta de las mujeres casadas pueden visualizarse en la siguiente secuencia temporal de fotografías.

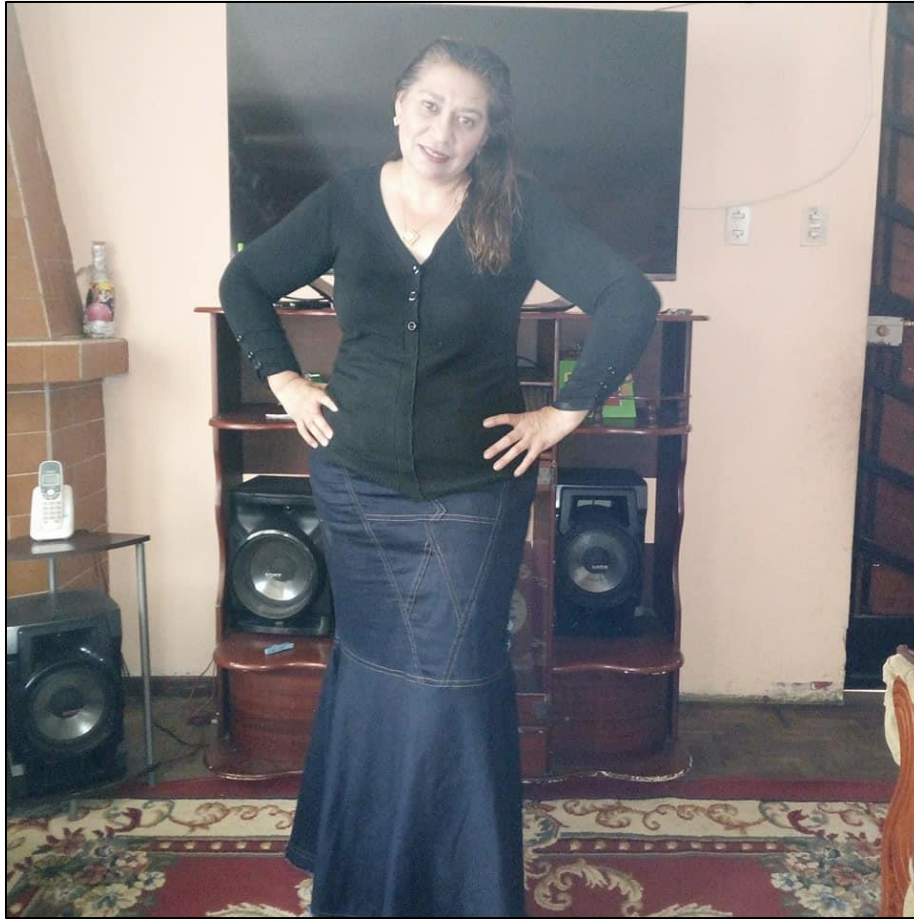


Fotografía 6. Integrantes de la *kumpania* de Quito.⁶⁶ Fuente: Álbum fotográfico de una familia de la *kumpania* de Quito, lugar y fecha no especificado.

⁶⁶ En la fotografía se encuentran únicamente dos mujeres casadas ubicadas en la parte central de la imagen. Ellas hacen uso de la vestimenta considerada tradicional.



Fotografía 7. Mujer gitana y su hijo. Fuente: Álbum fotográfico de una familia de la *kumpania* de Quito. Quito – La Biloxi. 1995



Fotografía 8. Mujer gitana. Fuente: Álbum fotográfico de una familia de la *kumpania* de Quito. Quito – La Biloxi. 2015

Los más recientes cambios sucedidos en la vestimenta de las mujeres casadas responden a diferentes motivos, en ocasiones simultáneos, que van desde la aprehensión voluntaria de nuevas formas de vestir hasta ser una estrategia forzada de invisibilización que busca evadir el padecimiento de situaciones de exclusión y marginalidad. En relación a este último motivo una mujer de la *kumpania* mencionaba durante una entrevista las animadversiones que generaba en “centros de mercado” el empleo de prendas tradicionales de vestimenta:

Aquí tienen marginados a los gitanos, aquí una novedad los gitanos, cuando vamos a los centros de mercado se ponen detrás de nosotros porque piensan que vamos a robar, aquí por eso ya no usamos esa ropa, ahora pura falda de jean, porque nos ven así y no nos atienden. Aquí no nos dejan ponernos... no nos atienden, en el Tía tú vas a comprar, vamos a comprar y se cogen detrás de

nosotras [...] (Dayana Gómez, integrante de la *kumpania* de Quito, en conversación el autor, febrero 2018).

Padecer este tipo de aversiones ha conllevado a decidir variar la vestimenta de manera que se camufle, más no oculte completamente, la pertenencia gitana de estas mujeres. El que la mujer no se visibilice públicamente cómo gitana a través de su atuendo quedando así relativamente encubierta su gitaneidad se hubiese interpretado anteriormente como una grave transgresión a las tradiciones, una “falta de respeto”. Sin embargo ello viene dejando de ser así de manera que la noción de respeto en su aplicación a través del atuendo se encuentra en proceso o momento de resignificación porque viene desarrollando otro sentido que ya no ve en la exhibición pública de la vestimenta de la mujer una forma primordial de honrar a la tradición.

Además el decidir vestir una opción diferente a las faldas plisadas que en realidad (las de jean) no resultan totalmente holgadas en comparación a las convencionales prendas en tela, sumado a otros cambios más accesorios: emplear opciones de calzado diferentes a la sandalia y la baleta y decidir el empleo o no de la pañoleta y de alhajas, antes de uso imperativo, representa en su conjunto una fisura de la tradición. Decidir hacer una variación en la vestimenta constituye un intersticio que denota una importante ganancia en determinación y autonomía de orden estético-corporal de parte de las mujeres de la comunidad, el cómo vestirse es un asunto que empieza a ser su propia competencia.

Decidir vestir faldas en jean antes que faldas plisadas en tela representa capacidad de decisión por algo más cálido, duradero, accesible y de actualidad. Además estas nuevas faldas al delinear ligeramente la silueta del cuerpo hace que quede relativamente desajustada la finalidad de las exigencias de extensión y holgura en el atuendo: ocultar infaliblemente el cuerpo. De esa manera entonces queda vulnerada, en algo, la ordenación cultural masculina de respeto por la cual se exige de las mujeres el uso estricto de unas prendas determinadas como forma de honra al varón.

En ese orden de ideas y como efecto de interacción social excluyente en los establecimientos comerciales, se produce un efecto favorable a las mujeres dentro del grupo en tanto ha permitido aminorar en algo su sujeción histórica a la hora de elegir cómo representarse estética y corporalmente en público. De esta manera la presente interacción social en establecimientos

comerciales, a diferencia de las dos anteriores interacciones, termina estimulando contingentemente un escenario favorable a la autonomía y determinación de las mujeres gitanas.

Conclusiones

Pensar en los efectos que producen las relaciones interétnicas de exclusión/inclusión en la organización familiar y las relaciones de género entre gitanos, pregunta que ha atravesado el desarrollo íntegro de esta investigación, ha llevado a comprender, a modo de primer hallazgo, que el mismo proceso de interacción social de la comunidad gitana obedece a un evento mayor, sucedido a finales del siglo XX: la inserción progresiva de la *kumpania* a las dinámicas de la ciudad de Quito. La creciente sedentarización que se produce desde los años ochenta en adelante de una comunidad cuya estructura organizativa se basaba en prácticas de nomadismo, emerge como necesidad de adecuación a las nuevas situaciones y circunstancias sociales y económicas de un contexto en urbanización ascendente. Con la presencia más estable de la comunidad en una ciudad de álgido poblamiento urbano, se va configurado un escenario de asentamiento progresivo que propicia e intensifica las relaciones entre gitanos y no gitanos, dinamizándose de ahí en adelante diferentes y múltiples interacciones entre ellos.

Hay que señalar que la continua vivencia de estas relaciones interétnicas excluyentes e incluyentes ha traído consigo diferentes readaptaciones del grupo, algunas de ellas expresadas de forma evidente en su organización familiar y sus relaciones de género. Entre las diferentes interacciones sociales establecidas por la comunidad se analizaron las desarrolladas en dos grandes contextos: el social-barrial y el religioso-pentecostal. Las interacciones establecidas en ambos contextos corren en paralelo, incluso llegando a encontrarse en sus efectos.

En primera instancia en lo concerniente a la organización familiar se encontró una importante aversión social sucedida en la década de los noventa contra la forma de vida en carpas vigente en la *kumpania*. Este estilo de vida al ser asociado con pobreza, indigencia, invasión e insalubridad recreó un escenario de exclusión y marginalidad sobre el grupo que llevaría finalmente a presionarles y exigirles su desalojo del espacio de vida habitado o a lo menos su mudanza a casas.

La asiduidad de estas aversiones constituyó uno de los factores que impulsó a la *kumpania* a probar la residencia en casas cuyo tránsito supuso para ella un debilitamiento de su organización

familiar extensa y comunitaria. Los múltiples vínculos de consanguineidad y pertenencia étnica ligados en el campamento se vieron en la necesidad de fragmentarse y dispersarse según la disponibilidad de alquiler de unas casas halladas en relativa distancia unas a otras, afectándose por ello la cualidad extensiva de la organización familiar gitana. De igual manera el carácter comunitario de esta organización se ve atenuado a razón tanto del distanciamiento espacial entre las familias de la comunidad como también por el despliegue de ciertas conductas excluyentes y/o de marginalidad que obstruyen su desarrollo, particularmente aquellas asumidas por quienes les arriendan los inmuebles al vigilar, restringir y sancionar una práctica fundamental a su organización comunitaria: las visitas entre familias gitanas.

Sin embargo, el avance de la interacción religiosa-pentecostal y consecuente conversión espiritual de muchos integrantes de la *kumpania*, les ha supuesto el adoptar y aprender diferentes actividades religiosas (cultos, retiros, vigiliyas, predicaciones en espacios privados y públicos, etc.) que han demandado un constante e intensivo encuentro físico entre ellos. De esa manera el desarrollo de esta interacción al instar la programación y ejecución de múltiples actividades en colectivo les ha supuesto a las personas gitanas creyentes la estructuración de una nueva organización familiar comunitaria fundada en preceptos religiosos. Es tal la importancia que ha adoptado esta última organización que ha llegado además, en términos familiares, a descentrar a la edad y al sexo como únicos ejes de autoridad familiar, estableciendo ahora al dominio y conocimiento bíblico como nuevo fundamento de autoridad grupal. Es así como los pastores y líderes espirituales pentecostales se han ido instituyendo progresivamente como nuevos referentes de autoridad al interior de la *kumpania*.

Así, como segundo hallazgo de investigación se encuentra entonces que la progresiva inserción de la *kumpania* a las dinámicas de la ciudad le ha provocado efectos importantes en su organización familiar. En primer lugar un debilitamiento de lazos familiares y comunitarios por mediación de interacciones interétnicas excluyentes y/o de marginalidad acontecidas en el espacio social barrial que no obstante y en segundo lugar se reconfiguran y dinamizan a través del pentecostalismo. Es así como una nueva estructura familiar y comunitaria basada en lo religioso se abre lugar cuya fuerza ha llegado incluso a instituir una nueva figura de autoridad de naturaleza religiosa pero con poder en la organización y funcionamiento de la familia.

En segunda instancia en lo referente a las relaciones de género de la *kumpania* se encontró que el ambiente residencial pluricultural en el cual ha ido radicándose la comunidad le ha facilitado el establecimiento de ciertas interacciones sexo-afectivas con personas ajenas al grupo, irrumpiéndose con ello la exigencia cultural endogámica demandada y cumplida históricamente dentro del grupo.

El desarrollo de estas últimas interacciones ha motivado el ascenso de una estrategia genéricamente desigual de protección endogámica que extiende por primera vez una concepción cultural patrilineal funcional a una ordenación familiar y simbólica paterna al orden mismo de la pertenencia “sanguínea” al grupo. De esa manera si una gitana desea cumplir la expectativa cultural de ser madre y concebir hijas/os gitanos ha de tenerse que emparejar con un hombre gitano en tanto solo él puede otorgar la “sangre” gitana a una persona. En ese orden de ideas una interacción interétnica de orden sexo-afectiva desarrollada en el espacio social-barrial ha impulsado el surgimiento de un empleo masculino estratégico de la tradicional patrilinealidad que procura asegurar la continuidad étnica y cultural del grupo a través del casamiento endogámico de las mujeres.

Por su parte, el desarrollo de la interacción religiosa-pentecostal ya mencionada también ha supuesto incidencias para las relaciones de género del colectivo, es así como su continua socialización de roles a mujeres y hombres por cerca de tres décadas, más allá de contribuir a la naturalización de diferencias entre ellos sobre un fundamento ascético, ha conducido a reforzar y gestar nuevas formas de sujeción sobre las mujeres gitanas.

Así, por intercesión de los roles e imaginarios de la mujer como madre circunscrita a la casa, cuyas “virtudes” son repetidamente castidad, pureza sexual, sumisión y servicio a dios y a su marido se han afianzado y consentido un conjunto de sobre-exigencias ya demandadas históricamente a la sexualidad femenina dentro de la *kumpania*. De igual manera por mediación de esos roles, sumado a la condenación cristiana de cualquier práctica asociada a la hechicería, los pastores gitanos y no gitanos han buscado cohibir a las gitanas su trabajo de adivinación y circunscribirlas ahora exclusivamente a la casa y lo doméstico. Esta pretensión aun cuando bien ha suscitado respuestas contradictorias de parte de las mismas mujeres no desestima que la

interacción de orden pentecostal se erige como garante e impulsora de desigualdades de género al interior de la comunidad especialmente desfavorables a las mujeres gitanas.

Además de la interacción sexo-afectiva en el entorno social-barrial y la interacción religiosa-pentecostal, se recrearán en el transcurso del tiempo otras interacciones sociales, entre ellas una por demás común y cotidiana con personas no gitanas en establecimientos comerciales vecinos. En esto se ha encontrado que a razón de algunas conductas inapropiadas de parte de determinadas personas gitanas, se ha instituido un prejuicio sobre el grupo en general. Así, el que las mujeres ingresen con el atuendo considerado gitano les ha supuesto padecer, a razón del efecto de visibilidad étnica de sus prendas, una serie de animadversiones de parte de quien los administra, atiende y vigila, así como de otros compradores no gitanos.

La asiduidad de esta última clase de interacciones les ha impulsado a las mujeres a decidir nuevas formas de vestir que más allá de encubrirles su pertenencia gitana y con ello evitarse intencionalmente nuevas aversiones en establecimientos comerciales, representa *per se* un dividendo a favor de su autonomía y libre determinación. El hacer una variación en una vestimenta que históricamente ha simbolizado respeto al varón representa capacidad de las mujeres de definir su propia representación estética y corporal en público, empleándose su vestir a su propio favor o beneficio. De esa manera unas interacciones interétnicas en establecimientos comerciales vecinos, como recreación de un contexto social-barrial prejuicioso y excluyente, han estimulado a modo contrapuesto, la ascensión de una expresión de agencialidad de parte de las mujeres gitanas de la *kumpania*.

Así, como tercer hallazgo de investigación se encuentra entonces que la progresiva incorporación de la *kumpania* a la ciudad de Quito le ha significado efectos relevantes para sus propias relaciones de género. En primer lugar, la configuración de un mecanismo de salvaguarda cultural que termina operando de manera restrictiva únicamente en las gitanas, escenario desigual éste al cual se suman unas nuevas o reeditadas sujeciones sobre las mujeres impulsadas desde el pentecostalismo. No obstante, y en segundo lugar, las desigualdades de género promovidas por esta última fe vienen encontrando ciertas respuestas, a modo de resistencias, de parte de las mismas mujeres, quienes por otra parte aunque en correlación a esto último vienen también

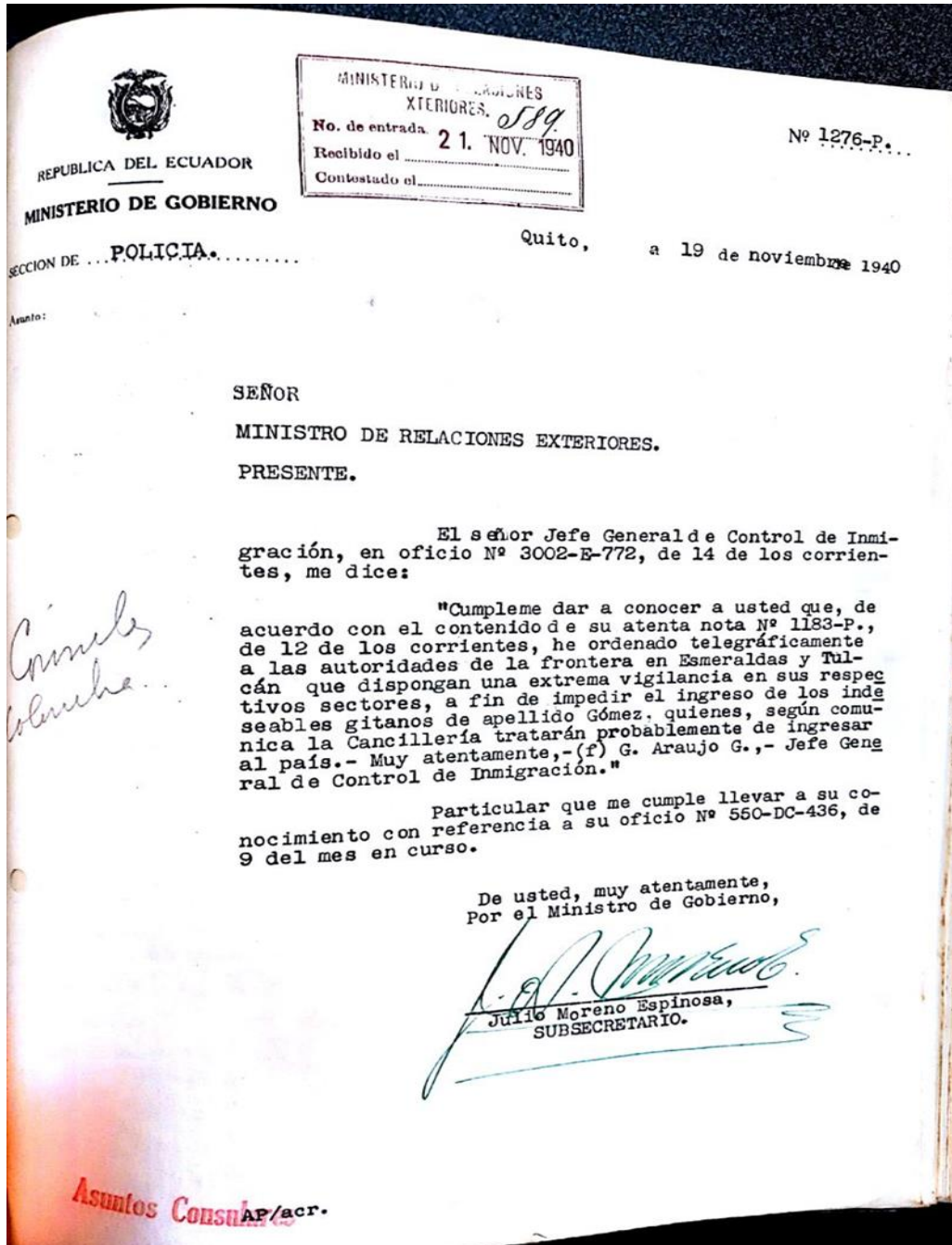
asumiendo una cierta determinación a la hora de decidir su vestimenta, hecho que se transluce en un rédito favorable a su propia autonomía.

En ese orden de ideas concluimos que el responder a la pregunta por los efectos de interacciones interétnicas en la organización familiar y las relaciones de género implica dar cuenta de una realidad compleja y articulada que demandó remitirse a la formación misma del proceso de interacción interétnica establecido por la *kumpania* en la ciudad de Quito, el cual como ya se mencionó ha encontrado en la creciente sedentarización en un contexto de ascendente urbanización su más fundamental explicación.

Esta realidad por la cual se sucede un incremento de las interacciones interétnicas entre personas de la *kumpania* y demás habitantes de la ciudad ha motivado, ya en tres décadas, diferentes cambios en la organización familiar y las relaciones de género del colectivo. Cambios que a modo de efectos combinan constantemente encuentros y desencuentros entre las partes, es decir momentos de exclusión y marginalidad y a su vez procesos de inclusión, cuyo articulado desarrollo se ha translucido *grosso modo*: en el ascenso de formas de vida más nuclearizadas aunque comunitariamente reponencializadas desde lo pentecostal en lo referente a la organización de la familia y en la renovación de un panorama general de desigualdad desfavorable a las mujeres gitanas no exento empero de iniciales interdicciones y liberaciones por estas mismas mujeres gestadas en lo referente a relaciones de género.

Anexos

Anexo 1. Comunicación al Ministerio de Relaciones Exteriores sobre población gitana



Fuente: Archivo Histórico de la Cancillería – Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana. Comunicaciones Ministerio de Gobierno 1940 (Septiembre – Diciembre).

Anexo 2. Propuestas realizadas desde ASOROM

Propuestas del pueblo Rom

1. Defender y valorar la historia y las tradiciones étnicas y culturales del pueblo Rom.
2. Proteger los derechos patrimoniales, consuetudinarios y/o el patrimonio cultural e intelectual del pueblo Rom.
3. Exigir al Estado ecuatoriano el reconocimiento, promoción y defensa de los derechos colectivos del pueblo Rom.
4. Evitar cualquier forma de discriminación negativa de racismo, xenofobia, intolerancia y exclusión contra el pueblo Rom.
5. Promocionar y difundir ante la sociedad dominante los conocimientos y saberes tradicionales y sus valores culturales y éticos del pueblo Rom.
6. Realizar la proyección explícita hacia el pueblo Rom de todos los derechos que constitucional y legalmente amparen a los pueblos indígenas y afrodescendientes en el Ecuador.
7. Propender que el Estado Ecuatoriano aplique taxativamente las normas jurídicas internacionales que protegen los derechos del pueblo Rom.
8. Aportar a la ampliación de los espacios de autonomía del pueblo Rom, buscando el reconocimiento de sus autoridades propias y validando la existencia y vigencia de la jurisdicción especial Kriss, Romani³.
9. Construir con el apoyo del Estado Ecuatoriano el Plan de Vida del Pueblo Rom de manera que garantice la viabilidad de alternativas al desarrollo para el pueblo Rom.
10. Propiciar la apertura de espacios interculturales necesarios a fin de garantizar el futuro autónomo y la opción cultural propia del pueblo Rom.

³ Kris Romani es la mayor instancia que tiene el pueblo Rom para administrar justicia.

11. Buscar que las entidades públicas y privadas se adecúen institucionalmente a la realidad étnica y cultural del pueblo Rom, de manera que puedan atender apropiadamente sus demandas y reivindicaciones.
12. Trabajar por la generación de alternativas económicas y productivas para el pueblo Rom de acuerdo a sus tradiciones étnicas y culturales.
13. Propiciar que el Estado Ecuatoriano apoye los oficios y actividades económicas tradicionales del pueblo Rom al igual que coayude a definir políticas de empleo que respondan a sus tradiciones étnicas y culturales.
14. Apoyar la realización de investigaciones sociales que estén orientadas a profundizar el reconocimiento del pueblo Rom.
15. Procurar que el Estado Ecuatoriano incorpore en la educación regular conocimientos sobre la historia y cultura del pueblo Rom.
16. Procurar el acceso de los jóvenes Rom a la educación media y superior y condiciones laborales que les permitan tener una vida digna.
17. Contribuir a la implementación de un modelo alternativo de atención en la salud para el pueblo Rom que garantice un adecuado acceso a los servicios de la salud que deberán ser oportunos y orientados a la prevención de la buena salud y rehabilitación.
18. Aportar para que los programas estatales de salud tengan en cuenta los conocimientos y prácticas del pueblo Rom.
19. Propender a que el Estado Ecuatoriano garantice el consentimiento libre e informado del pueblo Rom a través de sus autoridades e instituciones representativas cada vez que se ejecuten proyectos de desarrollo, medidas legislativas y administrativas, susceptibles y aceptables directamente.
20. Propiciar que el pueblo Rom tenga acceso equitativo permanente y apropiado a los medios masivos de comunicación social.
21. Garantizar el acceso de representantes del pueblo Rom a las diferentes instancias de participación creadas por las instituciones gubernamentales y poderes públicos.
22. Contribuir a la creación y consolidación de aquellas instituciones e instancias propias que el pueblo Rom requiera para avanzar en el proceso de reconocimiento de sus derechos colectivos.
23. Viabilizar la generación de los mecanismos e instancias necesarias que propicien el contacto, relaciones e intercambio fluido y permanente de los Rom ecuatorianos con las comunidades Rom internacionales.
24. Instar y promover el libre derecho a autodeterminación étnica y cultural del pueblo Rom con los mismos derechos de los ecuatorianos y las mismas alternativas de la colectividad nacional.
25. Instar a que el Estado Ecuatoriano reconozca a los Rom como pueblo con identidad propia que habita el territorio ecuatoriano desde la época colonial interrumpidamente con sus propias instituciones políticas, sociales y culturales.

26. Exigir que el Estado Ecuatoriano proteja la identidad, cultura y las diferentes kumpañas y grupos familiares Rom como parte importante de la nación.
27. Solicitar al Gobierno Ecuatoriano información y consulta adecuada de cada Plan de Desarrollo a fin de que se ajusten a la cultura del pueblo rom.
28. Exhortar a que el Estado reconozca y respete las autoridades tradicionales del pueblo Rom que tiene jurisdicción sobre sus kumpañas.
29. Instar a que el Gobierno garantice a las kumpañas Rom nómadas o seminómadas el desarrollo de sus costumbres migratorias dentro del derecho adquirido de los demás habitantes del país.
30. Solicitar al Gobierno Nacional capacitación adecuada en programas de oficios que el pueblo Rom, según sus costumbres y tradiciones puedan desempeñar.

Quito, enero de 2002

Fuente: Notas sobre la historia del pueblo Rrom del Ecuador. Documento inédito. (ASOROM 2002).

Lista de referencias

- Allport, Gordon W. [1954] 1962. *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Alonso, Luis Enrique. 1998. *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*. Madrid: Fundamentos Colección Ciencia.
- Arana, Marta. 1998. "Encuentros y desencuentros entre gitanos y Marplatenses". 1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. Octubre 1998.
<http://www.equiponaya.com.ar/congreso/ponencia2-5.htm>.
- Armendáriz, Lorenzo. 2001. "Viajeros incansables". *National Geographic en Español*, Abril 2001, 102-109.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute books.
- ASOROM, Asociación de Gitanos de Quito. 2001. "Acta de Constitución "Asociación Nacional del Pueblo Rom (Gitano) del Ecuador, ASOROM" (Manuscrito inédito).
_____ 2005. "Historia del Pueblo Rom en el Ecuador" (Manuscrito inédito).
- Ayala, Adriadna. 2008. "Culto, sanación, y reconfiguración de valores tradicionales: la construcción de subjetividades coherentes con las estrategias de promoción de la salud". En: *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, coordinado por Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera, 39-54. San Sebastián: Ankulegi Antropología Elkartea.
- Bari, Maria. 2002. "La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnica". *Cuadernos de Antropología Social*. 16: 149-163. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913908002>.
- Barth, Fredrik. [1969] 1976. Introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*, de Fredrik Barth. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthélémy, Abbé André. 1969. "Visite aux gitans du bout du monde, récit d'un voyage en Amérique du sud". *Monde Gitano* 9 : 7-14.

- Bayona, Eugenia. 2016. "Trajes indígenas y mercancías étnicas en Los Altos de Chiapas". *Cuicuilco* 23 (65): 11-39. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35145329002>.
- hooks, bell. [1984] 2004. "Mujeres negras: Dar forma a la teoría feminista". En *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*, traducido por Rocio Macho, Hugo Fernández, Álvaro Salcedo y Maria Serrano, 33-50. Madrid: Traficantes de Sueños
- Berná, David. 2012. "Cartografías desde los márgenes. Gitanos gays en el estado español". En *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, editado por Raquel Platero, 217-231. Barcelona: Bellaterra.
- Bernal, Jorge. 2002. "Los Rom en las Américas". <https://es.scribd.com/document/63551603/Los-Rom-en-las-Americas-Jorge-Bernal-Gitanos-en-las-Americas>.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos Nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós: Buenos Aires.
- Bretón, Víctor. 2013. "Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': Reflexiones críticas en perspectivas históricas". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (95): 71-95. <https://www.erlacs.org/articles/abstract/10.18352/erlacs.9231/>
- Brown, Irving. 1938. "Gypsies in South America". *Journal of the Gypsy Lore Society* 17 (1): 2-8.
- Brunce, Jhon A. y Richard Mcelreath. 2017. "Interethnic Interaction, Strategic Bargaining Power, and the Dynamics of Cultural Norms: A Field Study in an Amazonian Population". *Hum Nat* 28 (4): 434-456. doi: 10.1007/s12110-017-9297-8
- Bocco, Graciela Cristina, Silvana Buffa, Marcela Castro, Sara Ferrucci, Maria Gómez y Liliana Ledesma. 2012. "Procesos Socioculturales y dinámicas de género". *Anuario de Investigaciones de la facultad de Psicología* 1 (1): 331-340. <https://goo.gl/nr1A86>
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACUSR- Las segovias
- Campos, Ruth y Toño García. 2007. *Piel de carpa. Gitanos de México*. Alcalá la Real: Alcalá.
- Cantón Delgado, Manuela. 2004. *Gitanos pentecostales: Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía.

- Cantón Delgado, Manuela y Pilar Gil Tébar. 2011. "Políticas, resistencias y diásporas religiosas en perspectiva transcultural: gitanos evangélicos en España e indígenas católicos en México". *Revista de Antropología Social* 20: 77-107.
http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2011.v20.36263.
- Carrión, Fernando. 1983. *La renovación urbana en Quito*. Quito: Centro de investigaciones ciudad
- Catullo, María Rosa y Roberto Ringuet. 1987. *Procesos de contacto interétnico*. Argentina: Ediciones Búsqueda.
- Celton, Dora. 1995. "Plus d'un siècle d'immigration internationale en Argentine". *Revue Européenne des Migrations Internationales* 11 (2): 145-165.
https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1995_num_11_2_1468
- Chávez, Mónica. 2013. "La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí". *Relaciones* 34 (134): 131- 155.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13726972>
- Courthiade, Marcel. 2001. "El origen del pueblo Rrom: leyenda y realidad". *I Tchatchipen* 33: 10-19.
- Corrêa, Rodrigo. 2008. *História dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.
- Connell, Raewyn y James Messerschmidt. 2005. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society*, 19 (6), 829-859. doi: 10.1177/0891243205278639
- Crain, Mary. 2001. "La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito". En *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina*, compilado por Lola G. Luna y Mercedes Vilanova, 59-83. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Davis, Angela. [1981] 2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal
- De la Hoz Simana, Jaime. 2009. *Riohacha es un Bolero*. La Guajira: Fundación Cultural Raíces.
- De Jong, Eloísa, Raquel Basso y Marisa Paira, ed. 2001. *La familia en los albores del nuevo milenio: Reflexiones interdisciplinarias, un aporte al trabajo social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

- Devreux, Anne-Marie. 1995. "Sociologie "généraliste" et sociologie féministe: les rapports sociaux de sexe dans le champ professionnel de la sociologie". *Nouvelles Questions Féministes*, 16 (1): 83-110.
- Díaz, dora. 1999. "Transformación de las relaciones de género en la asociación nacional de usuarios campesinos de Colombia unidad y reconstrucción, Anuc-ur." Tesis de doctorado, Universidad de París I - Panteón Sorbona.
- Dunin, Elsie. 1988. "Serbian gitanos in Chile: Immigration Data". *Journal of the Gypsy Lore Society* 9: 105-120.
- Eidheim, Harald. [1969] 1976. "Cuando la identidad étnica es un estigma social". En: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, compilado por Fredrik Barth, 50-74. México: Fondo de Cultura Económica
- Echeverría, Bolívar. 2007. "Imágenes de la blanquitud". En *Sociedades icónicas: historia, ideología y cultura en la imagen*, coordinado por Diego Arias, 15-32. México: Siglo XXI editores.
- Espinoza, Mauricio. 2015. "Diagnóstico sociocultural de las kumpanias rom en el Ecuador". Tesis de pregrado, Universidad Politécnica Salesiana.
- Fabra, Maria. 1992. "La interacción en las aulas de enseñanza secundaria: Incidencias del género". En *Del silencio a la palabra. Coeducación y reforma educativa*, editado por Montserrat Moreno, 93-117. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- Fields, Karen y Bárbara Fields. 2012. *Racecraft: The soul of inequality in American life*. Nueva York: Verso
- Fraser, Angus. [1992] 2005. *Los Gitanos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Fonseca, Isabel. 2009. *Enterradme de pie: la odisea de los gitanos*. Barcelona: Anagrama.
- García, Ángel. 2006. "La familia en la comunidad gitana". En *situación social y tendencias de cambio en la Comunidad Gitana*, editado por Miguel Laparra, 25-43. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- García Canclini, Néstor. [1989] 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

- Garreta, Jordi. 2003. *La integración sociocultural de las minorías étnicas: (Gitanos e inmigrantes)*. Rubí, Barcelona: Anthropos Editorial.
- Gaspar, Lúcia. 2012. "Pueblo Gitano en Brasil". *Pesquisa Escolar Online*. Recife: Biblioteca Central Blanche Knopf. <https://goo.gl/RgqoqL>.
- Gay y Blasco, Paloma. 2002. "Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective". *Social Anthropology* 10 (2): 173-188. doi:10.1017/S0964028202000125.
- Germani, Gino. 1968. *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- Goffman, Erving. [1963] 2003. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Alfaro, Antonio. 2010. *Escritos Sobre Gitanos*. Barcelona: Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Gómez Baos, Ana. 2010. *Pueblo Rrom – Gitano – De Colombia: Haciendo Camino Al Andar*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación (DNP).
- González, Teresa. 2010. "Desigualdad, mujeres y religión. sesgos de género en las representaciones culturales religiosas". *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia* 5: 467-505. doi: <http://dx.doi.org/10.18002/cg.v0i5.3797>
- Gundermann, Hans. 2013. "Procesos étnicos y cultura en los pueblos Indígenas de Chile". *Alpha* 36: 93-108. https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n36/Art_07.pdf
- Hall, Stuart. 2010. "El espectáculo del otro". En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 419-445. Popayán: Envión Editores.
- Héritier, Françoise. [1996] 2002. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- Hernández, Aída. 2008. "Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo". En *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Aída Hernández, 69-112. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Hernández Sampieri, Roberto, Fernández Collado Carlos y María del Pilar Baptista Lucio. 2010. *Metodología de la Investigación*. 5ta Edición. México: McGraw-Hill / Interamericana editores.

- Hill Collins, Patricia. [2000] 2012. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro".
 En *Feminismos negros: Una antología*, traducido por Marta García de Lucío, 99- 134.
 Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jacquet, Isabelle. 1995. *Développement au masculin/féminin. Le genre Outil d'un nouveau concept*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Kay, Cristóbal. 1991. "Teorías latinoamericanas del desarrollo". *Nueva Sociedad* 113: 101-113. http://nuso.org/media/articles/downloads/2000_1.pdf
- Knutsson, Karl. [1969] 1976. "Dicotomización e integración: Aspectos de las relaciones interétnicas en el sur de Etiopía". En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Editado por Fredrik Barth, 111-130. México: Fondo de Cultura Económica.
- La Barbera, MariaCaterina. 2015. "Interseccionalidad, un "concepto viajero": Orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea". *Interdisciplina* 4 (8): 105-122. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/54971>
- Lagunas, David. 2016. "<<la raza más desordenada del mundo>>: la dinámica del parentesco entre los calós catalanes". *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (2): 273-294. doi:10.11156/aibr.110206
- Lamas, Marta. 1986. "La antropología feminista y la categoría "género". *Nueva Antropología* 8 (30): 173-198. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903009>
- _____ 1999. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". *Papeles de Población* 5 (21): 147-178. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11202105>
- Larrea, Carlos. 1986. "Crecimiento urbano y dinámica de las ciudades intermedias en el Ecuador (1950-1982)". En *Ciudades en conflicto: Poder local, participación popular y planificación en las ciudades intermedias de América Latina*, editado por Diego Carrión, Jorge Enrique Hardoy, Hilda Herzer y Ana García, 89-126. Quito: Editorial el Conejo.
- Leblon, Bernard. [1985] 1987. *Los gitanos de España: El precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- León, Mauricio y Vos Rob. 2000. *la pobreza en el Ecuador, 1988 - 1998: Mitos y realidades*. Quito: Abya - Yala.
- Liégeois, Jean Pierre. *Gitanos e itinerantes*. Madrid: Presencia Gitana.

- López, Ana. 2017. "Transformaciones en las relaciones de género-familiares y la agencia de campesinas indígenas cafetaleras en cooperativa". *Punto Género* 9: 40-65. doi: 10.5354/0719-0417.2018.50548
- Lorde, Audre. [1984] 2003. "Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo". En *Audre Lorde, la hermana, la extranjera: Artículos y conferencias*, traducido por María Corniero, 115-120. Madrid: Horas y horas.
- Loury, Glenn. 2005. "Racial Stigma: Toward a New Paradigm for Discrimination Theory" *American Economic Review* 93 (2): 334-337. doi: 10.1257/000282803321947308
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73-101.
<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39600906>
- Lumholtz, Carls. 1904. *El México Desconocido: Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; En la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Matras, Yaron. [1963] 2015. *The romani Gypsies*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press
- Max, Frédéric y Anne Max. 1969. "Gypsies of Honduras". *Journal of the Gypsy Lore Society* 48 (1-2): 2-19. <https://goo.gl/A6Brzw>
- Mbembe, Achille. [2013] 2016. *Critica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones, Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Meertens Donny, Mara Viveros y Luz Gabriela Arango. 2008. "Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población "negra" en sectores populares de Bogotá". En *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, editado por María del Carmen Zabala Argüelles, 181-214. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO.
- Montañés, Antonio. 2016. "Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid: El caso de la "iglesia evangélica de filadelfia" y el "centro cristiano vino nuevo el rey Jesús". *Papeles CEIC* 2: 1-26. doi: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76547309007>

- Moser, Caroline. 1993. *Gender Planning in Development: Theory, Practice, and Training*. New York: Routledge.
- Nun, José. 2003. *Marginalidad y exclusión social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Oehmichen, Cristina. 2015. *Identidad, Género y Relaciones Interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
<http://ru.iiia.unam.mx:8080/bitstream/10684/43/1/303.pdf>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). (2012). *CERD/C/ECU/CO/20-22*. Santiago de Chile: ACNUDH.
<http://acnudh.org/comite-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-racial-cerd-ecuador-2012/>.
- Oliveira, Roberto Cardoso. [1976] 2007. *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, A.C., Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" En *Woman, Culture and Society*, editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, 67-87. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Pacecca, María Inés y Corina Courtis. 2008. *Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas*. Santiago de Chile: CELADE.
- Paredes, Mariana. 2003. "Trayectorias reproductivas, relaciones de género y dinámicas familiares en Uruguay". Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Patnina, Hugo Alejandro. 2013. "El proceso organizativo del pueblo rrom (gitano) de Colombia (PROROM): de la auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural, a la visibilización como mecanismo del reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales". Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Madrid.
- Patnina, Hugo y Juan Carlos Gamboa. 1999. "Los gitanos: tras la huella inevitable de un pueblo nómada". *Nómadas* 10: 156-170.

- Peeters Grietens, Koen. 2004. “Los Rrom en Ecuador y el sur de Colombia: Una primera aproximación a su organización social y relación con la sociedad mayoritaria”. Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pickett, David y Rafael González. 1964. “A Mexican Gypsy Legend”. *Journal of the Gypsy Lore Society* 43:3-11. <https://goo.gl/smHSq4>
- Plous, Scott. 2003. “The psychology of prejudice, stereotyping and discrimination: an overview”. En *Understanding prejudice and discrimination*, editado por Scott Plous, 3-48. New York: McGraw-Hill.
- Pott, August. [1845] 1964. *Die Zigeuner in Europa und Asien: Ethnographisch-linguistische Untersuchung vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache. Nach Gedruckten Und Ungedruckten*. Halle: Heynemann.
- Quijano, Anibal. 1970 *Redefinición de la dependencia y marginalización en América Latina*. Santiago, Chile: Cesó
- Ramírez Heredia, Juan de Dios. 2005. *Matrimonio y boda de los gitanos y de los payos*. Barcelona: CPEDA.
- Rao, Aparna. 1975. “Some Manus Conceptions and Attitudes”. En *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, editado por Farnham Rehfisch, 68-139. Londres: Academic Press
- Rivera, Fredy. 1999. “Las aristas del racismo”. En *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*, editado por Emma Cervone y Fredy Rivera, 19-44. Quito: FLACSO, Ecuador.
- Roberts, John. 1995. *History of the World*. London: Penguin.
- Rodríguez, Dan. 2002. “Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África”. Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rojas, Claudia y Juan Carlos Gamboa. 2008. “La Kriss Romaní como sistema jurídico transnacional”. *Iconos* 12 (31): 43-55. doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.31.2008.266>
- Rosaldo, Michelle. 1974. “Woman, culture and society: A theoretical overview”. En *Woman, Culture and Society*, editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, 17-42. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Roth, Julia. 2013. "Entangled inequalities as intersectionalities: Towards an epistemic sensibilization". *Desigualdades. Net* 43: 1-51. <https://goo.gl/w1NfyK>
- Rüdiger, Johann. [1782] 1990. *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*. Hamburgo: Buske.
- Sánchez, María Helena. 1994. "Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península". *Espacio, Tiempo y Forma* 7: 319-354. <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/3301>
- San Román, Teresa. 1990. *Gitanos de Madrid y Barcelona: Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____ 1997. *La diferencia inquietante: Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI
- Santos, Eduardo. 1987. *Ecuador, la década de los ochenta: crisis económica y ensayo neoliberal*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Scott, Joan W. [1986] 2008. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Género e historia*, 48-74. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1968. *Clases, colonialismo y aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- _____ 2000. *Conflictos étnicos y estado nacional*. México D.F.: UNAM, UNRISD, Siglo XXI
- Sutherland, Anne. 1975. *Gypsies: the hidden americans*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Sway, Marlene. 1988. *Familiar stranger: Gypsy life in America*. Chicago: University of Illinois Press.
- Taguieff, Pierre-André. [1987] 2001. *The Force of Prejudice: On Racism and its doubles*. Editado y traducido por Hassan Melehy. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Torbágyi, Péter. 2003. "Gitanos húngaros en América Latina". *Acta hispánica* 8: 139-144. <http://hispanisztikaszeded.hu/wp-content/uploads/2016/11/acta8.pdf>
- Turner, Terence. 1980. "Social skin". En *Not work alone: A crosscultural view of activities apparently superfluous to survival*, editado por Jeremy Cherfas y Roger Lewin, 112-143. Londres: Temple Smith

- Valdivia, Carmen. 2008. “La familia: concepto, cambios y nuevos modelos”. *La Revue du REDIF* 1: 15-22. <http://www.edumargen.org/docs/curso44-1/apunte04.pdf>.
- Vargaz, Virginia. 1993. “Los intereses de las mujeres y los procesos de emancipación”. En *Estrategias de Desarrollo: intentando cambiar la vida*, editado por Patricia Portocarrero, 21-36. Lima: Flora Tristán.
- Viales, Ronny y David Díaz. 2014. “Entre el indentured labor y las remesas familiares: Movimientos de población desde y hacia América Central a partir de una perspectiva transnacional siglos XIX-XXI”. En *Historia comparada de las migraciones en Las Américas*, coordinado por Patricia Galeana, 113-137. México: UNAM, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Villar, Daniel, Juan Jiménez y Sebastián Alioto. 2015. “La comunicación interétnica en las fronteras indígenas del río de la plata y sur de Chile, siglo XVIII”. *Latin American Research Review* 50 (3): 71-91. <https://goo.gl/rHvU89>.
- Villota, Jesús. 2015. “Aproximación sociológica a la morfología social durkheimiana de la *kumpania* rrom – gitanos de Pasto, año 2015”. Tesis de pregrado, Universidad de Nariño.
- Viveros, Mara. 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista* 52: 1-17. <https://goo.gl/rSWg6h>.
- Wade, Peter. 2013. “Racismo, democracia racial, *mestizaje* y relaciones de sexo/género”. *Tabula Rasa* 18: 45-74. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n18/n18a02.pdf>
- Wieviorka, Michel. [1991] 1992. *El espacio del racismo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- _____. 1994. “Racismo y exclusión social”. *Estudios sociológicos* 12 (34): 37-47. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/997/997>.
- _____. [1998] 2009. *El racismo: una introducción*. Barcelona: Editorial Gedisa
- Wang, K, coord. 1990. *Mujeres gitanas ante el futuro*. Madrid: Editorial Presencia Gitana.
- Winder, Natalia y Cristina Parodi. 2010. *Dinámica de género y cultura en salud América Latina y El Caribe*. Washington: Organización Panamericana para la Salud.
- Yoors, Jan. 2009. *Los gitanos*. Barcelona: Bellaterra.
- Yuval-Davis, Nira. [1997] 2004. *Género y nación*. Lima: Flora Tristán

Zavala, Ma. Eugenia y Victoria Prieto. 2014. El papel de las migraciones en la población latinoamericana: Versión preliminar. En *Historia comparada de las migraciones en Las Américas*, coordinado por Patricia Galeana, 87-112. México: UNAM, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.