

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

AÑO 7 / 12 / JUNIO 2021

CONTEMPORÁNEAS

DOSSIER

**Etnografiar lo Romaní-Gitano.
Experiencias de mismidad
y otredad en el trabajo de campo
hispanoamericano contemporáneo**

Coordinadora Patricia Galletti

ARTÍCULOS

Escriben Nuria Caimmi, Anabella Denuncio,
Lourdes Salazar Martínez

RESEÑAS



UNSAM
EDITA



CENTRO DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA
ESCUELA IDAES_UNSAM

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Ariel Wilkis

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: José Garriga Zucal

ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN 2451-8050

Directora Silvia Hirsch, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Coordinadora editorial María Soledad Córdoba, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Asistencia Editorial

Lucía de Abrantes, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Nahir Paula de Gatica, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Andrea Silvina Hojman, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Pedro Munaretto, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Matías Paschkes Ronis, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Universidad de Buenos Aires. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Editor responsable: Instituto de Altos Estudios Sociales
Redacción: Paraná 145, 5° piso, CABA (B1017AAC), Argentina
www.idaes.edu.ar
etnocont@gmail.com
Tel / Fax: 0054 11 4374 7007

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño: Ángel Vega
Composición: María Laura Alori
Corrección: Fernando León Romero

COMITÉ EDITORIAL

Máximo Badaró, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Claudia Briones, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

César Ceriani Cernadas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Mariana Chaves, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

María Epele, Universidad de Buenos Aires, Argentina

José Garriga, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Valeria Hernández, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Axel Lazzari, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gabriel Noel, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gustavo Sorá, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Marc Abélès, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

Marc Augé, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

Claudia Fonseca, PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia

María Lagos, City University of New York, EUA

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasília, Brasil

George Marcus, University of California, EUA

Sherry Ortner, University of California, EUA

Joao Pacheco de Olivera Filho, PPGAS-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Ottavio Velho, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

ARTÍCULOS

Mujeres indígenas y espacio público 8
Maternidad, violencias y conciencia femenina colectiva
Anabella Denuncio

Los dilemas morales de los productores de tabaco de Nayarit, México 32
Lourdes Salazar Martínez

Imprimir en el cuerpo las prácticas alimentarias 54
Aportes para pensar la vinculación entre infancias, cuerpos
y alimentos a partir de narrativas pediátricas
Nuria Caimmi

DOSSIER ETNOGRAFIAR LO ROMANÍ-GITANO. EXPERIENCIAS DE MISMIDAD Y OTREDAD EN EL TRABAJO DE CAMPO HISPANOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

Coordinadora: Patricia Galletti

Introducción 80
Lo romaní-gitano en la órbita antropológica. Inicios y perspectivas en el campo
de estudios hispanoamericanos
Patricia Galletti

Juego de Roles en la producción etnográfica entre los ludar “gitanos” de México 94
Neyra Patricia Alvarado Solís

Reminiscencia española o sentimiento argentino en los Gitanos Caló de Buenos Aires 118
Aproximación etnográfica a la relación entre transformación identitaria y residencia
en el espacio
Rafael Buhigas Jiménez

“Lo gitano” y lo Rrom 134
Representaciones, estereotipos, y performatividad en el proceso de reivindicación
étnica romaní en Colombia
Esteban Acuña Cabanzo

La construcción de la otredad Rrom-gadzhé en Bogotá 158
Una propuesta de escritura a cuatro manos
Silvia Mariana Mendoza Vivas y Diego Alejandro Gómez Gómez

Víctimas y justicia. Reflexiones sobre el pueblo Romaní de Colombia 184
Fredy Reyes Albarracín y Pablo Felipe Gómez-Montañez

Ser gitanx en el sistema educativo español 212
Influencia de la negación de la historia gitana en la autoestima y la estima racial
de los *kalé* españoles
Janire Lizárraga Iglesias

Situación escolar de la infancia gitana 232
Nuestra mirada (re)crea la realidad
José Eugenio Abajo Alcalde

RESEÑAS

***Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, Creatividad
y Resistencia. Neyra Alvarado Solís (editora)*** 260
Matías Domínguez

***Capoeira. Etnografía de una historia transnacional entre Brasil y Madrid
de Menara Lube Guizardi*** 263
Miranda Hochman

ARTÍCULOS

Mujeres indígenas y espacio público

Maternidad, violencias y conciencia femenina colectiva



por **Anabella Denuncio**

Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología,
Universidad Nacional de Quilmes (IESCT-UNQ)
orcid.org/0000-0001-8016-5080
denuncioanabella@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo analiza, desde un enfoque etnográfico, las estrategias desplegadas por las mujeres indígenas que participan en procesos organizativos para trascender desde la esfera doméstica hacia la esfera pública en las primeras décadas del siglo XXI. El artículo argumenta que las mujeres indígenas, por un lado, se posicionan en el espacio público como mujeres-madres poseedoras, cuidadoras y transmisoras de una cultura ancestral para demandar la ejecución de políticas interculturales recurriendo a un discurso anclado en la defensa de los derechos a la diversidad étnica y cultural. No obstante, cuando este mismo colectivo de mujeres indígenas presenta sus demandas en el espacio público comunitario recurre a un discurso que enfatiza la defensa de los derechos de las mujeres como una estrategia para luchar contra la opresión y la violencia de género existente en el seno de sus propias comunidades. Concluye que las mujeres indígenas –en tanto sujeto político–, al plantear que sus derechos como mujeres están ligados a los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural, desafían tanto la vigencia de la división de derechos entre individuales y colectivos así como la idea de igualdad de todas las mujeres, enfatizando en su revés sus diferencias.

Palabras clave: *Mujeres indígenas, maternidad, violencia de género, espacio público, derechos.*

Indigenous Women And The Public Sphere: Motherhood, Violence And The Collective Female Consciousness

ABSTRACT

This work analyzes, from an ethnographic perspective, the strategies used by indigenous women who participate in organizational processes to transcend from the domestic sphere to the public sphere in the first decades of the 21st century. The article argues that



indigenous women, on one hand, position themselves in the public sphere as women mothers, caregivers and transmitters of an ancestral culture to demand the application of intercultural policies, resorting to a discourse anchored in the defense of the rights to ethnic and cultural diversity. However, when this same group of indigenous women presents their demands in the public community sphere, they resort to a discourse that emphasizes the defense of women's rights as a strategy to fight against the oppression and gender violence that exists within their own communities. To conclude, indigenous women, as politics actors, by stating that their rights as women are linked to the collective rights of indigenous peoples and to ethnic and cultural difference, challenge the division of individual and collective rights, as well as the idea of equality of all women, while emphasizing their differences.

KEYWORDS: *Indigenous women, Motherhood, Gender violence, Public sphere, Rights.*

RECIBIDO: 14 de mayo de 2020

ACEPTADO: 7 de diciembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Denuncio, Anabella (2021). "Mujeres indígenas y espacio público: maternidad, violencias y conciencia femenina colectiva". *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 8-31

Introducción

¿Qué estrategias utilizan las mujeres indígenas para trascender del espacio doméstico al espacio público? ¿Cuáles son los discursos a los que apelan las mujeres indígenas que participan en procesos organizativos cuando construyen su identidad y enuncian sus demandas en el espacio público comunitario y extracomunitario? ¿De qué modo le hacen frente a la violencia de género existente en el seno de las comunidades indígenas y fuera de ellas?

En el transcurso de las últimas décadas en numerosas comunidades indígenas han surgido liderazgos femeninos en la conformación de grupos de mujeres que desarrollan un rol fundamental en la comunidad y que logran trascender el ámbito familiar al adquirir mayor visibilidad en el espacio público comunitario y extracomunitario.

El estudio acerca del involucramiento de las mujeres indígenas en diversos procesos de organización y participación se ha convertido en un importante tópico de investigación en diferentes países de América Latina –por ejemplo en México, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Guatemala y Brasil–.

En esas naciones latinoamericanas es posible visualizar, al menos, tres líneas temáticas que permiten agrupar los estudios sobre la participación social y política de las mujeres indígenas. La primera de ellas refiere a los procesos

organizativos, las demandas y las políticas de identidad (Hernández Castillo, 2008; Camus, 2000; Masson, 2008; Cumes, 2009; Méndez Torres, 2009; Flores Carlos, 2009; Bastián Duarte, 2008, 2011; Oliart, 2012; Sánchez, 2012; Vásquez García, 2012). Otra línea de investigación que ha cobrado relevancia da cuenta de las violencias que sufren las mujeres indígenas involucradas en procesos organizativos (Guzmán Gallangos, 2009; Pequeño Bueno, 2009; Pérez Moscoso, 2009; Cerda García, 2012). Un tercer abordaje tematiza el papel de las mujeres indígenas en los debates jurídicos y en los sistemas de justicia comunitaria (Cumes Simón, 2012; Sieder y Macleod, 2012; Sierra, 2012; Villa Hernández, 2012; Vianey Varga, 2012).

Sin embargo, en la Argentina, y más precisamente en la región del Gran Chaco, este campo de estudios es aún joven y se encuentra en expansión. Sus investigaciones son de aparición relativamente reciente y abordan la participación social y política de las mujeres indígenas que logran trascender el espacio doméstico y comunitario insertándose en diversos grupos o instancias de participación que dan lugar a procesos organizativos y procesos identitarios (Hirsch, 2003 y 2008; Castelnuovo, 2012 y 2015; Gómez, 2014; Gómez y Sciortino, 2015; Sciortino, 2013 y 2014; Denuncio, 2017).

Al respecto, Mariana Gómez (2014) sostiene que las mujeres indígenas que se involucran en procesos organizativos¹ e identitarios deben atravesar una doble frontera espacial que denomina “doble trascendencia”. Por un lado, deben traspasar el espacio doméstico; y por otro, el espacio comunitario. Para la autora, en esta acción de traspasamiento de fronteras se ponen en juego experiencias subjetivas en las que las mujeres indígenas objetivan su condición de género en relación con múltiples experiencias y por medio de prácticas discursivas que construyen nuevas posiciones de sujeto y nuevas identidades. “Esta ‘doble trascendencia’ es una experiencia política en sí misma y una condición de posibilidad para que las mujeres produzcan nuevos agenciamientos políticos y se inserten en diversas modalidades de participación o creen otras nuevas” (2014: 76).

En esta misma tónica, reflexionando acerca de la estrecha vinculación existente entre los procesos identitarios y las prácticas discursivas, Eduardo Restrepo (2012) enfatiza que “[afirmar que] las identidades están en el discurso y no pueden dejar de estarlo [...] no es lo mismo que afirmar que las identidades son sólo y puro discurso [...] la ‘dimensión discursiva’ es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social” (2012: 133-134). El autor además puntualiza que las identidades son, por un lado, parcialmente configuradas desde afuera puesto que la identidad implica una exterioridad constitutiva; y por otro, que la efectividad material y política de esas narrativas refiere a la ontogénesis y a las políticas de representación, y en este sentido “las identidades encarnan articulaciones con densidad histórica” (2012: 134-142).

1 El término “procesos organizativos” fue primeramente acuñado por Hernández Castillo (2008) y luego retomado por Gómez (2014) para referirse a diversos procesos de organización (en espacios, agrupaciones, organizaciones indígenas propias y mixtas, cooperativas de artesanas, proyectos de desarrollo, comités de salud) en los que se desarrollan distintos tipos de procesos identitarios.

Considerando este abordaje conceptual, el artículo indaga y analiza –desde una perspectiva etnográfica (Guber, 2011)– de qué modo, durante las primeras décadas del siglo XXI, las mujeres indígenas logran trascender el espacio doméstico y apropiarse del espacio público comunitario y extracomunitario, por ser un ámbito privilegiado –y marcadamente masculinizado– para la construcción de demandas indígenas.

Los análisis presentados en este trabajo son resultado de mi experiencia etnográfica entre las mujeres indígenas chaqueñas, en campañas de campo realizadas entre 2013 y 2017² en la localidad rural de Pampa del Indio, en la provincia del Chaco, Argentina. Más puntualmente, la indagación se focaliza en las experiencias del colectivo *Nat'e'lpi Nsoquiaxanaxanapi* (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”),³ una organización de mujeres indígenas qom (tobas).⁴

La historia del nacimiento de este colectivo de mujeres indígenas se encuentra vinculada a la conformación de espacios femeninos de capacitación y trabajo que se organizaron hacia mediados de la década de 1980 y que fueron bautizados bajo el nombre de grupos *Qomlashepi* (en español, Mujeres Qom). La agrupación de las mujeres indígenas en estos grupos de capacitación y trabajo fue alentada por la acción de tres monjas⁵ que durante la década de 1980 llegaron a Pampa del Indio, vinculadas a instituciones de desarrollo de raigambre eclesial –el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA)– que, en aquel entonces, llevaron adelante proyectos de

2 En el transcurso de aquellos años, en varias oportunidades recorrí los 1145 km. que separaban mi lugar de residencia en San Miguel-Provincia de Buenos Aires de la localidad de Pampa del Indio-Chaco. En esos viajes fui estableciendo vínculos con las mujeres indígenas que conformaban la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. Participé de actividades y reuniones en el *salón de las mujeres*, colaboré en la escritura de proyectos, y fui parte de distintas actividades que se desarrollaron en espacios de la comunidad (salones comunitarios, escuela, organizaciones de militancia indígena, radio comunitaria indígena, etc.). Ello dio lugar a que estableciera vínculos más estrechos con algunas de ellas, quienes generosamente estuvieron dispuestas a conversar conmigo y compartirme numerosos aspectos de sus vidas y de las de sus familias. Lo que me permitió trazar sus trayectorias de vida a través de entrevistas etnográficas o no-dirigidas (Guber, 2004).

3 La organización está constituida por entre treinta y cuarenta mujeres indígenas qom. Entre ellas, Adela (51), Julia (48), Josefina (45), Rosa (50), Eva (52), Carola (50), Luz (42), Andrea (33) y Laura (25) fueron mis principales interlocutoras indígenas en esta investigación. Entre paréntesis figura la edad de mis interlocutoras en el momento en que comencé a realizar el trabajo de campo en el año 2013, sus nombres han sido modificados a fin de preservar su identidad y anonimato.

4 Los “qom” o “tobas” constituyen uno de los grupos étnicos que viven en el Chaco argentino, pertenecen a la familia lingüística guaycurú y poseen una tradición cazadora-recolectora. Desde la época precolombina han practicado una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca, el meleo (la colecta de miel) y la recolección. Su forma de organización social fue la banda, conformada por la unión de varias familias extensas cuyos miembros se inscribían en un entramado de alianzas. Las bandas se desplazaban por los territorios al ritmo de los ciclos ecológicos. Sin embargo, hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, con la ocupación de sus territorios por parte de las fuerzas militares y la colonización subsiguiente, los indígenas fueron progresivamente sedentarizados y proletarizados (Tola, 2013).

5 Las mencionadas religiosas, vinculadas a la Teología de la Liberación y al cambio ideológico y pastoral que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) en la Iglesia Católica, se afirmaron en la “opción preferencial por los pobres” y se incorporaron a las pastorales que estaba desarrollándose en zonas postergadas del país durante la década de 1970 (Denuncio, 2019).

promoción social y económica con población indígena en el noreste argentino. En ese marco, las religiosas se desempeñaron como “promotoras” o “agentes de pastoral aborígen” y estimularon la conformación de los grupos *Qomlashepi*. En un primer momento las actividades de los grupos se orientaron a capacitar a las mujeres indígenas en proyectos de tipo productivo pero posteriormente este tipo de capacitaciones fueron transformándose y predominaron un conjunto de cursos en los que se abordaron los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres.

A comienzos del siglo XXI este colectivo de mujeres indígenas inició un trabajo de recuperación de su *cultura ancestral* a partir del *rescate*, escritura, preservación y transmisión de relatos tradicionales del pueblo qom presentes en los recuerdos, historias y enseñanzas de las ancianas y ancianos de la comunidad. Desde ese momento comenzaron a autodenominarse “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”.

Este artículo contribuye a comprender qué estrategias utilizan las mujeres indígenas para “transcender” (Gómez, 2014) del espacio doméstico al espacio público; a qué discursos apelan cuando construyen su identidad o enuncian sus demandas en el espacio público comunitario y extracomunitario; y en qué medida puede hablarse de las mujeres indígenas como un sujeto político (Scott, 2008).

El artículo se organiza en tres secciones. En la primera, reflexiono sobre las prácticas y discursos, atravesados por la maternidad y el rol de las mujeres indígenas como poseedoras, cuidadoras y transmisoras de saberes ancestrales, al que apelan las mujeres qom para legitimar su presencia, organización y acción en el espacio público comunitario y extracomunitario. En la segunda, indago y analizo de qué modo en el proceso de traspasamiento de fronteras o “doble transcendencia” (Gómez, 2014) las mujeres indígenas qom organizadas lidian con las situaciones de violencia y/u opresión de género. En la tercera sección, inspirada en una pregunta formulada por Joan Scott (2008) acerca de la conciencia femenina colectiva, reflexiono acerca de si las mujeres indígenas pueden ser pensadas como un sujeto político y sobre cuáles son sus intereses y demandas en el espacio público.

Lo doméstico, lo político: mujeres indígenas y maternidad

El Plan Jefes y Jefas de Hogar y los orígenes de la organización

El 2001 fue un año crítico para la Argentina y en esos tiempos se implementó el Plan Jefes de Hogar. Con ese *plan* las madres que ya venían trabajando en el salón [hace referencia a las *Qomlashepi*] tenían que cumplir su trabajo por horas en una escuela, un hospital, donde le tocaba para cobrar ese *plan*. Y bueno, nosotras nos organizamos para cuidarles a los chicos, a los nenitos, para que ellas puedan cumplir su trabajo. Y ahí nació el nombre “Madres Cuidadoras” [...] mientras que cuidábamos a los chicos nosotras cantábamos, jugábamos con ellos, hablándole en nuestro idioma. Y ahí nació la idea (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013. Las *cursivas* me pertenecen).

Luego de una década de aplicación de políticas neoliberales y en el marco de la declaración de la emergencia alimentaria, ocupacional y sanitaria en la Argentina, la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” nació a

raíz de una estrategia ideada entre mujeres-madres indígenas para que las integrantes de los grupos *Qomlashepi* pudieran cumplir con la contraprestación obligatoria que el Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (PJJHD) les exigía para acceder al beneficio económico.

El PJJHD, enmarcado en los programas de transferencias condicionadas (PTC), consistió en el pago de una ayuda económica mensual a jefes/as de hogar desocupados/as, con hijos menores de 18 años o discapacitados. Como contraprestación los/as beneficiarios/as debían acreditar la concurrencia de sus hijos/as a la escuela y los controles de salud obligatorios e incorporarse en actividades de educación formal, capacitación laboral y/o proyectos productivos o servicios comunitarios con una dedicación de entre 4 y 6 horas diarias. El incumplimiento de estas condiciones daba lugar a la extinción del derecho a percibir la ayuda económica mensual.

Carla Zibecchi (2014), quien analizó con perspectiva de género el caso de los PTC en la Argentina, prestó especial atención al vínculo de estas políticas públicas con el trabajo de cuidado que realizan las mujeres en contextos de pobreza. La autora sostiene que estos programas sociales se caracterizaron, por un lado, por introducir una mayor corresponsabilidad a las madres en situación de pobreza, condicionando la transferencia de ingresos a contraprestaciones laborales o condicionalidades en salud y educación; y por otro, por no incorporar ninguna medida que facilitara el cuidado de los hijos y la incorporación de estas mujeres al mercado laboral. Agrega que, simultáneamente, reforzaron la idea de que el cuidado es una responsabilidad individual, no social, de las mujeres que no es compartida con los progenitores varones (2014: 105-106).

En este sentido, Zibecchi (2014) subrayó que estos programas constituyen la cristalización de la participación activa del Estado en la re-estructuración de relaciones asimétricas entre varones y mujeres y que más allá del lenguaje modernizante con el que están impregnados –al referenciar los conceptos de ciudadanía y participación– la mujer aparece circunscripta a roles tradicionales en los que, en calidad de “madre”, su función principal consiste en garantizar el bienestar y el cuidado de los hijos.⁶ Mientras que no se observa un esfuerzo por promover o incentivar la igualdad de responsabilidades entre varones y mujeres en lo relativo al cuidado de los hijos/as y a las tareas domésticas. Y en consecuencia, el cuidado aparece como algo propio de la “maternidad” y del “ser mujer” (2014: 106).

En la tónica de lo planteado por Zibecchi acerca de los roles y responsabilidad descargados en las mujeres madres, en las comunidades indígenas qom de Pampa del Indio, nació una estrategia solidaria y comunitaria ideada entre las mujeres integrantes de la organización *Qomlashepi*, quienes se organizaron para cuidar a los niños menores de 4 años mientras sus madres desarrollaban las contraprestaciones requeridas en escuelas, hospitales o centros comunitarios y comenzaron a llamarse a sí mismas “Madres Cuidadoras”.

Según relataron mis interlocutoras indígenas las características que adoptó esta nueva tarea, surgida de la necesidad que imponían las circunstancias

6 Al respecto es necesario mencionar los trabajos pioneros de Marcela Nari (2004) que, desde una perspectiva histórica, problematizan la maternización de las mujeres y la politización de la maternidad en Argentina.

socioeconómicas y los requerimientos de la PJJHD, en la que compartían muchas horas con los/as niños/as indígenas –los alimentaban, compartían juegos, canciones y cuentos en lengua qom para estimular su desarrollo– las llevó a reflexionar sobre las dificultades que afrontaba la niñez qom al ingresar al jardín de infantes.

Eso surgió porque algunas mamás empezamos a trabajar y estábamos buscando una forma de ayudarnos [...] Trabajamos con los chicos cuando empezamos con la estimulación temprana, también por el problema de los nenitos que a veces les costaba adaptarse en la escuela. Porque más antes casi no había auxiliares [Auxiliares Docentes Aborígenes⁷] en jardín, y el problema era que los chicos no querían estar en la escuela, se encontraban con un choque muy grande, no le entendían a la maestra. En los jardincitos los chicos siempre tienen su momento de estar encerrados. Y en la casa los chicos son libres, nunca están encerrados y les cuesta. Y entonces le tienen miedo a la maestra, porque tiene otro tono de hablar la señorita, y les cuesta adaptarse y ahí fue el momento que nos pusimos a ver qué pasa, porque los chicos sí o sí tienen que ir al jardín (Entrevista a Rosa. Pampa del Indio, abril de 2014).

Las mujeres indígenas observaban el *choque* que significaba para sus hijos/as el pasaje desde la institución familiar, en la que la lengua utilizada para comunicarse era la materna, a la institución escolar en la que los/as docentes usaban el castellano, y un conjunto de reglas y disposiciones vinculadas al control del cuerpo en el espacio escolar a las que los/as niños/as no estaban habituados.

También observaban que a raíz de estas dificultades, y para evitar el fracaso escolar, algunas familias qom habían dejado de hablarles a los/as niños/as en su lengua para que al ingresar a la escuela no se encontraran con las barreras comunicacionales antes descriptas. Las mujeres indígenas interpretaban esta situación como una pérdida del *valor de la cultura*.

Los chicos nuestros de la comunidad están perdiendo el valor de lo que es la cultura, principalmente el idioma. Algunos aprenden el castellano y ya no le importa más el idioma, ya no quiere hablar más y eso es lo más triste [...] ya no hablan nuestro idioma por la discriminación y también porque así puede ir a la escuela sin problema (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Con el objetivo de facilitar la inserción y permanencia de los niños indígenas en la escuela y en la búsqueda de *recuperar aquellos valores culturales que se estaban perdiendo*, las mujeres indígenas qom comenzaron a *trabajar sobre ese tema de rescatar la cultura*.

El valor de una madre es como responsable de su cultura; responsable de su hijo, de su nieto en cuanto a la educación. Entonces para nosotros la madre es un valor muy importante. La responsabilidad también, porque ella es la que da

⁷ Los auxiliares docentes aborígenes (ADA) se encuentran principalmente en las provincias de Chaco y Salta y han recibido una capacitación para desempeñarse como docentes en escuelas con población indígena y bilingüe.

al hijo la educación todos los días, es la que está siempre (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

En esta construcción, la mujer-madre es la responsable de la transmisión de pautas culturales ancestrales que deben ser preservadas. Las mujeres qom comenzaron a enfatizar el rol de ser las poseedoras, cuidadoras y transmisoras de valores, conocimientos y pautas sociales y culturales de su pueblo de generación en generación.

Hay otras culturas indígenas que perdieron las lenguas y mantuvieron las costumbres [...] pero perdieron su lengua que es lo más importante [...] nosotros no queremos que nuestros hijos pasen lo mismo, para nosotros el valor es el idioma (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

En el año 2003, este grupo de mujeres qom obtuvo un financiamiento que fue proporcionado por la Orden de La Merced, una institución de la Iglesia Católica, cuyo objetivo se centró en el *rescate de la cultura qom* para contribuir a la Educación Intercultural Bilingüe. En el marco de ese proyecto comenzaron a *recuperar* relatos tradicionales qom, graficaron la flora y la fauna del monte chaqueño y elaboraron juguetes que representaban variedades faunísticas de la región, a los que denominaron *etnojuguets*.

[...] y ahí empezamos nosotras a trabajar con los niños, les preparamos juguetes, les preparamos los rincones donde les cuidábamos, jugábamos con los chicos. Después también empezamos con los talleres de reciclado, donde nosotras hacíamos los juguetes. Son juguetes que son animales. Animales del monte que ahora no hay más, [...] no tenemos la posibilidad de mostrarles a los chicos un animal. Porque nosotros como aborígenes dependíamos del monte, vivíamos en el monte que ahora ya no existe más, pero quedó la historia, y les transmitimos a los chicos, y a través de eso les mostrábamos a los chicos. Y ahí iban saliendo ideas de las mismas mujeres (Entrevista a Rosa. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Las mujeres indígenas recuerdan que las recuperaciones culturales que realizaron –danzas y relatos, entre otras– en un principio no contaron con reconocimiento y valoración por parte de la comunidad, lo que las obligó a realizar un trabajo paciente y paulatino de compartir estos *antiguos* saberes en las escuelas –con los/as estudiantes qom y con los/as docentes *doqshé* (no indígenas)–, de quienes solo gradual y lentamente fueron obteniendo valoración y apoyo.

Dábamos en las escuelas de Pampa las danzas y las dramatizaciones, y así de a poco íbamos convenciendo a nuestra comunidad de que tenían que aceptar y por último valorar. Íbamos rescatando relatos, a través de esos relatos hacíamos los disfraces, actuábamos ese personaje y de ahí de a poco fuimos convenciendo [a nuestra comunidad] de [la importancia de] los materiales didácticos. Eso fue muy valioso para las escuelas y hasta los maestros mismos, los *doqshé*, se iban concientizando de a poco. De esa manera, mostrando lo que hicieron las madres y ahora si están aceptados, se valora muchísimo y gracias a esas madres que se juntaron, se organizaron por la preocupación de que no se pierda su cultura, ahora si les dan la razón (Entrevista a Andrea. Pampa del Indio, abril 2014).

Evidenciando un contraste entre el espacio comunitario y el espacio extracomunitario, las mujeres indígenas recuerdan que su trabajo fue valorado primero “afuera” de la comunidad y solo posteriormente, “adentro”.

Todo lo que han hecho las madres, quizá al principio nuestra comunidad no lo valoraba, porque siempre decían: “¿para qué están rescatando cosas que ya fueron?, no tiene sentido”. Y nosotras seguíamos luchando en eso, a nosotros nos valoraba mucho la gente de afuera, de otras provincias, valoraban muchísimo nuestros materiales. Pero la lucha era entre nosotros, en la comunidad, no querían hacer [se refiere a sus hermanos y hermanas indígenas], a veces te daban ganas de llorar, nos alentaban nuestras abuelas María y Federica (Entrevista a Andrea. Pampa del Indio, abril 2014).

En contraste con los conflictos y tensiones que se generaban en el interior de las comunidades indígenas en torno a la *recuperación de la cultura qom*, en el ámbito extracomunitario las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” recibieron diversos reconocimientos. Por ejemplo, obtuvieron el segundo lugar del “Premio Iberoamericano a los Mejores Materiales Didácticos Bilingües 2008” en el marco del Concurso Internacional con sede en Guatemala organizado por el Instituto para el Desarrollo y la Innovación Educativa en la Educación Bilingüe y Multicultural, que es miembro de la Organización de los Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OIE); y en 2012 les fue conferida la “Mención 8 de Marzo Margarita Ponce” en el rubro “Aporte al rescate de la Cultura de los Pueblos Originarios”, otorgada por la Unión de Mujeres de la Argentina, que reconoce a mujeres que se destacan en distintos ámbitos de la cultura, los derechos humanos y la política.

“Vos, ¿tenés hijos?”

En mi segundo viaje a Pampa del Indio, colaboré con las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” en la redacción de un proyecto que, a partir de las actividades que ellas ya venían desarrollando, les permitiría obtener financiamiento de una institución eclesial que en el pasado había acompañado su trabajo. Por lo tanto, una tarde nos reunimos en el salón que las mujeres indígenas tienen en Pampa Grande –un paraje localizado a tres kilómetros del *pueblo* de Pampa del Indio– para discutir las temáticas y actividades que se abordarían en el mencionado proyecto.

Un rato antes de que comenzara la reunión, Luz, una mujer indígena de 42 años integrante de la organización, pasó a buscarme por la habitación en la que yo estaba alojándome. Caminamos juntas hasta la Ruta N° 3, luego continuamos hasta llegar a la radio comunitaria qom, y finalmente nos adentramos en un camino comunal para llegar al *salón de las madres*. En ese trayecto Luz me contó sobre su vida, me habló de sus cinco hijos y del fallecimiento de su marido. También hizo referencia a distintos trabajos que había realizado y sobre la importancia que tenía la maternidad en su vida y en la de muchas mujeres indígenas qom. En esa conversación aproveché para preguntarme si yo estaba en pareja y si tenía hijos.

Le conté que estaba en pareja pero que habíamos decidido no tener hijos todavía. Pude percibir que mi respuesta la sorprendió, y me dijo: “Y... es raro

sin hijos a tu edad,⁸ yo pensé que eras soltera” y luego exclamó: “Bueno, pero cuando los tengas tenés que traerlos para que nosotras los conozcamos”.

Como sostiene Rosana Guber (2004), al realizar el trabajo de campo, el investigador se interna en una trama de relaciones que aunque le resulten desconocidas tienen una existencia objetiva y determinante de las actitudes y disposiciones hacia él. Esta escena con Luz me permitió observar cómo estaba siendo percibida por las mujeres qom y, al mismo tiempo, reflexionar acerca de los esquemas interpretativos e identitarios que ellas estaban utilizando para pensarse y pensarme.

La experiencia de la maternidad atravesaba la trayectoria de vida de cada una de las mujeres que forman parte de la organización. Mis interlocutoras me relataron el temprano vínculo con esta dimensión de la vida femenina pues la mayoría de ellas transitó su primer embarazo entre los doce y los diecisiete años. Las mujeres indígenas qom, en su mayoría, tienen una gran cantidad de hijos. Por tanto, pasan o han pasado una parte importante de sus vidas desarrollando tareas vinculadas a su cuidado. Entre las percepciones de las mujeres qom, feminidad y maternidad se presentan íntimamente vinculadas. La valoración y posicionamiento como mujeres en el seno de la familia extensa y en el ámbito de la comunidad están ligados a la maternidad. Así lo expresaron Adela y Josefina:

Desde que nace [el niño o la niña] la madre es la que está con el hijo. Por eso es que nosotras mismas podemos valorarnos como mujer (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

Es muy importante tener hijos, no es lindo no tener hijos. [...] Es raro una mujer sin hijos, la mayoría tiene. Pero yo conocí a una mujer, amiga de mi mamá, que no tuvo hijos. Nunca pudo tener y se sentía muy sola, muy aburrida. [...] Se pasaba el día en casa de mi mamá [...] hubo un tiempo que hubo una vecina de ella, una señora que quedó embarazada y el marido le dejó, y le dijo a ella que si quería ese bebé se lo regalaba. [...] Y agarró y lo crió como un hijo propio, lo crió con mucho amor al nenito [...] Ella siempre nos decía a nosotras, que éramos adolescentes, que es muy feo no tener hijos, muy feo (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Mediante estos relatos podemos observar que la maternidad es muy valorada por las mujeres qom, ellas no imaginan sus vidas sin sus hijos/as. Entre las indígenas qom, las relaciones de cooperación establecidas por las mujeres de una familia extensa –abuela, madre, hija, hermanas, primas, tías–, favorecen una red en la que se llevan adelante prácticas maternas comunitarias. Estas incluyen los cuidados de la mujer embarazada, del recién nacido, los consejos en torno a la alimentación, la solidaridad y la cooperación entre las mujeres para el cuidado de los/as niños/as. Así como la transmisión de los valores y pautas sociales y culturales qom.

⁸ En abril de 2014, yo tenía 28 años.

Además las mujeres indígenas qom se sienten responsables tanto de proveer económicamente⁹ como de suministrar todos los cuidados que son necesarios para el desarrollo de sus hijos/as.

La madre atiende al chico, al hogar, la manutención del hijo también aunque tenga el marido. Siempre está, es responsable de mantener, criar, educar a su hijo (Entrevista a Eva. Pampa del Indio, abril de 2014).

En este sentido, una de las primeras cuestiones sobre las que reflexionaron colectivamente cuando comenzaron el proyecto de *rescate cultural* fue sobre los antiguos modos de gestar, parir y criar de las mujeres indígenas qom. A esos modos culturales vinculados a la acción de materner las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” lo llamaron “Maternaje Qom”.

Maternaje qom

La importancia otorgada a la maternidad por las mujeres indígenas qom puede notarse en el acento que colocaron en rescatar y sistematizar una serie de antiguas pautas y reglas indígenas acerca de la acción de *materner* (gestar, parir y criar), que denominaron *maternaje qom*. En otras palabras, se trata de un conjunto de cuidados y restricciones que deben guardar las madres, los padres y las familias en relación con el embarazo, el parto y los cuidados que deben ser dispensados al recién nacido.

Etnógrafa.– ¿Qué es el “maternaje qom”?

Josefina.– Desde el embarazo, la mamá se tiene que cuidar mucho porque está un ser humano en su panza. Se tiene que cuidar mucho en cuanto a las comidas, las salidas, las cosas que no debe hacer, las cosas pesadas. No tiene que salir mucho a los montes porque hay animales perjudiciales, que pueden hacer que pierda a ese bebé. Por ejemplo, pisar las huellas de animales feroces, de los reptiles o de las serpientes grandes. Se le tiene que cuidar mucho a la mamá embarazada, tiene que estar en su casa y cuidar los alimentos que tiene que consumir. Hay comidas que se le prohíben comer, animales del monte: guazuncho, carpincho, cocodrilo [...] ni ver cuando están preparando porque es muy peligroso para el embarazo.

Después viene el nacimiento del bebé, se tiene que unir la pareja para criar ese bebé. Durante el embarazo también el papá se tiene que cuidar mucho, no tiene que cazar hasta el nacimiento del bebé, cuando el bebé tiene un año y algo recién ahí el padre puede matar o mariscar¹⁰ algo. Es un tabú que se cree mucho, se mantiene esa creencia de que el hombre cuando mata a un animal esa muerte le perjudica al bebé y la mamá, le puede llevar también... a menos que otro le cure y le vuelva a la vida, se puede pero muy poco, siempre muere la criatura cuando el papá mata un animal salvaje.

9 Las mujeres qom de Pampa del Indio acceden a recursos monetarios insertándose como empleadas domésticas informales en el casco del pueblo; vendiendo artesanías que ellas mismas producen; a través de transferencias monetarias en el marco de diversos programas estatales; o bien, unas pocas de ellas se desempeñan como empleadas municipales, docentes y/o agentes sanitarios. Muchos de esos recursos monetarios los destinan a cubrir las necesidades de alimento, vestido y vivienda de sus hijas e hijos.

10 Los *qom* o “tobas” poseen una tradición cazadora-recolectora, con el verbo “mariscar” hacen referencia a la acción de cazar, pescar, o recolectar frutos del monte.

Es todo ayuda, se les convoca a los consuegros, antiguamente era todo en la casa, hay un preparativo para hacer nacer el bebé. Se le ayuda a la mamá y entre todos tienen un preparativo para recibir a ese bebé. Desde el tiempo de las contracciones hay que hablarle a los dos a la mamá y al bebé de que la familia es muy unánime y que con alegría se le recibe a ese bebé. Entonces se le hace masajes a la panza de mamá, los hace quien lo va a recibir: la mamá, la partera o el partero porque también hay hombres que se dedicaban también a eso, tenían sus reglas de recibir a ese bebé que va a nacer, existían también... ahora ya muy poco porque van al hospital.

Cuando el bebé nace también es todo un tema porque hay que estar cuidándole entre la pareja todo el tiempo, que no esté muy al aire libre, tenerle bien envuelto y en la cuna, tenerle ahí para que se sienta mejor. Antiguamente muy poco se le tenía mucho en brazos, en la cuna... cuando el bebé va creciendo toda la familia le ayuda, se comparte todo. Ahora se está viendo que a los chiquitos muy chiquititos se les levanta y antiguamente no, cuando está más grandecito más despierto se le levantaba. Para el crecimiento del bebé se le hace masaje en la espalda, los bracitos, la cara, yo me acuerdo porque mi mamá me hacía practicar todo eso, entre toda la familia se unía para hacer esos masajes al bebecito. Todo el entorno familiar colabora con el cuidado de esa criatura (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

En suma, las mujeres qom se constituyen en enunciadoras, tanto en el espacio público comunitario como extracomunitario, desde el lugar de mujer-madre poseedora de antiguos saberes que constituyen la "cultura qom". Se trata de saberes que deben ser resguardados y transmitidos de generación en generación. Este posicionamiento supone para las mujeres indígenas un lugar de legitimidad ya ganado dentro de la comunidad, es decir, un espacio de saber y poder que no está sujeto a críticas.

Maternidad, cultura qom y agencia femenina

Hasta aquí sostuve que las mujeres indígenas qom recurren a la figura de las mujeres-madres poseedoras y transmisoras de conocimientos, valores y saberes ancestrales del pueblo qom de generación en generación; y que este posicionamiento identitario les otorga legitimidad para ocupar espacios y manifestarse en la esfera pública.

Silvana Sciortino (2013) al explorar la enunciación de una política de identidad entre las mujeres indígenas de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) halló narrativas identitarias en las que puede reconocerse cierta similitud con las que he descrito aquí. La autora sostiene que las indígenas de los ENM refieren a la imagen de la "mujer/madre" encargada de transmitir la cultura y los valores a sus hijos, sostenida en la idea de la "mujer/naturaleza" y en la imagen de la "mujer/madre/luchadora", que lucha por su Pueblo y por sus hijos. De este modo, para Sciortino la maternidad y sus responsabilidades asociadas proveen a las mujeres indígenas un modelo para entrar en la lucha política de sus pueblos teniendo una correlación de responsabilidades entre lo doméstico y lo político público, y cuya principal demanda es el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

En el sentido de aquello que subraya Sciortino, considero apropiados los desarrollos conceptuales de Saba Mahmood (2006, 2019) que proponen pensar la "agencia femenina" no como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción creada y propiciada por

relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas. Mahmood (2019), siguiendo a Butler y Foucault, propone pensar la cuestión de la agencia social en el marco de una reconceptualización del poder, entendido como un conjunto de relaciones que no solo dominan al sujeto, sino que también otorgan las condiciones para su existencia. Es decir, las condiciones y procesos que subordinan al sujeto son los mismos que lo convierten en consciente de sí mismo y en agente social.

En otras palabras, se puede decir que el conjunto de capacidades inherentes a un sujeto, las habilidades que definen sus modos de agencia social, no son los residuos de un individuo libre de dominación que existía antes de que se ejercieran las operaciones de poder, sino que son, en sí mismas, producto de tales operaciones. Tal conceptualización del poder y la formación del sujeto nos ayuda a entender la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible (Mahmood, 2019: 11).

Como he señalado a lo largo de este apartado, las mujeres qom son representadas “desde afuera”, por ejemplo, desde los programas de transferencias condicionadas (Zibecchi, 2014) como mujeres-madres, o bien, desde instituciones eclesiales que buscan favorecer políticas interculturales como mujeres-madres poseedoras de una cultura ancestral. Simultáneamente, en sus comunidades existe un fuerte mandato en el que son socializadas desde niñas que las construye como mujeres-madres encargadas de la conservación y la transmisión de la lengua materna y ciertos saberes ancestrales en el marco de las tareas que desarrollan en el marco de la esfera doméstica.

Frente a estas representaciones y mandatos es posible hipotetizar, en términos de Mahmood (2006, 2019), que las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, a través del proyecto de *recuperación de la cultura ancestral*, retoman el mandato tradicional de la protección y transmisión de la cultura qom y la lengua materna. Sin embargo, no lo hacen en el marco del hogar o en la esfera doméstica, sino que se organizan en el espacio comunitario y utilizan esos conocimientos y representaciones para vincularse a diversas instituciones, organizaciones o agentes, y volverse visibles en el espacio público desde donde dan diversas disputas (de etnia, de clase y de género, entre otros).

Violencias y derechos

Violencias qom

La salida de las mujeres qom del espacio doméstico y su organización en grupos de trabajo y reflexión en el espacio público comunitario, e incluso la trascendencia de algunas de ellas hacia el espacio extracomunitario, condujo a situaciones que hicieron evidente la subordinación y violencia de género existente dentro de sus familias y comunidades.

En el primer momento cuando yo me integré no fue fácil porque a veces mi marido se enojaba porque no estaba en la casa, llega en la casa y no me encontraba y se enojaba [...] Es muy feo eso de que el marido le domine a la mujer. Cuando

no la deja entonces no puede hacer, no tiene esa libertad. Pero como mujeres nosotras podemos lograr que nuestro marido nos comprenda. Y no es malo lo que estamos haciendo sino que es para el bien de nuestros hijos (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

Hubo un tiempo como que [mi marido] me quería privar de todo “que yo no estaba en la casa, que esto, que aquello”. Porque yo empecé a viajar por los cursos que hacía INCUPO, y eso a mí me gustaba y cada vez que me invitaban yo me iba. Empecé a viajar con el grupo de mujeres y eso no le gustó. Siempre me llevaba bien con él pero no sé cómo cambió de idea. Me amenazó que me iba a pegar si yo no le hacía caso, yo tenía que quedarme encerrada en la casa sí o sí. (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

El problema que tuvimos fue que [mi marido] empezó a tomar y yo le tenía miedo. Claro, últimamente yo le tenía miedo porque tomaba, tomaba y había días que se ponía nervioso, se ponía violento, hasta a veces él mismo quería matarse (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

No le gustaba eso [se refiere a que a su marido no le gustaba que ella participara de las actividades de la organización de mujeres], decía que no vale para mí, que no tengo beneficio, que nadie me paga, todo eso [...] hasta que un día él agarró un cartón [una caja] llena de papeles que yo tenía guardada, son cosas que yo voy juntando. Por ejemplo, en un curso que yo hago siempre me dan una cartilla, un certificado, todo lo que yo aprendí entonces voy guardando, entonces cuando yo necesito eso ya tengo armado. Un día él tiró esa caja, me tiró todo. Y yo esperaba que por ahí el prenda fuego, ahí ya no lo iba a dejar. Pero lo dejé que él tirara, porque para él como que no servía para nada eso. Y me dijo eso, que para qué voy a tener guardado eso si no me va a servir para nada. Y dije: claro, para él nada pero para mí sí porque son las cosas que yo aprendí y que eso me va a servir para más adelante. Y claro, ¿a quién le va a gustar que la traten así, de que le tiren todo lo que...? Y a partir de ahí me doy cuenta de que lo que yo hago a él no le sirve, no tiene valor, pero para mí sí (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Incorporarse en distintos espacios organizativos e intercambiar sus experiencias con otras mujeres llevó a las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” a concientizarse y compartir la incomodidad que atravesaban frente a variadas situaciones de cuestionamiento, amenazas, hostigamiento y violencia física que sufrían por parte de sus parejas.

Se formó un grupo en contra de la violencia hacia la mujer en Pampa Grande, nos acompañó INCUPO. Pero después se armó problema porque los hombres que maltrataban a las mujeres, insultaban a las mujeres que estaban trabajando [a las capacitadoras y a las asistentes al taller]. Hay hombres golpeadores dentro de la comunidad, y la mujer de INCUPO se fue y como que tuvieron miedo las mujeres que quedaron trabajando. Insultaban a todas las mujeres que estaban integrando el grupo que trataban ese tema de la violencia contra la mujer. Y ellas fueron las que sacaron esas remeras que dicen “no hay diferencia entre hombre y mujer, que no hay diferencia entre las personas” (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Frente a esta situación, y con el acompañamiento del Instituto de Cultura Popular (INCUP), las mujeres comenzaron a participar de talleres en contra

de la violencia hacia la mujer en los que reflexionaron desde el paradigma de los derechos de las mujeres.¹¹ La respuesta comunitaria por parte de los varones, e incluso de otras mujeres, no se hizo esperar. Aquellas que concurrían a las capacitaciones, tanto las mujeres indígenas asistentes como las capacitadoras, fueron insultadas y hostigadas públicamente por su participación en el taller.

Esta situación cobró tal magnitud que las capacitadoras sintieron temor y dejaron de impulsar y acompañar la iniciativa. De ese modo se hizo evidente que la violencia sufrida por las mujeres qom dentro de sus comunidades aún no podía ser abiertamente cuestionada. No obstante, en esos talleres las mujeres indígenas tomaron contacto con el enfoque de derechos y comenzaron a configurar nuevos modos de pensar y enmarcar las situaciones de opresión en las que se encontraban involucradas.

Esto condujo a que las mujeres organizadas, apropiándose del tema en que se capacitaban, idearan estrategias para visibilizar la violencia a la que estaban siendo sometidas. De esa manera crearon unas remeras que contenía la siguiente leyenda en *qom la'aqtaqa*: "nache shenaqta'a't ra huo'o ra qarvi', yale qataq 'alo", que en español significa "la mujer y el varón tienen los mismos derechos".

Por otro lado, cuando las mujeres qom de las comunidades indígenas de Pampa del Indio fueron cuestionadas y criticadas por sus grupos familiares o por sus parejas respondieron solicitando que se respetara su derecho a trabajar y participar. Así como a no ser sancionadas por desempeñar labores fuera del hogar pues sus tareas se enfocaban en la recuperación de su *cultura ancestral* que significaba un beneficio para la misma comunidad.

La referencia al discurso de los derechos de la mujer podemos encontrarlo en las explicaciones que ofrecen Carola y Josefina acerca de la legitimidad de la tarea que desarrollan en la organización "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom", fundamentalmente se refieren al derecho de la mujer a trabajar y a participar, a no ser cuestionada ni sancionada por desempeñar tareas fuera del hogar y tiene como contracara la violencia sufrida por las mujeres en el seno de sus hogares y comunidades.

11 Durante la década de 1980, las acciones de desarrollo enmarcadas en el "enfoque de derechos" buscaron favorecer el reconocimiento de los Derechos Humanos de las personas. En contraposición a la "caridad" como forma de combatir la pobreza, este nuevo enfoque privilegió la agencia y el empoderamiento de los sujetos afectados por la pobreza como la clave para superarla. En este contexto, influenciado por las discusiones formuladas al interior del movimiento feminista y la academia, emergieron cuestionamientos a las estrategias de desarrollo que trabajaban con mujeres desde una perspectiva instrumental. Esas estrategias, enmarcadas en el enfoque "Mujer en el Desarrollo" (*Women in Development*), habían considerado a las mujeres como un "camino rentable" o una vía segura en la cual invertir para alcanzar objetivos de desarrollo económico y social -como el crecimiento económico, la reducción de la pobreza y la desaceleración del crecimiento poblacional- a partir del involucramiento y la participación de las mujeres. Sin embargo, posteriormente, hacia mediados de 1980 este enfoque fue sustituido por uno nuevo, denominado "Género y Desarrollo" (*Gender and Development*), en el que cobró protagonismo el concepto de "empoderamiento". A partir de entonces la perspectiva rectora del enfoque anterior fue sustituida por la idea de que lo que se debía lograr era revertir la subordinación de las mujeres y mejorar su autoestima a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones. Este enfoque buscó transformar la desigual división de poder entre hombres y mujeres (Castelnuovo, 2012; Pena, 2013).

Primero los hombres no querían que trabajemos pero después los vencemos a los hombres. Viste que nuestra raza le quiere tener a las mujeres en la casa nomás, haciendo la limpieza de la casa nada más, que la mujer no tiene que salir, cuidar a los chicos, pero a mí no me encantaba quedarme en la casa porque trabajé con las mujeres y ya me di cuenta. Me di cuenta de que es lindo participar porque así sabes muchas cosas porque si vos te quedás en la casa, todo lo que pasa nunca vas a aprender, querés tener las cosas y nunca vas a aprender. *Nosotras tenemos derechos* también para trabajar, ahora se dio cuenta mi marido, después se dio cuenta y dijo: “menos mal que trabajás”. “Si” dije yo “no te hice caso pronto”. Es una lucha pero lo pudimos hacer (Entrevista a Carola. Pampa del Indio, abril de 2014. Las *cursivas* me pertenecen).

Pero como yo *me capacité en todo lo que es derechos de la mujer*, ya hice una capacitación, entonces me puse a prestar atención a cómo, dónde, por qué me hacía esto, él quería que yo me encierre en la casa, entonces dije: “¡no!” porque *es mi derecho* también trabajar en lo que a mí me gusta (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013. Las *cursivas* me pertenecen).

Él quería que yo me quedara en la casa pero sin hacer nada, porque yo ya hacía los etnojuegos. Él me decía: “agarrá y llevá todo al salón porque si no yo te lo quemo”, quería quemar, entonces yo le dije que trasladaba a la casa de mi mamá, que hacía allá y a la tarde vuelvo, “bueno, hacé” me dijo. Y a medida que iba llevando las cosas también me llevaba mi ropa [...] me levanté y dije: “no, esto no va ir”. Me asesoré primero con el entorno familiar materno: mi mamá, mis hermanas, mi hermano. Fui y hablé con ellos y les dije esto está pasando y todos me escucharon. Hablé con los mayores también, todos estaban de acuerdo conmigo porque veían todo lo que pasaba en la casa. Hablé con mis amigas de la Facultad [las capacitadoras de la UNNE], una es la abogada que da esas capacitaciones. Entonces ellas me dijeron “si, te vamos a apoyar en todo lo que podamos, porque no puede ser que te tengan así o que te abandonen después con los chicos en la casa, te vas a quedar sin nada”. Entonces agarré y me fui, como dicen siempre que el hombre siempre es macho, agarré y le hice la prueba y me fui a Córdoba donde está Angélica, sola sin los chicos [...] Me fui. Estuve en Córdoba, después volví, me quedé en Resistencia con mis amigas de la Facultad. A veces me quedaba en la casa de mi hermano mayor. Estaba yo en Resistencia lo más tranquila, pero él no me dejaba de llamar, me mandaba mensajes, todo el tiempo, todo el día, lo único que me pedía es que vuelva a la casa y me dijo: “no te voy a molestar más, yo quiero que estés en la casa conmigo y con los hijos, no te voy a dejar”. Pero “aprendió la lección” me dice Andrés mi hermano, “le diste una buena lección”. Y después de ahí ya me empecé a acompañar (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Estos testimonios dan cuenta de cómo las mujeres qom, amparadas bajo el discurso de los derechos de las mujeres, en el trabajo grupal y ejerciendo diversas estrategias de negociación, lograron tensionar y modificar algunos aspectos de las relaciones de género. Muchas de ellas, mirando en retrospectiva, evalúan que dichas relaciones no igualitarias presentes en sus grupos familiares y en el trato con sus parejas se modificaron, lo que generó un impacto en la dinámica familiar y en el reparto de tareas en el espacio doméstico. Justamente a partir de su “salida” al espacio público.

Violencias doqshé

En 2013, a raíz de la pavimentación de la Ruta Provincial N° 3 se produjo la afluencia, presencia y tránsito en Pampa del Indio de varones no indígenas

(*doqshé*). Durante esa misma época se registraron situaciones de violencia sexual (abuso) hacia niñas y adolescentes *qom*. Estas situaciones de violencia de género tomaron relevancia a partir de que fueron detectadas y dadas a conocer por docentes no-indígenas que se desempeñaban en escuelas con población indígena entre su alumnado.

Esta problemática dio lugar a que las integrantes de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” se capacitaran como promotoras de prevención en casos de violencia de género y salud sexual, en el marco del “Programa Pueblos Indígenas. Ruta Provincial N°3. BIRF Norte Grande Vial y Dirección Provincial de Vialidad” del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicio, en conjunto con un equipo de extensionistas de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE).

En esas capacitaciones las mujeres indígenas se informaron, desde una perspectiva jurídica, acerca de las medidas de denuncia inmediata que deben realizarse en casos como los acontecidos. Las mujeres indígenas manifestaron su preocupación por los casos de abuso y violaciones no denunciadas por las damnificadas a raíz del temor al accionar de las fuerzas de seguridad. Desde la capacitación recibieron orientaciones para la auto-organización y aprovechando su condición de mujeres indígenas se propusieron acompañar a las denunciantes monolingües para evitar las dificultades derivadas de no hablar en español. Como es posible evidenciar, aún la cuestión de la lengua continúa siendo un aspecto que restringe las posibilidades de acceso a la justicia en las comunidades indígenas.

Esa capacitación fue el puntapié inicial para que el colectivo, junto a un equipo de profesoras extensionistas de la UNNE, diseñaran y ejecutaran un “Taller de prevención sobre violencia de género y salud sexual integral” que fue dictado en escuelas secundarias con población indígena y estuvo destinado tanto a docentes como a estudiantes. La iniciativa fue bien recibida por las escuelas y recibió el apoyo del Consejo Comunitario Indígena y fue difundida por la radio indígena de la localidad.

Resulta importante observar el tratamiento diverso de la comunidad indígena respecto de las acciones emprendidas por el colectivo de mujeres *qom* cuando problematizan la violencia hacia las mujeres. Si la fuente de la violencia es identificada dentro de la comunidad, como en el caso de las reacciones suscitadas a raíz de la capacitación realizada por INCUPO, la repercusión inmediata consistió en la desaprobación de esa iniciativa por parte de los varones *qom*. Sin embargo, cuando la fuente de la violencia contra las mujeres indígenas es localizada fuera de la comunidad, el caso de los varones forasteros no indígenas (*doqshé*), las iniciativas y acciones de prevención son bien recibidas. Incluso, son alentadas por el resto de la comunidad y obtienen el apoyo del Consejo Comunitario Indígena. Se trata de actitudes y disposiciones que logran ocultar la opresión que sufren las mujeres en el seno de sus propias comunidades. En este sentido, Fuller (2013) al observar este tipo de tensiones en las sociedades indígenas sostiene que

[...] las sociedades conocidas –si no todas– son androcéntricas, es decir, niegan derechos a las mujeres y conceden privilegios a los varones por el hecho de ser varones. Sus sistemas de creencias, políticos y jurídicos hunden sus raíces en el principio de la dominación masculina. Por ello existe una tensión cuando se

trata de abordar el tema de los derechos de las mujeres, porque en muchos casos impulsan los derechos de la mujer vulnera costumbres muy arraigadas (2013: 67).

Las mujeres indígenas se incomodan y discuten las posiciones en las que sus propias comunidades las colocan, no obstante, esto no significa que abandonen el compromiso con la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural. Si bien este posicionamiento invisibiliza en el espacio extracomunitario las situaciones de violencia que sufren las mujeres en el seno de sus comunidades, ello no expresa que las mujeres indígenas ignoren la opresión y la violencia de género existente en las relaciones en las que se hallan inmersas. Por el contrario, son ellas quienes comienzan a debatir y problematizar la violencia de género en el espacio público comunitario.

Mujeres indígenas, participación en el espacio público y conciencia femenina colectiva

En *Género e Historia*, Joan Scott (2008) plantea una pregunta: ¿la presencia física de las mujeres en las protestas es una señal de que las mujeres forman una categoría política separada? Y ofrece la siguiente respuesta:

[...] la designación de “mujeres” como categoría intrínsecamente política ha tendido, algunas veces, a fusionar la aparición de las mujeres en las variadas multitudes políticas con la existencia de una *conciencia femenina colectiva* que podría analizarse en términos de género [...] [si bien] podemos argumentar que la aparición de las mujeres en las filas de quienes protestan contradice la presunción de que la femineidad excluye el activismo político, [...] algo muy distinto [es] suponer que su presencia ejemplifica una conciencia peculiarmente “de mujeres” [...] La cuestión clave es que la presencia física de las mujeres no siempre es una señal firme de que las mujeres formen una categoría política separada, de que hayan sido movilizadas como mujeres (Scott, 2008: 261-263. *Las cursivas me pertenecen*).

Me interesa, aquí, trasladar esta cuestión a las situaciones que asumen las mujeres indígenas en el espacio público comunitario y extracomunitario. En este sentido, ¿las mujeres indígenas pueden ser pensadas como un sujeto político? ¿Cuáles son sus intereses y demandas?

En un trascendente y muy criticado estudio conocido como el “Paradigma de los intereses”, Maxine Molyneux (1985) planteó la existencia de una escisión entre las mujeres pobres y las feministas. La autora consideraba que las “mujeres pobres” tendían a movilizarse en torno a “intereses prácticos”, definidos como aquellos que se basan en la satisfacción de las necesidades surgidas de la posición de las mujeres en la división sexual del trabajo; mientras que las mujeres feministas se movilizaban en torno a “intereses estratégicos”, entendidos como aquellos que conllevan reivindicaciones para transformar las relaciones de desigualdad entre los géneros. Su propuesta la condujo a plantear que los intereses estratégicos eran los únicos de naturaleza intrínsecamente política y potencialmente transformadores.

Contrariamente, Hernández Castillo (2008) sostiene que estas tipificaciones dicotómicas realizadas por Molyneux entre intereses prácticos e intereses estratégicos –que han sido ampliamente cuestionadas por las feministas del Tercer Mundo– subestiman las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutirse cómo estas mujeres, en el marco de sus estrategias de supervivencia, negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas. Para Hernández Castillo el análisis de Molyneux deja de lado la dimensión cultural que pueden tener las movilizaciones en torno a las necesidades materiales.

[...] las mujeres pobres no solo luchan por su supervivencia, en sus luchas por cubrir las necesidades básicas, también modifican las concepciones preexistentes de género y desarrollo, al resistir colectivamente las formas de poder que se encuentran presentes en las instituciones patriarcales (Escobar y Álvarez, 1992; citado en Hernández Castillo, 2008: 20).

En este sentido, considero que resulta pertinente comprender la emergencia del sujeto político “mujeres indígenas” en la Argentina atravesado por una particular articulación en la cual sus intereses como mujeres están intrínsecamente ligado a intereses étnicos y de clase. Para conceptualizar esta cuestión, algunas autoras han recurrido a la categoría “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987; Briones, 1998, citado en Gómez y Sciortino, 2015). A través de esta acción en el espacio público las mujeres indígenas buscan evitar divisiones en los frentes de lucha indígenas. En consecuencia, surge una identidad política que no cuadra dentro de las identidades que reclaman las feministas liberales. Y si bien es cierto que la identidad política que configuran las mujeres indígenas se encuentra muy cercana a las identidades políticas de los movimientos indígenas, no ignora la opresión y violencia de género presente en sus comunidades.

En otras palabras, observando el caso de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y las estrategias que elaboraron para asegurarse el logro de la “doble trascendencia” (Gómez, 2014), propongo considerar que las mujeres indígenas qom desplegaron una política de identidad (Femenías, 2007) a través de la cual buscaron legitimar su presencia, participación y demandas en el espacio público comunitario y extracomunitario. En el contenido de esa política de identidad, que opera como fundamento de su acción, las mujeres indígenas qom recurrieron a la figura de las “mujeres-madres”, poseedoras y transmisoras de conocimientos, valores y saberes ancestrales de su pueblo, y simultáneamente, construyeron un discurso anclado en el enfoque de derechos. Este posicionamiento les permitió manifestar en el espacio público extracomunitario la demanda de ejecución de políticas interculturales, en tanto sujetas de derecho a la diversidad cultural. En otras palabras, cuando las mujeres indígenas qom interpelan al Estado o a la “sociedad dominante” organizan sus demandas en torno a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural, soslayando la defensa de los derechos de las mujeres, o bien, subordinándolos a los primeros. Sin embargo, al analizar lo que sucede cuando este mismo colectivo de mujeres indígenas presenta sus demandas en el espacio

público comunitario, es decir, cuando interpelan a sus compañeros indígenas, se observa que recurren a la defensa de los derechos de las mujeres como una estrategia para luchar contra la opresión y la violencia de género existente en el seno de sus propias comunidades.

Referencias bibliográficas

Bastián Duarte, Ángela (2008): "Identidades y procesos organizativos: mujeres nahuas en el sur de Veracruz", en Hernández Castillo, Rosalva (ed.): *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.

Bastián Duarte, Ángela (2011). *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz construyendo política*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Camus, Manuela (2000). "Mujeres y mayas: sus distintas expresiones", *Indiana*, N° 17-18, pp. 31-56.

Castelnuovo Biraben, Natalia (2012). *Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras – UBA.

Castelnuovo Biraben, Natalia (2015). *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Buenos Aires, Antropofagia.

Cerda García, Alejandro (2012). "Paradojas de la violencia estatal de género. Mujeres zapatistas en los espacios autónomos", en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Cumes Simón, Aura (2009): "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Cumes Simón, Aura (2012). "'Sufrimos vergüenza' Mujeres k'iche frente a la justicia comunitaria de Guatemala", en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Denuncio, Anabella (2017). *Abora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas* "Procesos organizativos e identitarios de mujeres indígenas en el Chaco argentino. El caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom". Tesis de Maestría en Ciencias Sociales (inérita). UNGS-IDES.

Denuncio, Anabella (2019). "De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las 'Religiosas del Huerto' en el post concilio", *Sociedad y Religión*, N° 52, Vol. XXIX, pp. 97-120.

Femenías, María (2007). "Capítulo 2. La exaltación de la diferencia", en: *El género del multiculturalismo*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Flores Carlos, Alejandra (2009): “Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo”, en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Gómez, Mariana (2014). “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas”, *Publicar*, Año XXII, N° XVI, pp. 59-81.

Gómez, Mariana; Sciortino, Silvana (2015). “Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia”, *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, Vol. 5, N° 5, pp. 37-63.

Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Paidós.

Guber, Rosana (2011). *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Guzmán Gallangos, Flérida (2009). “La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento”, en Pequeño, Andrea (COMP.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Hernández Castillo, Rosalva (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata.

Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (2012). “Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina”, en: *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

Hirsch, Silvia (2003). “Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica”, *Runa*, 24, pp. 213-233.

Hirsch, Silvia (2008). “Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino”, en: *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires, Biblos.

Mahmood, Saba (2006). “Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto”, *Etnográfica*, vol.10, pp. 121-158.

Mahmood, Saba (2019). “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, *Papeles del CEIC*, vol. 2019/1, pp. 1-31.

Masson, Sabine (2008). *TZOME IXUC: Una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*. México, Plaza y Valdés Editores.

Méndez Torres, Georgina (2009). “Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México”, en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Molyneux, Maxine (1985). “Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, the State, and Revolution in Nicaragua”, *Feminist Studies*, Vol. 11, N° 2, pp. 227-254.

Nari, Marcela (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político. Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires, Biblos.

Oliart, Patricia (2012): “Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género”, en: Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Pena, Nuria (2013). “El impacto del feminismo en discursos y prácticas de derechos humanos y desarrollo”, en: Pena, N.; Pereyra, B.; Soria, V. (Comp.): *Desarrollo y Derechos de las Mujeres*. Buenos Aires, CICCUS.

Pequeño Bueno, Andrea (2009). “Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres indígenas en Ecuador”, en: *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Pérez Moscoso, María (2009): “Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial”, en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Restrepo, Eduardo (2012). *Intervenciones en Teoría Cultural*. Colombia: Universidad del Cauca.

Sánchez, Martha (2012): “Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento indígena de México: la experiencia de la ANIPA”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Sciortino, Silvana (2013). “Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarios en los discursos identitarios”, en *Actas de las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Sciotino, Silvana (2014). “Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina”, *C.M.H.L.B. Caravelle*, N° 102, pp. 87-106.

Scott, Joan (2008). “Algunas reflexiones adicionales sobre género y política”, en: *Género e Historia*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Sieder, Rachel; Macleod, Morna (2012). “Género, Derecho y Cosmovisión Maya en Guatemala”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Sierra, María (2008). “Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural”, *Iconos*, N° 31, pp. 15-26.

Sierra, María (2012). “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Tola, Florencia (2013). “Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco”, en Tola, Florencia; Medrano, Celeste; Cardin, Lorena (Eds.): *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Rumbo Sur.

Vásquez García, Carolina (2012). “Miradas de las mujeres ayuujk. Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Vianey Varga, Liliana (2012). “Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Villa Hernández, Rufina (2012). “Las mujeres nahuas y su experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Zibecchi, Carla (2014). “Mujeres cuidadoras en contextos de pobreza. El caso de los Programas de Transferencias Condicionadas en Argentina”, *Estudios Feministas*, Vol. 22, N° 1, pp. 91-113.

Los dilemas morales de los productores de tabaco de Nayarit, México



por **Lourdes Salazar Martínez**

Universidad Autónoma de Nayarit
orcid.org/0000-0001-8553-5925
salazarmdlourdes@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo analizo desde la cotidianidad cómo los productores de tabaco de la costa de Nayarit en México hacen frente a la ambigüedad moral. Los productores siguen plantando tabaco a pesar de que aseguran que no les deja ganancias y les exige mucho trabajo. Han pasado 16 años desde que escuché por primera vez esta afirmación y su persistencia me genera gran interés. Esta percepción de los productores se puede analizar desde tres posturas distintas que conllevan sus propios dilemas. Cuando la producción se percibe con un fin económico, los productores afirman que “trabajan gratis” en el mejor de los casos, esto es, cuando no tienen que poner de su bolsillo. Son las compañías de tabaco las que sostienen, a base de crédito, el esquema, a la vez que garantizan el comprador. Cuando la producción se analiza en función de la transmisión de conocimientos de padres a hijos, se observa cómo las compañías esperan siempre un producto homogéneo y de calidad. Cuando la producción de tabaco se percibe con un fin social, los productores afirman que buscan el bienestar de sus familias (que cuenten con seguro médico y seguro de vida), aun cuando resignen su salud y libertad. Como se explorará en este artículo, los propios productores razonan estas posiciones a través de una serie de contradicciones comunes.

Palabras clave: *tabaco, México, contradicciones, razonamiento moral.*

The Moral Dilemmas of Tobacco Producers in Nayarit, Mexico

ABSTRACT

This article explores how tobacco producers on the Mexican coast of Nayarit cope with moral ambiguity as part of their everyday lives. Tobacco producers continue to plant tobacco even whilst claiming that they do not make a profit from it and that the work required in its cultivation is demanding. It has been 16 years since I first heard this statement and subsequent fieldwork in the region has revealed that it is a recurrent assertion worthy of detailed analysis. The situation facing tobacco producers can be analysed from



three different positions, each of which carries its own dilemmas. When considered from an economic point of view, producers claim that they essentially “work for free” or are even left out-of-pocket as a result of growing tobacco, even though they are also offered credit and a guaranteed buyer for their tobacco leaves by tobacco companies. When tobacco production is viewed as the transmission of knowledge from father to son, this aim is often contradicted by the producers themselves who argue that such knowledge is difficult to maintain due to companies’ demands for a uniform and high-quality product. When perceived from a social point of view, producers claim that they stay in the tobacco business as a way of ensuring the welfare of their families (many of whom have health and life insurance) although this is at the cost of their health and liberty. As will be explored in the article, tobacco producers themselves reason these positions through a series of commonplace contradictions.

Keywords: *tobacco, Mexico, contradictions, moral reasoning.*

RECIBIDO: 30 de julio de 2020

ACEPTADO: 21 de diciembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Salazar Martínez, Lourdes (2021). “Los dilemas morales de los productores de tabaco de Nayarit, México”. *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 32-52.

Introducción

La desventaja del tabaco, que lo veo más dañino, que es un producto que mata muchas personas por consumir ese producto del tabaco, demasiado cáncer por el tabaquismo y otras enfermedades (Miguel Rosales,¹ entrevista, 2019).

A finales de 2019 me enteré de que una de las razones principales por las que Miguel había renunciado a la producción de tabaco estaba ligada a cuestionamientos morales y creencias religiosas.² Me sorprendió porque tenía la idea de que Miguel había dejado la producción por todas las desventajas e “injusticias” de las que se quejan comúnmente los productores. A partir de esta revelación, decidí profundizar en el tema sobre los dilemas morales de los productores de tabaco de Aves del Paraíso, del municipio de Santiago Ixcuintla, para lo cual

¹ El nombre del ejido y de las personas que se mencionan a lo largo del texto son seudónimos, para proteger la identidad de mis colaboradores.

² A Miguel Rosales lo conozco desde 2013, y durante todo este tiempo hemos mantenido la comunicación. Actualmente, con 45 años, su relación con el tabaco se remonta a su infancia. Aprendió el oficio de pequeño mientras ayudaba a su padre. Luego de quince largos años, se alejó en 2016.

entrevisté en varias ocasiones a Miguel, quien tiene una postura bastante clara frente a la producción de tabaco, tal como lo expresó elocuentemente en la cita que utilicé al inicio de la introducción. Lo que sigue es un fragmento de una de las varias conversaciones que mantuvimos en el 2019:

L.– ¿Crees que todos los productores se cuestionan si lo que hacen está bien o está mal, en el sentido de que el tabaco está ligado con el cáncer...?

M.– ...con una adicción.

L.– Mi pregunta es si crees que todos se cuestionan...

M.– Siento que sí habrá uno que otro, verdad, que haya estudiado la Biblia. Que diga “eso está mal porque no es del agrado de Dios hacer eso”. La mayoría yo siento que no, que no lo ven como algo nocivo. Vamos a suponer, “me siento mal por plantar”. Lo ven como una fuente de empleo, de trabajo y la esperanza de sacar una ganancia, es lo único.

Así como Miguel tiene sus propias razones para no seguir en la producción de la hoja de tabaco “por el momento”, como él mismo lo subrayó, los productores tienen sus propios motivos para permanecer en la producción haciendo frente de manera distinta a múltiples dilemas morales.

Al igual que Madera (2012: 108), quien realizó su investigación con las familias campesinas de Sayulilla, encontré que los productores de Santiago Ixcuintla volvían a plantar tabaco cada año para mantener la incorporación a la seguridad social de la familia, una pensión para el retiro, y la continuidad de la herencia familiar o “el saber hacer” (Madera, 2012: 124). Mackinlay (1998: 244) también señala que el tabaco se convirtió en un cultivo en el que hay que invertir mucho trabajo y esfuerzo para obtener pocas o nulas utilidades. Sin embargo, los productores siguen firmando contratos con las compañías, ya que les interesa el financiamiento y las prestaciones (sobre todo, el seguro social). Pero ¿qué más? Existen condiciones estructurales y aspectos de la reproducción social de los hogares que influyen en su permanencia, pero hay un aspecto que se ha discutido poco y tiene que ver con su economía moral. “La fuerza de esta perspectiva radica en su capacidad para resaltar las lógicas y valores ambiguos que guían y mantienen las prácticas del sustento, observando los campos dinámicos de lucha alrededor de los límites de lo que es bueno y aceptable, [y] sus jerarquías de poder” (Palomera y Vetta, 2016: 3). Para seguir este enfoque, es necesario conocer más a fondo los dilemas morales de los productores de tabaco a raíz de las reformas neoliberales de la década de 1990. Los productores razonan sobre el bien y el mal a partir del reconocimiento de contradicciones comunes en sus vidas. Las contradicciones comunes “son reconocidas como una forma de lógica que marca distinciones complementarias, distintas de las axiomáticas, que marcan diferencias que se niegan entre sí –día y noche o masculino y femenino– y no pueden resolverse sin subordinarse una a la otra” (Sykes, 2009: 8). De ahí que estar en contra del consumo de cigarrillos y plantar tabaco puedan coexistir.

Según Sykes (2009: 8), “es parte de la condición humana hacer frente a la ambigüedad moral porque esa es la naturaleza de las contradicciones que son parte de la vida diaria”. El caso etnográfico de la producción de tabaco es un buen ejemplo para entender cómo las personas hacen frente a la ambigüedad moral. Esto se puede analizar desde tres posturas distintas que conllevan sus

propios dilemas. Los productores afirman que “trabajan gratis” y que incluso puede que tengan que poner de su bolsillo, pero les interesa el crédito que les dan las compañías de tabaco, además de la posibilidad de contar con un comprador asegurado. La producción se entiende como una expresión cultural de la lógica racional que está en la base de la estructura social (la transmisión de conocimientos de padres a hijos), que choca con las nuevas exigencias de calidad por parte de las empresas. Cuando la producción de tabaco se percibe con un fin social, los productores afirman que buscan el bienestar de sus familias (que cuenten con seguro médico y seguro de vida), pero exponen su salud y la de sus hijos, que trabajan junto con ellos, además de su libertad. Como se explorará a lo largo de este artículo, los propios productores razonan estas posiciones a través de una serie de contradicciones comunes.

En la primera parte de este artículo retomo dos discusiones que guiaron mi análisis, los estudios del campesinado y la discusión sobre la antropología del razonamiento moral, para lo cual me baso en el trabajo de Sykes (2009). En la segunda sección, introduzco la zona de estudio, la costa de Nayarit, a la vez que abordo *grosso modo* las implicancias de la intervención estatal en la vida de los productores, cuando estos eran menos dependientes de las compañías y había mayores ganancias. Esto último para contextualizar el tipo de dilemas morales a los que se enfrentan los productores a partir de la privatización de Tabacos Mexicanos S.A. de C.V. (o Tabamex), una compañía paraestatal, que regulaba el mercado de venta y compra de tabaco en México entre 1972 y 1990. Después me enfoco en los dilemas económicos de la producción de tabaco, para lo cual analizo lo que se define como “buenas prácticas agrícolas” desde el punto de vista de las compañías y los contratos de producción. Los productores dependen doblemente de las compañías de tabaco para la producción, ya que sin el crédito que estas les dan y sin un comprador seguro no existirían las condiciones para producir tabaco. Esto quiere decir que las mismas compañías que les dan créditos y compran el tabaco califican la calidad de la hoja de tabaco, lo cual es considerado “injusto” por los productores. En la tercera sección, examino los dilemas culturales de los productores desde su punto de vista. En la última sección discuto los dilemas sociales de la producción de tabaco que se relacionan con el seguro social, al cual obtuvieron acceso en 1974, y con sus expectativas de movilidad social.³

Campesinado

El título *Where have all the peasants gone?* es bastante sugerente y no podría ser más pertinente preguntarnos en estos momentos: ¿A dónde se fueron todos los campesinos? Narotzky (2016: 302) señala que, entre las décadas de 1960 y 1980, los estudios del campesinado intentaron comprender la posición incómoda de los campesinos. Era muy importante discutir el potencial revolucionario y la disposición política del campesinado durante las revueltas del siglo XX. El trabajo de James Scott (1976) es un referente clave. En su esfuerzo por entender las

³ Agradezco todos los comentarios que me hicieron los evaluadores anónimos, estos fueron sumamente valiosos y útiles para repensar mi enfoque y mejorar esta etnografía.

rebeliones del campesinado en el Sureste Asiático durante la Gran Depresión en 1930, se adentra al tema de la economía moral. Si se puede entender la indignación y la rabia que los empujó a arriesgar todo, se puede comprender algo de lo que Scott define como economía moral: su noción de justicia económica y su definición de explotación –sus puntos de vista sobre lo que se le exige de su producción, lo que es tolerable e intolerable– (1976: 3). También el trabajo de Eric Wolf (1966, 1999) es sumamente importante para definir al campesinado, su rol central como sujeto propio de estudio, hasta cierto punto autónomo, y su freno a la economía de mercado.

En general, “el concepto de campesino ha estado dominado por un enfoque en la reproducción social del hogar y por los tres aspectos de autonomía, dependencia e integración” (Narotzky, 2016: 310). Sin embargo, es difícil encajar al campesinado contemporáneo en una sola categoría, ya que sigue siendo bastante heterogéneo: pequeños y medianos productores propietarios de tierras, aparceros, jornaleros agrícolas sin tierra, artesanos-campesinos y obreros-campesinos (Narotzky, 2016: 302). En el caso de los productores de tabaco, algunos tienen tierras, entre dos y cinco hectáreas, otros las rentan, algunos son jornaleros migrantes. En general, sus relaciones con las compañías transnacionales y el Estado siguen siendo bastante complejas. Por ejemplo, trabajan para las compañías suministrando las hojas de tabaco como ellas lo exigen, pero no son sus empleados, y el contrato es con un productor “autónomo” que se encarga de la tierra y mano de obra. El crédito también se los dan las compañías.

Para fines de este trabajo, retomo la idea de Woortmann (1988: 58) que concibe al campesinado como un orden moral, como forma de ser, no local, sino específica. Sin embargo, tengo que subrayar que no es un orden moral en el sentido de un mundo de lazos comunitarios y solidarios como lo describen Scott (1976) y Thompson (1971) para distinguirlo del mundo “amoral” del capitalismo, sino un orden moral en los confines del capitalismo.

Antropología del razonamiento moral

Aunque algunos productores de tabaco están en contra del consumo de cigarrillos porque lo relacionan con el cáncer, otras enfermedades y la muerte, como lo expresó claramente Miguel, no van a dejar de plantar tabaco por múltiples razones que no tienen relación con los imperativos categóricos del bien, por ejemplo, obtener ganancias, mantener el seguro médico, mantener el hogar, entre otros. En cambio, para Miguel existe una relación directa entre la producción de la hoja de tabaco, que “no es del agrado de Dios”, y el consumo de cigarrillos.

Considerando algunos de los dilemas morales de los productores de tabaco nayaritas, busco aportar a las etnografías del razonamiento moral que encuentran un lugar común en las contradicciones de la vida diaria. La razón moral es una cuestión de perspectiva sobre la relación entre conciencia, lógica y lenguaje (Sykes, 2009: 9). Según Sykes (2009: 12), el razonamiento moral, no la racionalidad universal o el relativismo cultural, es el que captura de forma más cercana lo que compartimos los seres humanos.

El razonamiento moral lo encontramos en prácticas, quejas, chismes y comentarios de la cotidianidad. Estos son parte de una teoría de la vida cotidiana,

del deber ser y de su disparidad con las expectativas que generan las relaciones sociales. Aunque pareciera que cada sociedad tiene sus formas particulares de razonar, idea que defiende el relativismo cultural, en realidad, estamos frente a las contradicciones entre este y la racionalidad universal, y “solo la etnografía las puede captar” (Sykes, 2009: 12).⁴ Estas contradicciones son comunes en el sentido de que son ordinarias y no son axiomáticas.

Ahora bien, ¿en qué se distingue la antropología del razonamiento moral de la filosofía moral? (Sykes, 2009: 18). La antropología como una disciplina de investigación colinda con la filosofía en el tema común de la moralidad, sin embargo, los argumentos de cada una son distintos. La antropología de la razón moral trata con la ambigüedad, las paradojas y las contradicciones como elementos descriptivos de la condición humana. Para seguir respondiendo a la pregunta, Sykes (2009: 19) hace un recorrido magnífico por la temprana antropología filosófica de Kant. Este se vuelve un paso obligado al tratar el tema del razonamiento moral, para dar cuenta de lo que concibe como la naturaleza de la obligación moral, un enfoque específicamente racionalista de la obligación como concepto básico de moralidad. La perspectiva antropológica, siguiendo a Kant, juzga la moralidad como el pensamiento y la acción racional, lo que se conoce como el agente completo, lo que una persona como una entidad libre puede hacer de sí misma, o puede o debería hacer de sí misma. El agente que actúa libremente es clave en la antropología de Kant, este depende de la capacidad voluntaria de elegir. Kant define la voluntad como el poder de elegir únicamente aquello que la razón, independiente de cualquier inclinación o sentimiento, reconoce como prácticamente necesario, esto es, ser bueno. El segundo requisito consiste en el completo dominio del sentido e inclinación por el cual participan, correcta o incorrectamente, en el mundo social (Sykes, 2009: 19). ¿Pero cómo el agente libre cumple con sus obligaciones siempre buscando el bien? En el caso de los productores de tabaco, ¿cómo cumplen con el deber ser? Para Kant, el deber es un imperativo categórico, por lo que aún falta mucho por explicar. Aquí la contribución de la antropología, y particularmente la etnografía, es sumamente valiosa, ya que estas tratan sobre la experiencia humana, no sobre las certezas.

Retomando la pregunta sobre la diferencia entre la antropología y la filosofía que tratan temas sobre moralidad, la primera estudia el razonamiento moral que se da por negociación, debate e incluso el chisme acerca de la ambigüedad y la fijeza de la experiencia (Sykes, 2009: 22). Es difícil analizar la moralidad directamente como lo haría la filosofía, porque tiene sentido en relación con otros dominios como el razonamiento. La moralidad es por definición contraria a la razón, porque cuando las personas hablan, escriben, actúan moralmente, basan

4 La etnografía es el método cualitativo por excelencia de la antropología. A través de ella aprendemos y desaprendemos (o nos desafamiliarizamos) del mundo (Ingold, 2018). Es la destrucción de cualquier sentido fijo de lugar y tiempo, que solo puede resolverse mediante la formulación imaginativa de nuevas cosmovisiones (Graeber y Da Col, 2011: viii). Es a través de la etnografía, considerada principalmente como descripción y explicación, pero también como un esfuerzo teórico, que se pueden analizar un conjunto de hechos en su relación de unos con otros, o los principios generales o abstractos de cualquier cuerpo de hechos (Nader, 2011: 212). A través de la etnografía se puede captar el razonamiento moral que se está haciendo cotidianamente.

su entendimiento de moralidad en la vida sentimental, buscan describir qué es el bien separándolo de lo que es la felicidad (Sykes, 2009: 23). Si efectivamente los productores de tabaco basan su entendimiento de moralidad en la vida sentimental, podemos explicar que su permanencia en la producción tiene que ver con ideas de sacrificio y la esperanza de que algún día su posición y poder de negociación mejoren frente a las compañías, a pesar de los riesgos, pérdidas e injusticias.

Contexto, el tabaco en Nayarit

La primera vez que llegué a la costa de Nayarit con el fin de realizar trabajo de campo para la tesis de licenciatura en Antropología Social fue en el 2006.⁵ El municipio de Santiago Ixcuintla me pareció un lugar idóneo para escribir sobre la situación del campo mexicano por todo lo que producía (tabaco, jícama, frijol, tomate) y para conocer las condiciones laborales de los jornaleros agrícolas. Recuerdo el calor, el tabaco, y el río Santiago; también la gran riqueza de la tierra que no deja de sorprenderme. Nayarit me parecía un mundo extraño, nuevo, interesante, estimulante y sobre todo lejos del sur de México, de donde soy originaria. Esto es lo que escribí en mi diario de campo en el 2006:

Las condiciones en las que viven y trabajan los jornaleros que cortan y ensartan tabaco es la peor que puede haber. En mejores palabras, ya no puede haber peores condiciones de trabajo. Los jornaleros son indígenas que van de la Sierra de Durango, Jalisco y Nayarit a trabajar a la costa de Nayarit para ganar algo de dinero y poder vivir el resto del año. Duermen en los campos de cultivo en la tierra, no tienen baño y el patrón les da comida (tortillas, frijoles y agua).

Han pasado casi 14 años desde aquellas observaciones y algunas de estas condiciones han cambiado. Por ejemplo, las compañías de tabaco ya no quieren que los jornaleros agrícolas migrantes que cortan y ensartan tabaco duerman en los campos de tabaco, no porque realmente les importe mejorar sus condiciones, sino porque es parte de su campaña para limpiar su imagen. Después de décadas de deslegitimación, denuncias de explotación y trabajo infantil en las plantaciones de tabaco, y políticas antitabaco que han hecho de las compañías iconos de irregularidades corporativas, estas han luchado por demostrar que ahora son “ciudadanos corporativos responsables”, que fumar es una cuestión de elección individual de los adultos (Brandt, 2007: 444) y que están en contra de la explotación laboral y el trabajo infantil. Todo en función de las responsabilidades que las compañías les delegan a los productores para limpiar su imagen y acaba en los trabajadores (jornaleros locales y familias de jornaleros agrícolas migrantes que pertenecen a diferentes grupos étnicos: Coras, Huicholes, Tepehuano,

⁵ Nayarit se localiza en el occidente de México, en la costa del Pacífico. Colinda con el estado de Sinaloa al noroeste, Durango y Zacatecas al norte y noreste, y con Jalisco al sur. El territorio está organizado en 20 municipios y su capital es Tepic, que está rodeada por las montañas de El Nayar y el litoral del Pacífico. Nayarit tiene un área de 27,335 kilómetros cuadrados, que representan el 1.4% de la superficie total del país.

Mexicaneros y Mestizos). Los cambios que han introducido las compañías son vistos por los productores como una carga más que va en contra de su percepción sobre la situación de sus trabajadores, que han normalizado y naturalizado. De esta forma, se siguen manteniendo las desigualdades estructurales y se protegen las relaciones de poder. De ahí que, en el municipio de Santiago Ixcuintla, los jornaleros agrícolas migrantes sigan ocupando la posición más baja en la cadena de producción. De estos, la población indígena es la que ha sufrido más abusos. Esto debido a su etnicidad y color de piel que, como ya se ha visto en otros trabajos, son parte de una serie de categorías sociales que han sido utilizadas para naturalizar estructuras de poder y jerarquías sociales. En este sentido, no podemos dejar de mencionar el trabajo de Bourgois (1989), uno de los referentes más importantes a la hora de discutir el tema de la discriminación étnico-racial en las plantaciones agrícolas de Centroamérica. *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation* es una obra excelente en la que Bourgois muestra cómo la etnicidad, en tanto y en cuanto fenómeno ideológico, estructura las relaciones de poder. Este análisis surge de su interés más general por las formas de control de la clase trabajadora.

Tabamex

Los proyectos de vida de miles de personas se transformaron radicalmente a partir de la venta de una de las grandes paraestatales: Tabacos Mexicanos S.A. de C.V. (o Tabamex). Para analizar los dilemas morales que conlleva seguir en la producción de tabaco necesitamos regresar un poco en el tiempo y entender qué es la reestructuración de la industria del tabaco en México y cómo son las relaciones entre las empresas y los productores sin la intervención directa del Estado en la actualidad.

Entre 1972 y 1990, Tabamex regulaba el mercado de venta y compra de tabaco en México. El 52% de los activos le pertenecía al gobierno federal, el 24% le pertenecía a la Confederación Nacional Campesina, que representaba a los campesinos, y el otro 24% le pertenecía a las compañías de tabaco que operaban en México en la década de 1970. La Moderna y Cigarrera La Tabacalera Mexicana (Cigatam) eran dos de las empresas que controlaban la mayor parte de la producción. Tabamex, que seguía políticas públicas de intervención estatal basadas en un modelo económico de corte keynesiano, en teoría sirvió para restringir el poder de las corporaciones transnacionales. En la práctica, se utilizó para evitar el malestar social que podía poner en peligro la paz aparente del Partido Revolucionario Institucional (o PRI) que supuestamente promovía los intereses y bienestar de los productores de tabaco. La relación entre el gobierno, las compañías de tabaco y los productores de tabaco se desarrolló en un contexto donde la tierra era un mecanismo central para obtener apoyo político y legitimación.

Para mediados de 1997, dos transnacionales, Cigatam (subsidiaria de Philip Morris) y La Moderna (subsidiaria de la British American Tobacco), controlaban la mayor parte del mercado nacional. Con ellas surgió una serie de nuevos arreglos institucionales, por ejemplo, negociaciones individuales sin la intervención estatal. Más aún, se hizo evidente un descenso en la cantidad de tierras

contratadas para tabaco y la exclusión de un gran número de productores, lo que afectó considerablemente a las familias productoras de tabaco, la población de los ejidos tabaqueros y a los líderes de los productores de tabaco. De 11.137 productores contratados en la temporada 1998-1999, solo 3696 fueron contratados en la temporada 2001-2003, es decir, el 67% de los productores quedaron fuera. El número de hectáreas destinadas al tabaco se ha mantenido muy por debajo de las 15.505 que las compañías habilitaron durante la temporada 2000-2001. En Nayarit un total de 3426 productores participaron en el cultivo de tabaco en la última temporada, 2018-2019, y la derrama económica fue de 950 millones de pesos, “de los cuales más del cincuenta por ciento es de la [British American Tobacco]”. En esta temporada, se sembraron 8000 hectáreas de tabaco,⁶ y alrededor de 15.000 jornaleros agrícolas trabajaron en el preparado de la hoja (González, 2019). Frente a este nuevo escenario, las familias nayaritas tuvieron que emprender nuevos proyectos de vida y familiares que no pusieran en riesgo su posición social, pero dentro de esquemas más limitados, por ejemplo, la migración temporal a los Estados Unidos.

Reformas neoliberales en la industria del tabaco

A partir de la década de 1990, se han dado cambios importantes en la industria del tabaco que están relacionados con la venta de Tabamex y la implementación de políticas neoliberales a nivel nacional e internacional, como vimos en el apartado anterior. En este apartado voy a explicar algunos de estos cambios de manera general para ver cómo han afectado a los productores y cómo estos los perciben. En general, las compañías se han enfocado en contrarrestar la estigmatización de la industria, así como mantener su dominio en el mercado y excluir a los pequeños productores y compañías en desventaja (Benson, 2008). Esto no ha sucedido únicamente en México. Por ejemplo, como lo muestra el trabajo etnográfico de Benson (2008: 358), en los Estados Unidos el sistema tradicional de subastas públicas en almacenes locales, independientes y autorizados por el Estado fue desmantelado y remplazado por un sistema de contratos temporales, lo que les dio a las empresas un control sin precedentes sobre la producción.

Desde la venta de Tabamex, los pocos productores que continúan en el negocio, alrededor del 33%, tienen que enfrentar de manera más directa la inestabilidad, los riesgos y la imprevisibilidad, que son características constitutivas del capitalismo global y que se han exacerbado por la implementación de políticas neoliberales. Los productores de tabaco de Nayarit han encontrado formas de lidiar con esta situación: por ejemplo, emplean mano de obra indígena barata de las montañas del Gran Nayar, que llega hasta sus casas y que es experta en el corte y ensarte del tabaco. Otras de las estrategias de los productores de tabaco

6 En México se plantan dos variedades de tabaco que requieren una gran cantidad de mano de obra, Virginia y Burley. El tabaco Burley se cura a la intemperie en sargas que se cuelgan en estructuras exteriores. Las sargas están compuestas de 800 hojas aproximadamente. Se utiliza un proceso que se conoce como enchapilar, que cumple la función de fermentación y compactación del tabaco, haciendo que las hojas se oscurezcan. Por último, se enfarda el tabaco de forma tradicional con los pies y en una caja de madera.

son la diversificación de sus ingresos. Siembran frijol, maíz, jícama u otro producto para el autoconsumo y la venta local, y a veces para los “coyotes”,⁷ utilizan mano de obra familiar (ver Madera, 2012), y en algunos casos migran a Estados Unidos para trabajar en la agricultura —en las plantaciones de tabaco y otros productos agrícolas— en Kentucky, Carolina del Norte, Virginia, Tennessee, entre otros (Salazar Martínez, 2016).

Como síntoma de esta situación en la que los tabaqueros perdieron fuerza y las compañías tienen más control sobre la producción de tabaco, esta se percibe como inestable por los productores de Aves del Paraíso. Los productores no tienen ninguna garantía de que su tabaco sea aprobado por las compañías. Esta situación se ha exacerbado por la percepción de las condiciones climáticas cambiantes y la calidad de la tierra. Sin embargo, las condiciones climáticas, y ahora el cambio climático que ya empieza a formar parte de sus gramáticas cotidianas, no es lo único que les preocupa a los productores. También lo hace el precio de la hoja y la falta de voluntad de las compañías de tabaco para mejorar las condiciones generales de contratación. Los productores sienten que las empresas no les han brindado el reconocimiento suficiente a la hora de tomar las decisiones más importantes sobre el precio del tabaco. Asimismo, los productores de tabaco, que eran menos dependientes de las compañías de tabaco porque el gobierno intervenía en las negociaciones a través de Tabamex, ahora dependen únicamente de las compañías para seguir plantándolo. La negociación del precio del tabaco es una simulación o “vacilada” como lo explicó Arturo,⁸ uno de los productores de tabaco de Aves del Paraíso:

En la reunión del 2017, para decidir el precio del tabaco había como seis productores, 10 representantes de La Asociación Rural de Interés Colectivo de Productores de Tabaco Constituyente General Esteban Baca Calderón (o ARIC), y los representantes de la British American Tobacco México (o BATM), pero yo digo que eso ya se había acordado de antemano. La negociación tardó alrededor de siete horas, con galletas y café. Primero, hablaron Rodolfo Coronado, presidente de la ARIC, y los representantes de la BATM. Estos dijeron que el aumento sería del 3,5%, luego se salieron para que los productores y representantes de la ARIC lo platicaran. Los de la ARIC y los productores dijeron que querían un aumento del 6% porque todo había aumentado de precio. Entonces los representantes de la BATM regresaron y les dijeron que pedían un aumento del 6%. Los de la BATM les dijeron que solo les podían dar el 4%. Les volvieron a decir que lo platicaran y se salieron. Los productores propusieron un aumento de un 5%. Volvieron a entrar los de la BATM y Rodolfo Coronado les dijo que querían el 5%, los representantes volvieron a decir que ellos solo eran trabajadores de la empresa y que tenían que hablar a las oficinas de la BATM en

7 Así se conoce popularmente a los intermediarios que compran el producto cuando la cosecha se vuelve disponible, aprovechando que los precios son más bajos. Se sabe que la mayoría de los coyotes lo transporta y vende inmediatamente a los distribuidores mayoristas.

8 Arturo tiene 46 años, es uno de los productores de tabaco más exitosos de Aves del Paraíso en la actualidad. Al igual que Miguel, participó en la producción de tabaco desde pequeño ayudando a su padre quien era productor de tabaco, después se convirtió él mismo en productor y ya tiene 18 años en el negocio.

Monterrey. Hablaron por celular y dijeron que solo podían aumentar un 4,5%; alguien de la ARIC dijo que estaba bien y así se quedó. Una vez que se firmó el acuerdo, les preguntaron: “¿A dónde quieren ir a comer?”.

Arturo ya no quiere participar en estas reuniones porque este tipo de negociaciones le parecen una “vacilada”. “Sí aumentaron el 4,5% del precio del tabaco, pero aumentaron todo lo demás, la gasolina, el flete, etcétera”. Esto es un buen ejemplo de cómo el campo de fuerzas desiguales está funcionando en la industria del tabaco; al parecer, las decisiones sobre el precio del tabaco se toman de antemano, pero siguen simulando que hay una negociación y los productores cada vez están menos dispuestos a participar en estos juegos de poder.

Dilemas económicos, responsabilidad social corporativa

En la actualidad, la producción de tabaco se propone obtener la textura, el color y, en general, las cualidades que requieren los diferentes tabacos.⁹ Las compañías tabacaleras esperan un producto homogéneo y de calidad en diferentes regiones del mundo, independientemente de los acuerdos que establezcan con los productores de tabaco de cada lugar. Pero estos nuevos acuerdos, en los que en nombre de las medidas de control de calidad las empresas encuentran su justificación para cambiar los acuerdos previos, han generado malestar entre los productores de tabaco porque tienen que trabajar más y esto no se ve reflejado en sus ganancias. ¿Cómo enfrentan este dilema? Miguel lo expresó claramente: “Lo ven como una fuente de empleo, de trabajo y la esperanza de sacar una ganancia”.

Los productores de tabaco opinan que los controles de calidad de la hoja y las regulaciones éticas tienen un trasfondo de mercado, sin tomar en cuenta los impactos reales en la vida de sus familias. Las compañías buscan una calidad del tabaco específica, que les exige más trabajo y les impone restricciones en cuanto a los productos que le pueden aplicar a la producción (que sean productos menos nocivos para el ambiente y el consumidor) y el trato justo de sus trabajadores, a los cuales consideran “incivilizados”.

Me pareció muy significativo que, a partir de 2018, la compañía de Tabacos del Pacífico Norte (o TPN) les prohibiera a los productores que los trabajadores durmieran en los campos. La BATM, por su parte, les empezó a dar casas de campaña mucho antes. Las compañías buscan que ya no haya familias de “ensartadores” que duerman sobre unas cuantas cobijas en los campos de tabaco, lo cual se había normalizado por los productores, que piensan que así les gusta vivir, y que cuenten con todos los servicios básicos de agua, baño, y techo. Si los productores no tienen espacio en sus casas, como es común, entonces tienen que rentar un lugar para sus trabajadores. Las empresas mandan a sus supervisores para asegurarse de que se cumpla con estos requisitos, pero “a muchos productores ya los hicieron a un lado porque no hicieron caso” y no “les dieron crédito”, según Arturo. Miguel piensa que eso está mal: “¿por qué las compañías les dejan la responsabilidad a los productores?”. Él piensa que sería mejor que

⁹ Los cigarrillos utilizan principalmente cuatro tipos de tabaco: Virginia, Burley, Oriental y Oscuro.

las empresas construyeran albergues y brindasen camionetas para transportarlos a los campos; al menos en la temporada 2018-2019, la TPN les dio \$3000 por hectárea en concepto de gasolina para transporte de trabajadores. En realidad, los productores de tabaco ven esto como una carga más en la medida en que no consideran que sus trabajadores indígenas merezcan mejores condiciones laborales y de vida. Este caso también ilustra lo que Bourgois (1989: 60) señala sobre los antagonismos étnicos que se han utilizado como estrategias de “divide y vencerás”, para impedir la solidaridad entre los trabajadores agrícolas. Los jornaleros agrícolas migrantes han sufrido durante muchas décadas lo que Bourgois (1989: 120) denomina “opresión conjugada”, que muestra que la dominación étnica es una parte intrínseca de la explotación económica. El trabajo infantil indígena tampoco representa un problema como tal, porque los productores mismos empezaron a trabajar desde pequeños.

Aunque no voy a profundizar en esta situación, sí es importante señalar que el uso de mano de obra infantil (sobre todo indígena) se había normalizado durante muchas décadas, pero se empezó a denunciar por parte de investigadoras y activistas (Pacheco, 1999; Díaz y Álvarez, 2002; Heredia, Garrafa y Villaseñor, 2002). También se denunció el uso de plaguicidas en el controvertido video “Huicholes y plaguicidas”, de Patricia Díaz Romo, presentado por primera vez en marzo de 1994. A pesar de los logros que se han alcanzado, todavía falta denunciar el trabajo infantil realizado por los hijos y nietos de los productores no indígenas; se sabe poco de esta situación, ya que el trabajo infantil se tiende a vincular con los “huicholes y coras”.

Desde el punto de vista de los productores de tabaco, las compañías solo protegen sus intereses financieros y siguen pagando lo que ellas quieren. De ahí que la industria del tabaco se perciba como un campo de fuerzas, de luchas que tienden a transformar o conservar el orden (Bourdieu, 1993: 30). Desde la perspectiva de los productores de tabaco, sus intereses no coinciden con los de las compañías. En particular, los programas de responsabilidad social no reflejan las preocupaciones y necesidades financieras de los productores. Estos se preguntan por qué las compañías les están transfiriendo responsabilidades que no les corresponden; y una forma de lidiar con esta situación es transfiriéndoselas a los trabajadores indígenas. Los productores quieren que el pago sea justo, es decir, que les paguen realmente lo que trabajan y lo que vale su tabaco, sin que les aumenten las responsabilidades ni los costos de los insumos.

Contratos de producción

En México, el tabaco es financiado por dos compañías: la British American Tobacco México y Tabacos del Pacífico del Norte S.A. de C.V., que es proveedora de Philip Morris México. Esta última compra, vende y procesa tabacos Burley, semisombra y Virginia sartaol pero no manufactura cigarrillos como la BATM. El crédito de las compañías permite que productores como Arturo sigan plantando tabaco. Además de que son las principales instituciones que otorgan créditos para la producción de tabaco, estas compañías son las únicas compradoras de la hoja de tabaco, lo cual genera relaciones de mayor dependencia y conflicto de intereses. De ahí que un contrato escrito medie las relaciones entre

las compañías y los productores; estos tienen que firmar un contrato “individual” junto con la compañía (la empresa) y la ARIC. Para Roberto y Arturo sería muy complicado adquirir un préstamo de otra institución,¹⁰ ya que los bancos no prestan dinero para producir tabaco como sí sucede en los Estados Unidos. Esto quiere decir que sin el préstamo-crédito de las compañías, que no genera intereses, no podrían producir tabaco. Las compañías les transfieren periódicamente cantidades de dinero a los productores. También les dan semillas, bombas de agua y mangueras, entre otros insumos. Los productores tienen que plantar tabaco en el área definida con anterioridad, utilizar las herramientas que la compañía les provee y evitar el trabajo infantil, específicamente, el trabajo de niños indígenas. Las compañías, por su parte, están obligadas a comprar el tabaco de los productores. El dinero obtenido por la venta de tabaco cubre los préstamos de los productores y la deuda se ajusta hasta que esté totalmente cubierta. Una vez que está saldada, el restante es lo que les queda de ganancias, que se conoce como “la raya” o “liquidación”. Pero uno de los principales conflictos de intereses es que los precios del tabaco se definen de antemano por las compañías antes que inicie la temporada, aunque digan que lo negocian con los productores y la ARIC. Ya vimos que esta negociación es una simulación o una “vacilada”, en palabras de Arturo. Además, las empresas les pueden regresar todo o parte de su tabaco si este no cumple con los requisitos de calidad, lo cual no sucedía con Tabamex, y es uno de los mayores temores de los productores.

Ahora bien, las principales ventajas del tabaco desde el punto de vista de los productores son dos: los créditos no generan intereses y tienen asegurado al comprador. Sin embargo, en palabras de Arturo, se gasta bastante en la mano de obra y no les pagan su trabajo, por lo tanto, trabajan gratis. Los productores muchas veces expresaron con frustración “¿dónde queda mi trabajo?”; “esto no es justo”. En palabras de Miguel:

De antemano ya saben que quien se va a meter a plantar tabaco no va a ajustar con lo que le manden. Haz de cuenta, les depositan en la tarjeta “no que ahora tantas sartas”... les depositan tanto y ellos saben que tienen que buscar dinero que tienen que poner de su bolsa para poder completar y la empresa de antes, la que venía siendo Tabamex, daba todo. Tantos están trabajando, te voy a pagar tanto, tanto te voy a apoyar que trabajes todo eso y ahorita no. Eso es lo que pelea la gente, eso es lo que peleamos los que ya no queremos plantar tabaco, de que no es justo de decir, estoy metiendo 10.000 pesos por hectárea de mi bolsa y aparte mi trabajo, al finalizar me anden quedando 15.000, ¿y los 10.000 qué...? O sea, voy a descontar lo que invertí de mi bolsa ¿y mi trabajo? Lo ve uno injusto y muchos siguen plantando, pero allá ellos, verdad. No es que “sí queda 40.000, 50.000”, y muchos ya se han dado cuenta, ya le meten lápiz, le metí tanto y saqué tanto. No es justo...

La preparación de la tierra cuesta \$750, y las compañías les “ayudan” solo con el 35%, en palabras de Arturo. Para arar la tierra pagan entre \$800 y \$1500 y las

¹⁰ Roberto tiene 65 años. Ingresó a la producción de tabaco en 1979. En la actualidad sigue plantando tabaco junto con su hijo, quien firma el contrato con la BATM.

compañías solo cubren el 45% de este gasto. Para la habilitación de una hectárea se vienen endeudando como con \$90.000. Si les pagan a \$34 el kilo del tabaco y producen 3300 kilos, van a obtener \$112.000. De esto solo les quedan \$22.000 de ganancia. Además, tienen que pagar el seguro agrícola, por el que Arturo pagó \$5,578 por 2 ½ hectáreas. Él ha preguntado si puede pagar el seguro agrícola solo si lo llegara a necesitar, pero los ingenieros de las compañías le dijeron que no se puede. En realidad, lo que él está pidiendo es que las compañías se hagan responsables de los riesgos y de las posibles pérdidas, que suceden cada año porque algunas plantas se secan y hay que replantar nuevas.

En suma, los productores de tabaco son muy conscientes de las contradicciones de mantenerse en un negocio que les genera deudas, responsabilidades y una mala imagen, y solo les deja ganancias para comprar una buena despensa y quizá una motocicleta.

Dilemas culturales, trabajo duro

Los productores de tabaco de Nayarit son pequeños productores que poseen dos hectáreas de tierra en promedio. Emplean mano de obra familiar al inicio del ciclo agrícola y jornaleros locales y migrantes para las actividades que requieren mayor esfuerzo. En el caso de Santiago Ixcuintla, los productores dependen de trabajadores de las montañas del Nayar, en su mayoría gente que pertenece a los grupos étnicos Huichol, Tepehuano, Mexicanero, Cora y Mestizo, que trabajan en las condiciones más precarias. Según Benson (2008: 370), los productores se vuelven vectores de estigma en contra de minorías étnicas y raciales no solo para proteger su imagen de independencia sino como una forma de enfrentar condiciones amenazantes. Aunque vector es una palabra bastante fuerte que podría implicar que los productores no tienen agencia, puedo afirmar por el caso de Miguel que ellos se están cuestionando constantemente cuál es su relación con sus trabajadores y con el medio ambiente.

Roberto es otro productor de tabaco. Él planta tabaco y siembra frijol. Con su cuerpo roto y sobrepeso requiere de un gran esfuerzo. Le gusta sentarse afuera de su casa para descansar, que consiste en tres cuartos pequeños con piso de tierra, porque adentro está muy caliente y lleno de cosas. Tiene una mecedora debajo de un pequeño árbol que le ofrece una sombra excelente. Antes iba a trabajar a los Estados Unidos; un día tuvo que dejar de hacerlo. Roberto estudió hasta tercer año de primaria, pero no pudo continuar con sus estudios: tenía que trabajar y ayudar a sus padres en la agricultura. Roberto, como Arturo y otros productores de tabaco, tampoco terminó la primaria y trabaja muy duro para mantenerse en la producción de tabaco.

Los productores de tabaco intentan mantener los valores anteriores a la privatización de la industria; entre otros, la cultura del trabajo duro, esto es, estar en los campos antes del amanecer. Recuerdo el aspecto de Miguel, que estaba parado junto al canal de riego con una gorra roja y los colores emblemáticos del PRI. Cuando me acerqué para preguntarle sobre el proceso de producción, noté que su gorra estaba desteñida por la constante exposición al sol, y llevaba una playera de manga larga con manchas amarillas de algún agroquímico, pantalón de mezclilla y huaraches de suela de hule. Miguel tenía 38 años, y conocía el

tabaco desde pequeño. Había estado en los Estados Unidos varias veces como trabajador temporal en Carolina del Norte y Kentucky, pero desde el 2003 dejó de migrar. No le gusta el “norte” como le dicen a los Estados Unidos, y no piensa volver. Según Miguel, el trabajo en el campo es agotador, a diferencia del trabajo en una farmacia. En el campo se tiene que trabajar día y noche. En palabras de Miguel, cuando tienes a “tu gente” o a tus trabajadores la carga laboral disminuye, pero el dueño termina trabajando más. El trabajo en el tabaco es muy demandante físicamente. Es trabajo duro. Miguel se siente conectado emocionalmente con el trabajo en el campo porque es algo que aprendió en su infancia, y aunque hace poco dejó de producir tabaco por los dilemas morales que esto le generaba, no descarta la posibilidad de regresar algún día.

Estrategias de los productores

Si partimos de la idea de que todas las economías son economías morales (Palomera y Vetta, 2016: 10), entonces podemos entender parte del funcionamiento del mercado. La agricultura desde una visión neoliberal, representada como un negocio gestionado de manera óptima por los principios del mercado, establece un contexto de responsabilidad moral en el que los productores en los espacios “pericapitalistas” y capitalistas se ven imbuidos en prácticas de corrupción y son vistos como merecedores de su dislocación (Benson, 2008: 366). Pero habría que entender más de estas supuestas prácticas de corrupción, que en realidad son formas de lidiar con la falta de reconocimiento de su esfuerzo y conocimientos adquiridos desde la infancia.

La existencia de la venta ilegal de agroquímicos en el mercado informal les da a los productores de tabaco un poco de margen de maniobra y unos pesos más. En palabras de Roberto, si un productor recibe dos toneladas de fertilizante, uno es para su reventa. “Las compañías te proporcionan los agroquímicos, pero muchas personas los venden”. A algunos productores no les preocupa cuánto fertilizante les dan para utilizar en su plantación. Generalmente van a usar parte de este y el resto lo van a vender. Existen otras estrategias. Miguel me contó sobre el uso de insecticidas que son muy tóxicos. La compañía les dice “quiero que apliques esto”, y también les dan productos específicos para manejar las plagas. Pero Miguel conoce bien las enfermedades de las plantas y reconoce que los productos que manejan las compañías no son lo suficientemente fuertes para acabar con las enfermedades, así que busca algo que sea más eficaz, como el Lannate 90, un insecticida agrícola muy tóxico que mata cualquier plaga que entre en contacto con él. A las compañías no les gusta que los productores usen productos distintos a los que ellas les proporcionan, como el Lannate 90, que puede dejar residuos en las hojas de tabaco, lo cual puede tener implicaciones graves para la salud de los productores, consumidores y la imagen de las compañías. Los productores no creen que las compañías estén realmente preocupadas por el medio ambiente. De acuerdo con Miguel, los ingenieros de las compañías les dicen cómo plantar tabaco; en particular, les dan las semillas y los productos que les tienen que aplicar a las plantas. Los ingenieros les recomiendan que utilicen únicamente los productos que les venden las compañías. Sin embargo, los productores utilizan otros productos que son más baratos y eficaces, pero más

tóxicos que los que las compañías les venden. Miguel está seguro que el negocio de las compañías es un negocio redondo, es decir, que tienen contratos con algunas compañías en particular para vender sus productos, pero por el costo los productores buscan una respuesta en las tiendas locales donde los productos son más baratos, pero más tóxicos.

En suma, los productores de tabaco son muy conscientes de los dilemas culturales de la producción de tabaco. Encuentran aceptable revender lo que les venden las compañías, aunque esto signifique utilizar productos más tóxicos que conocen bien, pero más baratos que pueden repercutir en la calidad del tabaco. También encuentran aceptable delegar la carga laboral más pesada a los jornaleros migrantes y poner en riesgo su imagen de buenos trabajadores que se esfuerzan día y noche. Para algunos ingenieros de las compañías los productores de tabaco son “huevones”, pero para los productores los indígenas son “inferiores”.

Dilemas sociales, seguro social

En México, un avance en materia de derechos laborales fue el seguro social para los trabajadores del campo. En 1940 se fundó el Instituto Mexicano del Seguro Social (o IMSS). Sin embargo, este empezó a funcionar realmente a partir de la década de 1970, cuando se expandieron las clínicas y la infraestructura para atender a la población. En el caso de los productores de tabaco, estos obtuvieron acceso al seguro social en 1974 como parte de los reclamos de justicia social de esos días y la lógica del liberalismo. Esto incluía asistencia médica, la protección de subsistencia básica y una pensión, entre otras cosas. A diferencia de los productores de tabaco, los jornaleros agrícolas solo tenían acceso a la asistencia médica; dependían de sus patrones para que los dieran de alta en el IMSS. Un productor solo podía registrar un máximo de cinco trabajadores. Debido a lo engorroso del trámite para registrar a sus trabajadores, solo registraban a los miembros de su familia y no a sus trabajadores. En palabras de una trabajadora de la ARIC:

... en aquel entonces el representante era el ARIC, debido a que muchos productores hicieron malos manejos de uso, le daban el pase a gente que no era trabajadora. Para el Seguro, eso era un fraude, por eso el Seguro investigaba si la persona realmente era trabajadora y cuando descubrían que no eran trabajadores pues los multaban, y la que tenía que responder era la ARIC. Entonces la ARIC ya no quiso meter las manos, ya si el productor lo quiere pues lo puede hacer, dándose de alta en el seguro social, ellos como patrones...

En 1997, una nueva ley del Seguro Social afectó de manera adversa a los productores de tabaco. Estos cambios consistieron en un aumento a la contribución al mismo tiempo que los precios del tabaco disminuyeron, y la edad de retiro aumentó (65 años después de 24 años de contribución). Esto significa más obstáculos para tener acceso al sistema de seguridad social y mayores restricciones de salud para los nuevos productores. Por ejemplo, personas con diabetes, alcoholismo, demencia, cáncer y VIH, entre otras enfermedades, fueron excluidas si eran productores de nuevo ingreso o si querían reintegrarse al sistema.

Asimismo, 1250 semanas de contribución se requerían para jubilarse en lugar de las 500 semanas que eran requisito antes de 1997, y esto es difícil de acumular para los nuevos productores.

Para la mayoría de los productores de tabaco, el derecho a una pensión y el seguro de vida son los principales motivos de su permanencia en la producción. Antes de 1997, para las esposas e hijas de los productores de tabaco que estaban embarazadas era importante tener seguro médico. Después, con el Seguro Popular, la atención a las mujeres embarazadas se extendió.¹¹

En la actualidad, una parte de las ganancias de los productores se destina al IMSS. Del costo total, el 50% le corresponde al productor, el 40% a la compañía y 10% restante al gobierno federal, según trabajadores de la ARIC. Por ejemplo, Arturo paga \$3354 por familia para tener seguro social. Sin embargo, el costo real del seguro social es de alrededor de \$10.500. Incluye el seguro médico para la esposa, los hijos menores de 16 años y, hasta la edad de 25, si se encuentran estudiando en planteles del sistema educativo nacional. Además, con este pago, Arturo sigue cotizando para su pensión. Para el seguro de vida, él paga \$700.

El seguro de vida, la prima la paga la empresa. Mientras el productor esté activo, la empresa la está pagando. Cuando el productor se pensiona o por x o y razón ya no planta, es obvio que ninguna empresa va a pagar por él. Entonces ya no es asegurado, con seguro de vida, ya no. Hay mucha gente que piensa que ya se va a pensionar, entonces se va en la creencia que por los treinta años que fueron productores de tabaco, que a la hora de fallecer el beneficiario va a tener el derecho, y no es así. Sin embargo, la ARIC hizo una bolsa de seguros de vida, que son los seguros voluntarios, que ya el que no va a plantar si quiere hacer uso del seguro de vida lo puede hacer, cada año tiene que venir a aportar el costo de lo de la prima: mucha gente no lo hace porque lo desconoce. Con la pensión, se tiene derecho a la atención médica de por vida, pero el seguro de vida, si no lo siguen ellos pagando ya no hay el derecho (Alicia, trabajadora de la ARIC).

Aunque la pensión le puede parecer a algunos productores muy precaria, como a Miguel: "... no es la gran cosa, la pensión del tabaquero no es la gran cosa", y la atención médica tampoco es de buena calidad; la diferencia entre tener algo o nada después de toda una vida de producir tabaco es muy grande.

Aspiraciones sociales

Según Scott (1976: 5), los campesinos no son "radicalmente igualitarios. Más bien, asumen que la vida se logra a menudo a costa de la pérdida de estatus y autonomía". De ahí que las desigualdades no estén ausentes en las sociedades campesinas.

La historia de vida de Carlos es un buen ejemplo. Actualmente tiene 65 años y se ha dedicado al cultivo del tabaco desde los quince. Estudió hasta cuarto año

¹¹ El Seguro Popular se instrumenta en el 2002. Está dirigido principalmente a familias de bajos recursos, que no cuentan con ningún tipo de seguridad social. Es popular por incluye a todos, sin importar cuánto ganen, en qué trabajen, o lugar de residencia.

de primaria. No pudo seguir su formación, porque su familia no tenía dinero, producto de una temprana muerte de su padre e ingresos modestos por parte de su madre, que se dedicaba al servicio doméstico. Tuvo tres hermanos y cuatro hermanas (una hermana murió en 2006). Él y sus hermanos tuvieron que valerse por sí mismos a temprana edad, y una de las opciones era trabajar en las tierras del ejido. Uno de sus patrones le quería “heredar” las tierras que sus hijos no querían, porque preferían el dinero, pero el Comisariado Ejidal solo permitió que le vendiera cuatro hectáreas de tierras de riego (algo que no estaba permitido antes de la Reforma Agraria de 1992), con lo que adquirió los derechos ejidales. En sus tierras sembró tabaco hasta el 2000, año en el que renunció y optó por rentarlas a las mismas personas del ejido. Del cultivo de tabaco y de los trabajos que realizaba en Estados Unidos obtenía los ingresos necesarios para mantener a su familia (su esposa, su hija y sus dos hijos). También construyó su casa e invirtió en una tienda de abarrotes en la que trabajó su esposa durante 13 años. Según Carlos, solo a los ejidatarios que “tienen palancas con el gobierno” les va bien. Ellos han podido adquirir varias hectáreas de tierra y maquinaria. Para los demás ejidatarios como él, sembrar tabaco dejó de ser una actividad redituable y la migración le dio el estatus y la seguridad social que buscaba.

El sueño de las nuevas generaciones es irse a vivir a los Estados Unidos, ya no convertirse en productores de tabaco como antaño. Eso significa dejar de ser pobres, es decir, tener una casa propia, poder comprar ropa y zapatos, una motocicleta y estar empleado todo el año. Sobre todo, quieren un futuro mejor para sus hijos. Uno de los grandes dilemas de los productores es ceder la “libertad” que les brinda el campo y su hogar por un salario en dólares. En los Estados Unidos, se sienten vigilados todo el tiempo y tienen miedo de que los deporten en cualquier momento.

Conclusiones

Miguel, uno de los productores de tabaco de Aves del Paraíso más entusiastas que he conocido, tenía que decidir entre seguir con la producción de tabaco, que a veces le dejaba buenas ganancias y le daba seguridad social a expensas de la culpa que le generaba que la gente fumara, o salirse del negocio. Esta segunda opción fue la elegida. Dejó la producción de tabaco en 2016. Actualmente sigue viviendo del campo experimentando con cultivos que considera más amigables al medio ambiente como árboles de mano, acacia, hule, maíz y sigue sembrando frijol para el autoconsumo. Los dilemas que enfrentan los productores de tabaco son muchos y cada uno los enfrenta de maneras distintas. Desde el punto de vista económico, los productores trabajan gratis y además tienen que poner de su bolsillo, y las compañías no los toman en cuenta a la hora de decidir el precio del tabaco. Sin embargo, saben que, sin el crédito que las compañías les otorgan ni un comprador seguro, es difícil mantenerse en el tabaco, aunque este tipo de negociaciones les deje menos margen de maniobra. Desde el punto de vista cultural, los productores trabajan día y noche y se sienten orgullosos de su trabajo, ya que es algo que aprendieron desde pequeños, aunque algunos de estos conocimientos no sean amigables con el medio ambiente. Sin embargo, las compañías esperan un producto homogéneo y de calidad que no necesariamente

se ve reflejado de manera positiva en las ganancias de los productores. Desde el punto de vista social, el tabaco les da acceso al seguro social, pero también pone en riesgo su salud y la de sus trabajadores, ya que siguen utilizando sustancias tóxicas. En general, el trabajo en el campo y el tabaco les brinda ciertas libertades que no tienen cuando migran a los Estados Unidos, donde se sienten vigilados todo el tiempo y están lejos de sus familias. Con esto quiero resaltar, retomando los estudios del campesinado y las etnografías del razonamiento moral, que los campesinos piensan sus dilemas económicos, culturales y sociales a través de contradicciones comunes, lo cual compartimos como seres humanos. Estar en contra del consumo del cigarrillo y producir la hoja de tabaco no son excluyentes, así como tampoco conservar cierta autonomía (que es posible gracias a la presencia de jornaleros agrícolas migrantes) y depender del crédito y compra de las compañías.

Por último, los motivos principales por los que se quedan en la producción de tabaco son múltiples y estos tienen que ver con sus condiciones estructurales, disponibilidad de tierra, créditos, demanda de tabaco, necesidades del hogar, el número de integrantes, aspiraciones sociales, conocimientos y lo que ven como justo y razonablemente aceptable. Ven como injusto lo que les pagan, pero lo aceptan y siguen en el negocio, y son conscientes de todos dilemas económicos, culturales y sociales del agro mexicano.

Referencias bibliográficas

Benson, Peter (2008). "Good clean tobacco: Philip Morris, biocapitalism, and the social course of stigma in North Carolina", *American Ethnologist*, Vol. 35, Nº 3, pp. 357-79.

Bourgeois, Philippe (1989). *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Brandt, Allan (2007). *The Cigarette Century: The Rise, Fall, and Deadly Persistence of the Product That Defined America*. New York, Basic Books.

Bourdieu, Pierre (1993). *The field of cultural production: essays on art and literature*. Cambridge, Polity Press.

Díaz, Patricia y Samuel Álvarez (2002). *Plaguicidas, Tabaco y Salud: el caso de los jornaleros huicholes, jornaleros mestizos y ejidatarios en Nayarit, México*. Oaxaca, Proyecto Huicholes y Plaguicidas.

González, Lilia (2019). "México, cuarto proveedor de tabaco de BAT", *El Economista*, 2 de abril.

Graeber, David y Giovanni Da Col (2011). "Foreword. The return of ethnographic theory". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 1, No. 1, pp. vi-xxxv.

Heredia, Enedina, Olivia Garrafa y Bertha Villaseñor (2002). *Tabaco en Nayarit: un acercamiento al manejo de plaguicidas y condiciones de vida de los jornaleros: volumen 7 de Cuadernos de Investigación*. Nayarit, Universidad Autónoma de Nayarit.

Ingold, Tim (ed.) (2011). *Redrawing anthropology: materials, movements, lines*. Inglaterra, Ashgate Publishing Limited.

Madera, Jesús (2012). "Los entramados de la producción campesina: tabaco, trabajo y familia en una comunidad indígena de Nayarit", en Anaya, José; Landázuri, Gisela y Sartorello, Stefano (coords.): *Formación, saberes, políticas públicas y estrategias sociales*. Chiapas, AMER/UAM/UICH, pp. 107-131.

Mackinlay, Horacio (1998). "¿Negociación colectiva o individualizada? La organización campesina en la rama del tabaco frente a los procesos de reestructuración productiva de los años noventa", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, Nº. 4, pp. 209-251.

Nader, Laura (2011). "Ethnography as Theory". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 1, No. 1, pp. 211-219.

Narotzky, Susana (2016). "Where have all the peasants gone?", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 45, pp. 301-318.

Pacheco, Lourdes (1999). *Nomás venimos a malcomer: jornaleros indios en el tabaco en Nayarit*. Nayarit, Universidad Autónoma de Nayarit.

Palomera, Jaime y Theodora Vetta (2016). "Moral economy, rethinking a radical concept", *Anthropological Theory*, Vol. 16, N°. 4, pp. 1-21.

Salazar Martínez, Lourdes (2016). *Working in Tobacco. Migrant labourers in neo-liberal regimes in Mexico and the USA*. Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad de Manchester, Reino Unido.

Scott, James C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

Sykes, Karen (2009). *Ethnographies of Moral Reasoning. Living Paradoxes of a Global Age*. Nueva York, Palgrave Macmillan.

Thompson, E.P. (1971). "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century". *Past & Present*, Vol. 22, N°. 50, pp. 76-136.

Wolf, Eric R. (1966). *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
— (1999). *Peasant wars of the twentieth century*. University of Oklahoma Press.

Woortmann, Klaas (1988). "Com Parente não se neguecia", *Anuário Antropológico*, Vol. 2, N°. 1, pp. 11-73.

Imprimir en el cuerpo las prácticas alimentarias

Aportes para pensar la vinculación entre infancias, cuerpos y alimentos a partir de narrativas pediátricas



por **Nuria Caimmi**

Universidad de Buenos Aires
Orcid 0000-0003-0753-1392
nuriacaimmi@gmail.com

RESUMEN

El presente escrito busca dimensionar saberes sobre la alimentación infantil que se dirimen en Centros de Atención Primaria de la Salud, en vinculación con sentidos sobre la corporalidad, la crianza y las prácticas alimentarias de los niños que allí asisten. En diálogo con lecturas provenientes de la antropología alimentaria y de estudios sobre la niñez y la infancia; se realizaron entrevistas en profundidad y registros de campo en tres Centros de Salud localizados en las afueras del casco urbano de la Ciudad de La Plata; con un enfoque principalmente en los discursos de pediatras, aunque, desde una lógica discursiva relacional, y con la incorporación de concepciones del equipo de salud. Primeramente, se retoman algunos dispositivos biomédicos regulatorios de la corporalidad infantil, con sus formas de medirla y clasificarla, y con ello disponer de nociones sobre la infancia. En un segundo momento y con la recuperación de estas ideaciones, se analizan los vínculos con las personas a cargo de su crianza y sus modalidades de hacerlo. Finalmente, se presentan los sentidos específicos de los pediatras sobre los alimentos y las prácticas alimentarias infantiles de las personas que asisten al Centro. Con ello, se busca ahondar en la trama particular en la cual anidan estos discursos, con la intención de reponer la especificidad de la pediatría en el primer nivel de atención.

Palabras clave: *Infancia, alimentación, cuerpos, pediatría, Centros de Atención Primaria de la Salud.*

Imprinting the body with food practices: contributions to thinking about the relations between children, bodies and food in pediatric narratives



ABSTRACT

This paper seeks to assess knowledge about child nutrition in Primary Health Care Centers, in connection with senses about the body and feeding practices of children who attend these centers. This work conducted a research on the literature on anthropology of food and childhood, together with in-depth interviews in three Health Care Centers located in the outskirts of the urban area of the city of La Plata. These focused on the discourse of the pediatricians, from a relational discursive logic, incorporating conceptions of the health personnel. Firstly, some biomedical regulatory devices of children's bodies are discussed, with their ways of measuring, classifying and moralizing non-adult bodies, and thus providing notions about childhood. In a second moment, I analyze the links with the people in charge of their upbringing and their child rearing practices. Finally, the specific senses of the pediatricians about food and the infantile dietary practices of the people who attend the center are presented. I seek to analyze the way in which these discourses are trying to recover the specificity of pediatrics in the first level of attention.

Keywords: *Childhood, Nutrition, Bodies, Pediatrics, Primary Health Care Centers.*

RECIBIDO: 5 de abril de 2020

ACEPTADO: 20 de julio de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Caimmi, Nuria (2021) "Imprimir en el cuerpo las prácticas alimentarias: aportes para pensar la vinculación entre infancias, cuerpos y alimentos a partir de narrativas pediátricas", *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 54-77.

El diálogo entre la infancia y la alimentación

El presente escrito busca dimensionar saberes sobre la alimentación infantil que se dirimen en Centros de Atención Primaria de la Salud, en vinculación con sentidos sobre la corporalidad, la crianza y las prácticas alimentarias de les niñas que allí asisten. El cruce entre estas dos variables, la infancia y su alimentación, parte del interés de aportar a una discusión teórica que posee una trayectoria relativamente reciente, discusión que sin embargo resulta muy valiosa en términos coyunturales.

Problematizar la niñez y los elementos que recrean su especificidad como su alimentación, implica desandar aspectos que en la cotidianidad se presentan como dato inmediato, habiendo sido la infancia históricamente reducida al reino de lo natural, sustraída de muchos procesos políticos y de su variabilidad sociocultural. Philippe Ariès (1960), elabora el momento entre los siglos XVI y XVII, cuando ciertos sentimientos vinculados a la infancia comenzaron a surgir por separado del mundo adulto, patentándose en las representaciones pictóricas con retratos de niñas¹ en solitario en diferentes circunstancias de la vida cotidiana. La delimitación

¹ Con relación a los marcadores de género, por la decisión de presentar las ideas de forma no sexista he optado por utilizar un lenguaje inclusivo y no binario, a través del uso de la letra "e".

de una esfera particular del ciclo vital configuró una serie de significados que se fueron sedimentando sobre esta, circunscribiendo un tipo de experiencia específica de la niñez. La infancia fue progresivamente capturada por agentes ubicados como portavoces, como los pediatras, habilidades a hablar sobre esta determinada etapa y construirla por una posición de autoridad científica (Rabello de Castro, 2001).

Por su parte, al igual que la niñez, la alimentación también ha sido reubicada en el plano de un saber experto y técnico, hablada y reconducida por el conocimiento científico por medio del discurso de la salud o la enfermedad. Como práctica sociocultural imbuída en relaciones humanas, los conocimientos y prácticas alimentarias expresan los vínculos sociales, a la vez que son parte de identificaciones y diferenciaciones identitarias (Fischler, 1995; Gracia Arnaiz, 2007). La particularidad que adquiere la alimentación, al tornarse objeto de un tipo de conocimiento como el médico, es la forma variante en que se ve despojada de su carácter social y situado, al naturalizar y entender la alimentación de manera universalista (Zafra Aparici, 2017).

De esta forma, ambas categorías han sido recreadas por distintas formas de conocimiento considerado experto, como lo es el biomédico, el cual ha teñido en gran medida la manera en que entiendo la infancia y su alimentación. De allí recae mi interés por recuperar la mirada de pediatras de los Centros de Atención Primaria de la Salud² sobre la alimentación infantil de quienes concurren a las instituciones. La hipótesis que guía este trabajo es que el análisis de sus saberes proporcionará un marco para adentrarnos en los sentidos que construyen sobre los cuerpos, las infancias y las distintas prácticas de crianza y alimentación; sentidos que habilitan y demarcan las esferas posibles de intervención en el consultorio.

El estudio parte de dos grandes campos bibliográficos, que abonan a repensar los núcleos temáticos de la niñez y la alimentación: lecturas que se conforman con literatura sobre la infancia (Ariès, 1960; Jenks, 1996; Fonseca, 1999; Colángelo, 2012; Leavy, 2015; Szulc, 2015) y sobre la antropología de la alimentación (Gracia Arnaiz, 2007; Aguirre, 2004, 2009; Solans, 2016; Zafra Aparici, 2017).

Luego de una breve caracterización del enfoque teórico metodológico y los referentes empíricos de esta investigación, se trabajará en tres apartados. Primeramente, se retomarán algunos dispositivos biomédicos regulatorios de la corporalidad infantil, con las formas de medirla y clasificarla, y con ellos disponer de nociones sobre la infancia. En un segundo momento y recuperando estas ideaciones, se analizarán los vínculos con las personas a cargo de su crianza y sus modalidades de hacerlo. Finalmente, se presentarán los sentidos específicos de los pediatras sobre los alimentos y las prácticas alimentarias infantiles de las personas que asisten al Centro.

Enfoque teórico- metodológico

La reconstrucción de los saberes de pediatras sobre la alimentación infantil, que en los casos investigados fueron todas mujeres, se realizará a partir del enfoque

2 En lo sucesivo se referenciará de esta forma, como "centros de salud", o con la abreviatura "CAPS".

etnográfico, el cual tiene la singularidad de articular las prácticas con los significados que estas adquieren para quienes las realizan (Restrepo, 2016); a partir de la incorporación de diversas maneras de mirar, comprender y transformar la vida local (Rockwell, 2009). Entendiendo que toda situación social no debería ser aislada de la referencia a la totalidad de la que es parte (Peirano, 2004), las concepciones de las personas no pueden ser escindidas de los entornos socioculturales donde transcurre su vida. De allí que el método etnográfico permita dar cuenta la forma en que las pediatras y otros trabajadores piensan, sienten, y resignifican los eventos, circunstancias y contextos que les involucran (Guber, 2001).

El trabajo de campo del cual parte este estudio se desplegó en dos instancias, entre los meses de septiembre y noviembre de 2018, y entre abril y julio de 2019, en tres Centros de Atención Primaria de la Salud pertenecientes a la localidad, ubicada en las afueras del casco urbano de la ciudad de La Plata. Esta localidad, se caracteriza por presentar ciertas heterogeneidades en sus particularidades territoriales, geográficas, ambientales e infraestructurales. El CAPS N°1,³ está emplazado entre una región signada por calles asfaltadas, edificaciones altas, comercios auspiciados por grandes marcas, y tránsito de transporte continuo y abundante; y una región ubicada bajo la autopista, cercana a la vera de un arroyo, con calles de tierra, terrenos muy fangosos los días de lluvia, servicio deficiente de alumbrado en las calles, y la presencia cercana de algunas instituciones comunitarias (merenderos, comedores, ONG, y unidades básicas, entre otras). El Centro de Atención Primaria N°2, está ubicado cerca de una de las avenidas principales que conectan con el casco urbano, próximo a uno de los asentamientos con viviendas con techos de chapa, calles no asfaltadas, barro cotidiano e inundaciones periódicas. Este barrio se originó por una iniciativa del Fondo Provincial de la Vivienda a principios de la década de 1980 para la construcción de *monoblocks*. De acuerdo con las trabajadoras administrativas del CAPS, cada departamento era habitado por más de cinco personas, con la característica de ser “superpoblados” (Registro de Campo, 21-9-2018). También, de acuerdo a esas trabajadoras, el delito era algo recurrente en el barrio, hecho que a su vez es mencionado en referencia al CAPS N°1, y que ha recibido abundante cobertura periodística en los diarios locales. El último de los Centros a los que se asistió fue el CAPS N°3, el cual poseía la particularidad de que su área de referencia comprendía no solo actividades económicas de servicio, industriales y comerciales, sino también primarias (horticultura y floricultura). Asu vez, se pudo mapear la presencia de muchos comedores indicados por carteles de referencia.

En las tres instituciones me fue comunicada la ausencia de profesionales que eran referidos en las páginas oficiales de la secretaría municipal, como el servicio de ginecología, de trabajo social o de pediatría (uno de los Centros contaba con atención pediátrica realizada ad honorem); así como la variedad de condiciones laborales de quienes allí trabajaban. Algunos empleades eran municipales de planta o contratades; otros integrantes de cooperativas de trabajo que prestaban

3 Todos los nombres y nominaciones institucionales han sido modificados para preservar la privacidad de los referentes.

4 Las frases encomilladas pertenecen a las notas de campo o categorías enunciadas por las personas con las que se dialogó.

servicios al municipio; y muchos de ellos, con jornadas vespertinas en consultorios privados. Si bien será aludida la especificidad de la situación contextual para cada caso que lo amerite, reponerlo en esta instancia posibilita otorgar un encuadre a los espacios de investigación.

Las técnicas de investigación utilizadas fueron la observación participante, efectuando registros en las salas de espera, en la recepción, los pasillos, patios, y consultorios; charlas informales con gran parte de los trabajadores de los Centros; y entrevistas semiestructuradas en el caso de las pediatras, realizadas y grabadas en los consultorios, con previo consentimiento informado. Para el registro de los datos se instrumentaron notas de campo y grabador telefónico. Las fuentes secundarias utilizadas incluyeron noticias periodísticas, material de folletería otorgado por los Centros, e información relevada en sitios web.

Escribiendo el cuerpo infantil

Numerosos estudios han establecido cómo la constitución y posterior institucionalización de las especialidades médicas, específicamente de la pediatría, implicaron la construcción paralela de su campo de estudio y método de abordaje, al crear la figura de los niños, así como las formas en que estos debían ser cuidados y criados, y al poner en juego diferentes concepciones de cuerpo infantil y su relación con los adultos (Colángelo, 2012; Di Liscia, 2005; Billorou, 2007). De allí que, en este apartado, se procura recuperar los sentidos de las pediatras con las que investigué sobre la corporalidad infantil, al entender que así se podrá habilitar el camino para pensar su ideación sobre las infancias, y con ello la discusión en las secciones siguientes sobre la crianza y la alimentación.

Durante la estadía en las instituciones, las voces se diversificaron entre quienes afirmaban que en los centros de salud se registraban casos de desnutrición infantil, y quienes mencionaban que aquello ya no acontecía. Al llegar al Centro N°2, el encargado de limpieza comentó que aquel era el lugar indicado para realizar una investigación sobre alimentación, porque luego de trabajar tantos años allí sabía que “al Centro asistían muchos chicos con desnutrición” (Registro de campo, 21-9-2018, CAPS N°2). En diálogo con otros trabajadores del Centro obtuve respuestas dispares, variando entre aquellos que acordaban con el encargado, y aquellos que discutían esto alegando que el problema era la mala alimentación en general, tal como refirió la enfermera: “Vos los ves y no son chicos todos flaquitos, hay algunos... Pero más que nada yo veo chicos excedidos de peso, el problema acá es que comen mal, no poco” (Registro de Campo, 16-10-2018, CAPS N°2). La pediatra del Centro, Mariana,⁵ al respecto refirió:

Si vos no hacés antropometría es difícil decir. Yo veo que muchos hacen controles de peso y talla y nada más, pero viste que a ojo uno no sabe. Te puede parecer y capaz que no es. Estás subdiagnosticando o sobrediagnosticando, no corresponde. Es tomarse el tiempo de percentilarlo y bueno, ver (Entrevista Mariana, 7-11-18, CAPS N°2).

5 Tal como se presentará en líneas posteriores, al CAPS N°2 concurrían dos pediatras.

En este recorte, Mariana introdujo una técnica que entendía como herramienta central para definir un diagnóstico, que no se reducía a la toma de medidas de peso y talla, lo cual ella cuestionaba, sino que implicaba la necesidad de la antropometría. Este es un instrumento analítico de mayor medición corporal que incorpora otras variables que se presentan como índices, registradas con un puntaje (llamado puntaje Z) que describe en qué grado y en qué dirección se desvía esa medida antropométrica del promedio de su sexo y edad⁶. (Montecinos-Correa, 2014). La antropometría ha sido ampliamente utilizada como un indicador debido a su bajo costo, simplicidad, y validez, siendo considerada el método no-invasivo más aplicable para evaluar el tamaño, las proporciones e, indirectamente, la composición del cuerpo humano. Para la pediatra, esta técnica funciona como indicadora de “desnutrición aguda” en el caso de resultar puntajes inferiores a determinado umbral; y de “sobrepeso”, si resultaban superiores a otro punto de corte. Sin embargo, su alusión a que “a ojo uno no sabe”, remitía a otras instancias de corroboración más allá de lo visual. Esto puede ponerse en diálogo con las propias indicaciones estipuladas desde el Ministerio de Salud, que establecen que, si bien los métodos antropométricos son válidos y confiables y por eso constituyen la mejor herramienta de tamizaje, el diagnóstico de un caso de desnutrición requiere de una confirmación clínica (Abeyá Gilardon et al., 2009).

Yo en ese momento si tengo tiempo trato de pesarlo y lo veo, lo que pasa es que eso te demora también, tenés que hacer percentil, peso, talla, índice de masa corporal...Una antropometría completa. Y acá además nos movemos con todas las curvas OMS, puntaje Z y vemos...Así que generalmente es eso. Chicos que tienen con talle Z de 2 o 3 ya te queda en alto peso, pero muy alto” (Entrevista Mariana, 7-11-18, CAPS N°2).

A su vez, Mariana enunció otra herramienta para establecer déficit o exceso de peso, como las curvas de crecimiento. Cuando estuve en el consultorio, ella mostró algunos afiches en el escritorio detrás suyo, lo cual según refirió, le posibilitaba explicar mejor a las madres dónde se ubicaba en ellas su hijo (Registro de Campo, 7-11-2018). Con esta aclaración, ella denotaba el interés por transmitir cierta información numérica y estandarizada a un lenguaje visual que lo grafique; un potencial pedagógico de su intervención que será central para la discusión del apartado siguiente. Las curvas de crecimiento tienen como función establecer un patrón etario respecto al peso, la estatura y el perímetro cefálico, en niños de cero a seis años, comparando las medidas particulares con un valor poblacional estandarizado previamente a través del gráfico.⁷

6 Las medidas que se toman son principalmente la altura; el peso; el perímetro cefálico; la circunferencia de la cadera, de la cintura, del muslo y del brazo; los pliegues cutáneos; y las distancias entre distancias entre puntos de referencia bilaterales (Montecinos Correa, 2014, pp.160-164).

7 Un hecho importante, es que en el año 2007 las curvas que tenían una referencia a nivel nacional fueron reemplazadas por las curvas de crecimiento de la Organización Mundial de la Salud, las cuales estandarizan en sus tablas los resultados de un estudio multifocal que la OMS realizó entre 1997 y 2003 en Brasil, Ghana, India, Noruega, Omán, y Estados Unidos (Abeyá Gilardon et al., 2009).

Ambas metodologías, trabajando de manera complementaria, implicaban una forma de leer los cuerpos, medirlos, clasificarlos y finalmente nominarlos. En el caso citado, estas operaciones se elaboraban respecto a la desnutrición, al transformar las medidas numerales corporales en un marco de referencia desde donde establecer la presencia o no de anomalías, recortando entre la variabilidad de problemas nutricionales que podían afrontar las niñas (Herkovits, 2007; Leavy, 2015).

Sin embargo, los saberes sobre la desnutrición que se encontraron en el CAPS N°2, involucraban diferentes modalidades de percibir y nominar el cuerpo de las niñas. La discusión que se tramaba allí atañía al indicador adecuado para identificar al grupo de desnutridas, estableciendo a la “desnutrición” como categoría diagnóstica. Ahora bien, este indicador y diagnóstico variaba entre un elemento exclusivamente numérico y estandarizado, como el que pronunciaba la pediatra a través de la antropometría y sus índices; combinado con uno visual, mediante el uso de gráficos de las curvas de crecimiento; uno perceptivo, como apuntaba la enfermera al referir a las niñas como “flaquitos” o “excedidos de peso”. Por último, otro indicador clínico, enunciado desde los marcos del Ministerio de Salud; y finalmente uno que retomaba un conocimiento por experiencia previa, como el encargado de maestranza que reconocía la existencia de desnutridas por su presencia desde hacía años en el Centro.

Las distintas maneras de leer la problemática de la desnutrición en el Centro eran centralizadas en la palabra de la pediatra, quien reunía los diferentes conocimientos sobre esta cuestión, lo que resultó en un diagnóstico nodal para movilizar las intervenciones posibles en materia de tratamientos. La antropometría, el puntaje Z y la ubicación de estos índices dentro de las curvas de crecimiento, funcionaban como técnicas que permitían la identificación de ciertas individuos, al seleccionarles para la implementación de intervenciones: los diagnósticos que se establecían sobre la desnutrición, habilitaban la derivación de las niñas a los centros CONIN para desnutridas.⁸ Estos, a través del vínculo con las instituciones de salud municipales, efectivizaban una serie de controles de laboratorio, un seguimiento nutricional (profesión no contemplada en los centros de salud investigados) y la entrega de un módulo de alimentos.

La particularidad de la mirada pediátrica sobre el cuerpo de las niñas, no implicaba únicamente sus medidas corporales, sino que, a través de ellas podía configurar ciertas nociones sobre la infancia. En el CAPS N°1, Laura, la pediatra, refirió,

Todo lo nutritivo de 0 a 2 años es lo que va al desarrollo del cerebro. En realidad, desde que se gesta, de la semana 1 de gestación intrauterina, hasta los dos años de vida, es cuando más crece el cerebro. Lo que no creció ahí no crece más. O sea, es la etapa más importante de la vida del ser humano, no solamente de

8 CONIN es una organización sin fines de lucro fundada en el año 1993, con el objetivo de erradicar la desnutrición infantil en el país, a través de distintas intervenciones, como los centros de internación para niñas con desnutrición grave, y los centros del consultorio ambulatorio con un soporte nutricional y seguimiento especializado, que se refieren en este trabajo. En el año 2016, CONIN firmó un convenio con el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación para el establecimiento de programas en conjunto para abordar la desnutrición (Para información al respecto visitar: <https://conin.org.ar/>)

los chicos. Porque dicen, ‘ay los chicos’, pero no, del ser humano en un futuro” (Entrevista Laura, 1-07-19, CAPS N°1).

Este pasaje dialoga con lo analizado previamente sobre las medidas corporales, pero amplía aún más la discusión. Los cuerpos infantiles que eran numerados y clasificados poseían además una cualidad que los atravesaba carnalmente y configuraba su estatus, incluso el de su persona. Para Laura, los cuerpos de los niños representaban un punto evolutivo inicial que culminaba con la adultez, refiriéndose al periodo entre los 0 y los dos años como la “etapa más importante del ser humano, no solamente de los chicos”. De esta manera, el cuerpo de los niños se conformaba a partir de un estado de latencia, durante el cual no importaba tanto en sí mismo, sino por su potencial como experiencia futura. “Lo que no creció ahí no crece más”, dimensiona que los primeros años de la infancia suponen un estado inicial de inmadurez e incompletitud, pero a su vez de maleabilidad y plasticidad. Este estado inacabado, habilitaba entonces una evolución hacia determinada etapa adulta, por cambios graduales que llevarían a la completitud de las personas, y se condensaban en la idea de crecimiento y desarrollo (Colángelo, 2003; 2008; 2012).

A partir de las concepciones de Laura sobre la corporalidad infantil, se comprende el lugar que ocupa el alimento, entendido como disparador nodal e indispensable para potenciar el correcto proceso de transición a la etapa adulta,

estipulando una relación causal entre alimento y desarrollo cerebral: “A mí me becó un laboratorio para un *workshop* que hicieron sobre la nutrición en los primeros dos años de vida, y ahí me hizo un clic donde empecé a ver que era fundamental en el crecimiento y el desarrollo de 0 a 2 años”. Al igual que el diagnóstico de Mariana que posibilitaba la llegada de los niños a los centros de desnutrición; en el caso de Laura, sus conocimientos sobre el crecimiento y desarrollo infantil demarcaban sus posibilidades de intervención y solución. En relación con las leches de fórmula que un laboratorio privado le daba y ella entregaba en el Centro, Laura refirió: “A mí me regalan muestras y las traigo acá, digo, aunque sea les tiramos un poquito a estos chicos, para sus neuronas” (Entrevista Laura, 1-7-2019, CAPS N°1). De esta forma, en la medida en que el problema se centraba en la falta de atención a los niños, ella entregaba leches maternizadas especializadas en el desarrollo neuronal, que obtenía gratuitamente del laboratorio. Esto establece un puente entre lo que ella recortaba como problema, una mala nutrición vinculada a la centralidad del crecimiento cerebral y sus posibilidades de intervención, como una manera de comprometerse con la realidad social que evidenciaba.

La referencia a la beca del laboratorio, habilita tramar estos saberes con su formación específica como pediatra. Por un lado, sus conocimientos deben anclarse en la perspectiva biomédica a partir de la cual la pediatría constituye su campo de estudio e intervención, concepción que posibilita la lectura del cuerpo en términos biológicos.⁹ Esto se resalta en el énfasis que Laura establecía sobre

⁹ Un rasgo clave de la medicina lo constituye su anclaje en lo biológico, por el cual la atención de la enfermedad se realiza a través de un conjunto de prácticas, saberes, teorías y técnicas

ciertos órganos desanclados de la corporalidad total, pero con ello posibles de ser intervenidos. Por otro lado, estas ideaciones deben ser situadas en su trayectoria profesional particular, ya que Laura trabajaba a su vez en un consultorio privado, y como refiere, se había capacitado en la especificidad de la nutrición de los primeros años de vida, lo cual aporta elementos con los que enmarcar sus opiniones y comprender algunos énfasis, como el aspecto neuronal y la relación directa con el alimento.

Para finalizar esta sección, a partir de lo referido por las pediatras sobre los centros de salud donde trabajan, se puede cruzar la información resaltada por ellas, y dimensionar cómo la antropometría, las curvas de crecimiento y sus medidas estandarizadas, entran en un diálogo casi necesario con las ideas vinculadas al desarrollo corporal, a partir de las cuales también encuentran su fundamento, al movilizar nociones sobre la infancia homologadas a una etapa incompleta y dependiente. Las pediatras, Mariana y Laura, evidencian cómo determinada reconstrucción y recorte de la problemática, se vinculaba estrechamente con sus posibilidades de intervención desde el consultorio. En otras palabras, la metodología dispuesta en los centros de salud para medir los cuerpos de las niñas afirmaba, a la vez que recreaba, los sentidos sobre los procesos de crecimiento y desarrollo, lo que permitió moldearlos, y con ello, posibilitar la actuación de las médicas en esa corporalidad, tanto por la derivación a centros específicos de desnutrición, como por la entrega de leche maternizada.

Enseñando a criar

Esta concepción de la infancia, que enfatizaba su estado de maleabilidad y vulnerabilidad, suponía una dependencia que reclamaba en el discurso médico la necesidad de cuidados específicos. Si retomamos el hilo histórico de la pediatría, la esfera privada y la familia nuclear constituyeron un eje central al cual remitir la crianza infantil, y por tanto, desprender, terreno sobre el cual intervenir (Fonseca, 1999). El modelo tradicional de cuidado estableció las esferas y las instituciones donde este debía realizarse, tal como la familia; así como legitimó determinada distribución de las obligaciones y formas de validación de esa responsabilidad parental (Colángelo, 2012). Sin embargo, estos lineamientos deben poder analizarse en los espacios particulares en los que se trabajó. Por tal motivo, al tomarlos como puntos de partida, y al recuperar las nociones de cuerpo e infancia ya analizadas, en esta sección interesa ahondar en los saberes específicos de las pediatras de los centros de salud sobre la crianza de las niñas que asistían a los consultorios.

Desde la llegada al campo acontecieron una serie de referencias, algunas soslayadas y otras más directas, respecto a determinada predisposición natural de las mujeres a conducir tareas de crianza de niñas. Por ejemplo, en el CAPS N°2, yo misma no solía ser referida por mi propio nombre sino que al recibirme o despedirme, las trabajadoras administrativas me nombraban por el apelativo de “mami” que, a su vez, servía como un apodo generalizado para cualquier persona fenotípicamente asimilable al femenino que se acercara a la ventanilla de

que establecen a la biología como determinante autónomo de los padecimientos, delimitada en la búsqueda de la de la patología o enfermedad (Menéndez, 1988).

entrada.¹⁰ Algunas veces fue aludida la razón de esta caracterización; “Y, viste que son las mamis las que vienen, o las puérperas” (Registro de campo, charla con administrativas, 21-9-2018); en otras, mi lugar como mujer habilitaba un entendimiento tácito en la conversación, como dijo Olga, la pediatra del CAPS N°2, “Vos que sos mujer lo vas a entender mejor” (Olga, Charla informal, 16-10-2018). Olga, quien asistía al mismo Centro de Salud que Mariana, el CAPS N°2, continuaba concurriendo aún después de haberse jubilado unos meses antes, por lo que entendía como una “necesidad de las madres”, ya que la otra pediatra aún estaba en un periodo de adaptación y sólo asistía una vez a la semana (Olga, Charla informal, 16-10-2018). Cuando entrevisté a Olga, ella comentó:

Si vos no sabés conducir tu vida, menos vas a poder conducir la vida de otros, y menos aún la de estos nenes, que están indefensos y solo te tienen a vos. Entonces, por ejemplo, si yo no tuve educación en mi vida, a mis hijos no les voy a poder dar educación. Hay casos que sí, hay madres que dicen ‘no quiero que mis hijos pasen lo mismo que yo’, entonces les inculcan la educación, pero la gran mayoría no, pobrecitas, entonces son historias que se repiten, los nenes quedan sin nadie que los acompañe. (Entrevista Olga, 31-10-18, CAPS N°2)

En este pasaje de la entrevista, Olga provee un acercamiento a un doble sentido respecto a la crianza. Por un lado, refería a las mujeres homologadas a su rol de madre, caracterizadas como únicas cuidadoras a cargo de los niños, quienes “solo te tienen a vos”; carentes de cierta educación, y bajo la idea del traspaso de comportamientos y actitudes como herencia a través de las generaciones. Por otra parte, esto también dispone sentidos sobre las infancias, anclando su cuidado únicamente en el rol maternal y familiar, situando a los niños como reproductores acríques de aquello a lo que estaban expuestos. Esto terminaba por abonar a un modelo de crianza repetitivo, aunque modificable según un criterio de voluntad personal de las mujeres, como en la expresión, “Hay madres que dicen ‘no quiero que mis hijos pasen lo mismo que yo’”.

No se toma la alimentación como una actividad de servicio y de amor, y esta cosa nueva que ahora hemos traído con la nueva sociedad, el nuevo paradigma, que las mujeres somos todas sometidas y tenemos que revelarnos, entonces ¿por dónde nos revelamos?, por donde más nos gustó: ‘entonces no cocino’ (risas). Porque se siente que cocinar... ‘a mí no me van a venir a doblegar, qué es eso de yo cocino para todos ustedes’. Entonces se ha dado toda una vuelta, creo que hemos dado vuelta las cosas, estamos en una sociedad muy confundida me parece’ (Entrevista Olga, 5-04-19, CAPS N°2).

Olga ubicaba a la alimentación, al menos en el proceso de preparación o producción, como tarea tradicionalmente asignada a las mujeres, anclando estas prácticas en ideales valorativos, pensados a través del prisma del amor y el servicio a los demás, y entendiendo la negación a ese rol como rebelión: “A mí no me van a venir

10 Durante la estadía en este centro, pude transitar por la sala de administración, primer espacio al que se accedía al ingresar, donde se realizaban diferentes actividades vinculadas a la entrega de turnos, de libretas médicas, llenado de planillas, recepción de medicamentos, entrega de leche en polvo maternizada, entre otras.

a doblegar”. No solo configuraba una ideación sobre la infancia y la alimentación adecuada, sino que, en el mismo proceso, moldeaba y conformaba determinada figura de ser mujer equiparada a su condición de madre, a través de una serie de dispositivos que implicaban la evaluación y valorización de gran parte de las esferas de su vida y actividades (como la educación que ellas inculcaban, o las actividades ligadas a la crianza y la alimentación en la familia). La lectura que Olga construía sobre la maternidad en torno a estos ejes terminaba por rectificar dimensiones morales, lo cual puede entrar en relación con lo que Faur (2009) nomina como *ideal maternalista*, ideal que sostiene un conjunto de representaciones que homologan la condición femenina con la maternidad, lo que ancla a este movimiento en la base del proceso por el cual la medicina entiende y aborda la crianza. Tal como se repuso en un comienzo, las organizaciones familiares se construyeron como terrenos para intervenir desde la pediatría, que devino en la modalidad más natural y la única pensable, donde el amor parecía solidificar todo vínculo en su interior (Jelin, 1984). En su interior, las madres se convirtieron en destinatarias privilegiadas de las pedagogías sobre la infancia, lo que idea la relación materno filial no sólo a partir de aspectos asociados al plano reproductivo, sino también a un vínculo psíquico y afectivo que se prolongaba a lo largo del tiempo (Nari, 2004). El denominado instinto materno aparecía entonces impregnado de nociones no solo de espontaneidad sino de desinterés, a la manera de entrega altruista.

Sin embargo, esta concepción no debe pensarse como una reproducción acrítica de la disciplina biomédica, sino que puede ser complejizada, al situarla en la trayectoria particular de Olga. La pediatra proponía la idea de un cambio de época, entre el “antes” y el “ahora”, que se ubicaba en la línea de tiempo conformada por su presencia en el barrio de más de tres décadas, como refirieron ella y los trabajadores del Centro. La construcción de la maternidad que se expresaba en sus fragmentos necesita, por lo tanto, pensarse en paralelo con las particularidades de la propia disciplina biomédica y su noción tradicional de cuidado, pero también con la forma en que Olga incorporó y conceptuó los cambios a lo largo del tiempo, expresado en lo que entendía como “una nueva sociedad”.

Esta noción sobre los roles de las mujeres como madres y su nodalidad en la crianza, puede cruzarse a su vez con lo que ella entendía como lugar de la pediatría en aquel centro de salud. El hecho que Olga continuara asistiendo a la institución sin ningún tipo de retribución ni contrato, e incluso estando jubilada, se vincula con lo que consideraba una necesidad de las mujeres, a partir del compromiso al asistir al Centro todas las semanas, bajo este ideal y nodalidad del rol materno en la vida de las niñas. En otras palabras, fue a partir de la consideración que el problema de la crianza estaba anclado en las madres, entendiendo este rol como acompañante y guía de las mujeres, que en la práctica médica cobró sentido.

Al continuar con la revisión de los conocimientos de las pediatras sobre la crianza y los cuidadores, Laura del CAPS N°1 comentó al referirse a la lactancia materna:

O sea, lo ideal sería que esa pobre madre siga con la lactancia hasta los seis meses, pero dice que le va a costar, porque la nena dos tomas no va a tener porque ella trabaja (...) Yo pienso, las leyes de lactancia no te acompañan...

Y acá las madres todas trabajan, solo tienen 45 días. Te dicen, “No, lo tengo que dejar, por eso necesito que me des la leche” (respecto a la leche en polvo entregada bajo el Plan Materno Infantil). Y vos decís, de qué podés trabajar, cuánto podés ganar. Les digo: “Vos los primeros dos años tenés que estar con tu bebé”; pero bueno quieren trabajar, ganar plata, no sé, pero por eso te digo, no se valora el costo beneficio entendés, porque si vos razonás, es mejor que trabaje el padre o alguien y que ella se quede a darle la teta al bebé (Entrevista Laura, 1-07-19, CAPS N°1)

Este fragmento introduce la discusión sobre la lactancia materna, vinculada con la asignación de roles de crianza y los espacios de cuidado. Antes de analizar estos aspectos, es importante retomar su trayectoria personal como pediatra (que introduce en el anterior apartado), por la cual luego de su formación de grado había tomado capacitaciones sobre nutrición infantil, y trabajaba desde hacía dos años en un consultorio privado ubicado en Palermo, donde acudía gente de estratos medios- altos según ella refirió:

En cambio, yo trabajo también en un consultorio, en Palermo, que es lo más *top* que hay, y te digo que no receto una leche maternizada jamás, porque todas dan la teta. Digo, son todas mamás hiper inteligentes, formadas, profesionales, pero todas dan la teta, priorizan eso a trabajar mil horas, porque lo vale. (Entrevista Laura, 1-07-19, CAPS N°1)

Los pasajes iluminan sentidos sobre tres grandes cuestiones referidas a la maternidad que he analizado con relación a Olga; a la lactancia materna y a los espacios de crianza considerados más adecuados.

Respecto a los dos primeros puntos, la idea de lactancia que ella sugería parecía resaltar casi exclusivamente determinada necesidad de la niñe vinculada a elementos nutricionales, al colocar todo el acento en la transferencia de la leche y en sus ventajas para la salud del bebé; lo cual puede llevar a establecer un puente con las formaciones vinculadas a la nutrición y el desarrollo infantil con las que la pediatra se había capacitado. En el primer párrafo, ella plantea el ideal de la lactancia exclusiva hasta los seis meses, reconociendo la necesidad o el interés de las mujeres por trabajar como una barrera a su concreción, ubicando esta decisión como un asunto no razonado “Si vos razonas es mejor que trabaje el padre y ella se quede a darle la teta”. Esto la llevó a hacer la comparación con su consultorio privado donde, “No receto una leche maternizada jamás”. Los dos espacios laborales aparecían diferenciados a partir de criterios valorativos, subyaciendo ideaciones sobre buenas y malas madres según amamantaran o no a sus bebés, bajo un ideal de sacrificio por les hijos, y situando la práctica y promoción de la lactancia como una cuestión eminentemente médica. Si bien esta investigación no se enfoca en la experiencia de las madres, considero pertinente afirmar que frecuentemente, al centrarse en los beneficios de la leche para la salud infantil, se dejan de lado sus vivencias, llevando implícito un juicio negativo hacia las mujeres que optaron por una lactancia artificial (Wolf, 2007). Esto no solo dialoga con lo presentado sobre la maternidad a través de los pasajes de Olga, sino que permite ilustrar el hecho de que si la leche maternizada es recetada para su

entrega como intervención estatal, y que a su vez desde los centros de salud se recrean nociones sobre ella, la lactancia materna es percibida como un fenómeno social múltiple. Esta, no sólo conjuga distintos actores e instituciones, que no se reducen a la diada madre-niña como mucho tiempo fue pensado; sino que implica una praxis corporal, experiencia que está asentada en una corporeidad y dentro de un ambiente social y material (Solans, 2016).

Esta variedad de ideaciones sobre la lactancia materna debe situarse en una particular configuración histórica que ha tenido la vinculación entre la pediatría como parte de la biomedicina y la lactancia materna; ya que durante el siglo pasado, las recomendaciones médicas fueron enfatizando diferencialmente esta práctica frente al uso de la leche maternizada (Scheper Hughes, 1997).¹¹ Si bien no se puede realizar una inferencia entre las prescripciones de décadas previas y el énfasis de Laura en la lactancia materna, retomar el análisis histórico provee un marco para examinar los sentidos cambiantes de los saberes médicos y abrir la pregunta por las formas en que estos se experimentaron en las mujeres.

Continuando con las concepciones de Laura sobre la lactancia, ella también ahondó en relación a los espacios de crianza.

Guardería acá no pueden pagar, entonces quedan a cargo de la familia, las vecinas, las tías... Ellas se van a trabajar, tempranamente, entonces piden la fórmula para dejar los chicos, son chicas jóvenes, pero a vos te da pena viste, ellas tendrían que estar con los chiquitos y no pueden (Entrevista Laura, 1-07-19, CAPS N°1)

Tanto Olga como Laura elaboraban representaciones sobre los espacios de crianza al ubicar a la familia como el más indicado, lo cual puede enmarcarse en las coordenadas propias de la disciplina, como se repuso previamente. Sin embargo, lo que planteaba Laura en el párrafo previo, dialoga con lo analizado sobre su asistencia al consultorio privado. La diferencia que traza respecto a los dos grupos de mujeres que frecuentaban sus espacios de trabajo, disímiles en locación y accesibilidad, introduce que la oferta de espacios de crianza y cuidado era desigual en términos de clase social y lugar de residencia (como variables más sobresalientes), existiendo entonces una estratificación en el acceso a estos lugares (Esquivel, Faur y Jelin, 2012). Por ello se trae a esta discusión la noción de *organización social del cuidado* (Rodríguez Enríquez y Marzonetto, 2015), por la cual la crianza y el cuidado pueden ser pensados como parte de una red que vincula múltiples actores, configuración que surge del cruce entre las instituciones que regulan y proveen servicios de cuidado infantil y los modos en que los hogares de distintos niveles socioeconómicos y

11 A principios del siglo pasado, a la par que se institucionalizaba la instancia del parto, y con la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, se extendieron nociones médicas sobre los cuidados y la alimentación de los recién nacidos, consolidando la introducción masiva de las leches de fórmula. Se promovió de esta forma una alimentación cada vez más basada en fórmulas comerciales, disponiendo nociones sobre pautas de crianza que se fueron sedimentando en los conjuntos receptores de estos saberes (Olza Fernandez, Ruiz-Berdún, y Villarrea, 2017).

sus miembros se benefician de los mismos. Dentro de esta organización social de los cuidados, el Estado representa un lugar nodal, efectuando tareas de provisión como de regulación de la participación de las otras esferas del cuidado, como la familia, los comedores o la escuela (Faur, 2014). Cuando Laura en la primera línea elaboraba que les niños quedaban a cargo de las familias o mujeres de círculos cercanos por no poder pagar sus cuidadores una guardería, estaba dialogando con una insuficiente oferta estatal de espacios de crianza y su impacto diferenciado en los dos grupos que conocía de sus trabajos. A partir de lo que ella refería, se encuentra que las alternativas de crianza de las mujeres de los dos consultorios se escalonaban entre la mercantilización en los sectores mejor ubicados económicamente, a través de una guardería o cuidadoras particulares; y la familiarización en el resto, con las vecinas o las tías (Pautassi, 2007).

La discusión sobre los cuidados infantiles, las personas a cargo y los lugares adecuados para hacerlo, implicaban la construcción y demarcación de lo que se constituía como problema central en el consultorio. Ambas pediatras evidenciaban ciertas vacancias en los conocimientos que poseían las madres respecto a sus actividades de crianza; entendiendo estas faltas a la manera de elementos que como pediatras debían intentar subsanar. Laura generaba sus propias hipótesis y presupuestos de lo que recortaba como problema: “Yo creo que debe ser el desconocimiento de los beneficios de la lactancia, veo que es un tema de inmediatez y de falta de conocimiento. O sea, nadie les informa, faltan charlas, me parece, de lactancia. [Hay] poca información”. Si bien desde el discurso médico, el amor y el instinto materno eran ubicados como medulares en la crianza de los niños, se resalta en las líneas previas que estos no resultaban suficientes, sino que debían ser guiados y acompañados por los saberes de las pediatras. En ello se pueden encontrar ciertas nociones que remiten a la idea de descuido, la cual implica el presupuesto de una escasa capacidad y compromiso de las madres hacia los cuidados infantiles; que justificaría entonces la intervención a través de una educación sanitaria, proceso planteado de manera unidireccional (Remorini y Palermo, 2014).

Olga y Laura, recortaban el problema en la falta de conocimiento, y al delimitarlo disponían su esfera posible de intervención como pediatras; en el momento en que el problema era la falta de conocimiento, esto podía ser potencialmente subsanado en el consultorio, al evaluar y enseñar los pros y contras de la crianza, los horarios y disposiciones corporales, todo a partir de un rol pedagógico. De allí que se construía el espectro de posibilidades dentro de las cuales la pediatría desde el consultorio podía accionar, que remitían a proveer determinada información y educación considerada correcta, valiosa y ausente en las mujeres.

Si cruzamos estas ideas con el apartado anterior, es esta imagen de educación pensada como solución lo que posibilita que entendamos la importancia, para Mariana, de las curvas de crecimiento como herramienta pedagógica. Tal como se propuso entonces, era a través de los marcos interpretativos con que las médicas entendían y leían la realidad de los consultorios (sea a partir de la noción de infancia maleable, o de crianza inadecuada por desconocimiento), que movilizaban sus acciones, apareciendo la pediatría en su rol de guía.

La regulación de las prácticas alimentarias

En este apartado, repondré los saberes de las pediatras de los centros de salud sobre las prácticas alimentarias infantiles, lo cual está relacionado con la primera sección referida a los cuerpos de las niñas y la noción movilizada de infancia; así como con lo trabajado en el segundo apartado, acerca de los sentidos sobre la crianza y los cuidadores. En primer término, es necesario adentrarse en los conocimientos de las médicas sobre la alimentación y las formas en que ellas comentaron haberlos adquirido. Un hecho recurrente en las cuatro pediatras fue la referencia a la falta de preparación universitaria de grado sobre alimentación en general, e infantil en particular, preparación que era suplida de diversas formas, como en espacios de formación de posgrado, de forma privada o en experiencias de trabajo. Mariana, una de las dos pediatras del CAPS N°2, ahondó en ello:

Una sabe la teoría, que hay que ingerir tanta cantidad, cuántos gramos de proteína, de nutrientes, sabes más o menos cada edad tiene un aporte calórico. Pero bueno, es difícil a la hora de recomendar porque una sabe muy general, no sabemos bien dónde está la vitamina D, la vitamina A, dónde está qué sé yo, el hierro lo sabés porque es muy popular, el calcio, pero después... El elemento específico solo sabés, es difícil decirle a la mamá "comé esto" porque nosotros no sabemos mucho, no tenés mucha formación. (Entrevista Mariana 07-11-18, CAPS N°2)

En este pasaje de la entrevista Mariana situaba la falta de conocimiento específico sobre la temática como un límite en el consultorio, "es difícil a la hora de recomendar", al tener que indicar, "comé esto"; a la vez que aportaba una forma de entender la alimentación a partir de sus componentes nutricionales. Si bien en este trabajo no me detendré en profundidad en este último punto, es importante retomar el proceso de *nutricionalización* direccionado por la biomedicina, que dispone saberes acerca de partículas posibles de ser fragmentadas y aisladas, como indica la pediatra al reconocer la cantidad de nutrientes indicados según cada edad, pero no su ubicación. Concebir a los alimentos a partir de los nutrientes que los componen, produce de esta forma un específico saber que da visibilidad a estos fragmentos alimentarios por sí mismos, independientemente del alimento donde estén presentes y de sus contextos de producción (Rodríguez Soya, 2015).

Tomando esto en consideración, cuando comencé a relevar las concepciones de las pediatras sobre la alimentación infantil en los centros, encontré cierta caracterización de lo que se consideraba como problema en el consultorio. Sandra, pediatra del CAPS N°3, refirió:

Yo lo que intento es adaptarme a la persona del frente, me paro en frente de esa persona y de ahí les hablo. Pero es difícil, tenés la paraguaya que no sabe leer ni escribir, entonces qué hace si le das la receta o le indicás determinados alimentos por escrito, no lo entiende. Las madres hacemos lo que podemos, lo que tenemos ganas, y con la comida pasa igual, es cultural. (Entrevista Sandra 27-05-19, CAPS N°3)

En este primer pasaje de la entrevista, Sandra introducía algunos sentidos sobre la práctica profesional pediátrica y la caracterización de las dificultades en el Centro. Ella esbozaba en estas líneas un doble movimiento. Por un lado, parecía comprender determinada situación de las mujeres, a partir de identificarse y reconocerse en ellas en su lugar de madres, evaluando las ganas y posibilidades de afrontar las responsabilidades. Por otro lado, reconocía una falta de entendimiento mutuo, caracterizada por la ausencia de lectura o comprensión, y anclada en un particular grupo poblacional, como eran las mujeres paraguayas, lo cual generaba un puente con lo que entendía como “cultural”. Respecto a este punto y ahondando en los problemas alimentarios infantiles, ella comentó:

Lo que tenemos acá es mucho bajo peso, desnutridos y con sobrepeso también. Si viven a guiso. Está bien, no podés hacer nada porque culturalmente comen únicamente guiso, guiso, y guiso; encima después no se mueven, no hacen deporte, miran la tele todo el día o juegan a la play (Entrevista Sandra, 27-05-19, CAPS N°3).

En este fragmento, Sandra ahondaba en las problemáticas específicas alimentarias, como lo eran el bajo peso, la desnutrición y el sobrepeso; y las relacionaba con ciertas prácticas alimentarias caracterizadas por una invariabilidad en las comidas, a partir de la reiteración del guiso. Estas prácticas se anclaban en cierta alteridad, caracterizada como cultural, que se condensaba en una preparación en especial. El *guiso*, fue referido como comida cotidiana de las personas que asistían al Centro, llegando a indicar la psicóloga de la institución, la intención de realizar un taller en conjunto con la pediatra y la enfermera para modificar la ingesta de esta comida o “que sea realizada de una forma consciente y sana” (Registro de campo 7-05-19). Distintas autoras, han recuperado al guiso como preparación alimentaria que posee, como toda “comida de olla”, una larga tradición andina y criolla, resaltada por su papel en la maximización de rendimientos y saciedad, su valor nutritivo, y su accesibilidad económica, habilitando ser una comida colectiva, y funcional a los tiempos de quien la prepara (Aguirre, 2004; Solans, 2016). Sin embargo, lo repuesto por la pediatra, así como el proyecto de taller en conjunto con la psicóloga y la enfermera, instalaba dos problemas que se relacionaban a la ingesta de guiso: uno referido a su pretendida monotonía, lo cual implicaría una ausencia de diversificación con otros alimentos y comidas diarias; otro, la necesidad de enmarcarlo en cierto orden o en parámetros que la psicóloga catalogaba como conscientes y sanos.

Estas nociones, pueden cruzarse con las de Laura, pediatra del CAPS N°1 quien, como se referenció arriba, había suplido su falta de preparación específica sobre alimentación, realizando capacitaciones en nutrición infantil recientemente, “No, de nutrición la verdad que ves poco, en toda la carrera ¿viste?, y a mí me gusta saber sobre nutrición” (Entrevista Laura, 1-7-2019, CAPS N°1). Respecto a las prácticas alimentarias, Laura refirió:

Acá hay sobrepeso por mala alimentación, ¿Viste?, por desconocimiento. Acá comen muchas harinas, la gente come muchos fideos, acá no comen pollo. Entonces están anémicos y gordos. La gente no tiene una cultura de lo que es

la alimentación, acá nadie mira las etiquetas de los productos; no lo mira una clase media, menos lo va a mirar... Vos imaginate que esta gente a veces... Yo digo, tienen, a ver, se les da a los desnutridos una caja de alimentos, es bastante completa, nutritiva, la ves sana, pero ocurre que no sé si comen solamente eso, vos los ves que van y te comen un paquete de facturas en la panadería. Por eso, no se elige bien. (Entrevista Laura, 1-07-19, CAPS N° 1).

El problema alimentario para Laura se asociaba con determinadas prácticas culturales, homologadas al desconocimiento; cultura y educación aparecían aquí enlazadas. La existencia de una “cultura de la alimentación” se utilizaba como categoría para referir a la preocupación de la médica por lo que comían las personas que iban al Centro, expresada por el desinterés en el registro de los contenidos nutricionales de los alimentos a través de las etiquetas. A la vez, Laura, proponía una diferenciación respecto al acceso a los alimentos, a través de la entrega de módulos alimentarios de un programa para desnutridos (que involucraba en los centros CONIN que referí en un comienzo), desemejante de los consumos y posibilidades de las personas de “clase media”. El último párrafo sintetiza estos sentidos, al ubicar parte de la problemática alimentaria en una elección personal negativa de las personas, que contrarrestaba la calidad nutricional del módulo alimentario.

Este énfasis en las dificultades de las elecciones alimentarias fue referido también por la Orientadora en Estimulación Temprana del Centro de Salud N° 1, quien trabajaba en conjunto con Laura.

Por ejemplo, acá lo que se veía mucho ya desde hace unos años eran nenes que mandaba la pediatra con pautas alimentarias desordenadas, retrasos en el alimentar. (...) Y acá lo que hacemos es eso, dar pautas, sugerencias, acompañar más que nada, ordenar la vida, los hábitos, no sé, esto que te decía de la alimentación, que se levante temprano, que no esté hasta las tres de la mañana mirando televisión, que no coma solo afuera de la casa, son pautas que les damos a las mamás ante el desorden, también trabajamos mucho desde la prevención, poder detectar ciertas actitudes o hábitos irregulares (Registro de campo, 26-4-2019).

Este trabajo compartido evidenciaba el rol de Laura y la orientadora de establecer ciertas pautas, hábitos, y disposiciones de espacios y horarios para la alimentación infantil considerados adecuados. De esta forma, era en el trabajo de acompañamiento de aquello que consideraban como irregularidades o disfuncionalidades de las prácticas alimentarias (relacionadas con los espacios de cuidado recomendados, sus tiempos y secuenciación), que habilitaba un espacio de intervención posible.

El problema de la alimentación se construía para ambas pediatras, Sandra y Laura, a partir de una etiología que acababa por depositarse primeramente en las familias, en específico en el lugar de las madres (como recuperé en la segunda sección), con relación a diferencias culturales o socioeconómicas. En estos marcos interpretativos de las pediatras, cierta cultura, sea por diferencias de lugar de origen (“las paraguayas”, “las bolivianas”) o por encontrarse fuera de los marcos del trabajo y movilizándolo recursos estatales, era comprendida como origen y

causa a través de la cual se reproducía el padecimiento (Leavy, 2015). Estas ideaciones deben hilarse en paralelo a imaginarios ampliamente difundidos en la sociedad vinculados a reduccionismos referidos al origen social y cultural de determinados conjuntos sociales, resaltados cuando se dirimen dimensiones fuertemente naturalizadas como la alimentación infantil (Santillán, 2009).

Sin embargo, la forma en que se culturalizaba el problema alimentario puede acercarnos a maneras locales de abordar una situación que traspasaba los marcos del consultorio, como lo eran distintas aristas signadas por la desigualdad. De esta forma, la cultura, homologada a una falta de conocimiento adecuado, se constituía como problema, así como una tarea posible para las pediatras. Al ubicar el argumento en el eje cultural, situándolo por fuera de los límites del consultorio, se proveía un marco cognoscible, recortable y, ante todo, intervenible de la realidad social, de acuerdo con conocimientos propios de la trayectoria biomédica de las pediatras (Herkovits, 2007). Tal como se vio en la sección previa, gran parte del trabajo pediátrico se constituye a partir de su pedagogía, legitimando intervenciones a través de la transmisión de conocimientos válidos. Si por ese entonces recuperé este rol educativo y didáctico de las pediatras respecto a la crianza y el cuidado infantil, se continúa en esa línea para el caso de la alimentación, pero implicando un énfasis en la regulación de las prácticas alimentarias. Sandra y la psicóloga, a través de considerar negativa la reiteración y la falta de variabilidad de las comidas como el guiso; así como Laura y la orientadora, al intentar establecer cierto orden en la alimentación, tanto de horarios como de lugares, realizaban un recorte en las problemáticas alimentarias infantiles que se anclaba en su secuenciación y ordenamiento.

De allí que se pueda recuperar la noción de *normalización alimentaria* que propone Gracia Arnaiz (2007), situándose en las coordenadas específicas de las médicas de los Centros investigados. Para la autora, esta categoría remite a la construcción de un patrón alimentario específico, como la dieta equilibrada, que se basa en dos grandes aspectos, por un lado, en la restricción de determinados alimentos y la promoción de otros bajo el ideal de la nutrición; por otro, en la prescripción de disposiciones corporales respecto a los tiempos y a las formas de los actos alimentarios. Retomando la vacancia de preparación nutricional específica de las pediatras que planteé al comenzar este apartado, surge la pregunta de cómo sería posible efectivizar la restricción de ciertos alimentos y la promoción de otros según una lógica nutricional. Es factible pensar que es a partir de este vacío conceptual nutricional en la formación médica, que se comprende el traspaso y con ello énfasis en intervenir, culturalizando, los espacios de alimentación y crianza, les encargades de hacerlo, y la forma y tiempos de concretarlo. En otras palabras, resaltando la segunda de las aristas comprendidas en la *normalización alimentaria* respecto a las disposiciones corporales, los tiempos y la secuenciación de los actos alimentarios, en detrimento de su aspecto nutricionalizado.

La culturalización del problema alimentario posibilitaba el trabajo específico de las pediatras, al enseñar, recomendar, y explicitar algo que ellas suponían ausente en los conocimientos de las personas que asistían a los centros. En sintonía con la totalidad del planteo del trabajo, la forma en que las pediatras concebían una realidad y la recortaban como problema construyendo ciertos marcos

interpretativos, habilitaba su intervención; para el caso de la alimentación, esto se desplegaba en su regulación.

Palabras finales

Las líneas precedentes buscaron dimensionar algunos elementos que se tramaban en los saberes pediátricos sobre la alimentación infantil, mediante la recuperación de los sentidos de las médicas sobre el cuerpo infantil, los lugares, tiempos y formas adecuadas para criar y alimentar a les niñas, y las personas que se consideraban propicias para hacerlo. Partí de la hipótesis que la forma en que la conceptualización de estas nociones permeaba sus interacciones en los consultorios y sus líneas posibles de acción. A través de lo recuperado en este trabajo, se pudo resaltar que era a partir de considerar al cuerpo infantil como mensurable, clasificable, y maleable, que su existencia reclamaba de una manera casi vital el acompañamiento, guía y cuidado alimentario; los cuales, si bien variaban según cada pediatra, tendían a ser anclados en las familias, específicamente en las madres y a través de cierta mirada sobre la maternidad. Lo interesante en este punto no es solo analizar el proceso por el cual los cuidados alimentarios eran direccionados casi unilateralmente a sus cuidadoras; sino también cómo estos cuidados, al desviarse o realizarse erróneamente, eran leídos o en la corporalidad infantil o a partir de su culturalización, en aspectos relativos tanto a los lugares de origen al migrar, como a las situación de desigualdad en el acceso a ciertos servicios de salud y alimentarios.

Siguiendo con la hipótesis de partida, estas formas de leer la realidad que se presentaba en los consultorios, al recortar de la problemática alimentaria infantil aspectos vinculados a un particular cuerpo, crianza y alimento, proveían un cuadro posible de acción para las pediatras. Tal como se repuso en cada apartado, cierto marco interpretativo de las médicas sobre la infancia, sus cuidados y su alimentación, era lo que posibilitaba plantear determinadas intervenciones como horizonte en los Centros. Estos marcos, que se plasmaban en las lecturas que las médicas hacían sobre estos tres ejes, así como a través de su accionar para intentar remediarlos, evidenciaban los conocimientos que habían adquirido y producido no solo en su formación de grado, sino también en los vacíos conceptuales de esta (como en lo referido a la nutrición), y en las trayectorias laborales de cada pediatra, en diversos espacios de trabajo y aprendizaje.

Así, una noción de infancia que visibilizaba sus medidas corporales cuantificables, resaltando su potencialidad e importancia a futuro, viabilizaba la movilización de ciertas técnicas, como la antropometría y las curvas de crecimiento que, si bien reducían la variabilidad propia de la corporalidad infantil, habilitaban el camino a un programa social (como lo eran los centros de desnutridos), o la entrega de leche especializada en el desarrollo cerebral. Por su parte, situar a la crianza como inadecuada, por ausencia de información o educación, posibilitaba la enseñanza y el trabajo pedagógico en el consultorio. En línea con ello, la concepción de la alimentación entendida a partir de pautas regularizables facultaba el ordenamiento de lugares y horarios, evidenciándose la falta de conocimiento de las médicas respecto a la nutrición como un problema en la pedagogía general. Como advertí al comienzo, la división entre los apartados fue un esquema

apriorístico de la realidad, porque las tres dimensiones son necesarias para pensar las infancias y su alimentación, así como las líneas de intervención.

Para finalizar, es necesario resaltar que las pediatras de los centros de salud poseen un lugar esencial para abordar las infancias, sus cuidados y su alimentación; y sus sentidos revisten una gran importancia que es fundamental seguir profundizando. La manera en que entienden la realidad, habilita, a partir de los conocimientos que han adquirido en los distintos trayectos formativos, el despliegue de intervenciones que intentan modificarla. Volver a pensar sus saberes y situarlos en un lugar central en los centros de salud, posibilitará entender la realidad de las infancias, de maneras cada vez más justas y emancipadoras.

Referencias bibliográficas

Abeyá Gilardon, Enrique; Calvo, Elvira; Durán, Pablo; Longo, Elsa y Mazza, Carmen (2009). *Evaluación del estado nutricional de niñas, niños y embarazadas mediante antropometría*. Buenos Aires, Ministerio de Salud de la Nación. Recuperado de: <https://bancos.salud.gob.ar/recurso/evaluacion-del-estado-nutricional-de-ninas-ninos-y-embarazadas-mediante-antropometria>

Aguirre, Patricia (2004). *Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis. Claves para Todos*. Colección dirigida por José Nun. Buenos Aires, Capital.

Aguirre, Patricia (2009). *La complejidad del evento alimentario. Libro para el Docente del Proyecto de Educación Alimentaria y Nutricional*. Buenos Aires, Ministerio de Educación de la Nación-FAO.

Ariès, Philippe (1960) 1987. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid, Taurus.

Billorou, María José (2007). "Madres y médicos en torno a la cuna: ideas y prácticas sobre el cuidado infantil (Buenos Aires, 1930-1945)", *Revista de Estudios de la Mujer La Aljaba*, Vol. 11, pp. 167-192. Recuperado de: <https://repo.unlpam.edu.ar/handle/unlpam/5358>

Colángelo, Adelaida (2003). "La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje", en: *Seminario Internacional "La Formación Docente entre el siglo XIX y el siglo XXI"*. Recuperado de: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001424.pdf>

Colangelo, Adelaida (2008). "La constitución de la niñez como objeto de estudio e intervención médicos en la Argentina de comienzos del siglo XX", en: *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones. Recuperado de: <https://cdsa.academica.org/000-080/416.pdf>

Colángelo, Adelaida (2012). *La crianza en disputa: Medicalización del cuidado infantil en la Argentina, entre 1980 y 1930*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/26268>

Di Liscia, María Silvia (2005). "Dentro y fuera del hogar. Mujeres, familias y medicalización en Argentina, 1870-1940", *Signos Históricos*, Vol. 7, N°13, pp. 94-119. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34401305>

Esquivel, Valeria; Faur, Esquivel y Jelin, Elizabeth (2012). *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el estado y el mercado*. Buenos Aires, IDES, UNICEF, UNFPA.

Faur, Elizabeth (2009). Organización social del cuidado infantil en la Ciudad de Buenos Aires: el rol de las instituciones públicas y privadas 2005 - 2008. Tesis de doctorado. FLACSO.

Faur, Elizabeth (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI: mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Fischler, Claude (1995). *El Omnívoro*. Barcelona, Anagrama.

Fonseca, Claudia (1999). “O abandono da razão: a descolonização dos discursos sobre a infância e a família”, en De Souza, Edson Luiz Andre (Ed.): *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre, Brasil, Artes Médicas. pp. 255-274.

Gracia-Arnaiz, Mabel (2007). “Comer bien, comer mal: la medicalización del comportamiento alimentario”, *Salud Pública Mex*; Vol. 49, N°3, pp. 236-242. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342007000300009

Guber, Rosana (2001). “*La etnografía, método, campo y reflexividad*”. Bogotá, Grupo Editorial Norma. Recuperado de: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/guber-r-2001-la-etnografia.pdf>

Herkovits, Damián (2007). “Praxis profesional y realidad clínica: la construcción de la desnutrición infantil como objeto terapéutico en un centro de atención primaria en la Ciudad de Buenos Aires”, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 25, pp. 189-207. Recuperado de: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4385>

Jelin, Elizabeth (1984). *Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada*. Buenos Aires, Estudios Cedes.

Jenks, Chris (1996). *Childhood*. London, Routledge.

Leavy, Pía (2015). “Aportes desde la antropología de la niñez para pensar el flagelo de la desnutrición”, HS - *Horizontes Sociológicos*, Vol. 3, N°6, pp. 54-72. Recuperado de: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/71223/CONICET_Digital_Nro.e18c4ca3-0446-4fef-8ded-5efe58e0f4bb_X.pdf?sequence=5&isAllowed=y

Menéndez, Eduardo (1988). “Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria”, en *Actas de las Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud*. Buenos Aires, pp. 451-464. Recuperado de: https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/electivas/816_rol_psicologo/material/unidad2/obligatoria/modelo_medico.pdf

Montecinos-Correa, Hortencia (2014). "Crecimiento y antropometría: aplicación clínica", *Acta Pediat Mex*, Vol. 35, N° 2, pp. 159-165. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/apm/v35n2/v35n2a10.pdf>

Nari, Marcela (2004). *Políticas de Maternidad y Maternalismo Político*. Buenos Aires, Biblos.

Olza Fernandez, Ibone; Ruiz-Berdún, Dolores y Villarnea, Stella (2017). "La culpa de las madres. Promover la lactancia materna sin presionar a las mujeres", *Dilemata*, N° 25, pp. 217-225. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6124272>

Pautassi, Laura (2007). "El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos". CEPAL - *Serie Mujer y desarrollo*, N° 87, pp. 1-50. Recuperado de: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/5809-cuidado-como-cuestion-social-un-enfoque-derechos>

Peirano, Marisa (2004). "A teoría vivida. Reflexões sobre a orientação em antropologia", *Ilha*, Vol. 6, N°1, pp. 209-218. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/16679/15273/51484>

Rabello de Castro, Lucía (2001). "Una teoría de la infancia en la contemporaneidad"; en Rabello de Castro, Lucía (org.): *Infancia y adolescencia en la cultura del consumo*. Buenos Aires- México, Editorial Lumen- Humanitas. pp. 9-12.

Remorini, Carolina y Palermo, María Laura (2014). "Acerca de niños en riesgo y padres no suficientemente buenos: Conceptualizaciones en torno a la infancia, los niños y sus familias como objeto de políticas de salud en Molinos (Salta, Argentina)", *Infancias y juventudes latinoamericanas*, N° 1, pp. 100-111.

Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Enviñon editores. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/libro-etnografia.pdf>

Rockwell, Elsie (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires, Paidós.

Rodríguez Enríquez, Corina y Marzonetto, Gabriela (2015). "Organización social del cuidado y desigualdad: el déficit de políticas públicas de cuidado en Argentina", *Perspectivas de Políticas Públicas*, Vol. 4, N° 8, pp. 103-134. Recuperado de: <http://revistas.unla.edu.ar/perspectivas/article/view/949>

Rodríguez Soya, Paula (2015). "Alimentación y medicalización. Análisis de un dispositivo de cuidado personal y potenciación de la salud", *Sociológica*, Vol. 30, N° 86, pp. 201-234.

Santillán, Laura (2009). “Antropología de la crianza: la producción social de un padre responsable en barrios populares del Gran Buenos Aires”, *Etnográfica*, Vol. 13, N° 2, pp. 265-289. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/etnografica/1320>

Scheper Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona- España, Ariel.

Solans, Andrea (2016). “Mujeres migrantes y paisajes alimentarios en Buenos Aires. Entre redes de abastecimiento, políticas públicas y tradiciones culinarias”. Tesis de Maestría. Universidad de Buenos Aires.

Szulc, Andrea (2015). “Concepciones de niñez e identidad en las experiencias escolares de niños mapuche del Neuquén”, *Antropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 33, N° 35, pp. 235-253. Recuperado de: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122015000200010

Wolf, Joan (2007). “Is Breast Really Best? Risk and Total Motherhood in the National Breastfeeding Awareness Campaign”, *Journal of Health Politics, Policy and Law*, Vol. 32, N° 4, pp. 595-636. Recuperado de: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/17639013/>

Zafra Aparici, Eva (2017). “Educación alimentaria: salud y cohesión social”, *Salud Colectiva*, Vol. 13, N° 2, pp. 295-306. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/731/73152115011.pdf>

DOSSIER

**Etnografiar lo Romaní-Gitano.
Experiencias de mismidad y otredad
en el trabajo de campo
hispanoamericano contemporáneo**

Introducción

Lo romaní-gitano en la órbita antropológica. Inicios y perspectivas en el campo de estudios hispanoamericanos¹



por **Patricia Cecilia Galletti**

CONICET, IDAES-UNSAM
orcid.org/0000-0002-5206-9240
pgalletti@unsam.edu.ar

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Galletti, Patricia Cecilia (2021). “Lo romaní-gitano en la órbita antropológica. Inicios y perspectivas en el campo de estudios hispanoamericanos”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 80-92.

Los romaníes o Gitanos² en sentido amplio (abarcando los grupos rom, ludar, sinti y kaló, entre otros) han permanecido al margen de los primeros setenta años de la historia de las antropologías metropolitanas,³ dejando su estudio a folkloristas o aficionados (Stewart, 2013).

1 Agradezco al equipo editorial de la Revista “Etnografías Contemporáneas” de la Universidad Nacional de San Martín por su dedicación y por haberme convocado para la coordinación de este Dossier temático, lo que representa un hecho extraordinario, si tenemos en cuenta el carácter marginal que tiene el campo de los estudios gitanos en las publicaciones científicas del área de antropología en la Argentina. También quiero agradecer a los múltiples investigadores gitanos y no gitanos, que formaron parte del Comité de Evaluación de los artículos que componen este número, y con sus sugerencias han contribuido a hacer más sólidas las tesis, argumentos y conclusiones de los textos.. Por último, agradezco a los autores, por su participación y predisposición a aceptar las sugerencias de evaluadores, editores (y las mías mismas), por el diálogo abierto y constante para abordar aquellos puntos en cuestión, y por el gran aporte que han realizado para expandir el corpus de investigaciones etnográficas dentro de la antropología gitana.

2 En este documento opto por la utilización del etnónimo con G mayúscula inicial para diferenciarlo de la categoría colonial y el uso despectivo o peyorativo “gypsy” en inglés o “gitano” en español (Galletti, 2020). En cambio, para expresar los etnónimos en su propia lengua (romá, rom, romani, kaló, ludar, entre otros) utilizo la minúscula. En esta introducción se utiliza el etnónimo romani como sinónimo del etnónimo Gitano.

3 Utilizo el concepto de antropologías centrales o metropolitanas en el sentido acuñado por Roberto Cardoso de Oliveira (1993, 2000), para dar cuenta del corpus de investigaciones y teorías desarrolladas en aquellos países donde surgieron los pilares de la disciplina, tales como Inglaterra, Estados Unidos y Francia, y que ocupan una posición hegemónica en la constitución de sus paradigmas.



En esta línea, entre fines del s. XIX y las primeras seis décadas del siglo XX encontramos en Europa un creciente interés entre aficionados por documentar la vida de los Gitanos, y, entre ellos, tendrán especial predilección por registrar las prácticas culturales de los “Gitanos españoles” (kalós o kalé en su propia lengua). El flamenco pasa a ser visto como un diacrítico étnico y cultural, y auténtica expresión artística de esta comunidad, siendo registrado por múltiples exploradores (el irlandés Starkie y el inglés Borrow entre otros), fotógrafos (como el sueco Carl Curman o el francés Jacques Leonard) y documentalistas (como el sueco Lennart Olson o la francesa Jacqueline Wester). Estos europeos del norte se desplazaban desde países como Inglaterra, Suecia o Francia hacia España, un territorio cercano a la vez que “orientalizable” en términos de Edward Said, en el que dar cuenta de unos otros étnicos y exóticos, los Gitanos, desde una perspectiva que romantizaba la desigualdad.

Quizás uno de los hitos importantes en torno a la conformación de un campo de estudio *amateur* e incipiente podemos encontrarlo en la creación de la *Gypsy Lore Society*⁴ en Gran Bretaña, en el año 1888. Uno de sus fundadores, el folklorista escocés David MacRitchie, era parte del círculo erudito que se había volcado a los estudios culturales en la Gran Bretaña victoriana. MacRitchie, al igual que el antropólogo Edward Burnett Tylor, estaba vinculado a la *Folklore Society* de Londres (FLS), aunque tuvo un rol de mayor preponderancia en la *Scottish Anthropological and Folklore Society*, donde fue tesorero. La *Gypsy Lore Society* tenía el objetivo de nuclear a estudiosos e interesados en los Gitanos, quienes, desde su llegada a Europa a fines del s. XIV, fueron sometidos a procesos de etnificación por parte de las sociedades europeas con las cuales se encontraron.

Frecuentemente, estos estudios no sólo tomaban como objeto de investigación a aquellos que compartían un pasado común, como descendientes de un antiguo éxodo iniciado en la zona del Punjab (India) alrededor del siglo XI d.C., probablemente debido a sucesivas incursiones de guerreros islámicos (Hancock, 2006), o incluso antes, desde el siglo VI d.C. También bajo la categoría colonial *gypsy* o *gitano* se aunaba una gran diversidad de grupos marcados como otros étnicos de la sociedad hegemónica europea. Tal el caso de los *travellers* (Irlanda), los *yeniches* (Alemania y Suiza) y los *caminanti* (Sicilia, Calabria y Centro de Italia) (Kenrick 1994), quienes compartían algunos “rasgos culturales” con los romaníes o Gitanos, como la alta movilidad territorial (etiquetados genéricamente como “nómades”), ciertos modos de organización familiar, y algunas estrategias de reproducción de su vida material (en oficios tales como caldereros, tratantes de animales, vendedores ambulantes, etc), pero no así su origen ni su lengua. Incluso, aún hoy es posible encontrar documentos oficiales de la Comunidad Europea que bajo el etnónimo romaní, romá o Gitano abarcan una gran diversidad de grupos étnicos europeos de origen no indio. De modo que, este etiquetamiento es transformado en una categoría hegemónica instrumental para la aplicación de “soluciones” a su diferencia, sea esta en los modos de habitar, trabajar, aprender, o de su organización familiar y social. Una

4 Esta organización se encuentra aún activa, y es la responsable editorial de la conocida revista especializada *Romani Studies*.

diferencia instaurada por una matriz colonial de poder que jerarquiza grupos humanos, surgida no solo como resultado de los procesos de colonialismo interno vinculados al surgimiento de los Estados-nación europeos, sino también por aquellos más antiguos, ya desde los siglos XV y XVI, relativos al surgimiento de las metrópolis europeas y su dominio sobre todos los “otros” de las colonias de ultramar (Galletti, 2019). De modo que podría decirse que la “diferencia gitana” se trata, de un proceso de alterización acaecido en territorio europeo, iniciado hace más de cinco siglos. Aprecio como acertada la frase del recientemente fallecido antropólogo francés Patrick Williams, uno de los más reconocidos etnólogos en el campo de la gitanología europea, quien sostenía que, “el significado gitano no es sino diferencia; [...] ellos pueden acoger todos los significantes de la alteridad, todo lo que para el gadjo, el no-gitano, representa otra cosa más de lo que es, de lo que vive” (2017: 16). Desde el punto de vista histórico, esta diferencia colonial gitana (Galletti, 2019), ha sido marco de justificación para las desigualdades e injusticias cometidas contra ellos. Los romaníes europeos han sido objeto de genocidios, persecuciones, privaciones de la libertad, trabajos forzados, esterilizaciones, expulsiones, etc. Ellos han sido constituidos como el otro étnico interno de los Estados-nación europeos, y representados como un “problema” para el progreso de la sociedad.

Parafraseando a Williams (2017), más allá de cierta universalidad del significado de su diferencia con respecto a las sociedades a las que pertenecen, los “Gitanos” genéricos no existen, los encuentros etnográficos se dan con unas “familias concretas”, no con Gitanos o romaníes, incluso no con los subgrupos rom, kaló, ludar, etc. Es por ello que, si hablamos rigurosamente de etnografías, no fue hasta la década del setenta del siglo pasado que los Gitanos se constituyeron materia de análisis antropológico, conformando un campo de especialización diferenciado (Ibíd.).

Algunos autores señalan que el origen de este interés de los antropólogos españoles por estudiar a los “étnicos” dentro del propio territorio surge a partir de la descolonización de los años 1960, momento en que se ve obstaculizada la intención de estudiar a los nativos de los últimos imperios coloniales (Capel, 2009). Es así que los antropólogos de capitales regionales importantes, como Madrid y Barcelona, comienzan a etnografiar grupos geográficamente cercanos (en regiones como Andalucía o en las periferias urbanas) pero percibidos como culturalmente distantes (Ibíd.).

Es entonces que la historia de la antropología hispanoamericana⁵ relativa al campo de estudios gitanos va a encontrar en España a su primer referente, la antropóloga Teresa San Román, quien inauguró los estudios etnográficos con los Gitanos kalós. Ella formó parte de esa destacada generación de antropólogas que desde fines de 1960 abocaron sus estudios etnográficos hacia los “pueblos marginados” de España. Entre ellas, Susan Tax de Freeman con los pasiegos, María Cátedra con los vaqueiros de alzada, Aurora Marquina y Ana Melis con los agotes y maragatos, y Teresa San Román con los Gitanos (Tax de Freeman, 2011:46-47). Luego de haberse formado en historia en su país, España, San Román estudió

5 España y América hispana.

antropología en Inglaterra por recomendación de dos “padres” de la antropología española, Claudio Esteva Fabregat y Carmelo Lisón Tolosana. Su tesis fue dirigida en la Universidad de Londres por la antropóloga Phyllis Kaberry (discípula de Malinowski) y, en parte, por la reconocida Mary Douglas. Terminados sus estudios, en 1967 se desplaza nuevamente a España, donde comienza un trabajo de campo de cuatro años con Gitanos chabolistas⁶ de Madrid y Barcelona, que se vio reflejado en su primer libro “Vecinos gitanos”, publicado en 1976 (Molina Neira; Ricart Sala; Rodríguez Piñero, 2007; Salinas Catalá y Tomás Larrén, 2010), y que inauguró una serie de etnografías, de entre las cuales su libro más publicado será *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Asimismo, cabe mencionar otro estudio etnográfico pionero con Gitanos españoles, la tesis doctoral de la antropóloga Miriam Lee Kaprow, titulada *Divided we stand: A study of discord among gypsies in a spanish city* (1978), y también otros artículos y libros publicados entre las décadas de 1980 y 1990, a partir de investigaciones realizadas con Gitanos de la ciudad de Zaragoza.

A partir de allí, vieron la luz unos cuantos trabajos antropológicos destacados en torno a los Gitanos españoles, como la trilogía del racismo de Tomás Calvo Buezas (1989, 1990a, 1990b); los estudios sobre el pentecostalismo gitano de Manuela Cantón Delgado (1997, 1999, y posteriores) y las etnografías de Francisco Gamella sobre conflicto y etnicidad (1995) y sobre matrimonio y parentesco (2008). También los análisis de Paloma Gay y Blasco sobre procesos de formación de la identidad gitana, indagando la dimensión moral del sexo y el género (1999) y la pervivencia de la gitanidad a partir del manejo colectivo de las prácticas de memoria (2001). Es justo aclarar que la mención de estos cuatro antropólogos no tiene intención de ser exhaustiva, ya que en los últimos treinta años se han publicado varias investigaciones de relevancia para este campo etnográfico en España, y que, por razones de espacio, exceden los alcances de esta introducción.

Pero, quizás uno de los hitos más importantes de la historia de la antropología gitana en España se haya dado entre finales del siglo XX y las primeras dos décadas del siglo XXI. Esto debido a la participación cada vez más acusada de antropólogos gitanos en la realización de etnografías en este campo de especialidad, lo que ha llevado a nuevas perspectivas acerca del propio posicionamiento como *intérpretes culturales* privilegiados, apropiando un doble saber, como académicos y como Gitanos. Las implicancias de su propio posicionamiento en el campo, como subalternos históricos al tiempo que como pluma y palabra autorizada, ha encontrado terreno fértil para desarrollar toda la gama de enfoques de la antropología decolonial, poscolonial o de los estudios subalternos, lo que está consolidando un sólido corpus de investigaciones, las cuales están cuestionando los modos pasados de etnografiar lo gitano en España.

Como mujer gitana pionera en realizar estudios etnográficos podemos mencionar a la antropóloga Ana Giménez Adelantado, quien para su investigación doctoral dirigida por la ya referida María Catedra se desplazó desde su Castellón natal para realizar trabajo de campo con los Gitanos de la ciudad de Ávila (1994). Recientemente, otros jóvenes antropólogos gitanos, tales como Francisco Javier

6 Las chabolas en España son el equivalente a las “villas miseria” en la Argentina.

Jiménez Royo, discípulo de Manuela Cantón Delgado, con su tesis doctoral sobre pentecostalismo gitano (2018), e Iván Periañez Bolaño, con su tesis doctoral sobre el flamenco gitano desde los enfoques de las epistemologías del sur (2019), han venido ganando terreno y dando sólidos pasos dentro de la antropología española. A ellos se suman un gran número de jóvenes investigadores gitanos que han transitado estudios de posgrado, tales como Fernando Macías Aranda en educación, Jelén Amador López en sociología, y Rafael Buhigas Jiménez en historia, por nombrar algunos, los cuales, a pesar de provenir de disciplinas distintas a la antropología, están utilizando el enfoque etnográfico como método preferencial para rebatir antiguas concepciones sobre la situación de los Gitanos en España.

De tal manera que la situación de los Gitanos en territorio europeo, y particularmente en España en lo que nos concierne como antecedente de este *Dossier*, cuenta actualmente con un corpus de investigaciones etnográficas considerable, producido por diversos antropólogos, gitanos y no gitanos. Sin embargo, puede decirse que nuestro conocimiento de la historia y antropología de los Gitanos en la América hispana no ha tenido la misma trayectoria.⁷ El interés académico en nuestro territorio se ha centrado principalmente en los diversos procesos de dominación, las resistencias, los reclamos y políticas de reconocimiento activadas en torno a las poblaciones indígenas y, más recientemente, las poblaciones afroamericanas. Los Gitanos han sido los grandes invisibles, no sólo en la historia de las migraciones de los siglos XIX y XX hacia las Américas, sino también en su papel crucial en los procesos de conquista y colonización. Tal el caso de los Gitanos españoles (kalé o kalós en su lengua) quienes desde el siglo XVI han sido objeto de numerosas redadas en la península, forzados a trabajar para la corona española, ya sea como galeotes en los barcos o como artilleros, en las sucesivas misiones para la conquista y administración colonial de los territorios de ultramar (Gómez Alfaro, 2010; Martínez Martínez, 2011).

Si seguimos los documentos históricos, observamos que, mientras la corona portuguesa a partir del siglo XVI deportó a sus Gitanos (y otras poblaciones “indeseables”), a sus colonias en África y América, –y lo hizo más sistemáticamente a Brasil desde el año 1686– (Moonen, 2001; Teixeira 2009; Andrade Júnior, 2013), para esa misma época (1570) el monarca español Felipe II prohibió el ingreso de Gitanos a América (Mira Caballos, 1995; Martínez Dhier, 2011). Sin embargo, esto no significa que no hubiese Gitanos españoles en la América hispana. La presencia de kalós se encuentra documentada en el territorio también desde el siglo XVI (Sánchez

7 Actualmente Brasil es uno de los países de la región con mayor trayectoria en estudios históricos y etnográficos con poblaciones gitanas. Este país cuenta con tres estudios tempranos de gitanólogos que abordan la historia de los Gitanos de Brasil, con pinceladas de antropología física y algunas escenas etnográficas. Siguiendo la genealogía de Frans Moonen (2011) ellos son: a) Moraes Filho Mello, con su *Cancioneiro dos Ciganos* (1885) y su libro *Os ciganos no Brasil* (1886); b) José Baptista d'Oliveira China con su libro *Os ciganos do Brasil* (1936); y c) João Dornas Filho con su artículo *Os ciganos em Minas Gerais* (1948). Ahora, si nos circunscribimos al campo profesional de la antropología, los primeros estudios etnográficos realizados por antropólogos brasileños son las tesis de maestría de Maria de Lourdes Sant'Ana (1983) y de Moacir Antônio Locatelli (1981) quienes realizaron trabajo de campo con Gitanos rom del centro-sur de Brasil (Moonen, 2011). En esta oportunidad no me extenderé en este punto ya que excede el ámbito geográfico de injerencia de este *Dossier*, que por sus características es el hispanoamericano.

Ortega, 2005-2006:88), y, posteriormente, coincidiendo con las grandes oleadas migratorias transoceánicas, llegarán a partir del siglo XIX otros grupos romaníes, tales como los rom, los ludar y los sinti. Sin embargo, los Gitanos o romaníes han sido tradicionalmente marginados de la matriz de alteridades nacionales, quizás como herencia de su invisibilización como actores de la historia europea (Lagunas Arias 2017). Tal vez por eso mismo las investigaciones etnográficas con Gitanos tampoco han sido muy destacables en la agenda de los antropólogos en Latinoamérica. No obstante, podemos mencionar algunos trabajos de relevancia tanto con kalós (Gitanos ibéricos), como con otros grupos gitanos más numerosos, como los ludar (Gitanos de Rumania y Serbia, de quienes se cree que por su pasado como esclavos han perdido el romanó y son hablantes de rumano arcaico) o los rom (Gitanos hablantes de romanés/romanó, provenientes del centro de Europa o los Balcanes).

Uno de los primeros antecedentes en trabajos etnográficos con Gitanos en la América hispana es el de la antropóloga uruguaya Nelly Salinas. Su estudio abordaba las pautas culturales relativas al velorio y la muerte entre un grupo de rom montenegrinos de la localidad de Las Piedras, Departamento de Canelones, Uruguay, como resultado de un trabajo de campo realizado en el periodo 1983-1984 (Salinas, 1985). Posteriormente, Salinas ha realizado otros estudios utilizando el enfoque de la investigación participante abordando el folklore rom y la discriminación antigitana con los grupos gitanos de Uruguay (Bel, 2009).

Otros estudios etnográficos más recientes también son destacables en la región. Podemos mencionar los trabajos que desde el 2009 ha publicado el antropólogo Esteban Acuña Cabanzo sobre etnicidad, identidad y migraciones en torno a los grupos rom de Colombia. También sobre la situación de los rom en Colombia ha investigado etnográficamente Hugo Paternina Espinosa (2013), en especial acerca de la visibilización rom en relación con el surgimiento de su proceso organizativo. De igual modo, es de importancia el estudio del historiador Carlos Pardo-Figueroa Thays (2013) con los Gitanos rom, ludar y calé en Perú, en cuanto a sus trayectorias migratorias, el mestizaje, los procesos de inserción social, económica y cultural, y los modos de construcción y reproducción de sus identidades étnicas.

En cuanto a México, existen algunas investigaciones etnográficas relevantes, como la de David Lagunas Arias con kalós mexicanos del DF que aborda los modos presentes en que llevan a cabo sus procesos de creatividad y reproducción cultural y económica, mientras invisibilizan su identidad gitana, al tiempo que se visibilizan como españoles, sorteando así el estigma racializador (Lagunas Arias, 2014, 2017). También se cuenta con los trabajos que abordan la incidencia de la religiosidad en la etnicidad gitana, tales como los de Neyra Alvarado (2013), donde se presentan los vínculos entre el culto romaní a Santa Sara, la Kali “negra”, en Santa María del Mar (sur de Francia), y el culto a la Virgen de Guadalupe entre los ludar de México. Otros, como los de Ricardo Pérez y Lorenzo Armendáriz (2001) y de Armendáriz y Juan José Kwick Castelo (2010), exponen la influencia que los procesos de conversión del catolicismo al cristianismo evangélico a partir de los años 1980 han tenido en las formas de organización social gitana. La tesis de maestría de Carlos Muskus Guardia (2013) también aborda etnográficamente la situación de los rom de México, destacando los efectos de la fusión entre pautas culturales rom como el marimé (entendido como “impureza”) y el pentecostalismo.

En relación con un corpus de trabajos antropológicos que aborde la situación de los Gitanos en la Argentina, este posee algunos estudios etnográficos relevantes que han tenido lugar en los últimos treinta años. Entre ellos se destaca el trabajo de la antropóloga y socióloga Marta Beatriz Arana, quien desde el año 1990 ha publicado una serie de libros, artículos y ponencias como resultado de su investigación sobre etnicidad e identidad con rom montenegrinos de Mar del Plata. Algunos años más tarde, ya en 2009, encontramos dos resultados de investigación que utilizan la etnografía como método, estos son la tesis de Rolando Bel y de Julieta Pacheco. En el primer caso, Rolando Bel emprende un estudio de la situación de niños y niñas gitanas en las escuelas neuquinas, a raíz de su trabajo de campo realizado entre el año 2000 y 2006. En el segundo caso, Julieta Pacheco realiza una etnografía con Gitanos kalós de origen español del Barrio de Congreso de la Ciudad de Buenos Aires, donde analiza la relación entre procesos de patrimonialización que objetivan las culturas subalternas como “bienes de consumo”, a la vez que excluyen al subalterno “real” a partir de estigmas. Por último, tenemos la tesis de grado en Antropología de Marisa Calcagno (2013), resultado de su trabajo de campo iniciado en 1999 con familias rom de la ciudad de Buenos Aires, y que duró más de ocho años. Allí indaga los conflictos y contradicciones morales al interior de la comunidad en los procesos de escolarización en la escuela “paya”, “gadje” o “criolla” de los niños y niñas gitanos, desde su posición “como docente, como colaboradora de ‘apoyo escolar’, y como observadora-etnógrafa” (Abduca y Calcagno, 2013).

Una vez realizado este recorrido no exhaustivo sobre la genealogía de un campo específico de estudios etnográficos con Gitanos dentro del ámbito hispanoamericano, quiero decir unas palabras al respecto de las expectativas que giran en torno a la concepción y armado de este número. En este *Dossier* nos hemos propuesto no solo aumentar la visibilización de un campo antropológico diferenciado que se especializa en estudios etnográficos con poblaciones gitanas o romaníes, sino también dar a conocer el trabajo de investigadores gitanos, quienes libran sus propias luchas de visibilización en los espacios académicos, tradicionalmente habitados por miembros que hacen parte de la sociedad hegemónica. Esta ambición de exponer distintas experiencias situacionales de los etnógrafos revistió una tensión que requirió ser abordada según la propia posición del investigador en el campo, en función de las marcaciones étnicas, nacionales, de clase, de género, u otras que los atravesaban, y que eran límites y posibilidades de su acción e interpretación de los datos. De modo que este número reúne a investigadores gitanos y no gitanos, cuyos acercamientos etnográficos en España, México, Colombia y la Argentina ponen en cuestión la complejidad —en el campo y en la escritura— del par mismidad/otredad.

El primer artículo de este monográfico es el texto de la antropóloga mexicana no romaní Neyra Alvarado Solís, titulado “Juego de Roles en la producción etnográfica entre los ludar gitanos de México”. En su artículo, la autora analiza, a partir de un trabajo de campo de larga duración, el “juego de roles” entre los ludar que se dedican al espectáculo (circo, teatro y variedad) en su itinerancia por el norte de México. En esta investigación, Alvarado Solís aborda qué lugares le son asignados, o cuáles ella asume durante el trabajo de campo, de acuerdo a las relaciones y lazos que establece (de investigación, amistosos y familiares), como así también aquellos que le son asignados por la sociedad externa (no ludar), y los que emergen entre los diferentes actores ludar y no ludar que hacen parte de esta etnografía.

El segundo artículo, “Reminiscencia española o sentimiento argentino en los Gitanos kaló de Buenos Aires”, es de autoría del historiador español romaní Rafael Buhigas Jiménez. En este trabajo el autor reflexiona, a partir de datos recolectados etnográficamente a raíz de una estancia en la Argentina, sobre la relación entre el espacio y los procesos de formación de etnicidad y pertenencia nacional entre dos grupos de Gitanos kaló de origen español, marcando distinciones entre aquellos que habitan en la Ciudad de Buenos Aires y los que lo hacen en el conurbano bonaerense.

El tercer texto incluido es el del antropólogo colombiano no romaní Esteban Acuña Cabanzo, denominado “Lo gitano’ y lo Rrom: Representaciones, estereotipos, y performatividad en el proceso de reivindicación étnica romaní en Colombia”. En este texto se presentan resultados de un trabajo de campo, iniciado en el año 2006 y continuado hasta el presente, con poblaciones rom en Bogotá y otras ciudades de Colombia. El autor realiza un recorrido por las características del proceso de reivindicación étnica de los rom colombianos de las últimas dos décadas, analizado en su intersección con las matrices representacionales circulantes acerca de “lo gitano”, así como las negociaciones con diferentes actores hegemónicos que hacen parte del campo político del reconocimiento romaní en ese contexto nacional.

El cuarto escrito, titulado “La construcción de la otredad Rrom-gadzhé en Bogotá: una propuesta de escritura a dos manos”, resulta un aporte al enfoque de la antropología colaborativa. En el texto existe un especial énfasis en la escritura en colaboración, entre Silvia Mariana Mendoza Vivas, una antropóloga colombiana no romaní próxima a graduarse, y Diego Alejandro Gómez Gómez, activista rom colombiano perteneciente a la organización del Proceso Organizativo del Pueblo Rrom-Gitano de Colombia (PRORROM). En el artículo se establecen aspectos de la otredad rrom-gadzhé (gitana-no gitana) a partir de un diálogo de experiencias entre ambos autores.

En quinto lugar, que también aborda el campo etnográfico en Colombia, se encuentra el artículo “Víctimas y justicia: Reflexiones sobre el Pueblo Rromaní de Colombia”, de autoría compartida entre el comunicador y cientista social no romaní Freddy Reyes Albarracín y el antropólogo no romaní Pablo Felipe Gómez-Montañez. En este texto se analiza un tema poco abordado y de manera muy detallada, el de la invisibilización del desplazamiento forzado de los rom colombianos como consecuencia de los conflictos armados y la violencia en el territorio.

Los dos artículos finales abordan las desigualdades que experimentan los kalós en el sistema educativo español. En el primero de ellos, titulado “Ser gitanx en el sistema educativo español: Influencia de la negación de la historia gitana en la autoestima y la estima racial de los kalé españoles”, la pedagoga española romaní Janire Lizárraga Iglesias propone analizar el vínculo entre las percepciones y autopercepciones sobre la propia identidad étnico-racial como Gitanos, y la relación entre esa valoración (negativa o positiva) y el conocimiento de la propia historia. Su investigación expone aspectos del racismo estructural antigitano en España, y su incidencia en el éxito académico del alumnado gitano, a partir de una serie de entrevistas realizadas a Gitanos de ambos sexos, de diferentes edades y niveles educativos, que habitan en Castilla y León, Madrid y la Comunidad Valenciana, además de reflexionar sobre su propio posicionamiento al respecto, en tanto Gitana kalí y universitaria. Finalmente, los lectores encontrarán en el texto de José Eugenio Abajo Alcalde, pedagogo y profesor español no romaní, un artículo que describe en forma pormenorizada la

situación histórica y presente del alumnado gitano en España, y, más específicamente, en Burgos. Basado en sus más de cuarenta años de permanencia continuada en el campo, como profesor, etnógrafo, teórico y activista de la educación gitana, Abajo Alcalde sostiene que existe un punto álgido a tener en cuenta, esto es la relación entre expectativas del profesorado y el éxito escolar del alumnado gitano, especialmente en aquellos sectores más vulnerables, social y económicamente hablando.

Nota general para el lector sobre el uso de etnónimos y los modos en que estos pueden aparecer expresados en los artículos que componen este Dossier

La denominación “gitano” o *gypsy* (con “g” minúscula) es percibida hoy día por diversos investigadores y activistas romaníes y no romaníes como una categoría despectiva de origen colonial surgida del encuentro de este pueblo con los grupos considerados “europeos” a partir del siglo XIV. Buena parte de los historiadores sostienen que su etimología encuentra su origen en la palabra “egipcianos”, siendo que los primeros romaníes que entraron a Europa decían provenir de Egipto Menor, región que suele ser localizada en la actual Turquía (Estambul, otrora Constantinopla), o incluso en la zona del Peloponeso, Grecia. Actualmente, la denominación “gitanos” no suele utilizarse, salvo en España, donde los *kalós* son denominados y se autodenominan de este modo. Algunas personas sostienen que, para utilizar la palabra como etnónimo, pero sin el tinte despectivo, debe hacerse con la “G” mayúscula, posición a la que adhiero. No hay consenso al respecto, pero podríamos decir que en rasgos generales en el caso de los Gitanos se opta por el uso del término “Romani” o “Romá” como políticamente correcto, palabra designativa de este pueblo expresada en su propia lengua, el romanó. Cabe aclarar que la palabra “romani” nada tiene que ver con “rumano” (referido al país de Rumanía), ni con “romano” (referido a Roma, Italia), resulta un error muy común confundir dichos términos, por lo cual en ocasiones se opta por agregar una “r” a romaní, de modo que en muchos escritos aparece como “Pueblo Rromani” o “Pueblo Rromá” (Galletti, 2020). Ahora, si hablamos de los etnónimos expresados en la propia lengua (y no en la lengua de la sociedad dominante), en el campo global de los estudios romaníes o gitanos suele quedar a criterio del investigador si estos inician con mayúscula o minúscula. Por este motivo, verán que en los diversos artículos no hay un criterio unificador que determine que rom sea correcto y Rom no, o viceversa. Del mismo modo sucede con el uso de itálica en los etnónimos expresados en la propia lengua, algunos optan por el uso de la cursiva para marcar una lengua distinta a la que se escribe (romanés, *caló*, etc.) y otros autores no (ej. *rom* o *rom*, *caló-kalé*⁸ o *caló-kalé*, *ludar* o *ludar*). En el equipo editorial de esta revista y la coordinación de este Dossier hemos optado por respetar los modos de expresarlo por parte de los autores.

8 El etnónimo *kaló* se escribe con “k” en la propia lengua (el *kaló*), siendo su expresión con “c” (*caló*) válida aunque considerada una castellanización del término. Por otro lado, en esta introducción opto por la utilización del término *kalós* frente a *kalé* para el plural, no obstante ser la segunda lingüísticamente correcta, ya que la terminación en “e” denota plural en romanó. Mi decisión se basa en que esta variante del plural es poco utilizada coloquialmente por los propios Gitanos españoles, quienes prefieren usualmente nombrarse a sí mismos como “*kalós*” o simplemente “Gitanos”, antes que *kalés* o *calés*. Para finalizar, la palabra *kalí* significa en la propia lengua “mujer gitana”.

Referencias bibliográficas

Abduca, Ricardo Gabriel y Calcagno, Marisa Elsa (2013). “Gitanos de Buenos Aires. Prácticas culturales rom de pureza y escolarización. Hipótesis de trabajo”. *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

Alvarado Solís, Neyra Patricia (2013). “Culto gitano (rom y ludar) a Santa Ana y Guadalupe, en Canadá y México”, *Anales de Antropología*, 47-II. pp. 39-61.

Andrade Júnior, Lourival (2013). “Os ciganos e os processos de exclusão”, *Revista Brasileira de História*, 33, Nº 66, pp. 95-112. [<https://doi.org/10.1590/S0102-01882013000200006>]

Arana, Marta Beatriz (1990). “Conflicto e identidad étnica. El caso de los gitanos de Mar del Plata”, *Argentina. III Congreso Nacional de Antropología Social*.

Arana, Marta Beatriz (1998). “Encuentros y desencuentros entre gitanos y marplatenses”, *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología Ciberespacio (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Equipo Naya)*.

Armendáriz, Lorenzo; Kwick Castelo, Juan José (2010). “Gitanos, el pueblo de Dios, existir para andar, andar para existir”, Carlos Martínez Assad (Ed), *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes, tomo I*, Gobierno del Distrito Federal, Fideicomiso Centro Histórico de la ciudad de México, México, pp. 335-334.

Bel, Rolando (2009). *Niñas y niños gitanos en las escuelas neuquinas: ¿una experiencia de educación intercultural o un proceso de deculturación socioétnica?* (1996-2006). Tesis de maestría. Universidad Nacional de la Pampa Facultad de Ciencias Humanas. Maestría en Estudios Sociales y Culturales.

Calcagno, Marisa (2013). *Deserción escolar y prácticas culturales rom de pureza. Una aproximación etnográfica a gitanos de Buenos Aires*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Calvo Buezas, Tomás (1989). *Los racistas son los otros. Gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*, Madrid, Editorial Popular.

Calvo Buezas, Tomás (1990a). *¿España racista?: voces payas sobre los gitanos*. Barcelona, Anthropos.

Calvo Buezas, Tomás (1990b). *El racismo que viene. Otros pueblos y otras culturas vistos por profesores y alumnos*. Madrid, Tecnos.

Cantón Delgado, Manuela (1997). “Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión”, *Antropología: revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, N° 14, pp. 45-72.

Cantón Delgado, Manuela (1999). “Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias “Filadelfia” en Andalucía”, *Demófilo: Revista de cultura tradicional*, N° 30 (Ejemplar dedicado a: Los gitanos andaluces / coord. por Juan F. Gamella), pp. 183-206.

Capel, Horacio (2009). “La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat”, *Scripta Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, Vol. XIII, N° 287. [<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-287.htm>]

Galletti, Patricia Cecilia (2019). *Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: La situación de los Gitanos en Valladolid, España*. Tesis doctoral. IDAES UNSAM.

Galletti, Patricia Cecilia (2020). “Configuraciones sociohistóricas de ‘lo gitano’ en Occidente”, *Expulsión, refugismo y decolonialidad ¿Es la crisis de refugiados consecuencia necesaria de prácticas colonialistas?* Buenos Aires, Analéctica & FAIA, pp. 47-58.

Gamella, Juan Francisco (1995) “Conflicto étnico y minoría gitana en Andalucía Oriental. Notas introductorias”, *Anuario Etnológico de Andalucía 1992/1993*, pp. 301-313.

Gamella, Juan Francisco (2008). “Vente conmigo primita. El matrimonio entre primos hermanos en los gitanos andaluces”, *Gazeta de Antropología*, vol. 24, texto 24-33. (Versión corregida en castellano del artículo publicado en *Études Tsiganes*).

Gay y Blasco, Paloma (1999). *Gypsies in Madrid: Sex, gender and the performance of identity*. Oxford, Berg.

Gay y Blasco, Paloma (2001). “We Don’t Know Our Descent”: How the Gitanos of Jarana, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 7, N° 4, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable, pp. 631- 647

Giménez Adelantado, Ana (1994). *El grupo étnico en el medio urbano: gitanos en la ciudad*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Gómez Alfaro, Antonio (2010). *Escritos sobre gitanos*. Sabadell, Asociación de Enseñantes con Gitanos, D.L.

Hancock, Ian. (2006) “On romani origins and identity”. *The Romani Archives and Documentation Center, The University of Texas at Austin*. [https://radoc.net/radoc.php?doc=art_b_history_origins&clang=es&articles=true]

Jiménez Royo, Francisco Javier (2018). *Los más gitanos del mundo. Transnacionalismo etno-religioso, liderazgo y política en la iglesia filadelfia*. (Tesis Doctoral Inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla.

Kenrick, Donald (1994). "Irish Travellers -A Unique Phenomenon in Europe?". McCann, Ó Sfochain and Ruane (eds) *Irish Travellers - Culture and Ethnicity*. Belfast, Institute of Irish Studies, pp 28.

Lagunas Arias, David (2014). "Cuestiones de creatividad cultural: notas en torno a los gitanos mexicanos de origen ibérico", *Revista Andaluza de Antropología*. N° 7: *gitanos/roma: auto-producción cultural y construcción histórico-política* septiembre, pp. 62-80.

Lagunas Arias, David (2017). "La geografía de la movilidad: identidad, regímenes de circulación y economía entre los gitanos españoles de México", *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales Universitat de Barcelona*. Vol. XXI. N° 575.

Martínez Dhier, Alejandro (2011) «Expulsión asimilación, esa es la cuestión» Los gitanos en Castilla durante el gobierno de la monarquía absoluta", *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)* N° 15, pp. 173-230.

Martínez Martínez, Manuel (2011). *Los forzados de Marina en la España del siglo XVIII (1700-1775)*. Almería, Editorial Universidad de Almería.

Mira Caballos, Esteban (1996). "Los prohibidos en la emigración a América (1492-1550)", *Estudios de Historia Social y Económica de América, (Univ. Sevilla, España)*. N° 12, pp. 37-53.

Molina Neira, Josué; Ricart Sala, Joana; Rodríguez Piñero, Elisabet (2007). "Teresa San Román, antropóloga", *Perifèria: revista de investigació i formació en antropologia*, N° 7.

Moonen, Frans (2001). "Historia de los gitanos de Brasil". *O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, N° 34, pp. 4-18.

Moonen, Frans (2011). *Os estudos ciganos no Brasil*. [http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmestudosciganos2011.pdf]

Muskus Guardia, Héctor (2012). *Los Roma del Centro Occidente de México: Religión Pentecostal y Organización Social*. Tesis Maestría en Antropología Social, Colegio de San Luis. Directora de tesis Dra. Neyra Patricia Alvarado Solís.

Pacheco, Julieta (2009). *Negociando la otredad: Los usos permitidos de la diversidad y la estigmatización de la diferencia en el espacio público urbano: etnografiando los procesos de reelaboración identitaria a través del caso de los gitanos caló en la ciudad de Buenos Aires*. Tesis de grado, Antropología Social UBA.

Pardo-Figueroa Thays, Carlos (2013). *Gitanos en Lima. Historia, cultura e imágenes de los rom, los ludar y los calé peruanos*, Lima, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad católica del Perú.

Paternina Espinosa, Hugo Alejandro (2013). *El Proceso Organizativo del Pueblo Rrom (Gitano) de Colombia (PRORROM). De la Auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural, a la visibilización como mecanismo de reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español.

Pérez Ricardo y Armendáriz Lorenzo (2001, comp.), *La lumea de noi. Nuestra Gente. Memorias de los ludar de México*, CONACULTA-FONCA-PACMYC, México, D.F.

Periañez Bolaño, Iván (2019). *Comunicando márgenes a través de la música en el mediterráneo: flamenco y ghwane, encuentros y emergencias*. (Tesis Doctoral Inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla.

Salinas Catalá, Jesús y Tomás Larrén, Julio (coord.) (2010). "Alrededor de Teresa San Román", *Revista Asociación Enseñantes con Gitanos*, N° 28, Getafe, Madrid, Asociación de Enseñantes con Gitanos, pp. 5-7.

Salinas, Nelly (1985). "La muerte entre un grupo de "Romíes" (gitanos) de la localidad de Las Piedras, Depto. de Canelones, Rep. Oriental del Uruguay". *I Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Sánchez Ortega, María Helena (2005-2006). "Los gitanos condenados como galeotes en la España de los Austrias", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna, t. 18-19*, Madrid: UNED, pp. 87-104

Stewart, Michael (2013). "Roma and Gypsy "Ethnicity" as a Subject of Anthropological Inquiry", *Annual Review of Anthropology*. Vol. 42. pp. 415-432.

Tax de Freeman, Susan (2011). "Recursos y temática para el trabajo de campo en España, 1962-1990", Díaz, Luís et al., *XII Congreso de Antropología: Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: Universidad de León, pp. 41-49.

Teixeira, Rodrigo Corrêa (2009) *Ciganos no Brasil: uma breve história*. Belo Horizonte, Crisálida.

Williams, Patrick. (2017). "Una etnología de los gitanos, ¿es posible?", *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. VII, N° 13, El Colegio de San Luis, A.C. San Luis Potosí, México, pp. 12-29.

Juego de roles en la producción etnográfica entre los *ludar* “gitanos” de México



por Neyra Patricia Alvarado Solís

El Colegio de San Luis, A. C., México
orcid.org/0000-0001-7254-2229
neyra.alvarado@colsan.edu.mx

RESUMEN

El juego de roles alude al cambio de rol constante en los números del espectáculo de circo, teatro y *variedad*, que los *ludar* “gitanos” de México practican en su circulación por el norte del país. El juego de roles evoca el sistema de lugares de la antropóloga en el trabajo de campo (Favret-Saada, 1977). En este sistema, la antropóloga toma el lugar o lugares que le son asignados, los cuales negocia o asume reflexivamente durante el trabajo de campo. La metodología y epistemología que implican la etnografía y la antropología están directamente ligadas a la relación entre la investigadora y las personas con las que efectúa la investigación, así como con las del entorno y las instituciones. Las relaciones dinámicas entre los *ludar* y los *no-ludar* sitúa a los primeros, mediante el espectáculo familiar, como los que “hacen hacer” a alguien, dimensión que se encuentra en el centro de las relaciones sociales adjudicadas a esta población. La complejidad de los lugares y las relaciones desborda dicho ámbito. Este artículo se propone identificar y explicar los diferentes lugares en la vida *ludar*, desde la perspectiva antropológica.

Palabras clave: *ludar* “gitanos”, México, juego de roles, etnografía.

Role play in ethnographic production among the ludar “gypsies” of Mexico

ABSTRACT

The role play refers to the constant role shifts in the routines of circus, theater, and variety shows, which the *ludar* “gypsies” of Mexico perform in their tours across the northern part of the country. Role play evokes the anthropologist’s system of places in fieldwork (Favret-Saada, 1977). In this system of roles, the anthropologist takes the role or roles assigned to her, or that she negotiates, which she reflexively takes on during



fieldwork. The methodology and epistemology that underlie ethnography and anthropology are directly linked to the relationship between the researcher and the individuals with whom she conducts fieldwork, as well as the individuals and institutions of their surroundings. The dynamic relationships between ludars and non-ludars, places ludars, through the family performance, as those who “make someone do”, a dimension at the center of the social relations assigned to this population. The complexity of roles and relationships goes beyond this domain. The purpose of this text is to identify and explain the different roles within ludar life from the point of view of anthropology.

Keywords: ludar “gypsies”, Mexico, Role play, Ethnography.

RECIBIDO: 2 de septiembre de 2020

ACEPTADO: 25 de noviembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Alvarado Solís, Neyra Patricia (2021) “Juego de roles en la producción etnográfica entre los ludar ‘gitanos’ de México”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 94-116.

Introducción

Los “gitanos”¹ conforman poblaciones diversas reagrupadas bajo este término genérico. Las formas dinámicas de su interacción con las poblaciones de los entornos y países donde se encuentran, los estereotipos negativos o positivos y la metodología en la investigación complejizan los lugares que ocupan estas poblaciones en los diferentes ámbitos socioculturales, académicos o políticos.

Denomino juego de roles al cambio constante de lugar que se toma o asigna en el espectáculo² de los ludar³ “gitanos” y que practican en su circulación por el norte de México. Este juego de roles refiere a los lugares que ocupan los

1 Utilizo “gitanos/as” como término genérico de poblaciones diversas tanto en las Américas como en Europa: (*tsiganes*) en Francia, (*zingaros*) en Italia o (*ciganos*) en Brasil. Utilizo el término específico cuando se trata de una comunidad, por ejemplo *ludars*, *calon* o *rom*, así como los términos empleados por los autores citados.

2 “Función” es el nombre que dan los ludars al espectáculo y lo definen por los números que presentan como artistas, ocasionando el entretenimiento, divertimento e ilusión entre los espectadores, los cuales se integran como actores. El miedo, la risa, la creatividad, la innovación están presentes en el escenario y el auditorio (Alvarado Solís, 2016, 2018).

3 En comunicación personal, Leonardo Plasere y Patrick Williams, ubican a los ludars como *rom* de acuerdo con sus prácticas rituales y formas de organización. No obstante, en este texto se opta por utilizar el término *ludars* como autónimo, ya que también remite a la identificación de la población que vive en México.

participantes en el espectáculo, pero bien puede extenderse a otros dominios de la vida. En cierta forma, el juego de roles evoca el sistema de lugares de Jeanne Favret-Saada (1977), donde tomar lugar es permitir que se le asigne un lugar y luego otro, dependiendo del momento y del interlocutor. Para ello, es necesario tomar en cuenta a las personas, la multiplicidad de seres existentes o ausentes y sus modos de presencia bajo cualquiera de las formas de existencia. Es decir, se debe considerar a las personas, los objetos, las huellas, las imágenes, los imaginarios y los estereotipos para identificar esos lugares. El lugar que poseen las investigaciones antropológicas sobre los “gitanos” en la disciplina está directamente vinculado con otros lugares en otros temas, contextos y situaciones, como son los roles que se juegan en las relaciones y de los cuales existen resultados o efectos concretos. Límite aquí el análisis a los lugares que le son asignados a la antropóloga o los que ella asume reflexivamente durante el trabajo de campo, así como a los expresados entre los diferentes actores en la etnografía desarrollada entre los *ludar* de México. Es decir, exploraré los lugares que los *ludar* mantienen a partir de las relaciones que establecen con la población del entorno y los funcionarios de las instituciones, desde la metodología antropológica y la epistemología en antropología.

El juego de roles se abordará desde la etnografía, iniciando con *Algunas investigaciones antropológicas sobre los “gitanos”*, específicamente en México. Enseguida, se analizarán las *Variaciones en los lugares en el trabajo de campo*, y después, *La participación, la ética y la restitución* como temas centrales en la metodología antropológica y que modifican también los lugares. Posteriormente, trataré los lugares en *El espectáculo y la circulación* para, finalmente, llegar al *Poder “hacer hacer”* como supuestas relaciones asimétricas vistas del exterior. Lo anterior implica introducir, de inicio, a los *ludar*.

Los *ludar*

En este apartado se introduce a los *ludar*, pero también los diferentes lugares que ocupan o les son asignados por la sociedad mexicana o del entorno, a partir de exónimos y etnónimos, la proyección de cine y las prácticas culinarias.

Los *ludar* son conocidos en los rincones del país como “húngaros”, al igual que los *rom* y *calé*, por suponer su procedencia de este país. En zonas urbanas y en el medio cultural se les conoce bajo el término genérico de “gitanos” pero ellos en ocasiones, utilizan el autónimo de *ludariasty*. Dos argumentos indican la negativa de una procedencia de Hungría: a) En las fichas correspondientes a algunos miembros de familias *ludar*, ya identificadas por ellos y que forman parte del censo de población efectuado en México en 1930, los lugares de procedencia son aquellos que corresponden a las delimitaciones políticas de los imperios austro-húngaro, rumano y turco a fines del siglo XIX. Lo anterior indica una época de fronteras políticas móviles, en los Balcanes, región de donde provienen. b) Desde el punto de vista lingüístico, no se encontraron préstamos del húngaro en el *romaní* mexicano, por lo que se descarta su procedencia o estancia prolongada en ese país.⁴ Ambos argumentos son indispensables, debido a que

4 Conferencia de Michael Swanton “De la India a México. La historia heroica de la lengua romaní mexicana”, presentada en la Mesa Redonda ¿Gitanos en México?, en el Museo Archivo

aún se continúa pensando que son de la Hungría actual, además de que los *ludars* acumulan exónimos y endónimos constantemente. Por ejemplo, ellos dicen ser *roma* (*rom*) pero ligan el término con Roma, Italia, entonces ¡son romanos! Debido a la práctica de la *pomana* (dedicada a los difuntos), un cura que efectúa labor pastoral con algunas agrupaciones parentales de colonias de Tijuana en Baja California, los identifica como rumanos porque indagó en internet y los rumanos hacen también la *pomana*. Entonces, ¡son rumanos!

David Pickett (1970: 21) indica que el término “rumanos” era común para designar erróneamente a los *rom* europeos. Entonces, “romanos” y “rumanos” son términos cercanos fonéticamente y no es difícil escuchar uno u otro para designarlos o identificarse. Los etnónimos o exónimos pueden ser términos racistas o no, construidos históricamente, como ha sido abordado por Patrick Williams (2016), Leonardo Piasere (2020) o Patricia Galletti (2020). Omitir estos detalles implica evacuar estas construcciones y su aplicación en situación, desconocer la imaginaria y el imaginario que conllevan los términos como resultado de las relaciones, en este caso, con los *ludars* y con la población del entorno, así como el lugar que ambos ocupan en las relaciones que entretienen en común.

Los *ludars* hablan un rumano antiguo y los *rom*, el *romaní*. Se les identifica por las actividades de espectáculo de calle con las que llegaron y se integraron al país, desde fines del siglo XIX y principios del XX. Inicialmente, fueron las proyecciones de cine (*rom* y *ludars*) en pueblos y colonias de ciudades, así como el baile del oso y el chango (*ludars*). Pero también practicaban la reparación de cazos, la lectura de la mano, la doma de fieras y los actos circenses, entre otros. Durante mucho tiempo, los *ludars* han sido conocidos por el espectáculo y el comercio (víveres y petróleo), mientras siguieron las grandes obras hidráulicas, como ocurrió en Chiapas, durante la construcción de la presa Malpaso, en la década de los sesenta. Después, se desplazaron hacia el norte siguiendo las rutas agrícolas y continuaron con las proyecciones de cine de 35mm y posteriormente, de video. Con la introducción de videocaseteras en los hogares, esta actividad declinó, por lo que continuaron con un espectáculo de carpa teatro y *variedad*, y, paralelamente, la venta de autos y alimentos. Con las proyecciones de cine, películas que ellos mismos editaban y proyectaban, los *ludars* forman parte de la historia del cine.

Los matrimonios son mixtos. Principalmente son endógamos; cuando existe la exogamia, se casan con mujeres mexicanas. Los desplazamientos se efectúan por grupos parentales denominados bajo el término genérico de *familia*.⁵ Siguen circuitos colectivos y ocupan regiones por grupos de parientes (Alvarado Solís, 2020a). Nunca hay una ruta preestablecida, éstas se definen antes de efectuarlas y pueden cambiar año con año o durante el transcurso. En estos desplazamientos conforman campamentos temporales, visitándose cotidianamente entre sí y

de la Fotografía de la Ciudad de México, el 27 de febrero del 2020.

5 La familia está compuesta por los miembros de las familias de varios hermanos y que forman parte de una agrupación parental mayor. Durante la circulación, la familia incluye temporalmente a los miembros de la agrupación parental mayor o de otras agrupaciones, con los cuales se asocian y circulan juntos, ocupando regiones en sus desplazamientos. En *romaní* los grupos parentales son denominados *vitza* y en *ludars*, *familia*, *raza*.

sorteando colectivamente las adversidades del entorno en esas ocupaciones regionales. Esta forma de desplazarse y ocupar regiones implica un conocimiento de las mismas, de sus climas y cosechas, de sus habitantes y de sus gustos, de lo cual depende el éxito del espectáculo.

Los *ludar* no forman parte de los censos, salvo el de 1930, fecha en la que iniciaron los procedimientos para la obtención de su nacionalización, pero tampoco poseen reivindicaciones frente al Estado mexicano. Aun cuando se sienten un poco aparte de la sociedad mexicana, establecen vínculos con trabajadores de los sectores de salud, educativo o los gobiernos municipales, estatales o federales, asociados a sus actividades o necesidades durante sus estacionamientos temporales.

La circulación que practican con estas actividades muestra los vínculos establecidos con la población que frecuentan en sus circuitos y que puede verse expresada en la comida y la terminología de parentesco *ludar*. Estos intercambios fueron documentados, entre los *rom* de México (Pickett, 1970), al mencionar la integración en el *romaní* de vocabulario en castellano como *libre* (taxi) o *molcajete* (mortero de piedra para hacer salsas). Entre los platillos que conforman la dieta cotidiana o ritual encontramos el *sarmi*, del turco *sarma*, común en los Balcanes y en México, el cual designa la carne molida preparada y envuelta en hojas de repollo. Las *pogachis*, panes pequeños con un orificio al centro, elaborados durante la celebración de muertos, y el puerco empalado a las brasas, son de Rumania. El mole,⁶ platillo festivo que se prepara y consume en varias regiones de México, es elaborado por los *ludar* cada 12 de diciembre, en honor a la Virgen de Guadalupe. El caldo de gallina, popular en Chiapas, y la ensalada de marlín –pescado y platillo de Sinaloa– son comunes en su dieta. Lo mismo sucede con la terminología de parentesco, en la cual encontramos términos en lengua *ludar*, francés y del castellano del norte de México, como *chamaca* (Alvarado Solís, 2020b: 46-47 y 50-51). Lo anterior muestra cómo, a través de la ingestión de comida y del uso de los términos parentales, los otros son incorporados; los llevan en el cuerpo, como parte del lugar que ocupan.

La existencia de los imaginarios o no, en los exónimos y los autóntimos, el lugar que ocupan en la historia del cine, el apropiarse temporalmente de los espacios por grupos parentales, las formas de relacionarse con las poblaciones de los entornos, de negociar su nacionalidad y de incorporar al otro, son parte del modo *ludar* de hacer las cosas en la sociedad mexicana. Estas formas dinamizan los lugares que ocupan o les asignan, como una modalidad del trabajo (Williams, 2017: 26) que los *ludar* ejecutan para distinguirse.

Algunas investigaciones antropológicas sobre los “gitanos”

El trabajo de campo y la etnografía son partes fundamentales de la investigación antropológica y han sido temas de interés y producción editorial, de largo aliento. Ambos se han abordado como parte de las críticas a una antropología clásica (Piasere, 2010; Olivier de Sardan, 1995; Marcus, 1995; Guber, 2011). La

6 Plato festivo elaborado con base en una pasta compuesta de diferentes chiles secos, semillas, tortilla y chocolate, que es consumida con guajolote o pollo en varias regiones del país.

etnografía es un tema que ha provocado que la antropología haya perdido su papel crucial (Ingold, 2017), o es el motor que permitirá transformarla, según otras tradiciones antropológicas (Lomnitz, 2014; Fábregas en Olivos y Cuadriello, 2012), por mencionar a algunos.

Las discusiones sobre el trabajo de campo, la etnografía y la antropología general no son ajenas a las investigaciones efectuadas entre las poblaciones denominadas genéricamente como “gitanas”. Esta discusión se asocia a otras reflexiones heurísticas sobre el lugar de las investigaciones sobre los “gitanos” en Europa (Houseman, 1994; Piasere, 1994a; Williams, 2016; Olivera y Poueyto, 2018). Dichas reflexiones están vinculadas a una doble tensión. Por un lado, a la falta de interés de la mayoría de los investigadores para desarrollar estudios sobre estas poblaciones, lo que evidencia que se trata de temas considerados aparte. Por el otro, al escaso interés en el medio antropológico por retomar las aportaciones de las investigaciones que se han realizado sobre estas poblaciones, enriqueciendo la antropología general. Estos hechos son recurrentes en diferentes países. En México, por ejemplo, han sido pocos los antropólogos, lingüistas o historiadores que han desarrollado investigaciones sobre estas poblaciones, las cuales se han ido incrementando con el tiempo.

Las investigaciones sobre los “gitanos” en México son iniciadas, en el siglo XIX, por el viajero noruego Karl Lumholtz (1904: 297-299), quien encuentra a un grupo de “gitanos” en la ribera de un río de Nayarit, en el camino de Tepic a Guadalajara. Da cuenta de sus viajes entre Europa y las Américas, a lo largo del continente americano, y, dentro del país, de su desplazamiento de norte a sur. Pickett (1962, 1970) produce una monografía de los *rom* y un vocabulario en lengua *romani*, ubicando a los *rom* en el grupo más general de los gitanos. Otras investigaciones versan sobre las actividades económicas (comercio y espectáculo) de los *ludar* (Armendáriz y Pérez, 1998); su llegada, los rituales del ciclo de vida y las transformaciones en el espectáculo *ludar* (Pérez y Armendáriz, 2001). Con fotografías y documentos de archivo, también se muestra la llegada e integración a México de una familia *rom* (Armendáriz y Kwik, 2010). En textos, con fotografías en blanco y negro, se presentan los resultados de más de veinte años de frecuentar a esta población, tanto en las Américas como en Europa (Armendáriz, 2018), y se abordan también los desplazamientos y la vida cotidiana de una familia *ludar* (Campos y García, 2007). Desde la antropología, se trata el protestantismo entre los *rom* del Occidente de México (Muskus, 2012), así como el culto *rom* y *ludar* a Santa Ana y a la Virgen de Guadalupe, en Canadá y México, respectivamente (Alvarado Solís, 2013). Se establece una comparación entre el circo romanès de una familia *sinti-rom*, en París, y la carpa-teatro de una familia *ludar* en México (Alvarado Solís, 2014, 2016). El aprendizaje del parentesco entre los *ludar* (Alvarado Solís, 2020b) y la circulación, creatividad, estereotipos y resistencia de los *rom*, *ludar* y *calé* en las Américas y Europa (Alvarado Solís, 2020c) son otros temas abordados. También la creatividad cultural y las geografías diseñadas por la movilidad económica entre los *calé* en México (Lagunas, 2017a y 2017b), o las estrategias culturales de los gitanos en España y Nueva España, en los siglos XVI-XVIII (Baroco, 2014) están presentes. Existen dos artículos, uno sobre la utilización del verbo “estar” entre bilingües y monolingües en el *romani* de México (Adamou et al., 2019) y otro, sobre el

uso novedoso de ciertos pronombres en predicaciones atributivas en el *romani* mexicano (Padure et al., 2018).

Sin duda, estas investigaciones llenan una brecha sobre una población escasamente abordada por las ciencias sociales y las humanidades en México, aun cuando continúen siendo minoría en la producción científica.

En un artículo, Piasere (1994b) elabora una discusión amplia al cuestionar cómo los “gitanos” son buenos para ser pensados antropológicamente. Entre otros aspectos, señala cómo la etnografía de larga duración generada en investigaciones sobre estas poblaciones en Europa ha permitido impulsar la antropología, además de plantear serias interrogaciones a la disciplina. Entre estas últimas, se pueden ubicar los conceptos de aculturación, linaje patrilineal, identidad étnica, territorio y residencia. Menciona también la propuesta de una nueva lectura de la historia “gitana”, en términos de resistencia, frente a la forma organizativa del Estado. En otro trabajo, Williams (2011) argumenta que las investigaciones sobre los “gitanos” en Europa poseen características comunes. La primera es la inmersión, donde todas las poblaciones analizadas se inscriben en espacios ya ocupados por otras poblaciones. La segunda es la dispersión, ya que las poblaciones se encuentran diseminadas entre otras mayores, aun cuando algunas ocupen conglomerados en barrios o pueblos. La tercera, es la ilegitimidad de la presencia a través de la mirada hacia los “gitanos”, quienes son considerados como intrusos. El autor señala también la existencia de una dimensión estética en la inventiva humana de la construcción social, así como los aportes a la disciplina sobre el dinamismo de lo inacabado. La totalidad gitana se presenta en constante creación-recreación dando una imagen imperfecta, de tal manera que las singularidades gitanas en el tejido de las sociedades y de sus comunidades se encuentran en la forma en que cada comunidad se inserta en la sociedad en la cual vive (Williams, 2011: 12, 27).

Respecto a la obra sobre los manuches del macizo central francés de Williams (2014), Piasere (2018) argumenta que la cultura de esta población corresponde a un código de segundo grado, al construirse sobre un código preexistente, el de los *gadje* (no “gitanos”). Asevera que esta obra está compuesta de una sobresaturación teórica y la antropología, al no poseer herramientas conceptuales de culturas connotativas como la de los manuches –¿todos los gitanos?–, cuestiona las teorías antropológicas, mismas que “se derriten como la nieve con el sol...” (Piasere, 2018: 196).

Por otro lado, Martín Olivera y Jean-Luc Poueyto (2018) argumentan que la inserción de las investigaciones sobre estas poblaciones en las discusiones antropológicas sobre el transnacionalismo, por ejemplo, las hace visibles.

Lo anterior explica el lugar marginal de estas investigaciones en la disciplina antropológica, pero también algunas de sus razones, las cuales encontramos con un eco en investigaciones recientes. Por ejemplo, la migración de *rom* rumanos a Francia se inscribe en la discusión del transnacionalismo (Benarrosh-Orsoni, 2019), o bien, el cuestionamiento del concepto de “nómada” (Fotta, 2020) entre los *calon* de Brasil, por mencionar algunos.

El poco interés sobre los “gitanos”, en relación con otras poblaciones, los hace un tema minoritario en la antropología. Este desinterés está vinculado, entre otros, a la historia de los investigadores, las políticas científicas y las expectativas

de la sociedad de la cual los investigadores forman parte, como ya ha sido abordado también para otras poblaciones, temas y geografías en México.⁷

En todo el proceso de investigación antropológico, de/con/para una población/tema/geografía, la historia del investigador, las modalidades de la relación que mantiene con las personas con quienes efectúa la investigación y con las instituciones son determinantes y pueden revelar también asimetrías epistemológicas, como se ha señalado.

Variaciones en los lugares en el trabajo de campo

El trabajo de campo entre las familias *ludar* ha tenido diferentes etapas. Como población que conocía, desde 1995, antes de iniciar una relación antropológica en 2009, mi integración siguió una aceptación gradual, hasta convertirse en una relación con lazos de parentesco ritual como el padrinzago y el compadrazgo.⁸

Inicialmente yo era percibida como una visitante más en los campamentos. Incluso, una mujer expresó que no era común que sentaran a comer a cualquiera en su mesa, mientras afilaba dos cuchillos para picar cebolla (Alvarado Solís, 2018: 216). La comensalidad es una práctica importante entre los *ludar*; permite observar que la comida se comparte –dependiendo del platillo, del evento, del lugar y de las personas– por edad y sexo. Salvo la expresión de advertencia anterior, las relaciones fueron cordiales, principalmente con la familia de una pareja, con quien establecí vínculos de parentesco ritual. Con el paso del tiempo, mediante el padrinzago en mi boda religiosa celebrada por una familia *ludar*, los lazos se fortalecieron, contribuyendo al mismo tiempo a cortar la cadena de difuntos acontecida en esa familia y que, de acuerdo con ellos, se rompería con un matrimonio. Cuando las personas mayores de una agrupación parental aceptan a una persona, el resto de los miembros hacen lo propio. No obstante, existen particularidades, como veremos más adelante. Los vínculos de parentesco ritual, el frecuentar constantemente los campamentos a lo largo del tiempo, pero sobretodo, al haber participado ritualmente en el rompimiento de una cadena de muertes, me otorgaron un lugar entre ellos. Este lugar se ha reafirmado con el tiempo, compartiendo caravanas y las reglas de comensalidad durante mis visitas.

La llegada de mi hijo fortaleció aún más los vínculos, pues en mis visitas una familia me compartía su caravana o vivía en una sola con mi propia familia, pero compartiendo la cocina principal del campamento. Como mujer madre y casada, participaba de los deberes al igual que las demás mujeres casadas. Mi hijo fue integrado al espectáculo, pues él mismo lo deseaba. Tenía sus propios roles al interior de algunos números donde participaban adultos y niños. En los intermedios, él vendía dulces o gelatinas como los demás niños y niñas.

Compartía situaciones específicas con los niños porque los propios niños o sus madres me invitaban a hacerlo, ya sea como madre o una especie de instructora que les ayudaba en los cursos temporales. Respondía a las propias demandas de los niños cuando ellos lo solicitaban. Los niños y las niñas me pedían mi

7 Para más información, ver: https://www.youtube.com/watch?v=EL8QQJdIX2Q&feature=emb_title

8 Parentesco ritual común en México, donde la relación de familiaridad entre parientes del ahijado y compadres se refuerza, ya que, entre los *ludar*, los compadres son primos.

opinión sobre cualquier tema (ropa), me mostraban sus artes (números mágicos), juegos (cartas) o dibujos propios o de sus primos. De esta manera descubro el espacio del entre-ñños, al que ellos mismos me introdujeron, ámbito que detona la creatividad e innovación en contraste con lo aprendido entre adultos.

En las fiestas colectivas, las mujeres del campamento donde me alojaba, frente a la pregunta efectuada por alguien que no me conocía, afirmaron: “ella es de *noi* [nosotros]”, explicando el parentesco ritual que nos unía. Durante mis estancias, fui parte de la vida de estas familias, asumí los lugares que me asignaron en el campamento y los que logré negociar. Al respecto, cuando en el entierro de quien en vida fuera mi padrino de boda, antes de depositar el féretro en la fosa, la hermana del difunto solicitó a los que no fueran familiares que no se acerquen y dejen a la familia directa del difunto maniobrar tranquilamente el féretro, no me sentí aludida por esta petición, ni me solicitaron alejarme. Durante todo el entierro, me mantuve en el grupo de la familia directa. En una misa de cuerpo presente de una difunta, mi hijo se paró a un lado del féretro como lo hicieron los demás niños, motivando la sonrisa cómplice de los presentes. Estos ejemplos son elocuentes, pero también permiten aseverar que los vínculos parentales se extienden hacia las personas que tienen el sentimiento de formar parte de esa parentela y así son reconocidos.

Estos lugares y relaciones se han prolongado más allá del trabajo de campo. No se circunscriben a las interacciones dialógicas del mismo, como lo señalan Frédérique Fogel e Isabelle Rivoal (2009: 3). Los vínculos continuaron ampliándose con las visitas a nuestra casa en familia; con solicitudes de apoyo para recibir a los parientes de un enfermo hospitalizado o con las llamadas telefónicas, entre otros ejemplos. Estas visitas y peticiones se corresponden con las formas en que utilizan las redes parentales, porque como ellos mismos dicen, “un matrimonio es una casa nueva que podemos usar”.

En contextos académicos puedo pasar por una *ludar*. Durante la presentación de un libro sobre los “gitanos”,⁹ una mujer me preguntó si yo me sentía “gitana”. Entendí la pregunta como si yo me sentía *ludar* debido a mi intervención sobre este tema. Mi respuesta fue: “no, porque no vivo con ellos. Siempre regreso a casa”. “Estar juntos” es una de las condiciones de la convivencia *ludar*, lo que implica vivir juntos la vida de todos los días. Por ende, soy parte de estas familias durante mis estancias y los lugares que me han asignado o que negocio, no se aplican por fuera de sus campamentos.

Martin Olivera (2012) señala que durante su trabajo de campo entre los gabori’s de Rumania, más que la observación participante, lo más importante en el trabajo de campo es la “participación”, pues la reflexión se hace a través de ésta. Este principio me parece relevante, ya que cuando un antropólogo es aceptado por una familia y sus redes para hacer investigaciones, no es posible tomar notas o escribir en un diario de campo. Esta fue mi experiencia, pues no había momento en que podía estar sola, dado que la dinámica del campamento de estar siempre en familia lo impedía. En efecto, es al concluir el trabajo de campo

9 Del libro *Andar para existir* de Lorenzo Amendáriz, en el marco del Coloquio Internacional *Gitanos entre Europa y las Américas*, El Colegio de San Luis y Centro de las Artes de San Luis Potosí, México, enero, 2018.

cuando se puede escribir, una vez que se ha adquirido el “saber hacer” (Olivier de Sardan, 1995). Es la experiencia de cada investigador en todas las dimensiones de la relación humana lo que nutre la metodología antropológica. La paciencia, la confianza, la observación participante y la serendipia están presentes en el trabajo de campo. Cada caso puede ser distinto. Por ejemplo, Williams (2014: 11) indica en su investigación sobre los manuches: “con ellos se está dentro, o uno se queda irremediamente fuera, incapaz de comprender cualquier cosa”. La inmersión total del investigador dará otros colores a este tema, así como la metodología empleada. De esta última depende también el cambio de roles.

La participación, la ética y la restitución

La participación, la ética y la restitución son aspectos importantes en el proceso de investigación. Los tres aspectos metodológicos permiten también la asignación de lugares, como veremos.

La participación es una noción que comienza a cuestionarse en la investigación fundamental o básica de las antropologías del noratlántico. Dicho cuestionamiento se debe a la influencia de un modelo epistemológico (Copans, 2011) y a una recomposición de las ciencias sociales del desarrollo. Interroga el papel del Estado “providencia”, el rol de la intervención humanitaria, la recomposición de las instituciones, llegando a evidenciar las paradojas de las ONG sobre los localismos de las ciencias sociales y el pseudo-globalismo de las teorías centrales. No obstante, la participación es parte de las formas de investigación en la antropología mexicana, con grandes frutos y grandes frenos (Krotz, 2016), pero también en América Latina. Con la etnografía, la participación es trabajada por el investigador, pero ésta también lo trabaja, produciendo una investigación menos asimétrica y más horizontal. La participación contribuye a cuestionar la Gran División que se aplica para distinguir los Nortes de los Sures con los paradigmas que dividieron históricamente al mundo. Esta división se extiende a los binomios: salvaje vs. civilización, subdesarrollo vs. desarrollo, dominación vs. dependencia, liberalismo vs. neoliberalismo, globalización vs. localismo, centro vs. periferia y “zona del ser” vs. “zona del no ser”, por mencionar algunos (Krotz, 1993; Fanon en Grosfoguel y Cohen, 2012; Keim, 2010; Yocelovsky, 2015). Una continuación de esta Gran División es la distinción entre etnología y antropología, por ejemplo.¹⁰

La participación de *ludar* y *rom* en un proyecto de investigación sobre las configuraciones sociales de los “gitanos” de México, financiado por Conacyt, estuvo ligada a su intervención en varias actividades. Algunos hombres y mujeres *rom* y *ludar* tuvieron un papel administrativo como encuestadores; colaboraron en el diseño común de un taller de lengua *romani* y en los equipos de búsqueda de documentos de archivo; en las discusiones éticas frente a los dilemas, o incluso, en el acuerdo mutuo de fechas para hacer viajes comunes y colectivos con

10 La sociología y la antropología han sido menos seducidas por la mundialización debido a los trabajos de campo locales que analizan transformaciones. Estas disciplinas deberían ser consideradas igual que las de los países del norte porque en ambas se analizan sociedades ordinarias (Copans, 2011: 18). Esta misma discusión se aplica para la restitución.

el fin de visitar a otros grupos parentales. Lo anterior llevó a plantear que las personas con quienes desarrollamos la investigación participan de la planeación, proponen formas de querer ser vistos, sin que esto signifique que se conviertan en investigadores, ya que ello implica, además, una formación en antropología.

Ellos contribuyeron en la identificación de las personas, residencias temporales, alianzas y en la reconstrucción de genealogías. En ese marco de la investigación, establecimos verdaderas discusiones que se completaron con la práctica del parentesco en el día a día. El llevar adelante una investigación integrando la participación de hombres, mujeres y niños hizo que me asignaran otros lugares, distintos a los ya establecidos o negociados, pues conocieron mi profesión y aceptaron participar de forma dinámica, aunque con sus ritmos y estilos.

En sentido inverso, me integraron para participar y aclarar discusiones de los desfases entre su forma de vida y la de la población del entorno, pero también la existente entre los matrimonios mixtos. En la víspera de la celebración de los muertos *crechún*, la esposa “mexicana” de un *ludár*—mientras caminaba con ellos por la calle que nos conducía a la casa principal de esa red de parientes— cuestionó a su esposo: “¿por qué haces esto? [participar en el *crechún*]”. Y se dirigió a mí con la misma pregunta: “¿por qué hacen esto, comadre?”, a lo cual respondí: “ellos tienen otro calendario para celebrar a sus muertos, mientras que nosotros lo hacemos en noviembre”. Entonces él respondió: “¡te dije que no somos de aquí [México]!”. Mi participación sutil en esta conversación, introdujo los desfases entre ser *ludár* y no-*ludár*, ya que después de 20 años de matrimonio, podríamos pensar que es incomprensible plantear estas dudas sobre las prácticas rituales que efectúan anualmente. Sin embargo, la reflexión puede detonarse por situaciones específicas; en este caso, se trataba del primer fallecimiento de un familiar cercano a esta mujer. Así, la comprensión de los desfases instaurados entre ellos, o con la sociedad dominante, quedaba asociada a los ritmos y las temporalidades de los eventos, dado que éstos determinan los lugares asignados en la sociedad de la que participan.

Vivir en el campamento instalado en colonias de las periferias de las ciudades o de los pueblos, implica conocer el entorno y saber a qué se está expuesto. Este conocimiento se adquiere viviendo los eventos y propone dilemas éticos necesarios de resolver.

Tratar de tomar una posición personal ante una situación perturbadora (De Suremain 2014; Razy, 2014) es lo que se denomina un dilema ético en antropología. Esta perspectiva de la ética en antropología es la que retomo, ya que circunscribirla a la aplicación de códigos éticos, como tipo ideales (Legarreta, Letona y Hernández, 2016), restringe el dinamismo de la vida, las situaciones y las presiones a las que se enfrentan las personas en cuestión.

En 2016, en Mazatlán, Sinaloa, una mañana descubrimos un robo en el campamento. Alguna maquinaria de trabajo y la bicicleta de mi hijo habían desaparecido. La consulta realizada en los alrededores indicó que se trataba de dos hermanos que habían ingresado para sustraer los objetos. Un par de hombres *ludár* fueron a buscarlos y hablaron con sus padres, pero los hijos no se encontraban. Dos policías llegaron al campamento, en una patrulla, y discutieron el evento con el responsable. Debíamos esperar el regreso de los hermanos para hablar directamente con ellos. Mi hijo pensó que una vez identificados

los ladrones, devolverían la bicicleta; el asunto era tema de discusión entre los demás niños. No pasó nada. Todas las actuaciones se realizaron sin ningún procedimiento legal. ¿Cómo podemos entender la ambigüedad de estas familias *ludar* frente a la policía? ¿Cuidar de la familia! Ésa es la máxima en estas situaciones. ¡No la expongas a un ambiente donde circulan ladrones y drogadictos! Mi papel no era preguntar por qué no se levantaba una denuncia, ni mucho menos cuestionar a los policías. La ambigüedad que es común frente a la institución policiaca se debe a que los *ludar* conocen perfectamente su participación en estos eventos y ni siquiera imaginan desafiar su autoridad debido a la posibilidad de represalias. La ambigüedad es un lugar tomado, pero también asignado por el entorno, en este juego de roles.

Otro dilema ético se plantea en torno a la pertinencia de dar los nombres y los apellidos de las familias *ludar* con las que trabajo. Son las discusiones con ellos las que facilitan llegar a una decisión en cada caso particular. El espectáculo, a diferencia de la buenaventura o el mendigar, permite dar sus nombres; ellos lo deciden así porque es una actividad que no es censurada o mal comprendida que pueda desencadenar actitudes racistas. Estas son las dobles presiones que estas familias enfrentan: salvaguardar la vida familiar de policías y ladrones, y el temor que posee el investigador al divulgar sus nombres. Lo anterior impide aplicar el anonimato al que se recurre con frecuencia en antropología y muchas veces, a priori, sin mediar la discusión con las personas de/con/para quienes efectuamos la investigación. Este procedimiento no sólo es una forma de legitimar el trabajo del antropólogo sino a la propia disciplina, como lo indica Williams (1998), al reflexionar sobre la actividad del etnólogo frente al racismo.

La restitución antropológica se ha entendido como la devolución de los resultados de investigación a las personas con las cuales se llevó a cabo su desarrollo. Esta devolución se ha materializado en productos multimedia para museos (Glowczewski, 1999). También, se ha comprendido como otra forma de intercambio con las personas con quienes efectuamos la investigación (Fogel, 2009), o bien, como una arena de negociación en todo el proceso de investigación para alcanzar políticas públicas (Cruces, 1998). Aun cuando la restitución se ha concebido como un proceso *a posteriori* y con adultos principalmente, no puede tratarse de manera genérica. Lo que se devuelve, las modalidades, las temporalidades, y los involucrados por edad y sexo en la devolución, abren un abanico inusitado en la restitución antropológica. Ello permite afirmar que la restitución está presente en todo el proceso de investigación con adultos y niños. Los pequeños gestos, como parte de la restitución, pueden modificar la relación etnográfica, como veremos enseguida.

Al abordar este proceso con los niños *ludar*, descubrimos que ciertos gestos o actitudes del investigador o de los niños durante el trabajo de campo, pueden formar parte de la restitución y cambiar completamente la relación entre el investigador y el niño(a) en cuestión.

En Mazatlán, en 2017, mudamos el campamento de colonia. Las tardes y las noches de instalación eran bastante pesadas de llevar para los niños. El responsable del campamento compensaba su aburrimiento llevándolos al circo más cercano. En su vehículo pequeño no cabían todos y me solicitó llevar a una parte de ellos (nueve niños y niñas) en el vehículo institucional. Dudaba

acceder a dicha petición, pues estaba verdaderamente cansada y sólo quería dormir. No obstante, acepté llevarlos y cuando lo expresé, una niña de cinco años me abrazó diciendo “¡tía!” No es un hecho cualquiera ni común. Cuando afirmé que mi aceptación entre los *ludar* era por parte de todos los miembros de este grupo parental, también afirmé que existen singularidades. En este caso, se trata de una niña bastante crítica con quien no se establecen vínculos fácilmente, incluso por parte de sus familiares cercanos. El haber aceptado llevarlos era para ella la devolución de los intercambios establecidos con los niños, de los cuales ella era reticente. Este reconocimiento de su parte, la hizo devolver a su vez el gesto con un abrazo y expresión de respeto “tía”. Ella quería ir verdaderamente al circo con sus primos y hermanos, y no podía dejar de reconocer que sólo con mi aceptación todos podrían asistir. Este hecho modificó nuestra relación, ella comenzó a mostrarse cercana y participativa, pues la acción fue como una restitución para ella y para todos los niños.

Durante una conferencia sobre el espectáculo y la actuación de los niños como una cuestión de patrimonio,¹¹ debía seleccionar una fotografía para la difusión del evento. Seleccioné algunas, incluyendo las que me envió una joven *ludar* para este fin. El encargado de la difusión del evento eligió una foto de una niña bailando, con su rostro barrido por el movimiento. El evento fue transmitido y publicado en Facebook mediante un cartel con la foto seleccionada. En el campamento todos sabían de quién se trataba. Las reacciones en esta red fueron: “Me gusta”. Alguien preguntó: “¿Qué es?”, mientras que la joven que aparece en la foto comenta: “Está hablando [Alvarado Solís] de *noi* (nosotros) y me puso [foto]”. Alguien más dice: “¡Vamos! [a Toulouse]”.¹² Para la joven, el orgullo de aparecer en esta red en la difusión de un evento y con su saber hacer en Francia, tierra que le es cercana por ser la de su madre, es también una forma de restitución.

Hemos visto cómo la participación, la ética y la restitución contribuyen del lado del investigador y de las personas con quienes hacemos la investigación, a reasignar lugares a unos y otros en un proceso de investigación colaborativo. Estos lugares tienen diferentes determinantes en el trabajo de campo, en la escritura o en su difusión, donde se prolonga la investigación.

Los diferentes lugares asignados, su ambigüedad y el intercambio nos dan una idea de la complejidad de éstos, tanto para la investigadora como para los *ludar* y las personas del entorno, pero también para la disciplina. Los *ludar* colaboran activamente en la investigación, es decir, participan de la forma en que quieren ser vistos por los demás, debido al racismo del que han sido objeto en todas sus formas de expresión. Esta determinante no es menor y se ubica en el centro de las discusiones epistemológicas en las investigaciones sobre estas poblaciones. Enseguida, abordaremos el juego de roles en el espectáculo y la circulación.

11 Organizada por Muframex, en el marco de la Cátedra de América Latina del Instituto Pluridisciplinario de Estudios de las Américas en Toulouse (IPEAT), Universidad de Toulouse Jean Jaurès, Café du Quai de Toulouse, 2018.

12 Para más información, ver: <https://gitanosdemex.hypotheses.org/3224>.

El espectáculo y la circulación¹³

Los lugares asignados o negociados se relacionan con la selección de los números, la música, las canciones e interpretaciones que los *ludar* retoman de la población de los entornos cambiantes en su circulación y en la apropiación que hacen de ellos. Estos lugares forman parte de complejos procesos. Limitaré el análisis al número del espectáculo relacionado con la hipnosis colectiva.

La preparación de este acto, por parte de los hipnotizadores, se dio con la práctica y con las lecturas de libros. Ellos fueron implementando las técnicas hasta lograr, con la práctica, números bien recibidos por el público. El espectáculo fue anunciado con el número mayor, el del hipnotizador, de manera que el público vinculaba su éxito con la carpa y la familia en cuestión. Con la carpa instalada, y habiendo sido informado del horario de las funciones mediante su difusión en las calles del lugar, el público ingresó, mientras se escuchaba de fondo la música de moda de la región o de los *Gipsy Kings*, invadiendo el ambiente.

Cada función abría con los números donde participaban niños. Ellos cantaban, bailaban o escenificaban temas de canciones. También había actos de *variedad* o payasos. En la segunda parte, se presentaba el acto principal, el de la hipnosis colectiva. Los espectáculos nunca eran los mismos, cambiaban según el lugar y el estado, pues dependían de los gustos del público. Los *ludar* conocen las expectativas del público, de allí su éxito. Ellos mismos lo saben. Una mujer *ludar* comentó que realmente me había dado cuenta de la adecuación de sus números en cada lugar, al escuchar una entrevista donde yo hablaba sobre el gusto de las audiencias y el armado de un espectáculo.¹⁴

El hipnotizador, también llamado mago, vestido con elegancia y anunciado con su nombre artístico, explicaba en qué consiste su número e invitaba al público a participar. Comenzaba a inducir el sueño, acompañado de una música relajante; contando del 1 al 20 y de forma regresiva, hasta lograr que cerraran sus ojos y verificaba, entre la audiencia, quiénes habían logrado dormir. A estas personas las invitaba a pasar al foro y las sentaba en sillas en filas, de frente a los asistentes. Algunos se negaban a subir al escenario y se respetaba su decisión, si bien aún dormidos entre el público, participaban igual.

Habiendo confirmado el estado de sueño de su grupo de “dormidos” sobre el escenario, los introducía en escenas de miedo. Los situaba en el bosque, de noche, rodeados de animales salvajes, sin teléfono celular. También, les sugería participar en el rol del artista de su agrado. “Los dormidos” generalmente seleccionaban un artista de su propio sexo. Elegían también una canción o un baile para interpretar. Explicaban si se trataba de una gira en Estados Unidos o en América Latina. Con pistas de audio, interpretaban estas canciones o el baile, logrando la ovación de la audiencia.

¹³ Entendemos por espectáculo la discusión establecida entre juego y ritual en la psicoterapéutica; en la liminaridad como fuente transformadora; en el movimiento y en la analogía del creyente con la indeterminación del jugador (Alvarado Solís, Pérez y Razy, 2018: 22-25). Del mismo modo, la circulación es cómo los objetos, las personas y las ideas se mueven.

¹⁴ Para más información sobre el tema, ver: https://mx.ivoox.com/es/entrevista-a-neyra-alvaradoaudioimp3_rf_30074963_1.html

En Mexicali, Baja California, en 2013, una joven interpretó a Jenni Rivera, célebre cantante mexicano-americana fallecida en 2012. Su intervención ocasionó no sólo el reconocimiento por su actuación, sino la ovación del público al recordar a una cantante querida. En Mazatlán, Sinaloa, en 2016, un joven interpretó un baile de Michael Jackson, moviendo su cuerpo y mostrando sus pasos con maestría. La hipnosis ha develado a artistas que son bienvenidos y reconocidos en sus artes por la propia población del entorno. Sin esta participación pública, estos artistas hubieran quedado tal vez en el anonimato.

El hipnotizador ponía en evidencia el sueño inducido en los “dormidos”, como se les llama a estos espectadores-actores, ya que él podía despertarlos o dormirlos en diferentes momentos de su interpretación. Por ejemplo, les hacía saber que eran Jenni Rivera o Michael Jackson, pero al despertarlos y llamarlos por estos nombres artísticos, los sujetos negaban enfáticamente ser esas personas. Se sorprendían al encontrarse sobre el escenario con un micrófono en la mano. Para confirmar su identidad, afirmaban ser hija(o) o amiga(o) de tal y tal, presentes entre el público, lo que ocasionaba la risa de los presentes. El hipnotizador volvía a dormirlos para que interpretaran otra canción o baile, no sin antes recordarles, ante su incredulidad, la risa y el reconocimiento del público, que habían negado ser el artista en cuestión.

Las canciones seleccionadas por los “dormidos” están vinculadas a las del artista de moda y al estilo musical de la región. Si se trata del estado de Sinaloa, el público acepta la interpretación en balada o con banda;¹⁵ si es Chihuahua, solamente con banda, y así se continúa dependiendo del lugar y estado. El hipnotizador sabe las situaciones en las que los actores-espectadores-actores pueden estar expuestos, ya que el público es susceptible a eventualidades indeseadas.

El número terminaba con grandes aplausos, el agradecimiento del hipnotizador hacia el público, a los “dormidos” y sus familiares por su participación en escena, no sin antes exhortarlos a dejar el alcohol y el tabaquismo, así como invitarlos a ver el espectáculo del día siguiente. En ocasiones, se verificaron casos de espectadores que volvieron al campamento, para solicitar la intervención del hipnotizador a los fines de que un familiar deje el alcohol o el tabaquismo.

El espectáculo permite así observar la complejidad del juego de roles, no sólo por la circulación que implica el cambio de estacionamiento del campamento y el tipo de vínculos que se establecen con la población del entorno, sino por la serie de actos y el número mismo de hipnosis. Es decir, el cambio constante de lugares asignados al público, ya sea como espectadores, evaluadores de una revelación artística y del número en cuestión, pero también como espectadores-actores-espectadores en el caso de los “dormidos”. Los *ludar* son gente de circo, artistas, magos, gente común que circula anualmente por esos lugares de estacionamiento. Los lugares tienen un doble juego, el de la interpretación y la apropiación, así como el de la puesta nuevamente en escena. Pero este doble juego posee, a su vez, un doble movimiento, el de la apropiación *ludar* con base en la música y el baile de la población del entorno y de las regiones que circulan. Con lo ya establecido por otros, los *ludar* lo transforman y hacen suyo, volviendo a ponerlo en escena.

15 Agrupación musical que toca instrumentos de aliento y que recibe el nombre de banda.

A estos movimientos y cambios de lugares se debe el éxito del espectáculo que presentan. Aun cuando continúan desplazándose a otros estados, pueblos y ciudades, la gente (niños, jóvenes y adultos), los despide con tristeza.

El poder de la acción y de la palabra que poseen los *ludar*, por medio del espectáculo, motiva las intervenciones del espectador-actor-espectador desde la técnica de la hipnosis, pero también a partir de la gestualidad y la voz determinante del hipnotizador o la seducción del canto en otros números, incluso el de los niños. La seducción, la ilusión, la diversión y la creatividad se despliegan entre unos y otros en este intercambio. Los *ludar* conocen los gustos y las expectativas de los públicos cambiantes, estableciendo relaciones a partir de esos lugares asignados y negociados entre ambos, *ludar* y no-*ludar*. Por ello, el espectáculo es reconocido y exitoso, al mismo tiempo que los *ludar* reconocen a los espectadores como ‘buenos dormidos’. Este reconocimiento mutuo se ubica en el centro de las relaciones que establecen con los no-*ludar* y que han denominado con la noción de *hacer negocio* (tener vínculos). También este poder “hacer hacer” de los *ludar*, se ha abordado de otra forma en otros contextos.

El poder “hacer hacer”

El poder de actuar o el poder de actuar sobre alguien, “hacer hacer”, se asocia, en la obra de Favret-Saada, a la brujería del Bocage en Francia (Kaufman y Kneubühler, 2014); a instancias internacionales sobre las relaciones entre las Iglesias cristianas con los judíos; a las caricaturas de Mahoma y los debates –tras bambalinas– de la ONU sobre la difamación de las religiones. El “hacer hacer” de los *ludar* en el espectáculo es de otro orden, pues se basa en un intercambio acordado con los no-*ludar*, tal como hemos visto.

Sin embargo, esta idea de poder actuar sobre alguien pega bien con la imagen de ladrones o estafadores que se tiene de los “gitanos” y que existe en la prensa (Hernández, 2020; Cortés, 2020), o en el imaginario, como parte del antigitanismo del que han sido objeto (Piasere, 2015). Este poder actuar sobre alguien se asocia al robo del que se les acusa como parte de “su naturaleza”. También, a las prácticas de ir a “mendigar y vender” *manghel*, entre los *sinti* de Italia (Tauber, 2011) y de la buenaventura, entre los *calon* de Brasil (Ferrari, 2012), como una visión externa. Ambos casos se han abordado como una relación asimétrica que se instaura con estas prácticas. En el caso del *manghel*, la época moderna asocia una vergüenza profunda al hecho de pedir y mendigar, como parte de una visión externalista (Tauber, 2011). Asimismo, el intercambio que se instaura es desigual, porque el que da no recibe nada, es decir, no aplica la teoría del don. Pero para los *sinti*, señala Tauber, se trata de una práctica femenina que reafirma su identidad, recordando a los ancianos con respeto, pidiendo poco a muchos. Para esta autora, existe intercambio entre ese poco que reciben, dando las palabras que expresan de regreso, que reconfortan, divierten y que otorgan el sentimiento de ser una persona digna y caritativa (Tauber, 2011: 129-137). En el caso de la buenaventura, Florencia Ferrari (2012) expone que las mujeres *calon* de Brasil insisten en que no leen nada en la mano, que engañan al *gadjé*, ubicando una relación desigual entre ambos. La autora retoma el malentendido de Roy Wagner que se instaura en el encuentro cultural basado en los presupuestos de

unos y otros (Ferrari, 2012: 97), pero indica que estas aseveraciones refieren a la diferenciación. También, afirma que se trata de un intercambio de emociones a partir del lenguaje, lo visual y gestual para atraer al *gadjé*, en una relación que produce efectos (Ferrari, 2012: 103).

Estos ejemplos, así como en el espectáculo de los *ludar*, indican que la noción *ludar* de *hacer negocio* no tiene nada que ver con el mercado, sino con el “establecer vínculos” (Alvarado Solís, 2016). La relación que se establece en los tres casos produce resultados, efectos y, por ello, es eficaz. La asimetría permanece en el imaginario, alimentando los estereotipos negativos que hay sobre esta población.

Hemos visto que los lugares cambian, se transforman. Éstos pueden ser para la investigadora un lugar asignado en el sistema de los *ludar* (mujer casada, madre, instructora), pero que se modifican con la investigación colaborativa. Para los no-*ludar*, soy una mujer más del campamento (“húngara”, señora del circo). Observamos también que los lugares pueden ser horizontales o asimétricos (participación, ética, restitución) en donde no sólo los *ludar* o la investigadora los ocupan, sino también los miembros de las instituciones oficiales o locales (policía, ladrones). Los lugares se complejizan en dobles movimientos entre *ludar* y no-*ludar* y en los aspectos del espectáculo que unos y otros retoman para transformarlos y volverlos a escenificar, con esa apropiación que marca, al mismo tiempo, la separación con el otro (Williams, 2017).

Tener vínculos” es una premisa de las relaciones humanas, pero ¿cómo se establecen?, ¿cuáles son las formas y la selección de los elementos con los que se establecen? Quizá también allí está la especificidad.

Referencias bibliográficas

Alvarado Solís, Neyra (2020a). "Entre circulación y estacionamiento. Formas de vivir el espacio entre los ludar del norte de México", en: *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C., pp. 65-86.

Alvarado Solís, Neyra (2020b). "L'apprentissage de la parenté chez les ludar (roms) du Nord du Mexique", en Sarcinelli, A.S.; Duysens, F.; Razy, É. (dir.): *Espaces Pluriels de la parenté. Approches qualitatives de (re)configurations intimes et publiques dans le monde contemporain*. Lovaina-la-Nueva, Academia-L'Harmattan, pp. 39-54.

Alvarado Solís, Neyra (2018). "Los niños y el espectáculo entre los ludar (gitanos) que circulan en el norte de México. Innovación, intercambio y creatividad", en Alvarado Solís, Neyra; Élodie Razy y Salvador Pérez (eds.): *Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C. y El Colegio de Michoacán, A.C., pp. 67-85.

Alvarado Solís, Neyra (2016). "Le spectacle des Tsiganes en France et au Mexique. Transformation, innovation et créativité", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Questions du temps présent*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69151>

Alvarado Solís, Neyra (2013). "Le spectacle des Tsiganes ludar au Mexique. Transformation, innovation et créativité", *Études Tsiganes*, N° 51, pp. 92-117.

Alvarado Solís, Neyra (2013). "Culto gitano (rom y ludar) a Santa Ana y Guadalupe, en Canadá y México", *Anales de Antropología*, Vol. 47, N° 2, pp. 39-61.

Adamou, Evangelia; Stefano De Pascale; Yekaterina García-Márkina; Cristian Padure (2019). "Do bilinguals generalize *estar* more than monolinguals and what is the role of conceptual transfer?", *International Journal of Bilingualism*, Vol. 23, N° 6, pp. 1549-1580.

Armendáriz, Lorenzo (2018). *Andar para existir. Un viaje al corazón del pueblo gitano*. México, Yuca Ediciones, Acapulco Ediciones y Elefanta Editorial.

Armendáriz, Lorenzo y Juan José Kwik Castelo (2010). "Gitanos, el pueblo de Dios, existir para andar, andar para existir", en Martínez Assad, Carlos (ed.): *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*. T. I. México, Gobierno del Distrito Federal, Fideicomiso Centro de la Ciudad de México, pp. 335-334.

Armendáriz, Lorenzo y Ricardo Pérez (1998). "Une vie de cinema", *Études Tsiganes, une économie solidaire, une économie tsigane intégrée à l'économie globale*, Vol. 12, nueva serie, pp. 120-132.

Baroco Gálvez, María Fernanda (2014). *La otredad invisible. estrategias culturales de los gitanos en España y la Nueva España siglos XVI-XVIII*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México.

Benarrosh-Orsoni, Norah (2019). *La maison doublé. Lieux, routes et objets d'une migration Rom*. Nanterre, Sociedad de Etnología.

Campos, Ruth y Antonio García (2007). *Piel de carpa. Los gitanos de México*. Alcalá la Real, Jaén, Alcalá grupo editorial y distribuidor de libros.

Copans, Jean (2011). "La recomposition des sciences sociales du développement et de l'humanitaire au XXI^e siècle", *Cahiers d'études africaines*, N° 202-203. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69151>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Cortés, Ismael (2020). "Violencia simbólica y epistémica en el periodismo informativo. El antigitanismo como estudio de caso", *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, N° 16, pp.102-121.

Cruces, Francisco (1998). "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología", *Revista Política y Sociedad*, N° 27, pp. 77-87.

De Suremain, Charles-Édouard (2014). "Ethics in ethnography. Anthropology confronted by its 'little demons' (examples from Latin America)", *AnthropoChildren*, N° 4 (4). <https://popups.uliege.be:443/2034-8517/index.php?id=2037>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Favret-Saada, Jeanne (1977). *Les mots, la mort et les sorts*, Folio-essais. París, Gallimard.

Ferrari, Florencia (2012). "La bonne aventure' par les Calons de São Paulo: entre tromperie, syncrétisme et efficacité", *Brésil(s) Sciences Humaines et Sociales*, N° 2, pp. 83-106.

Fogel, Frédérique (2009). "Lethnologue et l'assignation, sur le terrain de la parenté", *Ateliers du LESC*, No. 33. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8213>, consultado el 29 de agosto de 2020.

Fogel, Frédérique e Isabelle Rivoal (2009). "Introduction", *Ateliers d'anthropologie*, Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, N° 33, La relation ethnographique, terrains et textes. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8162>, consultado el 29 de diciembre de 2016.

Fotta, Martin (2020). "Gitanos calón, entre nomadismo y permanencia", en (Alvarado Solís, Ed.) *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis A.C., pp. 87-104.

Galletti, Patricia (2020). "Configuraciones sociohistóricas de 'lo gitano' en Occidente", *Analéctica*, Vol. 6, N° 37, pp. 81-87.

Glowczewski, Barbara (1999). "Négociations pour la fabrication et la distribution d'un cd-rom: YAPA art rituel du désert central australien", *Journal des anthropologues*, N° 79 (4). <https://doi.org/10.4000/jda.3104>, consultado el 30 de septiembre de 2016.

Grosfoguel, Ramón y Jim Cohen (2012). "Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos", *Mouvements*, N° 72 (4) pp. 42-53.

Guber, Rosana (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Hernández, Saúl (2020). "Prensa y prejuicio. Húngaros o gitanos en San Luis Potosí. Primeras tres décadas del siglo XX", en Alvarado Solís, Neyra P. (ed.): *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis A.C., pp. 143-164.

Houseman, Michael (1994). "Études Tsiganes et questions d'anthropologie", *Études Tsiganes. Jeux, tours et manèges*, N° 2, pp. 11-18.

Ingold, Tim (2017). "¿Suficiente con la etnografía!", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 53, N° 2, julio-diciembre, pp. 143-159.

Kaufmann, Laurence y Marine Kneubühler (2014). "Introduction du Dossier 'Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada'", *SociologieS, Dossiers, Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada*. <http://journals.openedition.org/sociologies/4707>, consultado el 31 de julio de 2020.

Keim, Wiebke (2010). "Pour un modèle centre-périphérie dans les sciences sociales. Aspects problématiques des relations internationales en sciences sociales", *Revue d'anthropologie des connaissances*, Vol. 4, N° 3, pp. 570-598.

Krotz, Esteban (2016). "Perspectivas globales y nacionales para el desarrollo de la antropología y algunos de sus frenos", *Nueva antropología*, Vol. 29, N° 84, pp. 163-174.

Krotz, Esteban (1993). "La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes", *Alteridades*, Vol. 3, N° 6, pp. 5-11.

Lagunas, David (2017a). "El juego de la distancia. La performance entre los Gitanos de la ciudad de México", *Antropología Experimental*, N° 17 (15). <https://doi.org/10.17561/rae.v17i0.3755>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Lagunas, David (2017b). “La geografía de la movilidad. Identidad, regímenes de circulación y economía entre los gitanos españoles en México”, *Scripta Nova*, XXI (575). <https://doi.org/10.1344/sn2017.21.18113>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Legarreta, Patricia; Letona, Alejandra y Mario Hernández (2016). “Ética, política y trabajo en la antropología mexicana del siglo XXI”, *Avá. Revista de Antropología*, N° 28. <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169052114002.pdf>, consultado el 29 de agosto de 2020.

Lomnitz, Claudio (2014). “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, *Nexos* [en línea]. <http://www.nexos.com.mx/?p=23263>, consultado el 29 de agosto de 2020.

Lumholtz, Karl (1904). *El Mexico Desconocido*, Traducción al castellano por Balbino Dávalos, Vol. 2. Nueva York, Charles Scribner's Sons.

Marcus, George (1995). “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, N° 24, pp. 95-117.

Muskus Guardia, Héctor Ignacio (2012). *Los Roma del Centro Occidente de México: Religión Pentecostal y Organización Social*. Tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis, A.C., San Luis Potosí.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1995). “La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie”, *Enquête, Les terrains de l'enquête*, N° 1, <http://enquete.revues.org/263>, consultado el 15 de junio de 2016.

Olivos Santoyo, Nicolás y Cuadriello Olivos, Hadlynn (2012). “La etnografía: el descubrimiento de muchos méxicos profundos. Entrevista a Andrés Fábregas Puig”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, N° 19, pp. 161-196.

Olivera, Martin (2012). *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*, Col. Romané Chavé. París, Petra.

Olivera, Martin y Jean-Luc Poueyto (2018). “Tsiganes et anthropologie: héritages, enjeux et perspectives”, *Ethnologie française, Terrains Tsiganes*, Presses Universitaires de France, Vol. 48, N° 4, pp. 581-600.

Padure, Cristian et al. (2018). “Variation between the copula Si “to be” and the L-clitics in Romani spoken in Mexico”, *Romani Studies* 5, Vol. 28, N° 2, pp. 263-92.

Pérez, Ricardo y Lorenzo Armendáriz (2001). *La humea de noi. Nuestra gente. Memorias de los ludar de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fotron.

Piasere, Leonardo (2020). "El término romaničel (a) como autodenominación. Un análisis etnohistórico", en Alvarado Solís, Neyra (ed.), *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C.

Piasere, Leonardo (2018). "Patrick Williams, De eso no hablamos. Los vivos y los muertos entre los manuches", *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 52, N° 2, pp. 195-197.

Piasere, Leonardo (2015). *L'antiziganismo*. Italia, Quodlibet Studio, Lavoro Critico 16.

Piasere, Leonardo (2010). *L'ethnologue imparfait; expérience et cognition en anthropologie*. Traducido del italiano por Renato Dauthuille con la colaboración de Gilles Tessonnières. París, Cahiers De L'Homme, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales,.

Piasere, Leonardo (1994a). "Approche dénotationniste ou approche connotationniste? Les terminologies de parenté tsiganes", *Études Tsiganes*, N° 4, pp. 183-208.

Piasere, Leonardo (1994b). "Les Tsiganes sont-ils 'bons à penser' anthropologiquement?", *Études Tsiganes*. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes, N° 4, pp. 19-38.

Pickett, David (1970). "The gypsies: an international community of wandering thieves". Tesis de Doctorado en Filosofía Antropológica. Syracuse, Syracuse University, Graduate School.

Pickett, David (1962). *Prolegomena to the Study of the Gypsies of Mexico based on a corpus of tape recordings and pictorial material (...)*. Tesis de Maestría de Artes en Antropología. Syracuse, Syracuse University, Graduate School.

Razy, Élodie (2014). "Introduction - Éthique et enfants. Des habits neufs pour de vieilles questions anthropologiques?", *AnthropoChildren*, N° 4. <https://popups.uliege.be/443/2034-8517/index.php?id=1991>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Tauber, Elisabeth (2011). "«Te souviens-tu du temps où on allait vendre et mendier? La vie économique des femmes sinti d'Italie du Nord», en Steward, Michael y Patrick Williams (dir.): *Des Tsiganes en Europe*. París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 115-139.

Williams, Patrick (2017). "¿Una etnología de los gitanos es posible?", *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva época*, Año 7, N° 13, pp.12-29.

Williams, Patrick (2016). “Nommer, connaître et faire connaître”, Conferencia Eugène Fischman, Société d’Ethnologie, Nanterre.

Williams, Patrick (2014). *De eso no hablamos, los vivos y los muertos entre los manuches*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C. y El Colegio de Michoacán, A.C.

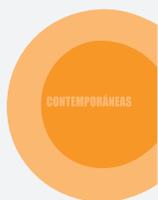
Williams, Patrick (2011). “L’ethnologie des Tsiganes”, en Steward, Michael y Patrick Williams (dir.): *Des Tsiganes en Europe*, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, pp. 9-31.

Williams, Patrick (1998). “L’ethnologue face aux racismes: l’exemple tzigane”, en *Ethnologie française, Nueve Serie*, T. 18, N° 2, Ethnologie et racismes. París, Presses Universitaires de France, pp. 173-176.

Yoclevsky, Ricardo (2015). “Una nota sobre el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina”, *Perfiles Latinoamericanos, Ensayo*, Vol. 23, N° 45, pp. 203-222.

Reminiscencia española o sentimiento argentino en los gitanos caló de Buenos Aires

Aproximación etnográfica a la relación entre transformación identitaria y residencia en el espacio



por **Rafael Buhigas Jiménez**

Universidad Complutense de Madrid
orcid.org/0000-0003-4460-6672
rbuhigas@ucm.es

RESUMEN

La llegada de inmigrantes gitanos caló a la Argentina, procedentes de España en diferentes momentos de la historia, es un hecho constatado. A lo largo del tiempo, los romaníes se han instalado en diferentes partes del país desarrollando sus formas de vida y moldeado su identidad debido a la inmigración. Sin embargo, conscientes de su pasado y la trayectoria biográfica de sus familias, la relación con el país de origen y el país receptor ha estado en el centro de su etnógenes en Buenos Aires. Además de la influencia de la cultura argentina, las diferencias en la obtención de sustento o las políticas respecto a esta etnia, el espacio ha jugado un papel crucial en la forma que tienen los gitanos de sentirse argentinos o españoles.

Palabras clave: gitanos, caló, espacio, Argentina, España.

***Spanish Reminiscence or Argentine Sentiment in the Caló Gypsies of Buenos Aires
Ethnographic approach to the relationship between identity transformation and
residence in space***

ABSTRACT

The arrival of Gypsy immigrants from Spain to Argentina at different times in history is a proven fact. Through time, the Roma have settled in different parts of the country developing their ways of life and shaping their identity because of the immigration. However, aware of their past and the biographies of their families, the relationship with the country of origin and the host country has been at the center of their ethnogenesis in Buenos Aires. In addition to the influence of Argentine culture, the differences in



the means of sustenance or the ethnic policies, space has played a crucial role in the way gypsies feel Argentine or Spanish.

Keywords: Gypsies, caló, space, Argentina, Spain.

RECIBIDO: 01 de septiembre de 2020

ACEPTADO: 03 de noviembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Buhigas Jiménez, Rafael (2021) "Reminiscencia española o sentimiento argentino en los gitanos caló de Buenos Aires. Aproximación etnográfica a la relación entre transformación identitaria y residencia en el espacio", *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 118-132.

Introducción

Durante la etapa de investigación en que se comenzaron a recabar los datos etnográficos para el presente artículo, el mundo y sus sociedades aún no habían asistido a las consecuencias de la grave pandemia mundial que persiste mientras tiene lugar la redacción de este texto. Este excursio inicial está lejos de ser irrelevante, pues ha puesto de manifiesto, todavía más, cómo el sentimiento de pertenencia nacional puede adoptar diferentes caras según la coyuntura en que se desarrolle. Esto es, respecto a la crisis sanitaria por COVID-19, no es raro ver que los gitanos procedentes de la península ibérica que llevan más de un siglo en Buenos Aires muestren una mayor preocupación por la Argentina. En cambio, hay otros gitanos porteños que miran España como un lugar del que se migró hace relativamente poco tiempo y con el que se conservan fuertes lazos de unión. Los gitanos caló que viven en la Argentina y más concretamente en su capital dan cuenta de las diferencias que habitan en un mismo grupo¹. Pese

1 En este artículo que se dirige a una revista especializada en su edición temática sobre etnografías romaníes muchos conceptos serán utilizados asumiendo que lector es conocedor de los mismos, así como de una historia y antropología general sobre los gitanos. No obstante, para una aproximación desde ambas disciplinas puede consultarse Mayall, David (2004). *Gypsy identities (1500-2000). From Egjpcyans and Moon-men to the ethnic Romany*. United

a los intentos homogeneizadores de las autoridades a lo largo de la historia y los propios relatos sociales que reducen su existencia a estereotipos en el imaginario colectivo, la diversidad es una de las características más notables en las comunidades gitanas.

Por ello, elementos culturales como, por ejemplo, el sentimiento de pertenencia nacional, también deben ser un elemento de análisis a la hora de desentrañar incisivamente los procesos de transformación identitaria en los gitanos. La relación emocional o simbólica que guarda el gitano con la nación que le acoge no es incompatible con la adscripción de los gitanos al concepto general de romaní o de pueblo gitano transnacional sin territorio (Sordé, Flecha y Mircea, 2013). De hecho, puede tener diferentes expresiones en función de los grupos o subgrupos que se estudien. Aunque el reconocimiento de los romaníes como ciudadanos haya sido tardío en gran parte del globo, esta ciudadanía supone para el gitano un despliegue de vínculos para con el país que habita y del que es merecedor como sujeto de derechos.

Dentro de esta problemática que se plantea, a nuestro juicio, el espacio debe de ser una variable fundamental para entender lo anterior, ya que puede potenciar, moldear o restringir el sentimiento de pertenencia nacional, así como otros aspectos relacionados con la identidad. Esto se debe a que el espacio aglutina las prácticas sociales de los grupos y también contribuye a dotarlas de significado, especialmente cuando se trata de minorías que se han enfrentado históricamente a los intentos del Estado para erradicar sus formas de vida. La puesta en práctica de investigaciones sobre la identidad gitana y el espacio no son comunes, primando el estudio en torno a la problemática de la vivienda. Si quiere alcanzarse una nueva etapa en la investigación de los gitanos deben comenzar a realizarse otros análisis que complejicen el espacio en su totalidad, de lo público a lo privado y de lo rural a lo urbano, teniendo como epicentro no sólo la relación entre romaníes y payos, sino también la relación entre los propios grupos gitanos, distintos entre sí.

Es cierto que, en el caso de los gitanos, la tendencia ha devenido en que el grupo genere un “espacio territorial del cual los actores se han ido apropiando a lo largo de los años para conformar un espacio ‘propio’, frente a la ciudad y su gobierno” (Aguado y Portal, 1991: 39). Sin embargo, en Buenos Aires, respecto a Madrid, Barcelona u otras grandes ciudades españolas, la segregación residencial de los gitanos caló está menos pronunciada o directamente no existe. Ahora bien, el espacio en que se han instalado los gitanos ha contribuido a definir cuestiones identitarias que, aparentemente minuciosas e insignificantes, son de gran valor para la investigación, como es el sentimiento de pertenencia nacional que se ha mencionado.

Los presupuestos metodológicos de los que parte este artículo, y que se consideran fundamentales para futuros estudios, se centran en el giro antropológico de la historia y en el giro historiográfico de la antropología

Kingdom: Routledge; Plasere, Leonardo (2004). *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari: Laterza; Liégeois, Jean-Pierre (1995). *Roms et Tsiganes*. Paris: La Découverte y Okely, Judith (1994). “Constructing difference: Gypsies as ‘Other’”, *Anthropological Journal on European Cultures*, Nº 2, pp. 55-73.

con enfoque crítico colonial. Esta combinación interdisciplinaria le permite realizar al investigador una mayor densidad analítica en la dimensión cultural de los grupos estudiados por dos motivos. Por un lado, posibilita el desentrañamiento de la forma en que se componen las representaciones sobre los gitanos desde arriba, es decir, desde el poder colonial y sus narrativas. Por otro, facilita el acceso a comprender las prácticas desarrolladas por los gitanos que, en muchos casos, divergen respecto a dichas representaciones que no son sino imaginarios de alteridad y de construcción del gitano como chivo expiatorio de los pánicos morales.

Por todo ello, la cuestión principal en este texto es preguntarnos en qué forma incide el espacio sobre los gitanos bonaerenses y porteños a la hora de sentirse argentinos o españoles. ¿La gentrificación y turistificación del centro de Buenos Aires influye sobre la comunidad gitana allí asentada? ¿Por qué los gitanos se concentran en dicho lugar? ¿Cuáles son las razones por las que hay gitanos que prefieren el conurbano? ¿Es la distancia respecto a la ciudad argentina un potenciador en la transformación identitaria? Estos son tan sólo algunos de los múltiples interrogantes que se manifiestan al plantear la investigación desde la perspectiva propuesta por el autor. Este texto no pretende resolver todas las preguntas sino exponer una primera aproximación a partir de los datos etnográficos recabados, con el ánimo de abrir la puerta a futuras investigaciones más profundas.

Abordaje metodológico

Este artículo no tiene como objetivo presentar un trabajo cerrado sino una aproximación que permita a los investigadores entender el notable influjo de la residencia espacial en la transformación identitaria de minorías étnicas como la representada por los gitanos. Los romaníes atesoran en su seno una gran diversidad no sólo en función de las disposiciones culturales o lingüísticas que permiten diferenciar a los subgrupos existentes (rom, ludar, calós y sintis) sino también con relación al entorno espacial en que desarrollan sus modos de vida. En este trabajo se ha utilizado el análisis de testimonios y la observación de los sujetos entrevistados. Estos últimos han sido gitanos de dos grupos diversos ubicados, a su vez, en dos espacios diferenciados: la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense, con una edad media comprendida entre los 40 y los 75 años.

Por todo ello, el presente trabajo reúne datos de una etnografía realizada a lo largo de 2020 que se centró en la reconstrucción de las historias de vida de los gitanos nacidos en Argentina, hijos y nietos de varias generaciones, así como de aquellos que llegaron al país como inmigrantes desde finales del siglo XX. El grueso de la investigación se realizó en febrero y marzo con motivo de una estancia de investigación en el extranjero que facilitó un contacto y que se tradujo en grabaciones de audio y notas de campo. A su regreso a España, el investigador ha continuado recabando información de manera telemática y entrevistándose con otras personas gitanas residentes en Madrid que vivieron en la Argentina durante algún momento del pasado más reciente.

Contexto etnográfico

La Ciudad Autónoma de Buenos Aires es la capital de la Argentina y se extiende a lo largo del río de la Plata, formada por cuarenta y ocho barrios oficiales. La ciudad cuenta con 2.890.151 habitantes según el censo de 2010 y se mantiene con cifras similares desde hace décadas. Los aproximadamente 15.000 habitantes por kilómetro cuadrado configuran una estructura demográfica envejecida y una buena parte del grueso poblacional se debe al fuerte peso de la inmigración (INDEC, 2010). El conurbano aglutina, por su parte, 10.894.664 personas que se distribuyen en veinticuatro partidos, representando el 25% de la población del país y el 64% de la población de la provincia de Buenos Aires (Suaya y Arena, 2018) (Mapas 1 y 2).

A principios del siglo XX, la Argentina notó de manera más intensa los efectos de la industrialización, la cual fomentó grandes transformaciones urbanas. Esto se dio principalmente, pero no exclusivamente, con la modernización de los transportes mediante la construcción de vías ferroviarias y el ordenamiento del plano urbano. Dicho ordenamiento tuvo como objetivo el levantamiento de grandes avenidas y edificios, así como la renovación o promoción de lugares exclusivos en la escena porteña. Sin embargo, al tiempo que esto sucedía, se pronunciaba cada vez más la polarización de la geografía residencial. Así, el norte quedaba reservado para las clases acomodadas, mientras que se dejaban los antiguos barrios bajos y el sur de la ciudad a los más pobres. A finales de la centuria, en torno a 1995, la segmentación social y la pauperización de las clases populares se acentuaron en un contexto donde la política de alcance universal fue sustituida por intervenciones escasas e insuficientes para una situación de emergencia (Romero, 2017).

Por lo anterior, puede afirmarse que la ciudad de Buenos Aires y su área metropolitana se enfrentan a un problema urbano que es visible en otras grandes ciudades del mundo. Esto es, la pobreza que se manifiesta en el entorno residencial y en el acceso a la vivienda que en el caso argentino tiene como protagonistas a las villas miserias, cuyo homólogo español sería el chabolismo. Las villas nacen de la ocupación desregulada de la tierra urbana, pública o privada, donde se levantan casas improvisadas con materiales de desecho. De esta forma, desde los años cincuenta y sesenta del siglo XX, se fue retratando un paisaje precario en que los vecinos se encuentran segregados desde el punto de vista económico y simbólico, ya que los “villeros” son vistos como delincuentes cuyo primer delito fue la ocupación ilegal (Nélida y Ginóbili, 2003).

Las villas y otros lugares con altas tasas de población empobrecida han sufrido con mayor vehemencia el impacto de las crisis económicas argentinas a lo largo del tiempo. Durante los últimos años, algunas villas han seguido creciendo, enfrentándose a mayores problemas de segregación. En cambio, algunas lograron entrar dentro de proyectos de urbanización que han permitido aliviar las condiciones precarias de vida experimentada por sus vecinos. Ahora bien, pese a estar habitadas primordialmente por inmigrantes pobres y por la clase baja porteña y del conurbano bonaerense, los gitanos no forman parte de estos entornos, como podría subyacer en el imaginario europeo. Este último

relaciona a los romaníes con el chabolismo o la vida marginal en las periferias segregadas, como parte de un proceso de racialización que permite hablar de antigitanismo. De facto, los propios gitanos argentinos dicen que no sufren el mismo racismo que en España o directamente no lo experimentan:

Fragmento 1. Comentario de un gitano viejo avecindado en el conurbano bonaerense. Aquí no existe el problema del racismo acérrimo. Aquí no te molestan por ser lo que eres, pues tampoco vas a ir por la calle peleándote por cualquier cosa. Aquí puede llegar hasta ser una curiosidad el ser gitano. A mí no me gusta España, te digo la verdad, yo doy las gracias a Dios que mis padres o a mi abuelos, quien haya sido, hayan venido a estas tierras, porque en estas tierras, si bien tenemos muchos problemas porque la política es perversa en todo el mundo [...] después es un país cosmopolita, respeta a uno y a otro, a uno les respetan más, a otros menos, porque unos hacen más negocios, otros menos. Pero en ese aspecto, luego tú por la calle caminas y no tienes problemas.

Más allá de la complejidad con que después se pueda desenvolver la realidad sobre el tratamiento de los romaníes en la Argentina, el testimonio de los propios gitanos revela que existen diferencias sustanciales con respecto a España.

Aunque el espacio no sea el único elemento que deba analizarse, sí representa una parte muy importante que debe ponerse en el centro de la investigación para comenzar a desmontar los estereotipos gitanos. Por ejemplo, que ellos se marginan por voluntad propia y no porque existen una serie de factores ambientales que condicionan, en ocasiones de forma determinante, las posibilidades de ascenso social. De la misma forma que el espacio propicia o impide algunas mejoras en la condición de vida de las minorías, también contribuye decisivamente a la transformación de su identidad. Por todo ello, esta primera aproximación etnográfica pretende resolver los interrogantes planteados al inicio del texto y ha tenido en cuenta dos espacios clave en que desarrollan su vida los sujetos entrevistados:

- La Avenida de Mayo (zona del Congreso/Avenida Rivadavia/Avenida 9 de Julio): esta área concentra el grueso de convocatorias de manifestaciones, celebraciones y eventos de otra índole que finalizan frente al Congreso de la Nación procedentes del otro extremo de la avenida que comienza en la Plaza de Mayo, sede de la Casa de Gobierno. La avenida atraviesa el barrio de Montserrat, caracterizado por acumular un gran valor patrimonial al tratarse de un antiguo barrio de la ciudad. Hoy aglutina a buena parte del funcionariado y a empleados del gobierno municipal, ya que este sector es el centro financiero porteño donde priman las oficinas frente a los edificios habitacionales.

- Conurbano bonaerense: el antecedente más claro se encuentra en el IV Censo General de la Nación (1947) donde apareció la categoría de “Gran Buenos Aires” para referirse al tejido urbano y rural que se expandía más allá de la ciudad desbordando sus límites. Desde los años treinta del siglo XX, esta área metropolitana experimentó una fuerte industrialización y se frenó en los años setenta cuando comenzó a desindustrializarse (Forni y Roldán, 1996). La vivienda en estos municipios se caracterizó por la autoconstrucción. Las zonas más pobres son aquellas más lejanas a la ciudad siguiendo, además, un eje norte-sur donde la parte septentrional es más rica que la meridional. Aquellas zonas

menesterosas están integradas mayormente por migrantes internos, inmigrantes de países colindantes y los habitantes pobres de la capital que son expulsados de la misma por el encarecimiento de la vida. Es decir, el segundo y tercer cinturón metropolitano del conurbano aglutina mayores dificultades económicas frente al primero.

Resultados

Aunque a mi salida de España ya tenía algunas nociones sobre dónde vivían los gitanos en Buenos Aires, sólo podía trazar una cartografía muy difusa. Por ello, al llegar a la capital porteña, una de las primeras preguntas que trasladé a los investigadores locales y a los vecinos del barrio donde me establecí fue dónde estaban ubicados los miembros de esta comunidad étnica. La capital había recibido inmigrantes gitanos de dos grupos, rom y caló, siendo los segundos quienes me interesaban al proceder de España. Debajo de mi departamento en San Telmo estaba diariamente estacionada una furgoneta de transporte de verduras que lucía un cartel con la palabra “GITANO” en mayúsculas (Fotografía 1).

Tras varias indagaciones pude comprobar que era un seudónimo utilizado por el propietario como recurso estético y exótico al trabajar en la venta de frutas y verduras, lo que reproducía el cliché del gitano nómada europeo que vagaba por las tierras. Sin embargo, la anécdota me posicionó de lleno en el debate sobre la circulación y dispersión de imágenes entre Europa y las Américas. Así, tirando de este hilo me paré a pensar qué similitudes y diferencias habría en la forma de habitar el espacio por los romaníes argentinos, ¿acaso vivían en “barrios gitanos”? ¿Había una tendencia a la concentración en el espacio como en España?

La tendencia a habitar un mismo espacio por los miembros de una comunidad étnica tiene su explicación más sólida en el hecho de mantenerse unidos frente a las políticas de dispersión y castigo promovidas por los estados coloniales a lo largo de los siglos. En el caso español esta tendencia histórica se recuperó y

Fotografía 1. A la izquierda la furgoneta mencionada, aparcada frente a la frutería de su propietario que no tenía vinculación con la comunidad gitana.



Fuente: Cuaderno de campo del autor.

reforzó durante el siglo XX con el ordenamiento urbano de la Dictadura franquista (1939-1975). Esta fomentó la segregación, primero con el desplazamiento a las periferias y después mediante políticas de realojo y absorción de la infravivienda habitada por los gitanos mayormente en el área metropolitana (San Román, 1984; Buhigas, 2020). En cambio, en Buenos Aires no existen “barrios gitanos” como tal, aunque algunas zonas se destaquen popularmente con esa denominación, a causa del avecindamiento de gitanos en ellas. Sin embargo, los espacios de concentración de familias gitanas no son habituales, como tampoco lo es que vivan en espacios segregados como las villas miseria.

Fragmento 2. Comentario de un gitano viejo avecindado en el conurbano bonaerense. No, barrios gitanos como tal no existen en la Argentina. Vivimos en familia, pero no. Ahora si tu preguntas en cualquier lugar por los gitanos, alguien o algún gitano te manda. Si buscas a los calós te van a decir ‘los calós están en tal lao’ y si preguntas por los rom te van a decir ‘los rom están en tal lao’.

Lo cierto es que tanto en la Argentina como en otros lugares del Cono Sur, la dispersión y descentralización de los gitanos caló es un hecho innegable. No obstante, pese al testimonio de este gitano viejo que vive en el conurbano, así como de la investigación, se ha insistido en hablar de un “barrio gitano” desde los medios públicos españoles y desde la estigmatización del imaginario de los vecinos, de forma menos agresiva que en España pero igual de racista por parte de los payos argentinos. Este hecho ha situado en el punto de mira a la Plaza del Congreso en la Avenida de Mayo, donde viven una buena parte de los gitanos caló porteños. Ahora bien, ¿cuáles son las diferencias entre estos y los del conurbano? ¿Por qué la insistencia en querer crear y sostener en el imaginario un “barrio gitano”?

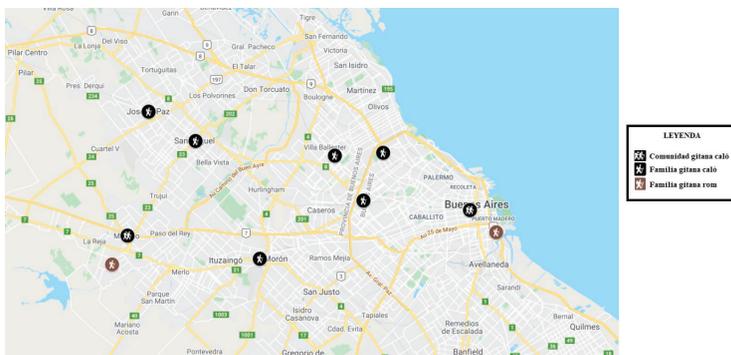
Antes de responder a estas preguntas, es preciso destacar que durante la obtención del material etnográfico esclarecí las dudas importadas del modelo de ubicación espacial de los gitanos en Europa y me propuse realizar una primera cartografía de los lugares en que aquellos viven, tanto rom como caló, en la ciudad de Buenos Aires y el conurbano (Mapa 3).

De todas las muestras plasmadas en el mapa, los fragmentos y datos utilizados para este texto proceden de dos grupos situados en las dos zonas que han sido explicadas anteriormente en el contexto etnográfico, el centro de la ciudad de Buenos Aires y un partido del conurbano.² En el primer lugar se establecen aquellos que han intentado ser aglutinados bajo la denominación de “barrio gitano” y en el segundo los que se mantienen distantes con respecto a la ciudad. A continuación, se verán las características de cada grupo partiendo de una breve radiografía sobre los datos etnográficos recabados:

- Los gitanos de la Plaza de Congreso. Los gitanos etnografiados que habitan en las inmediaciones de la Avenida de Mayo, junto a la Plaza del Congreso

² Para preservar el anonimato de los sujetos entrevistados, el nombre del partido del conurbano no se mencionará. No obstante, cabe decir que aquel forma parte de la segunda corona o cordón metropolitano, lo que implica mayor distanciamiento respecto a la ciudad y unas condiciones económicas más precarias entre su población.

Mapa 3. Distribución de los gitanos en la ciudad de Buenos Aires y su conurbano a partir de los testimonios orales de los sujetos etnografiados.



Fuente: Elaboración propia.

y a lo largo de las avenidas Rivadavia y 9 de Julio, proceden del ciclo migratorio que tuvo lugar en los años sesenta y en las décadas posteriores. La residencia habitual de estos gitanos es en pisos de alquiler o en viviendas de las que son propietarios. El trabajo fundamental de este grupo consiste en el espectáculo y en el empleo como artistas, aunque muchos también trabajan en la venta de antigüedades y relojes. La comunidad presenta cierta tendencia a cerrar sus círculos de sociabilidad para preservar las costumbres y formas de vida. A esto último se le suma el imaginario construido en torno a la zona de Congreso como el “barrio gitano” que, pese a la romantización e interés con la que se ve a esta etnia, contribuye a su estigmatización. A diferencia de los gitanos del conurbano, como se verá a continuación, los enclaves de socialización y sociabilidad con payos son más reducidos. Dentro de estos últimos destaca el espacio de consumo de flamenco a través de tablaos, teatros y cafés en que los gitanos participan como artistas. Ahora bien, aunque estos contribuyen al encuentro entre la comunidad gitana y la paya, también fomentan la superposición de la “identidad flamenca” a la “identidad gitana” convirtiendo al romaní en un mero producto cultural (Pacheco, 2009; Galletti, 2020).

- Los gitanos del conurbano. Los gitanos etnografiados que habitan el conurbano tienen sus orígenes, como norma general, en un arco que comienza con las migraciones decimonónicas y se extiende hasta principios del siglo XX (Buhigas, 2021). Por tanto, su avecindamiento y arraigo en el territorio argentino tiene un largo recorrido en el tiempo. Los hombres gitanos que viven lejos de la ciudad se dedican a la venta ambulante de herramientas que compran previamente al por mayor o en fábricas, subsistiendo a partir de la diferencia generada. Para su venta se desplazan, por temporadas, desde su hogar, en un radio de dos mil kilómetros. Por lo general, las mujeres se dedican a la economía doméstica. Las generaciones más jóvenes tienen entre sus filas a gitanos con estudios avanzados que se emplean en el sector terciario o en instituciones públicas. Aunque en menor medida, también algunos se dedican al espectáculo como artistas. Los grupos del conurbano viven en un entorno más familiar y

comunitario, en casas normalmente construidas por ellos mismos o por encargo a constructores particulares en la segunda corona metropolitana. Estos gitanos guardan lazos cerrados o semicerrados con miembros de la misma comunidad étnica, aunque fuera del hogar, en espacios compartidos como el trabajo, el comercio o lugares de consumo, la interacción con los payos se desenvuelve sin tensiones culturales, incluso hasta el punto de existir una marcada solidaridad de clase entre quienes viven la segregación de las periferias y la mayor dificultad económica vivida en ellas.

Aunque tanto los gitanos de Congreso como los del conurbano insisten en la frontera cultural existente con los gitanos rom que también habitan la Argentina, sendos grupos calós muestran, a su vez, divergencias entre sí a partir de un sentimiento de pertenencia nacional que se expresa no sólo en sus declaraciones sino también en aspectos deducibles de la observación antropológica.

Fragmento 3. Comentario de un gitano joven que vive en la Avenida de Mayo. Pues con la dictadura mis abuelos se tuvieron que ir de España y a mi abuelo no le gusta vivir aquí, por eso siempre dice que es español, que nació, vive y morirá español. En todas las fiestas de la familia habla de España y todos hablan de España, pues del Pozo y del Rastro.³

A esta clase de testimonios se le suman otros aspectos como la tonalidad en el acento, que en el caso de los gitanos del conurbano es puramente argentina, frente al deje madrileño, extremeño o andaluz de los gitanos del centro de la ciudad de Buenos Aires. También ha de tenerse en cuenta la diversificación en el mundo del trabajo, más amplia en los del conurbano o la vinculación con instituciones como la escuela, menos constante en las familias del centro. Todo ello está atravesado, de alguna forma, por el hecho de que los gitanos del conurbano, pese a tener familiares o amigos en España, conservan de dicho país un recuerdo más anclado en el pasado y en la memoria histórica. Frente a ellos, los gitanos de la Avenida de Mayo se acercan a lo argentino como inmigrantes que conservan muy vivo lo español hasta el punto de constituir una reminiscencia casi diaria, más presente en los gitanos viejos pero que está en el centro de la socialización intergeneracional dentro del grupo.

La insistencia en querer crear y sostener en el imaginario un “barrio gitano” procede de la industria cultural argentina y su interés por poner en circulación un objeto de consumo, como es el flamenco. A este respecto, los gitanos resultan ser los abanderados por excelencia de este género musical español, especialmente de cara a un potencial público que además observa a esta etnia como algo exótico (Leblon, 2005; Rothea, 2014). Por tanto, no es raro ver que la zona de la Avenida de Mayo y sus inmediaciones esté repleta de tablaos, centros culturales y restaurantes españoles.

3El Pozo del Tío Raimundo forma parte del barrio madrileño de Vallecas y El Rastro de Lavapiés, también en la capital. Ambos barrios aglutinan una densa población gitana desde hace siglos y son algunos de los núcleos de origen de la población gitana que migró a América Latina en busca de mayores oportunidades.

Dicho fenómeno turisticador y hasta cierto punto gentrificador de lo que fue un núcleo tradicional de recepción de inmigrantes durante el exilio de la Guerra Civil española (1936-1939) y de períodos anteriores ha influido decisivamente en que los gitanos de esta zona vivan en un “little Spain” a la Argentina donde ellos mismos son los iconos más destacados de la “cultura española”. Esta última, concretada a través del flamenco como gran exponente en la oferta cultural de la capital moderna. Todo ello contribuye a que los migrantes gitanos españoles más recientes, desde la entrada del nuevo siglo, vayan a parar a este lugar en busca de una zona de confort que ya cuenta con tejidos creados posibilitando un aterrizaje más liviano en el nuevo país.

Los efectos de Buenos Aires como gran ciudad y su modelo de vida urbana se extienden tentacularmente a su área metropolitana, no sólo en lo relativo a la infraestructura sino también en elementos más concretos como los lazos de sociabilidad y la socialización (Horacio, 2005). No obstante, los gitanos del conurbano no parecen sufrir el impacto de esa mercantilización del espacio con cargo a la “cultura española” que se mencionaba. De facto, no guardan un gran contacto con los gitanos del Centro y prefieren vivir en la periferia, lugar que les ha permitido preservar aspectos que consideran importantes para vivir bajo la idea que tienen de lo que es “ser gitano”. Esto ha posibilitado un espacio libre de cargas culturales impuestas por la industria de consumo y donde los espacios destacados de reunión no son los tablaos sino la iglesia, el campo o las casas de otros vecinos gitanos. De esta forma, los romaníes no son convertidos en un producto y tampoco ellos encuentran en el flamenco el único nicho de trabajo con el que subsistir.

Conclusiones

La llegada de gitanos caló en diferentes ciclos migratorios ha condicionado el sentimiento de pertenencia nacional de aquellos en el presente, lo cual es un hecho innegable. Los gitanos que llevan más tiempo en la Argentina han podido integrarse o incluirse de diferentes formas. Ya no sólo por la propia adaptación a su nuevo entorno de vida y la transformación de las costumbres, sino especialmente por los proyectos nacionales de difuminar el crisol de razas bajo la idea decimonónica de una “Argentina blanca” encaminada al progreso social (Biernat, 2007). Aunque los gitanos consiguieron salvaguardar mejor que otros grupos su idiosincrasia frente a ese intento de homogeneización, estos no viven segregados al modo español o directamente no se encuentran marginados.

Ahora bien, al margen de la importancia del tiempo, por lo que se ha expuesto, el espacio parece haber tenido una mayor importancia en la modulación del sentimiento de pertenencia nacional de los gitanos caló argentinos. Aunque este texto constituye una aproximación muy somera al tema, se puede afirmar que la transformación de la identidad está ineludiblemente vinculada al espacio. Esto último se constata en el hecho de que los gitanos del centro de la ciudad de Buenos Aires conservan la idiosincrasia española de manera reminiscente, casi a diario, frente a los gitanos del conurbano que son plenamente argentinos en sus prácticas, desde la gastronomía a la afición deportiva pasando por otros ámbitos como el vocabulario, el gusto literario o la relación con el entorno no gitano.

Analizar el sentimiento de pertenencia nacional entre los gitanos caló o de otros grupos puede llevarnos a otros puntos de investigación, como pensar sobre cuáles son las formas que tienen las diferentes comunidades de una misma etnia para relacionarse con el pasado y construir memoria histórica. También abre la puerta a nuevas preguntas: ¿el caso de la Argentina es excepcional?; ¿qué sucede en otros países del sur global americano?

En cualquier caso, parece quedar claro que el espacio va más allá de su propia existencia como algo material y se convierte en el depositario de identidades, las cuales pueden transformarse con su influencia o, por el contrario, contribuir a modular el espacio durante el proceso de interacción (Rohkrämer y Schulz, 2009). El caso de los gitanos caló de la ciudad de Buenos Aires y el conurbano muestra que el espacio y la distancia respecto al centro de la ciudad, donde más fuerza tienen las políticas culturales del capitalismo global, condicionan un sentimiento de pertenencia nacional. Este último se vincula, al mismo tiempo, con otros elementos de análisis que habrán de ser estudiados, como las experiencias de integración e inclusión o las políticas estatales de aculturación y multiculturalismo. La necesaria relación entre historia y etnografía posibilitará una mayor profundidad en este tipo de cuestiones que, todavía por estudiar, se muestran como fenómenos de relevancia, tal y como se ha intentado reflejar en esta breve aproximación.

Referencias bibliográficas

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana (1991). “Tiempo, espacio e identidad social”, *Alteridades*, N° 1, pp. 31-41.

Buhigas Jiménez, Rafael (2020). “Los ‘otros’ madrileños. El conflicto por la vivienda de los gitanos en la capital (1950-1986)”, en *XV Congreso Córdoba. «La Historia habitada. Sujetos, procesos y retos de la Historia Contemporánea del siglo XXI»*, Córdoba, Asociación de Historia Contemporánea.

Buhigas Jiménez, Rafael (2021). “La inmigración gitana “oficial” a la Argentina a través del caso de migrantes rom por vía marítima entre 1911 y 1947”, *pendiente de publicación*.

Biernat, Carolina (2007). *¿Buenos o útiles?: la política inmigratoria del peronismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Forni, Floreal y Roldán, Laura (1996). “Trayectorias laborales de residentes de áreas urbanas pobres. Un estudio de casos en el conurbano bonaerense”, *Desarrollo Económico*, Vol. 35, N° 140, pp. 585-599.

Galletti, Patricia Cecilia (2020). “El flamenco en los Gitanos Calé: apuntes para una investigación sobre la innovación y la inclusión socioculturales desde la antropología y el diseño”, *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, N° 101, pp 107-116.

Horacio, Gabriel (2005). “Gran Buenos Aires, conurbano y partido de San Martín: exclusión social y segregación urbana”, *Scripta Nova*, Vol. 9, N° 194 (52), pp. 1-24.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2010*. Argentina: INDEC.

Leblon, Bernard (2005). *Gitanos y Flamenco*. Valencia: Asociación de Enseñantes con Gitanos.

Nélida Giménez, Mabel y Ginóbili, María Elena (2003). “Las ‘villas de emergencia’ como espacios urbanos estigmatizados”, *Historia Actual*, N° 1, pp. 75-81.

Pacheco, Julieta (2009). *Negociando la Otrredad: los usos permitidos de la diversidad y la estigmatización de la diferencia en el espacio público urbano. Etnografiando los procesos de reelaboración identitaria a través del caso de los gitanos caló de la Ciudad de Buenos Aires*. Argentina: Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.

Rohkrämer, Thomas y Schulz, Felix (2009). “Space, Place and Identities,” *History Compass*, N° 5, pp. 1338-1349.

Romero, José Luis (2017). *Breve historia de la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rothea, Xavier (2014). “Construcción y uso social de la representación de los gitanos por el poder franquista, 1936-1975”, *Revista Andaluza de Antropología*, Nº 7, pp. 7-22.

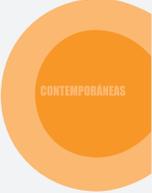
San Román, Teresa (1984). *Gitanos de Madrid y Barcelona: Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Sordé, Teresa; Flecha, Ramón y Mircea, Teodor (2013). “El pueblo gitano: una identidad global sin territorio”, *Scripta Nova*, Vol. 17, Nº 427, pp. 1-14.

Suaya, Agustina y Arena, Emiliano (2018). *Índice de Progreso Social conurbano bonaerense (2018)*. Argentina: CIPPEC.

“Lo gitano” y lo *Rrom*

Representaciones, estereotipos, y performatividad en el proceso de reivindicación étnica romaní en Colombia



CONTEMPORÁNEOS

por **Esteban Acuña Cabanzo**

Instituto Caro y Cuervo (Colombia) / Centro Nacional para la Investigación Científica (CNRS)

orcid.org/0000-0003-3310-8248

estebanacav@gmail.com

RESUMEN

Los grupos romaníes en Colombia han reflexionado sobre la representación popular de sus vidas incluso antes de ser reconocidos como un grupo étnico oficial. Las organizaciones romaníes colombianas desde sus inicios han provocado un diálogo sobre los estereotipos negativos con los que conviven en su vida cotidiana. El presente artículo muestra cómo el inicio de sus negociaciones con el Estado en 1997 también marca un cambio en las estrategias que las familias romaníes han utilizado para adaptarse a la vida en el contexto colombiano, incluida su imagen pública. Los conceptos de representación, estereotipia y performatividad permiten argumentar una visión crítica de la división binaria entre “lo gitano” y lo “no-gitano”, como parte de la experiencia romaní. El argumento se sustenta en el trabajo de campo del autor en Bogotá y otras ciudades colombianas desde el año 2006 hasta el presente. La descripción etnográfica se materializa en momentos empíricos, viñetas que muestran la negociación entre múltiples actores sociales del significado de la división entre “nosotros” y “los otros”, a través de la constante (re)producción y transformación de dichos estereotipos sobre “lo gitano”. El artículo busca iniciar una conversación que vaya más allá de la estereotipia en el trabajo con familias romaníes en América Latina, examinando la importancia contextual de estas narrativas.

Palabras clave: *Representación, estereotipo, performatividad, etnicidad, Pueblo Rrom.*

“Gypsiness” and the Rrom: Representations, Stereotypes and Performativity in the Romani Ethnic Recognition Process in Colombia

ABSTRACT

Romani groups in Colombia have debated on the popular representations of their lives even before they were officially recognized as a distinct ethnic group. Colombian



Romani civil society organizations have taken it upon themselves since their inception to instigate dialogue about the negative stereotypes with which they coexist in daily life. This article sustains that the negotiations with the state which established Romani People as an ethnic minority in 1997 marked a shift in the strategies through which Romani families have adapted to the Colombian context, including their public image. Grounded in the concepts of representation, stereotypification and performativity, the text sustains a critical perspective on the division between “gypsiness” and “non-gypsiness” that is part of the Romani experience. The argument is based on the author’s fieldwork in Bogota and other Colombian cities from 2006 until the present. Ethnographic description is brought to the text through empirical moments, vignettes that demonstrate the co-construction of divisions between “us” and “them” through the constant (re)production and transformation of stereotypes about “gypsiness”. The article seeks to initiate a conversation that goes beyond creation of stereotypes of Romani families in Latin America by critically examining the contextual relevance of narratives.

Keywords: *Representation, stereotype, performativity, ethnicity, Roma People.*

RECIBIDO: 1 de septiembre de 2020

ACEPTADO: 21 de diciembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Acuña Cabanzo, Esteban (2021) “Lo gitano’ y lo *Rrom*: Representaciones, estereotipos, y performatividad en el proceso de reivindicación étnica romaní en Colombia”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 134-157.

Introducción

Los días 13 y 27 de junio, y el 4 de julio del 2020 se llevaron a cabo tres conversatorios virtuales¹ centrados en la representación del Pueblo *Rrom* en Colombia y el mundo. Las sesiones giraron en torno al análisis de piezas audiovisuales, como películas, cortos documentales y videos musicales. Por primera vez en el entorno colombiano, en parte gracias a la cuarentena impuesta por el nuevo coronavirus, se reunían estudiantes de antropología, representantes de las autoridades *Rrom*, jóvenes romaníes, artistas y académicos a conversar sobre la manera como estas piezas podían ayudar a entender la situación del Pueblo *Rrom* en Colombia y de las familias que lo componen. Incluso, estos trascendieron el contexto nacional, cuando *Rrom* que viven en países como México y Estados Unidos se unieron a las charlas virtuales. La plataforma Zoom permitió que quienes asistían pudieran aportar y hacer preguntas de una manera más cercana. Las sesiones revivieron la importancia de entender cómo se percibe al Pueblo *Rrom* en Colombia, luego de más de dos décadas de su reconocimiento frente al

1 Sesiones del cineclub Crédito al Ojo, organizado por estudiantes de antropología de la U. Externado de Colombia.

Estado, y cómo las familias romaníes se han posicionado frente a estas percepciones y representaciones.

La última sesión, dedicada a la música y la danza romaníes, dio lugar a una conversación animada que contrapuso experiencias de artistas, estudiantes, académicos y miembros de familias romaníes; categorías no necesariamente excluyentes. Se daba entonces la posibilidad de un encuentro entre las personas que han encontrado las ideas y expresiones de “lo gitano” como inspiración artística y estética, miembros de familias y organizaciones *Rrom* en el país que consideran estas expresiones como parte de su experiencia, identidad y sensibilidad, y académicos que se han dedicado a entender el contexto y significado de estas expresiones. El encuentro permitió ahondar tanto en la multiplicidad de sus manifestaciones artísticas y las técnicas de ejecución, como en su relación con la historia de los grupos romaníes que las han hecho posibles. El diálogo reveló nuevas perspectivas para cada participante, poniendo en evidencia las diferentes capas de sentido que hay en una manifestación artística. Siempre estuvo presente una idea casi literaria de “lo gitano”, un tropo que denota una manera “gitana” de hacer las cosas en espacios como el arte, en este caso la música y la danza. Esto en contraposición a los significados atados a historias específicas de grupos romaníes en diferentes contextos que se iban construyendo en la medida en que cada participante aportaba su experiencia desde su posición particular, atravesada de sus conocimientos prácticos, estéticos, académicos, políticos, entre otros. Fue este encuentro el que motivó este escrito sobre el recorrido que ha tenido la representación del Pueblo *Rrom* en las últimas dos décadas.

Desde el inicio del trabajo antropológico con familias romaníes en Colombia, las conversaciones han incluido menciones explícitas al papel de la representación en su proceso de reivindicación étnica en el país. Desde entonces, quienes investigan han sido interpelados sobre el porqué de la investigación etnográfica desde la academia y el cómo serían presentados los resultados de técnicas de observación, entrevistas y acompañamientos. Antes de los acercamientos descritos más adelante ya había habido problemas éticos con antropólogos que habían recurrido a modelos y tropos simplistas, junto a generalizaciones indebidas, para explicar lo registrado durante periodos de observación-participante. De allí en adelante las experiencias de campo siempre estuvieron mediadas por una suspiración fruto no sólo de la documentada historia romaní de exclusión y marginalización, sino de las experiencias concretas de las familias y organizaciones *Rrom* en Colombia con la academia, la prensa y el Estado, las cuales han reproducido ciertas imágenes negativas.

Este artículo busca establecer un acercamiento crítico al uso de estas representaciones en la reivindicación étnica *Rrom* en Colombia. En este contexto, las representaciones no sólo afectan la vida cotidiana de las familias que viven en el país, sino que gracias a su inclusión como grupo étnico diferencial, utilizando la jerga estatal, tienen consecuencias públicas y políticas concretas. El énfasis del artículo no es una revisión de la literatura sobre grupos romaníes y cómo son representados, sino la creación de un marco útil para entender el cómo se da esta relación en contextos locales colombianos. El texto retoma entonces los primeros acercamientos públicos entre las familias romaníes, el Estado, y el público en general, los cuales se dieron hace más de una década, y los pone en un marco

contemporáneo de análisis. Para este propósito, se describirá una puesta en escena creada para el Día del Pueblo *Rrom*, el 8 de abril de 2008, la cual mostrará cómo esta representación toma lugar en un espacio concreto. Esta escena se pondrá en diálogo con encuentros y eventos que han ocurrido desde entonces, y con un lente teórico informado por tendencias similares en otros contextos que forman parte de la dispersión romaní.

La primera sección se concentra entonces en hacer una contextualización de la situación actual de las familias romaníes que viven en Colombia, y de cómo ha sido su representación pública en el país. La segunda parte profundiza en el marco conceptual de la reflexión, a partir de teorías sobre la representación, la estereotipia y la performatividad útiles para pensar el caso colombiano. La tercera parte se enfoca en la descripción etnográfica de momentos en los que las familias tuvieron que lidiar con estas representaciones en su experiencia vivida de eventos públicos y puestas en escena. Estas viñetas fueron registradas desde el 2006, a través de observación-participante, entrevistas a profundidad y acompañamientos. Los periodos intensivos de campo tuvieron lugar en el 2008 (6 meses), 2009-2010 (4 meses), 2012 (3 meses), y 2013 (3 meses); aunque se han dado acercamientos continuos en este periodo. La mayoría de las observaciones ocurrieron en la ciudad de Bogotá, aunque algunas de las descripciones retoman observaciones realizadas en otros espacios, como Pasto, en el departamento de Nariño. La cuarta sección analiza estas viñetas o momentos utilizando los conceptos de representación, estereotipia y performatividad, con el ánimo de ejemplificar cómo las ideas sobre "lo gitano" sólo toman significado en la práctica, en contextos donde pueden ser (re)producidas, pero también resignificadas. Así, el marco teórico elaborado se complementa con la posibilidad de entender el recorrido de las representaciones sobre "lo gitano" en el país, y qué estrategias han utilizado las organizaciones romaníes para su transformación.

1. Las representaciones de la diferencia del Pueblo *Rrom* en Colombia y su contexto

Es preciso establecer algunos detalles sobre la situación del Pueblo *Rrom* en Colombia. En primer lugar, el etnónimo *Rrom*² es una palabra que ha resultado del proceso de reivindicación étnica llevado a cabo por organizaciones que buscan representar a las familias romaníes ante el Estado colombiano. Utilizaré aquí tanto este nombre, como el término familias romaníes, el cual se adapta mejor tanto a su pluralidad intrínseca, como a la utilización del adjetivo *romaní*, que es la manera correcta de denotar pertenencia en su lenguaje, *romanés*. Ocasionalmente escribiré Gitano, con mayúscula, cuando sea necesario referirse a la autorepresentación en la vida cotidiana de estas familias en español; a su vez distinto de "lo gitano", el conjunto de representaciones sobre estas poblaciones objeto de este análisis.

2 En romanés, su lenguaje, *Rrom* significa tanto hombre (singular masculino), como persona que hace parte del grupo étnico. Esta ortografía en español, prestada de iniciativas en Francia, marca una distinción entre la /r/ en español y su pronunciación en la variante de romanés en Colombia, similar a /r̥/.

Oficialmente, sólo los últimos dos censos nacionales han tratado de determinar su número en Colombia, llegando a 4857 personas en 2005 y 2649 personas en 2018, respectivamente el 0.012% y el 0.006% de la población colombiana, estimada en 48,258,494.³ El primer censo sólo consideró la adscripción propia, simplemente agregando una categoría étnica más. Por otro lado, el más reciente buscó la colaboración con organizaciones como Prorrom y Unión Romaní para una metodología más participativa. Mujeres y hombres romaníes recibieron formación como censistas presenciales que pudieran hacer el levantamiento de datos. Aun así, es necesario tener en cuenta que estas fotografías estáticas de la población romaní no tienen en cuenta sus estrategias móviles, tendencias migratorias y el desplazamiento forzado que se ha dado en estas últimas dos décadas.

Los Rrom sólo han sido reconocidos por el Estado como grupo étnico en las últimas dos décadas, gracias a la Constitución de 1991; aún así, la presencia de las familias romaníes en el país ha sido confirmada al menos desde el siglo XIX. Algunos autores, basados en evidencias de archivo sobre poblaciones de llovidos y arrochelados, hablan incluso de su llegada durante los primeros años de la colonia española (Paternina Espinosa, 2013; Gómez Fuentes et al., 2000). La historia oral ha contribuido a establecer la llegada de la mayoría de familias que se autoidentifican como *Rrom* hacia finales del siglo XIX y principios del XX (Bereményi, 2007; Acuña Cabanzo, 2020 y 2019). Su llegada coincide con las continuas migraciones desde el continente europeo, provocada por la discriminación y exclusión de poblaciones romaníes y la posibilidad de encontrar un nuevo comienzo en las Américas (Acuña Cabanzo, 2018). En general las familias son bilingües, ya que, hablan español y sus propias variantes *vlach* de romanés (Deman, 2005), y forman parte del subgrupo conocido como *kalderash*, aunque hay registros de familias *Ludar*, hablantes de rumano. No obstante, sus filiaciones propias más significativas son la de *vitsa*, o linaje, y la de *kumpania*, o agrupación familiar asociada a un lugar o que viaja unida. Entre las *vitsi* se encuentran los *Bolochok*, *Ruso*, *Greko*, *Mighai*, *Anes*, *Miklos*, *Churón*, entre otras agrupaciones creadas en el cruce transatlántico; entre las *kumpany*, que recientemente han tomado un carácter institucional, se encuentran las de Bogotá, Pasto, Cúcuta, Bucaramanga, Ibagué, Sahagún, San Pelayo, Sampedo, Sabanalarga, y Envigado (Acuña Cabanzo, 2019 y 2020: 2).

Las políticas multiculturales tomaron fuerza en las décadas de 1980 y 1990 como respuesta a la exigencia del reconocimiento de la diversidad y la diferencia entre la ciudadanía de un Estado-nación (Taylor y Gutman, 1994; Modood, 2010). Esto ocurriría especialmente en contextos de desigualdad histórica e inmigración (Malik, 2015), y con un enfoque en la “politización de las identidades”, que en las Américas “pone en jaque la ideología mestiza blanqueada” como soporte de los Estados nación postcoloniales (Segato, 2007: 19). En Colombia, la Constitución Política de 1991 retomaría estas iniciativas mirando hacia adentro. Aunque fruto de una iniciativa estudiantil en un ambiente de reformas neoliberales y de apertura económica, la Asamblea Constituyente hizo un intento por plasmar la histórica realidad diversa y enmarañada del país. El

3 Fuente: DANE, Departamento Nacional de Estadística de Colombia.

artículo séptimo de la Constitución, y la legislación posterior, garantizarían al menos a nivel normativo el reconocimiento y protección de la diversidad étnica en el país, respondiendo a décadas de lucha por representación política de parte de las comunidades indígenas, afrocolombianas y negritudes.

Aunque más detalles al respecto exceden el alcance de este artículo, es preciso recordar que las teorizaciones y críticas al multiculturalismo han sido conscientes de la representación y estereotipia de la diferencia y la alteridad (Modood, 2010; Segato, 2007). El presente artículo ha propuesto, entonces, hacerse preguntas sobre estos "guiones colectivos" (Apiah, 1994: 160) de la etnicidad congelados en el tiempo a través de los conceptos de representación, estereotipo y régimen discursivo propuestos más adelante. Así, parte de la necesidad de conocer cómo se ha dado "lo gitano" en Colombia, para darle un contexto discursivo a las experiencias históricas del Pueblo *Rrom* en el país y sus (re)acciones frente a este régimen discursivo hegemónico.

Con la creación del Proceso Organizativo del Pueblo *Rrom* (Prorrom) en 1997, y más tarde de Unión Romani, comenzó la negociación de la extensión de derechos culturales al Pueblo *Rrom*. Estos fueron reconocidos oficialmente a nivel nacional a través de los decretos presidenciales 2957 de 2010, y 4634 de 2011, junto a la Ley 1381 de 2010. Su objetivo es proteger la diversidad cultural del Pueblo *Rrom* en Colombia y de su lengua, y garantizar su reparación por las victimizaciones sufridas durante el conflicto armado. De allí en adelante, ha habido un esfuerzo sostenido de adaptación a las prácticas estatales, con el ánimo de continuar las conversaciones con las instituciones que tienen como mandato garantizar los derechos sociales y culturales asociados a este reconocimiento.

Como ha sido documentado (Paternina Espinosa, 2013), parte de la razón por la cual comenzó Prorrom fue precisamente el abuso de representaciones negativas, contrapartes de lo romántico, por parte de la prensa local en la ciudad de Bucaramanga. El periódico Vanguardia Liberal publicó una pequeña nota avisando a los visitantes del pueblo de Girón que "las gitanas" podrían asaltarles "en su buena fe y sus bolsillos" (Galeano, 1997). Faltando a la ética periodística, la voz de las familias romaníes en el área estuvo ausente en la nota, la cual se limitó a reproducir estereotipos de criminalidad. Este sería el detonante para que finalmente algunos *Rrom* de la ciudad contactaran a profesionales que pudieran orientarles en la posibilidad de iniciar un diálogo con el Estado, y manifestar su inconformidad. Antes de seguir con la descripción entográfica, es preciso revisar estas imágenes preconcebidas con detalle.

Luego de su llegada al país, la prensa se refería a la llegada de familias romaníes como un evento extraordinario (Buitrago, 1945). Las crónicas de los años cuarenta y cincuenta son muy claras en notar la diferencia "gitana", sus "rasgos característicos", describiendo a las mujeres *Rrom* y sus trenzas como "las protagonistas de ciertas novelas románticas" o "vistosos, multicolores y amplios faralae", y los hombres como "estrellas del cine" y "el sombrero de ala ancha y su bigote a la antigua", a su vez distintos por sus "facciones y atuendo tipológico" (Buitrago 1945; Yepes, 1959). Estas descripciones aparecen entrelazadas con citas de "la Gitanilla" de Cervantes, o de García Lorca, y con recuentos de "agüeros" y costumbres consideradas diferentes y específicas (Buitrago, 1945), confundiendo con la representación literaria de "lo gitano". Aunque ya en

1945 las crónicas de la revista *Cromos* anunciaban que los *Rrom* llegaban en camión a la ciudad, y ya no en caballos y carromatos, notaban paradójicamente su falta de “modernización” (Yepes, 1959). También dedicaban apartes a como su “trashumancia era innata”, y a su “fama de ladrones”, aunque incluso en este momento los entrevistados aclaraban que “los gitanos no robamos, sino que trabajamos”.⁴ En parte por este tipo de estereotipos, las familias romaníes prefirieron no hacerse notar, y dichas descripciones no vuelven a ser comunes sino hasta la década de 90, con el proceso organizativo romaní.

Revisando publicaciones periodísticas más recientes, el proceso de reivindicación étnica vuelve a enfatizar la opinión de los *Rrom* entrevistados, transformando este tipo de piezas que simplemente reproducen estereotipos en escritos donde se contraponen las imágenes que trae quien escribe, y las que recibe de sus informantes. Se contrastan, como en 1959, tradición y modernidad en las vidas de jóvenes romaníes (Abad, 2004), en una especie de lucha contra la “excesiva modernización” y la “asimilación”, naturalizando la otredad de lo romaní y alegando que han permanecido “alejados” de la sociedad colombiana, sin priorizar experiencias compartidas como habitantes del país (Mina, 2008; Vargas, 2006; Mojica, 2008). Los reportajes hablan de esta “lucha” como si la vida romaní se hubiera quedado en el pasado, excepto cuando hablan de sus organizaciones políticas y sus consecuencias entre las familias (Begue, 2017; Ávila Molina, 2017).

La academia no ha estado exenta de este tratamiento ahistórico. Un ejemplo es el primer artículo sobre los “Gitanos o húngaros” publicado en Colombia, escrito por Juan Hasler. Aunque la mayoría de las fuentes utilizadas son europeas y del siglo XIX, refiriéndose a algunos Gitanos en Transilvania que todavía vivían en carpas y tenían estrategias económicas móviles, más de setenta años después Hasler insinúa que pueden ser aplicadas sin más a quienes migraron a las Américas (Hasler, 1970). Okely, en el Reino Unido, ha llamado esta tendencia “el reciclaje de las (mis)representaciones”, de imágenes de criminalidad y exotismo tan viejas como la llegada de los grupos romaníes a Europa Occidental (Okely, 2014); un proceso paralelo con la llamada “catacresis”, o la falta de reconocimiento (Theodosiu, 2011: 90) de una diferencia romaní aterrizada en la vida cotidiana, más allá de supuestos estereotípicos.⁵ Traído al contexto colombiano, este argumento puede ser útil para entender el uso constante de estereotipos asociados a “lo gitano”, además de la recurrente generalización de lo encontrado en un grupo y/o familia, y en un momento histórico específico, a todo el Pueblo *Rrom*. Prorrom y Unión Romaní, desde su formación, han tenido como objetivo no sólo reclamar derechos culturales; sino también explorar alternativas a este tipo de tendencias, buscando un manejo estratégico de estas representaciones ya existentes, con el ánimo de promover imágenes más positivas y un diálogo más aterrizado a la realidad de las vidas romaníes en el país.

4 Crónicas encontradas en la Biblioteca Nacional por Jazmín Pabón Rojas, durante el curso Introducción a los Estudios Romaníes en Colombia, en octubre y diciembre de 2020.

5 Aquí intentos de traducción de dos términos clave: *misrepresentation* y *misrecognition*, ambos notando no necesariamente una falta de representación o reconocimiento, sino más bien su existencia sobre bases estereotípicas, generalizadoras y frecuentemente erróneas.

2. Representaciones, estereotipos y performatividad: "lo gitano" en la práctica

Discusiones anteriores en el caso colombiano han notado la relación íntima entre representaciones sociales, estereotipia y etnicidad (Acuña Cabanzo, 2008; Bereményi, 2007; Mirga-Kruszelnicka, 2016: 337). Parto aquí de entender la representación como la manera en que se produce significado a partir de repertorios lingüísticos que median el modo a través del cual conocemos el mundo (Hall, 2003b; Blommaert y Backus, 2013). La atención se centra en la relación entre estas representaciones y las prácticas del día a día. Esta relación ocurre a través de la (re)creación de discursos para hablar de algo desde posiciones concretas, lugares de enunciación imbricados en relaciones de poder (Hall, 2003b: 29–30). En este caso, el argumento se centra en los discursos para hablar de (y administrar) las vidas de personas que conforman familias romaníes en Colombia. Así, el artículo contrasta las perspectivas de miembros de estas familias, sus representantes y aliados, académicos, periodistas, funcionarios del Estado y el público en general; categorías no siempre excluyentes y en constante movimiento.

Esta perspectiva va más allá de un entendimiento de la representación que podríamos llamar clásico, donde la preocupación recaía en lo cognitivo, en los contenidos de este "flujo de representaciones" que es la conciencia (Durkheim y Mauss, 1970: 4). En cambio, orienta la mirada hacia el cómo las representaciones, como fenómeno, se crean y recrean en la práctica y en la experiencia vivida. En esta medida, esta reflexión parte de entenderlas no sólo en su función clasificatoria, volver lo desconocido familiar a través de convenciones, sino en su función prescriptiva, buscando imponer esa clasificación a la realidad, compleja y enmarañada (Moscovici, 2000: 22–23). Es precisamente la unión de estas funciones de clasificación e imposición la que se pone en marcha para darle significado a las diferencias humanas.

Son estas diferencias las que dan lugar a clasificaciones sociales que utilizamos para aprehender y ordenar el mundo (Hall, 2003a: 236). Para este fin, los grupos humanos han procurado utilizar categorías binarias que permiten capturar las múltiples variaciones que existen en la realidad. Operan entonces reduciéndolas y simplificándolas en parejas como blanco/negro, masculino/femenino, puro/impuro, civilización/barbarie, entre otras (Hall, 2003a: 243). En la práctica, este tipo de clasificaciones pueden volverse problemáticas cuando están acompañadas de percepciones que las naturalizan como inevitables y necesarias, invisibilizando su parcialidad, sus límites, la variabilidad de las relaciones humanas, su historia y su imbricamiento en las relaciones de poder que conforman una sociedad (Dyer, 1999). Es aquí cuando han sido clasificadas como estereotipos, sobre todo cuando apelan a un falso consenso de los miembros de una sociedad con el ánimo de fijar barreras sociales, excluyendo a quienes son considerados "otros", y favoreciendo a quienes se consideran "nosotros" (Dyer, 1999).

Es preciso entonces distinguir entre las ideas que vienen a la mente cuando decimos "gitano" o "gitana", usualmente estereotípicas, y la variabilidad intrínseca de las vidas romaníes. Al ser un régimen de representación, la división entre "lo gitano" y lo "no-gitano" toma sentido como aparato discursivo y dispositivo de poder, diferente de las representaciones que dan significado al ser

romaní para las familias que viven en Colombia. Tiene un carácter similar al del “orientalismo” descrito por Edward Said, ya que designa un estilo de pensamiento cuya premisa es precisamente dicha división, la cual permite administrar, conocer y crear la diferencia (Said, 2003: 2). Así, facilita la exclusión de quienes han sido marcados, especialmente en contextos de relaciones desiguales de poder (Hall, 2003a: 258).

En estudios romaníes, las críticas a este régimen han sido cada vez más frecuentes desde la década de 1980, llamando la atención sobre cómo la categoría de “lo gitano” se ha equiparado con imágenes que tienen más que ver con el canon occidental que con vidas romaníes (Hancock, 1997); con un “otro” orientalizado ya no fuera, sino al interior de Europa (Lee, 2000; Selling, 2018; Acuña Cabanzo, 2019). Los grupos cobijados bajo el régimen discursivo de “lo gitano” usualmente se asumen como: i) lo opuesto a la modernidad (Okely, 1983); ii) poblaciones que se asume están por fuera de la historia, del tiempo lineal y de “Occidente” (Trumpener, 1992; Lemon, 2000: 3); iii) asociados a la criminalidad y la impureza (Willems, 1997; Sibley, 1995; Holloway, 2005); iv) libres de cualquier atadura con lugares y territorios, con propensión a vagar, y capaces de alianzas sólo consigo mismos (Gay y Blasco, 2008: 299). Las familias romaníes obligatoriamente deben interactuar con este conjunto de estereotipos, al (re)producirlo, ignorarlo, resistirlo, adaptarlo, a través de su hacer, pensar y sentir cotidiano.

Aunque el centro del análisis es un evento extraordinario, la celebración del 8 de abril en Bogotá, el artículo no se centra en la filigrana de la poética y estética del hacer, uno de los tantos significados que ha recibido la palabra “performance” en antropología, estudios del folklore, el arte y del teatro (Bauman, 1977; 1986; Schechner, 2010; Taylor, 2016). En cambio, se presta para entender cómo este tipo de eventos permiten reflexionar sobre la manera como construimos sentido en lo cotidiano. La puesta en escena está atada a eventos de habla que le han precedido y sucedido, y su forma y significado señalan (indexan) hacia tipos discursivos (Bauman y Briggs, 1990: 60); en este caso, el régimen discursivo de “lo gitano”. Las representaciones analizadas aquí no existen en el vacío; existen incorporadas, encarnadas, en prácticas y actos individuales (Butler, 1988: 522), enmarañadas en conexiones e interrelaciones (Theodosiu, 2011: 101). Como ha sido descrito para el género o la raza, este proceso de sedimentación histórica se solidifica sólo en la medida en que se lleva a cabo una y otra vez, es “performativo” (Butler, 1988: 528; Mirón e Inda 2000: 88; Bauman, 2000). Pero esta misma reiteración abre la posibilidad para que en cada acto, cada práctica, el significado cambie. “Lo gitano” como régimen discursivo opera en la vida cotidiana de los grupos romaníes, “incrustado en relaciones sociales, lugares y prácticas” (Lemon, 2000: 27).

Al igual que en otros contextos, es en los escenarios descritos de aquí en adelante donde se ha jugado y juzgado la autenticidad, el ser “verdaderamente gitano”, para así justificar la pertenencia a la nación colombiana desde lo étnico. La sección pasada mostró precisamente como estas representaciones han tendido a acompañar la dispersión romaní, viéndose reflejadas en la manera como se ha escrito sobre los *Rrom* en Colombia. La siguiente sección mostrará cómo las familias romaníes y sus organizaciones han negociado dichos

prejuicios durante su proceso de visibilización frente al estado colombiano, en este caso a través de eventos públicos.

3. Representaciones en escena

"Es un evento espectacular para dar una imagen agradable del pueblo Gitano en Colombia y a nivel mundial." Lilio Cristo – 8 de abril de 2008, Bogotá

Algunos de los primeros ejercicios de observación etnográfica con la representación en mente se dieron durante el Carnaval de Niños y Niñas que tuvo lugar en Bogotá, el 31 de octubre del 2006. Prorrom organizó a un grupo de niños y niñas, parte de las familias que viven en Bogotá, para unirse al desfile por las calles de la ciudad luego de haber hecho algunas presentaciones en el Museo Nacional. Varios de los participantes también formaban parte de la segunda generación del grupo musical *Amé le Rrom* (nosotros los Gitanos). Las niñas, con vestidos multicolores y monedas colgantes, y los niños, con camisas y cinturones también de colores vivos, interpretaron y bailaron música romaní mientras caminaban en tres filas, protegidos del sol por una carpa adornada con la bandera del Pueblo *Rrom*⁶.

Durante el desfile, entre los espectadores se escucharon ocasionalmente escépticos, preguntando si a quienes veían eran "Gitanos de verdad". La sencilla puesta en escena es un buen ejemplo para identificar los elementos de la imagen que Prorrom quiso proyectar desde entonces. Para que no quedaran dudas de su autenticidad: a) La música y el baile son el centro, aunque para este fin el grupo tuviera que traer también un arreglista no-*Rrom*, que organizara las habilidades de jóvenes que pudieran tocar guitarra, batería, violín o acordeón entre las familias, y encontrara músicos complementarios para adaptar polkas u otras músicas a este contexto. El arreglista y los coreógrafos, dos profesionales con experiencia en teatro y danza, ya tenían en ese momento una relación de tres años con el grupo, que continuaría años después; b) La vestimenta multicolor y festiva sería infaltable, reflejando la imagen que es usual en representaciones visuales de "lo gitano"; y c) Una carpa y otros símbolos que hacía alusión a su historia como un pueblo caracterizado por la movilidad, "nómada", "semi-nómada" o "neonómada", palabras que Prorrom utiliza para referirse a la vida itinerante en carpas, las prácticas de movilidad en la vida cotidiana de algunas familias, como las ventas de pueblo en pueblo, y un sentimiento que implica la necesidad de moverse. La frase que una madre le diría a los niños durante el desfile cuando la formación se desordenaba, "ustedes están en un desfile, no en una fiesta", resumiría cómo sus actos allí iban más allá de lo privado, mostrándose al público con un objetivo específico.

Años después, el 8 de abril de 2008, tendría lugar la que, en retrospectiva, sería tal vez la conmemoración más grande del Día Internacional del Pueblo Romaní en Colombia, en el marco de Bogotá Capital Mundial del Libro, una obra de teatro basada en una recopilación de cuentos hecha para la ocasión

6 Una franja azul y una verde, representando el cielo y la tierra, junto a una rueda de carro roja en la mitad, que hace alusión tanto al movimiento como al origen en el sub-continente Indio del Pueblo *Rrom*. Fue seleccionada durante el Primer Congreso Mundial Romani en 1971, en Londres.

(Prorrom, 2008), acompañada de música en vivo. El evento en sí mismo fue un momento clave para ver en acción la manera en que las representaciones toman forma en encuentros concretos, y se negocian entre actores diversos. Durante las observaciones realizadas durante los ensayos con miras al evento y tras bambalinas se recogieron algunos momentos que contribuirán a ilustrar cómo las representaciones han sido negociadas en el proceso de reivindicación étnica *Rrom*.

Los ensayos ocurrían en espacios diseñados para preparar este tipo de eventos, por ejemplo, una academia de música, o una casa donde usualmente se ensayaban obras de teatro. Fuera de los hogares de las familias, los jóvenes protagonistas se entrenaban en música y teatro, vigilados por interventores del distrito bogotano, el cual financiaba el proyecto. Las únicas excepciones eran una mujer adulta, mamá de algunos de los jóvenes, y tres hombres mayores, ya que el horario y la intensidad de los ensayos no permitía que otros adultos en edad de trabajar pudieran participar. Cada ensayo tuvo al menos dos sentidos, el practicar la obra, y tener un momento de encuentro entre los niños y niñas de las familias de Prorrom, contentos de estar entre primos. Pero esta ocasión de sociabilidad debía controlarse, exigía disciplina y rigor para que la obra saliera bien. Los ensayos seguían el guión de la puesta en escena, organizando el tiempo entre el momento de interpretar la obra y la música, y los momentos para tomarse un descanso, jugar y comer. Esto no siempre era fácil, precisamente porque la disciplina específica que exige el espectáculo no era algo usual para el grupo de músicos y actores principiantes, junto a sus acompañantes.

El objetivo, al final, era una puesta en escena que mostrara quienes son los *Rrom* al público bogotano. Para las familias esto implicaba dejar de lado las lógicas del día a día y delegar autoridad en los representantes de Prorrom, junto a los músicos y coreógrafos encargados de la obra. Durante los ensayos los representantes animaban a estar “¡alegres, alegres!”, decían, “¡muestran los dientes!”, o interpellaban “contento, no bravo”, “es que usted no lo hace con amor”. Los coreógrafos, en cambio, tenían comentarios distintos, cuando un acto no les convenía, se decía que debía ser “bien gitano”, a los jóvenes cuando debían parecer enamorados, “galán, que los gitanos son así”, y a las niñas que debían bailar “con embrujo”. Cada una de estas frases insinuaba la cara romántica de los estereotipos ya mencionados.

También era necesario lucir las mejores galas, maquillarse, arreglarse, pero no para un matrimonio o una fiesta de familia, sino para un espectáculo. Las faldas largas y pesadas que solían utilizar las madres de las niñas protagonistas se reemplazaban por vestidos más ligeros, inspirados por personajes como la versión de Disney de Esmeralda, del Jorobado de Notre Dame de Victor Hugo, o los vestidos de la “danza árabe”, en sus palabras. Para reforzar esta necesidad había frases de aliento para quienes habían hecho el esfuerzo, “está muy bonita así” o “todas las otras deberían verse así”. Tuvieron también que aprender y practicar pasos de baile que sólo unos pocos sabían, extraídos de los bailes propios en sus fiestas, y del flamenco, la polka o la danza árabe. Algo similar ocurría con música tomada de otros lugares para ser adaptada a instrumentos más comunes en Colombia.

Pero, como siempre, también la cara negativa de “lo gitano” haría parte de estas relaciones; además de acusaciones comunes de “desorden”, en un momento incluso se perdió una prenda de uno de los coreógrafos. Preocupados, músicos,

actores y acompañantes buscaron en la casa donde ensayaban, retrasando el viaje de regreso a sus hogares al final de la tarde. En el ambiente se sentía la tensión de saber que las consecuencias eran para todo el grupo, aunque fuera sólo un suéter. Finalmente apareció bajo una silla, pero el momento mostraría lo poderosas que son estas imágenes, incluso cuando el grupo entero quería terminar el ensayo e irse a descansar.

El esfuerzo por controlar estas impresiones daría frutos el 8 de abril. Ese día, temprano, los protagonistas irían con sus familias al Teatro Jorge Eliécer Gaitán, en el centro de Bogotá. "Hace tiempo no veía gitanas", dijo un señor que pasaba; después hizo varios comentarios en voz alta sobre leerse la suerte. Uno de los mayores le contestó, "Si, ya casi no se ven", como dándole la razón; ellos mismos dejaron de usar las ropas coloridas que ahora los delatan al salir a tomar un café fuera del teatro.

Ese mismo día tuvo lugar el último ensayo de preparación para acostumbrarse a los nuevos espacios, mucho más amplios. Este nuevo reto se asumió con algo de nervios, y se continuó delegando la responsabilidad para que todo salga bien; "usted es el que manda", asumió un mayor frente a uno de los profesionales que los guiaban. Aún así, la importancia de la familia siguió primando, y los bailarines se adaptaron incluso a quienes no habían podido cumplir con todas las citas previas. Esta improvisación y andar juntos también complicó las relaciones con los administradores del teatro, quienes no estaban de acuerdo con el percibido desorden. Aun así, el personal del teatro se dejaba impresionar; "¿Ya le leyeron la mano?", se preguntaban entre los guardias de seguridad y el personal de servicio; mientras que periodistas de la cadena RCN escogían tomas de acuerdo a sus representaciones; "Quiero que le tome los ojos a esta mujer. Tiene los ojos verdes, así como [en] el Jorobado de Notre Dame".

Antes de iniciar con los oradores invitados, incluido el escritor Jairo Aníbal Niño, por parte del distrito se tomaron varios minutos para expresar sus propias ideas de "lo gitano", sin tener mucha cercanía con las familias presentes. Dalila Gómez, una de las representantes de Prorrom, hizo la introducción al proceso de reivindicación étnica y sus metas en cuanto a política pública, al libro, y al himno romaní: *Gelem Gelem* (Vamos, vamos). Este fue interpretado acompañado de una procesión; los tres hombres mayores protagonistas caminaban con maletas seguidos de los jóvenes, niños y niñas, con luces como de atardecer, haciendo alusión a la dispersión y movi­lidades romaníes que les llevaron a Colombia.

Las historias escogidas por los coreógrafos para ser representadas ese 8 de abril tenían todos nombres como "*La gitana y la serpiente*", "*La niña y la luna*", "*El arco mágico del amor*" y "*El ají que cantaba*", (Prorrom, 2008) evocando lo rural, lo natural y lo místico. Esto se hizo aún más evidente cuando dos mayores aprovecharon para hacer un pequeño acto de magia al desaparecer a una de las niñas tras una sábana blanca. También tomó el centro del escenario lo romántico, condensado en la historia del arco que cuando disparaba una flecha, guiaba al joven arquero hacia su futura novia. Así, se formaban parejas que bailaban de alegría luego de haberse encontrado. Ese día el público salió sorprendido luego del despliegue de música y expresión artística. Aunque no hubo parlamento o narración, por lo que muchos detalles de las historias se perdieron en la traducción del libro al teatro, el carisma de los jóvenes intérpretes de música, teatro y danza permitió

transmitir el sentimiento de celebración y el objetivo de mostrar caras distintas a los estereotipos negativos usuales. La obra se repetiría varias veces de allí en adelante, e incluso se llevaría a un festival en la isla turística de San Andrés.

Años después, en perspectiva, lo descrito hasta ahora fue toda una excepción. Una confluencia de tiempo, recursos y voluntad política que es difícil que vuelva a darse, aun cuando el proceso de reivindicación étnica del Pueblo *Rrom* es ahora más maduro. Diez años después, en el 2018, el continuo trabajo etnográfico permitió ver dos eventos que podrían haber sido similares. El 6 de abril se realizó una corta ceremonia de seis a ocho de la noche, que entregaba galardones simbólicos a ciertos miembros prominentes de cada linaje en Bogotá. Meses antes, Prorrom había propuesto hacer una celebración similar a la que había sido realizada diez años atrás, pero la falta de presupuesto y de planeación por parte de las entidades públicas lo impidieron. En cambio, esta sobria conmemoración estaría compuesta de las palabras de tres personas del distrito, un video realizado grabado unos días antes y las palabras de sólo una persona romaní, Dalila Gómez. Sin lugar a la improvisación que había caracterizado eventos anteriores, en los que hasta los representantes habían sentido ganas de bailar en el escenario, en el momento en que un guitarrista y una cantante decidieron cantar *Gelem Gelem*, la respuesta fue un rotundo no. En cambio, la Orquesta Filarmónica de Bogotá, cerró el evento con su repertorio clásico y del folklore latinoamericano sin siquiera intentar incorporar algo de música con influencias romaníes.

Aunque quienes recibieron los premios estaban contentos, la mayoría de los asistentes romaníes se fueron con un mal sabor de boca; la posibilidad de organizar un evento que se sintiera propio y donde pudiera realizarse el tipo de trabajo de representación que habían llevado a cabo en ocasiones anteriores no había sido posible. En contraste, Prorrom hizo su propia celebración, más pequeña, y en el barrio donde viven la mayoría de familias. A ésta fueron invitadas sólo las autoridades locales conocidas, se cocinaron platos típicos romaníes para todos los asistentes, y se acompañó el evento con su propia música y danza. Ahora que los *gadyé* volvían a imponer su orden e ideas de lo que debe representarse, los *Rrom* volvían a sus espacios propios.

Análisis: estereotipos reciclados, esencialismo estratégico, y las transformaciones que trae la performatividad

En las Américas, las familias romaníes que han cruzado el océano desde Europa desarrollaron estrategias para no ser objetivo de los estereotipos que han sido mencionados. En este primer escenario de su relación con quienes no son romaníes, descripciones etnográficas e históricas han determinado que pasar desapercibidos y sin proyectar su pertenencia (*passing*) les otorgó la posibilidad de vivir en los países americanos sin ser necesariamente sujetos de racismo y exclusión (Sutherland, 1975; Silverman, 1982). En Colombia, el proceso de reivindicación étnica dirigido por Prorrom y la Unión Romani llevó a un segundo escenario, pasar de no comunicar su pertenencia étnica, a sobre-comunicar los aspectos que podrían reemplazar los significados de “lo gitano” que habían provocado estas estrategias en primer lugar (Acuña Cabanzo,

2008: 165). Esta no es una estrategia nueva; ya que "demostrar, esconder o exagerar la Gitaneidad es socialmente situacional" (Silverman, 1988: 266); en ocasiones específicas lo exótico puede servir para sobresalir como artista, adivina o negociante. Lo que ha cambiado es el contexto, que ahora presenta oportunidades políticas gracias a una legislación multicultural y a su vez (re) crea representaciones de su diferencia.

Una aproximación a la representación desde la performatividad y la negociación, permite ver cómo en los momentos descritos, el régimen discursivo de "lo gitano" entra a ser negociado en eventos concretos, enmarcados en relaciones de poder. Así, nos alejamos de entender a las familias romaníes sólo como víctimas pasivas, y vemos cómo también "ellas mismas han producido representaciones e interpretaciones significativas" (Gay y Blasco, 2008: 301). El poder no sólo constriñe y previene, también produce discursos y opciones para quienes deben lidiar con "lo gitano" (Hall, 2003a: 261). Podrían entenderse estos casos como instancias donde el esencialismo estratégico es una herramienta (Spivak, 1988; Pande, 2016). Las familias romaníes, para posicionarse como sujeto de su propia historia y tener voz sobre cómo son representadas ante el Estado y el público, toman el riesgo de utilizar y entrar en diálogo con los estereotipos que las han representado hasta entonces. Así, a través de estas nuevas reiteraciones performativas buscar el cambio.

El primer escenario descrito, donde las familias intentaban no ser evidentes, muestra una estrategia de asimilación para hacerle frente a los estereotipos sobre "lo gitano" que Hall ha llamado "integracionista" (2003a: 270). Pasar desapercibidos implica, al menos hacia afuera del grupo, adaptarse al discurso imperante suprimiendo o exagerando la diferencia, garantizando la sobrevivencia del grupo mismo. Sin embargo, al interior de las familias, ya que en los actos cotidianos la división entre *Rrom* y *gadyé* da para muchos más flujos y deslizamientos entre categorías, se crearon maneras privadas de invertir los estereotipos negativos que complicaban su vida, poniendo lo *Rrom* como la categoría principal y lo *gadyé* como secundario, aunque se mantuviera la estructura binaria (Hall, 2003a: 270). Así, las familias han vivido en carne propia la desconfianza, el miedo y la suspicacia hacia lo que no es romaní, o consideran su ingenio superior, poniendo de cabeza el estereotipo (Okely, 2014: 75; Acuña Cabanzo, 2019).

El segundo escenario, el proceso frente al Estado colombiano, ha llevado a las organizaciones y a muchas familias que pertenecen a ellas a la esfera pública, donde la inversión del estereotipo no se da con tanta naturalidad. En estos espacios dominados por la lógica mayoritaria se ha buscado reemplazar las imágenes negativas mencionadas hasta ahora por imágenes positivas, retando el reduccionismo de los estereotipos imperantes (Hall, 2003a: 273).

En este artículo se ha hecho énfasis en el trabajo de la representación que las familias que forman parte de Prorrom han puesto en marcha. Es en el tipo de acciones e intercambios descritos en el apartado anterior que se evidencia el uso consciente de símbolos con el ánimo de consolidar una visión distinta de lo que es ser *Rrom*. En los momentos descritos se vieron la bandera romaní y su himno *Gelem Gelem*, los cuales conectan los eventos locales con el movimiento político romaní a escala global. Estos símbolos, acordados en el Primer Congreso Mundial Romaní (1971), cumplen su papel de evocar y apelar a la "grupedad"

(*groupness*) o colectividad, la cual conecta las familias que viven en Colombia con otras instancias de la dispersión global romaní que utiliza los mismos símbolos (Brubaker, 2004).

Pero estas puestas en escena tienen también intereses en lo cotidiano y lo local. Una serie de representaciones positivas hacen parte de la manera como Prorrom ha querido mostrarse desde su creación. Luego de las definiciones más formales, en un relato del libro que se lanzaba ese 8 de abril de 2008, *Kon sam amé le Rrom* (Quienes somos los Gitanos) se puede leer: “Los gadzhé dicen de nosotros barbaridades y lo dicen de forma malintencionada. De nosotros dicen que somos ladrones, sucios, brujos y hasta que robamos niños”. Dalila haría una afirmación similar durante el evento:

En ese mismo sentido nosotros pensamos que actualmente la mirada es de más respeto, sobre todo porque antes se pensaba que los gitanos o actualmente, porque no sé, también la ignorancia es atrevida, que hemos sido personas que le hacemos daño a la sociedad, que somos mentirosos, que nos robamos los niños, que somos cochinos, bueno... muchos estereotipos que van en contra de lo que es la cara bonita del pueblo Gitano.⁷

Más adelante en el relato, se establece la contraparte a estas imágenes negativas: “El gitano es sincero de corazón, es muy noble, pacífico, sincero, honorable y honesto.” (Prorrom, 2008: 39) Prorrom, en el momento de las observaciones, enviaba cartas con un encabezado donde agregaba otras bondades: “Libertad; Solidaridad; Respeto; Oralidad; Creatividad; Magia; Alegría”. En cierta medida, en estos ejemplos se ve la intención primaria de cambiar imágenes negativas por positivas. Aunque también es evidente la necesidad de lidiar con las facetas estereotípicas de magia, esoterismo, romanticismo, galantería, entre otras, que aparecieron en las instrucciones de músicos y coreógrafos, y en el imaginario de los asistentes. Así, Prorrom adaptaba al lenguaje escrito, oficial y de los movimientos sociales de los grupos étnicos el deseo de transformación de las relaciones cotidianas expresado en el relato.

Un ejemplo importante de cómo “lo gitano” permeaba esta relación con los *gadyé* durante el evento es la periodista que pide se graben unos ojos verdes porque se parecen a los de Esmeralda, protagonista Gitana de *The Hunchback of Notre Dame* (El Jorobado de Notre Dame)⁸. Su piel cetrina, ojos azules y pelo negro marcan la imagen del fenotipo estereotipado que tiene una parte del público colombiano de “una Gitana”. La complementaban sus brazaletes de cobre, su pañoleta y la pandereta que acompañaba su danza exótica. No podía faltar un animal, la cabrita que la acompañaba, para ligarla, en una ciudad como París, con lo natural y salvaje. Esta romantización de las mujeres romaníes raya con la fetichización, especialmente cuando se elige mostrar sus ojos, sus manos, o sus caderas, asumiendo que sólo sus partes corporales son suficientes para comunicar quiénes son.

7 Entrevista: Jhonny A. Rodríguez a Dalila Gómez Baos, abril 7 del 2008.

8 Producida por Walt Disney Pictures, dirigida por Gary Trousdale y Kirk Wise, su estreno fue en junio de 1996.

Más allá del trabajo que implicaron los ensayos y la obra de teatro, las y los representantes de Prorrom han trabajado constantemente en la logística y la documentación necesaria para que las consultas y proyectos se llevaran a cabo. El trabajo de la representación evidente en los momentos descritos no sería posible sin el trabajo de adaptación a las lógicas y valores del Estado que han permitido este segundo escenario de visibilidad. Y es en la vida diaria de los representantes en las que la observación participante y los seguimientos han mostrado la constante formación, formal e informal, y la labor que les ha permitido acceder a una voz dentro del Estado. Dalila Gómez, por ejemplo, recientemente estudió derecho, y en la última década ha estado al frente de los procesos que han derivado en el reconocimiento legal del Pueblo *Rrom* desde las organizaciones y también como funcionaria de distintas instituciones públicas. En estos espacios gubernamentales, Dalila ha reivindicado a través de un ejercicio consciente de estilo, el vestido y la estética romaní que se mostró durante estos eventos.

En Bogotá, ella y Sandro Cristo, junto a representantes de Unión Romaní, como Lupe Gómez, han sido actores centrales de la negociación para la implementación de esta legislación, administrando proyectos, asistiendo a reuniones con oficiales locales y nacionales de instituciones gubernamentales, organizando encuentros con las demás familias y comunicando lo necesario para su participación en los programas del gobierno (Acuña Cabanzo, 2011: 76). La inspiración no ha venido sólo de los movimientos de los grupos romaníes en otras partes del mundo; el status legal del Pueblo *Rrom* es equivalente al de los grupos indígenas, afrocolombianos, negritudes y poblaciones raizales, levantándose sobre su lucha. El trabajo de la representación ha incluido entonces préstamos e indicaciones a esta conexión entre grupos étnicos en el país, particularidad del contexto colombiano. Análisis anteriores han mostrado a los *Rrom* como diestros en el aprovechamiento de contextos y oportunidades políticas favorables provocadas por estos ambientes de reconocimiento de la diferencia (Mirga-Kruszelnicka, 2016: 418–419). También, en lo posible, la tendencia a la homogenización estratégica de las diferencias internas entre familias y organizaciones no siempre ha sido fácil debido precisamente a los choques entre posturas y perspectivas distintas entre y al interior de las organizaciones (Mirga-Kruszelnicka, 2016: 352, 421–422). Bajo una lógica estatal ha sido necesaria una representación homogénea de lo *Rrom* para que existan (i) la legislación mencionada, (ii) la figura de "representante", que el Estado ha visto como necesaria para la interlocución, y (iii) una Mesa de Diálogo donde representantes del todo el país puedan tener relación directa con instituciones estatales. Estas figuras iniciales han sido sin duda problemáticas, ya que corresponden sospechosamente con las categorías planas, cristalizadas e indiferenciadas que recalcan las críticas al multiculturalismo como parte de imposiciones y constreñimientos estatales a las historias de pluralidad (Segato, 2007: 20; Malik, 2015: 21). Pero, en la medida en la que se han refinado sus funciones y su rendición de cuentas⁹, gracias a ellas se han creado, por ejemplo, otras figuras, como "sabedor/a" o "referente", que han traído nuevas maneras de diálogo, más aterrizadas, entre la institucionalidad y las organizaciones y familias.

9 Ver Mirga-Kruszelnicka (2016) para un análisis de la representación política en comparación con otros casos en España y Europa.

Un periodo intensivo de campo en el 2013 traería un nuevo ejemplo clave para entender cómo este tipo de representaciones puede acarrear consecuencias en trayectorias de vida, más allá de los escenarios o los reportajes. Mientras trabajaba con familias romaníes en Pasto, la rutina que habíamos ido construyendo, de llegar temprano al campamento y pasar el día hablando con quienes tuvieran tiempo, se rompió cuando funcionarios de la alcaldía llegaron a anunciar que los *Rrom* debían irse. Por dos días fue necesario acompañar a los representantes al centro de la ciudad, y ver su ansiedad al entrar a los edificios de quienes no comprendían cuál era el problema de irse de donde estaban; “pero si ustedes son nómadas”, había sido la razón inicial que les habían esgrimido. Una queja anónima, cuyo texto no fue compartido, había provocado al gobierno local para forzar su desplazamiento; la funcionaria encargada del caso diría luego que se sabía que su asentamiento “era temporal” por dos años. En ese momento, Hugo Yancovich, representante de las familias en Pasto, y recibiendo el consejo de académicos y profesionales de las ciencias sociales y políticas que los acompañaron, puso sobre la mesa una copia del decreto 2957. La funcionaria lo miró y alegó desconocimiento. Entendiendo con el gesto que su decisión podía ir a parar al gobierno central, el proceso de expulsión no continuó.

Las afirmaciones de los funcionarios tienen un sospechoso parecido con los estereotipos que hemos revisado, que estaban siendo utilizados para forzarlos a levantar las carpas e irse a buscar donde acomodarlas. Uno de los miembros de las familias de Pasto me diría en secreto, “Nadie es nómada porque quiere”, como recordando lo peligroso que puede ser abandonar la historicidad de una cultura, precisamente porque esta estrategia fue usada, en su momento, para ejercer dominación (Said, 1993: 52-54). La indexicalidad pone el dedo en la llaga; los estereotipos no sólo llaman su cara positiva, hacen alusión también a todos los momentos, como éste, donde se han utilizado para controlar, dominar, excluir, marginalizar, expulsar, y exterminar a poblaciones romaníes. Pero este momento en Pasto muestra también que lo conseguido a través del uso de imágenes positivas no puede ser menospreciado. El contexto particular en Colombia ha llevado a ocasiones donde el trabajo por una “representación positiva” efectivamente pueda a veces estar acompañado de voluntades políticas que permitan un cambio (Gay y Blasco, 2008: 303; Modood, 2010: 155), aunque las posibilidades sigan siendo escasas e intermitentes. Así, sólo comprendiendo el peso histórico, y las particularidades de sus expresiones en el caso colombiano es posible entender la representación de “lo gitano” y lo *Rrom* en su compleja interrelación.

Conclusiones: posibilidades presentes y futuras

El argumento ha llevado a establecer, primero, las razones para llevar a cabo esta reflexión. Luego de algunas reuniones virtuales sin precedentes, volvía al ambiente de discusión la importancia de la representación de “lo gitano” en la vida del Pueblo *Rrom* en Colombia. El artículo se concentra entonces en una contextualización desde los primeros momentos de visibilidad ante el Estado, el listado censal, la academia y la prensa. A partir de allí se hizo una pausa en un marco conceptual; partiendo de la representación como la manera por la cual producimos significados a partir de repertorios de lenguaje, invitando a pensar

este fenómeno en contexto, enmarañado en relaciones de poder y de discursos que hablan desde posiciones concretas. El marco teórico, entonces, permite comprender cómo opera el discurso de "lo gitano". Este cumple con todos los requisitos de la estereotipia, siendo una construcción binaria y simplista que ha sido utilizada en la historia para ejercer dominación sobre los grupos romaníes en Europa y otros lugares de su dispersión. Pero estas imágenes no existen por sí mismas; existen en los encuentros cotidianos, en los que individuos romaníes los "internalizan, rechazan o les son indiferentes" (Lemon, 2000: 2), a través de acciones performativas que (re)producen los estereotipos, pero también abren oportunidades para su transformación.

El artículo luego se centra en momentos donde ese trabajo de la representación quedó latente durante el proceso de reivindicación étnica del Pueblo *Rrom* en Colombia; en concreto, desfiles y puestas en escena en conmemoración del 8 de abril, Día Internacional del Pueblo *Rrom*. La descripción muestra cómo representantes ante el Estado, y quienes protagonizaban las puestas en escena, negociaron cómo serían vistos, tanto por los no-*Rrom* cercanos a ellos que les apoyaban en la creación del espectáculo, como por el público en general. El análisis, la cuarta sección, buscó aterrizar y particularizar estas historias de negociación, con el ánimo de mostrar la importancia que ha tenido para ciertas familias romaníes el ser consideradas positivamente por la opinión pública, y por el Estado, parte de la dispersión global *Rrom* y parte de Colombia. Y no como una estrategia fría y calculadora para tener derechos culturales o beneficios, sino como un esfuerzo sincero por demostrar autenticidad utilizando las reglas del discurso, precisamente porque si no se demuestra "lo gitano", se asume que "no son Gitanos de verdad" (Lemon, 2000: 3-4).

Un componente base para el argumento es precisamente la multiplicidad de sentidos que puede tener la representación de lo romaní en un contexto determinado. Hall menciona como tercera estrategia para confrontar los estereotipos la posibilidad de hacerlo desde adentro, haciendo a los estereotipos trabajar contra ellos mismos (Hall, 2003a: 274); una estrategia compleja y nada segura, de la cual es difícil encontrar ejemplos en este contexto. Una ambivalencia que ha sido descrita también como hablar de la diferencia tanto desde lo positivo, como desde la experiencia de la alteridad, el dolor y la victimización desde dentro (Modood 2010: 155).

Los últimos minutos de la sesión del cineclub mencionado al inicio pueden tal vez dar luces sobre cómo esta estrategia puede ser posible en Colombia. Durante la sesión se expresaron opiniones distintas, algunas que privilegiaban el sentido estético, corporal y técnico de las muestras que escuchábamos y veíamos, algunas que privilegiaban las experiencias cotidianas romaníes y su historia oral, y algunas que hacían énfasis en la historia global de estos fenómenos sociales. La última canción que se escogió, *Le Luludza* (Las Flores) o *Luludyá bichinelas* (Flores vendía), en interpretación de la primera generación de *Amé le Rrom*, fue bien recibida, con una sencilla tonada de guitarra, un ritmo festivo y un coro de mujeres. La tranquila melodía escondía una letra donde se reflejaba el esfuerzo de una niña por vender flores bajo la lluvia para comprar medicina para su madre. Una nueva capa de sentido, disponible sólo cuando se explora el contexto de la pieza (Lemon, 2000: 25), se reveló cuando uno de los *Rrom* organizadores

trajo el significado de la letra de la canción. Las discusiones sobre el valor estético intrínseco en las formas musicales o de danza consideradas “gitanas” de pronto se llenaban de un sentido profundo, donde lo estético y lo histórico se entrelazaban en una pieza que despertó emociones entre quienes todavía escuchaban la sesión. La familiaridad de un ritmo alegre despertaba extrañeza al ser la letra un reflejo de una situación de pobreza; un contraste que removió el sustento de lo que se espera normalmente, piezas festivas e inaccesibles al hablante del castellano.

Pensando en los límites de este esfuerzo argumentativo, es preciso reconocer que en más de una década después de que empezaron las observaciones etnográficas aquí descritas, la manera de reportar y representar lo romaní en Colombia ha ido cambiando de forma sutil. El trabajo de representación de las organizaciones se ha visto reflejado en, por ejemplo, notas que, aunque siguen teniendo que lidiar con la estereotipia, se concentran en situaciones concretas, como los efectos colectivos del conflicto armado en la itinerancia de las familias y en las vidas individuales (Wallace, 2014), las celebraciones del 8 de abril, y el trabajo de los representantes, materializadas en localidades concretas (Ward et al., 2018), o los efectos de la pandemia del nuevo coronavirus entre las familias *Rrom* (Bustamente, 2020).

Al contrario de los reportajes descritos en la primera parte del artículo, el uso de diferentes medios ha permitido aproximaciones más detalladas y conscientes al contexto colombiano. Estos han hecho uso del texto y la imagen de maneras productivas para entender tanto las autorepresentaciones de las familias romaníes colombianas, como sus negociaciones con estereotipos e imágenes en la esfera pública. Los medios audiovisuales y digitales son ahora tema obligado para entender la autorepresentación romaní y su representación por parte de otros actores sociales. Futuras investigaciones tendrán que tomar en cuenta el extenso registro fotográfico y de video de los momentos analizados, y las consecuencias del registro en las vidas romaníes. Por ejemplo, el 8 de abril de 2008 también estuvo presente Lorenzo Armendáriz, *Ludar* de México conocido por construir el registro fotográfico profesional de muchas de las familias que habitan en América (Pérez Romero y Armendáriz García, 2001), cuyas fotos siguieron utilizándose por Prorrom años después. Ahora que las cámaras son omnipresentes, nuevas herramientas y perspectivas son necesarias para continuar con el análisis de la representación de lo *Rrom* en Colombia.

Las nuevas etnografías que tomen como centro vidas romaníes podrán entonces seguir ahondando en la importancia de las representaciones, los estereotipos y la performatividad tanto en lo extraordinario, incluidas las puestas en escena aquí descritas, como en lo cotidiano. También podrán seguir aportando al entendimiento de la relación de dichas imágenes con la práctica del reconocimiento de identidades culturales, y las políticas públicas que surgen de estos procesos. Particularmente importante es entender la construcción del significado del régimen discursivo de “lo gitano” en contextos diversos, ya que, como espero haya sido evidente, la descripción y el análisis de las estrategias específicas que han utilizado las familias romaníes en América Latina hasta ahora comienza.

Referencias bibliográficas

Abad, María Mercedes (2004). "La Juventud de la Etnia Gitana en Colombia está entre la tradición y las exigencias del nuevo mundo", *El Tiempo*, 6 de julio.

Acuña Cabanzo, Esteban (2008). *Lo "gitano". Estereotipos y etnicidad alrededor del 8 de abril, Día Internacional del Pueblo Rom, en Bogotá, Colombia*. Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Departamento de Antropología.

Acuña Cabanzo, Esteban (2011). *Between "flying away" and "being warriors". The Construction of Ethnic Identity among Rrom (Gypsies) in Bogotá, Colombia*. Tesis de maestría. Leiden University, Leiden. Social and Behavioral Sciences.

Acuña Cabanzo, Esteban (2018). "Romani Im/mobilities as Strategies of Resilience, Resistance and Cimarronería: Transatlantic Lives and Journeys", en Daniel Allen, Margaret Greenfields, David Smith (eds.): *Transnational resilience and change. Gypsy, Roma and traveller strategies of survival and adaptation*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 40-59.

Acuña Cabanzo, Esteban (2019). *Tracing the Romani Atlantic. An Ethnography of Trans-local Interconnections and Mobilities among Romani Groups*. Tesis doctoral. University of Freiburg, Freiburg. Institute for Cultural Anthropology and European Ethnology.

Acuña Cabanzo, Esteban (2020). Roma in Colombia: Arrivals, lives and political organization. Project Education of Roma Children in Europe - Council of Europe. Strasbourg (Factsheets on Roma, 3.17). documento electrónico: http://romafacts.uni-graz.at/view_pdf.php?t=culture&cs=c_3_17&cl=en. Acceso 21 de febrero de 2021.

Acuña Cabanzo, Esteban (2019). "A Transatlantic Perspective on Romani Thoughts, Movements, and Presence beyond Europe", *CRS*, Vol. 2, N° 1, pp. 42-60.

Apiah, K. Anthony (1994). "Identity, Authenticity and Survival", en Taylor, Charles y Gutmann, Amy: *Multiculturalism*. Princeton, Princeton University Press.

Ávila Molina, Freddy (2017). "Así es ser gitano en Colombia, en pleno siglo XXI", *El Tiempo*, 2 de julio.

Bauman, Richard; Briggs, Charles L. (1990). "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review Anthropology*, Vol. 19, pp. 59-88.

Bauman, Richard (1977). *Verbal art as performance*. Prospect Heights, Waveland.

Bauman, Richard (1986). "Performance and Honor in 13th-Century Iceland", *The Journal of American Folklore*, Vol. 99, N° 392, pp. 131-150.

Bauman, Richard (2000). "Language, Identity, Performance", *Pragmatics*, Vol. 10 N° 1, pp. 1-5.

Begue, Michelle (2017). Colombia recognizes Roma people as an ethnic minority group, 7 de noviembre. Documento electrónico: <https://america.cgtn.com/2017/07/11/colombia-recognizes-roma-people-as-ethnic-minority-group>. Acceso 21 de febrero de 2021.

Bereményi, Bálint Ábel (2007). "Claro hijo, vaya a la escuela y si se aburre lo sacamos". *Relaciones y experiencias de los gitanos de Badalona y los rom de Bogotá con la educación escolar*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Antropologia Social i Cultural.

Blommaert, Jan; Backus, Ad (2013). "Superdiverse Repertoires and The Individual", en de Saint-Georges, Ingrid y Weber, Jean-Jacques (Eds.): *Multilingualism and Multimodality. Current Challenges for Educational Studies*. Rotterdam: SensePublishers, pp. 11-32.

Brubaker, Roger (2004). *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, Harvard University Press.

Bustamente, Carolina (2020). "La resiliencia del pueblo gitano ante el Covid-19. Radio Nacional de Colombia", *Radio Nacional* 14 de mayo, documento electrónico: <https://www.radionacional.co/noticia/gitanos/resiliencia-del-pueblo-gitano-covid-19>. Acceso 21 de febrero de 2021.

Butler, Judith (1988). "Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, Vol. 40, N° 4, pp. 519-31.

Demian, Katharina (2005). *Untersuchung zur Grammatik der Romani-Varietät der Kumpanja in Bogotá/Kolumbien*. Tesis doctoral. Graz, Karl-Franzens-Universität, Graz. Geisteswissenschaftlichen Fakultät, Institut für Sprachwissenschaft.

Durkheim, Émile y Mauss, Marcel (1970) [1903]. *Primitive classification*. London, Cohen and West.

Dyer, Richard (1999). "The Role of Stereotypes", en Marrias, Paul y Thronham, Sue (eds.): *Media Studies: A Reader*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Galeano, Hernando (1997). "Tiempo de Gitanas", *Vanguardia Liberal*, 12 de diciembre.

Gay y Blasco, Paloma (2008). "Picturing 'Gypsies'. Interdisciplinary Approaches to Roma Representation", *Third Text*, Vol. 22, N° 3, pp. 297-303.

Gómez Fuentes, Vénécer; Gamboa Martínez, Juancarlos y Paternina Espinosa, Hugo Alejandro (eds.) (2000). *Los Rom de Colombia. Itinerario de un Pueblo Invisible*. Bogotá: Prorrom.

Hancock, Ian (1997). "The Struggle for the Control of Identity", *Transitions*, Vol. 4, N° 4. Documento electrónico: <https://www.oocities.org/~patrin/identity.htm> Acceso 21 de febrero de 2021.

Hall, Stuart (2003a) [1997]. "The Spectacle of 'The Other'", en: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London, SAGE Publications.

Hall, Stuart (2003b) [1997]. "The Work of Representation", en: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publications, pp. 1-47.

Hasler, Juan A. (1970). "Los gitanos o 'húngaros'", *Boletín de Antropología*, Vol. 3, N° 12, pp. 45-81.

Holloway, Sarah L. (2005). "Articulating Otherness? White rural residents talk about Gypsy-Travellers", *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 30, N° 3, pp. 351-367.

Lee, Ken (2000). "Orientalism and Gypsyism", *Social Analysis*, Vol. 44, N° 2, pp. 129-156.

Lemon, Alaina (2000). *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romani memory from Pushkin to post-socialism*. Durham, Duke University Press.

Malik, Kenan. (2015). "The failure of multiculturalism: Community versus society in Europe", *Foreign Affairs*, Vol. 94, N° 21.

Mina, Carolina (2008). "Una familia de gitanos en el Restrepo. Gypsy Kings Criollos", *El Espectador*, 24 de mayo.

Mirga-Kruszelnicka, Anna (2016). "*The associations are all we have*". *Comparative Study of the Romani Associationism and Ethnic Mobilization in Spain and Colombia*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona. Department of Social and Cultural Anthropology.

Mirón, Louis F. e Inda, Jonathan Xavier (2000). "Race as a Kind of Speech Act", *Cultural Studies: A Research Annual*, Vol. 5, pp. 85-107.

Mojica, José Alberto (2008). "Niños gitanos en Colombia conviven entre la modernidad y sus costumbres ancestrales", *El Tiempo*, 16 de agosto.

Modood, Tariq (2010). "Difference, 'Multi' and Equality", en Seymour, Michel (ed.): *The Plural States of Recognition*, Vol. 44. London: Palgrave Macmillan UK, pp. 152-171.

Moscovici, Serge (2000). "The Phenomenon of Social Representations", en: *Social Representations. Explorations in Social Psychology*. Cambridge/Oxford, Polity Press.

Okely, Judith (1983). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, Cambridge University Press.

Okely, Judith (2014). "Recycled (mis)representations. Gypsies, Travellers or Roma treated as objects, rarely subjects", *People, Place and Policy*, Vol. 8, N°1, pp. 65-85.

Pande, Raksha (2016). "Strategic Essentialism", en Richardson, Douglas; Castree, Noel; Goodchild, Michael F.; Kobayashi, Audrey; Liu, Weidong y Marston, Richard A. (eds.): *International Encyclopedia of Geography: People, the Earth, Environment and Technology*, Vol. 9. Oxford, John Wiley & Sons, Ltd., pp. 1-6.

Paternina Espinosa, Hugo Alejandro (2013). *El Proceso Organizativo del Pueblo Rrom (Gitano) de Colombia (PRORROM). De la Auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural, a la visibilización como mecanismo de reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español.

Pérez Romero, Ricardo; Armendáriz García, Lorenzo (2001). *La Lumea de Noi. Memorias de los Ludar de Mexico*. Mexico D.F., CONACULTA, FONCA.

Prorrom (2008). *Le Paramici le Romege kay bes en Akana ando o Bogotá. Fortalecimiento y recuperación de la tradición oral de la kumpania de Bogotá a través de cuentos, mitos, leyendas y música*. Bogotá, Prorrom.

Said, Edward (2003) [1978]. *Orientalism*. London, Penguin Books.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. CABA, Prometeo Libros Editorial.

Selling, Jan (2018). "Assessing the Historical Irresponsibility of the Gypsy Lore Society in Light of Romani Subaltern Challenges", *CRS*, Vol. 1, N° 1, pp. 44-61.

Schechner, Richard (2010). *Performance theory*. New York, Routledge.

Sibley, David (1995). *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*. London, Routledge.

Silverman, Carol (1982). "Everyday Drama. Impression Management of Urban Gypsies", *Urban Anthropology*, Vol. 11, N° 3/4, pp. 377-398.

Silverman, Carol (1988). "Negotiating "Gypsiness". Strategy in Context", *The Journal of American Folklore*, Vol. 101, N° 401, pp. 261-275.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?", en: Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke, Macmillan Education, pp. 271-313.

Sutherland, Anne (1975). *Gypsies, the hidden Americans*. Prospect Heights, Ill., Waveland Press.

Taylor, Charles y Gutmann, Amy (1994). *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Taylor, Diana (2016). *Performance*. Durham, N.C., Duke University Press.

Theodosiou, Aspasia (2011). "Multiculturalism and the catachresis of otherness: Settling Gypsies, unsettling Gypsy belongings", *Critique of Anthropology*, Vol. 31, N° 2, pp. 89-107.

Trumpener, Katie (1992). "The Time of the Gypsies. A "People without History" in the Narratives of the West", *Critical Inquiry*, Vol. 18, N° 4, pp. 843-884.

Vargas, Carolina (2006). "Los Gitanos", *Revista Semana* 1278, 30 de octubre.

Wallace, Arturo (2014). "Lo que el conflicto le hizo a los gitanos colombianos", *BBC Mundo*, 10 de diciembre. documento electrónico: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141209_colombia_gitanos_rrom_conflicto_aw. Acceso 21 de febrero de 2021.

Ward, Rebekah; Zapata, Juan Carlos; Hemar, Ben (2018): ¿Gitanos en Colombia?: El Pueblo rom hace presencia en Bogotá (En Foco). *France 24*, 19 de abril. documento electrónico: <https://www.france24.com/es/en-foco/20180419-gitanos-en-colombia-el-pueblo-rom-hace-presencia-en-bogota>. Acceso 21 de febrero de 2021.

Willems, Wim (1997). *In search of the true Gypsy. From enlightenment to Final Solution*. Oxon/NewYork, Psychology Press.

La construcción de la otredad *Rrom-gadzhé* en Bogotá

Una propuesta de escritura a cuatro manos



por **Silvia Mariana Mendoza Vivas** y
Diego Alejandro Gómez Gómez (Xulupe)¹

Silvia Mariana Mendoza
Universidad Externado de Colombia.
orcid.org/0000-0002-7505-1852
silvia.mendoza@est.uexternado.edu.co

Diego Alejandro Gómez Gómez
PRORROM (Proceso Organizativo del Pueblo *Rrom*-Gitano de Colombia).
SKOKRA (Consejo de las Organizaciones y Kumpanias Gitanas de las
Américas / Internacional, Saveto katar le Organizatsiyi ay kumponyi
Rromane anda'l Americhi).
orcid.org/0000-0002-1136-7874
diego.gomezgomez@yahoo.com

RESUMEN

Este artículo aborda la construcción de la otredad *Rrom-gadzhé* a partir de la experiencia que los dos autores, una *gadzhí* y un *Rrom*, hemos tenido conjuntamente en Colombia, principalmente en Bogotá. Para ello, contrastaremos nuestras percepciones con algunos referentes bibliográficos que pueden dar cuenta de la construcción de la otredad.² En particular, indagaremos cómo se forma esa alteridad a través del trabajo, la investigación, la convivencia intergeneracional, las producciones audiovisuales, la música y la vida cotidiana. El análisis anterior dará cuenta de las diferencias y confluencias en la percepción que cada autor/a tiene sobre esa otredad, así como de las divergencias y similitudes que existen entre ambas partes.

Palabras clave: *Rrom*, *Gadzhé*, *otredad*.

1 Xulupe es el nombre Gitano del co-autor. En romanés la X suena como la J del español. Adicionalmente la doble r al principio denota un sonido gutural, por tanto, se usa en palabras como rromanés y Rrom.

2 La palabra Rrom denota el nombre de un Pueblo o denominación étnica, por tal razón se escribirá con mayúscula, mientras que gadzhé no hace referencia a un grupo particular sino a todas las personas no Gitanas, y por tanto lo escribiremos con g minúscula. La palabra Rrom traduce hombre o esposo Gitano y Rromní mujer o esposa Gitana, por tanto, para dar igual importancia a la mujer como al hombre ambas se escribirán con mayúscula. A pesar de que en romanés no se usa tilde como en castellano, aquí la usaremos para que se entienda la pronunciación de las palabras.



The construction of Rrom-gadzhé alterity in Bogotá

A proposal in collaborative writing

ABSTRACT

This article deals with the formation of the *Rrom-gadzhé* alterity departing from the experience both authors, a *gadzhí* and a *Rrom*, have had in Colombia and mainly in Bogotá, with each other's counterpart. In fact, we will contrast our perceptions with bibliographic references that develop the construction of otherness, which we will contrast with our own perceptions. In particular, we research how this otherness is built through work, research, intergenerational coexistence, audiovisual productions, music and daily basis life in general. This analysis will account for the differences and confluences in the perception that each author has about that otherness, as well as the divergences and similarities that exist between both sides.

Keywords: *Rrom*, *Gadzhé*, *alterity*.

RECIBIDO: 28 de agosto de 2020

ACEPTADO: 12 de diciembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTICULO: Mendoza Vivas, Silvia Mariana y Gómez Gómez, Diego Alejandro (2021) "La construcción de la otredad *Rrom-gadzhé* en Bogotá: una propuesta de escritura a dos manos", *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 158-182.

AGRADECIMIENTOS

A PRORROM y a las personas mencionadas en este artículo por abrirnos las puertas y permitirnos conversar y aprender de ustedes. A Esteban Acuña por asesorarnos y apoyarnos en los procesos investigativos.

Introducción (Xulupe y Mariana)

Algunos/as autores/as que investigan la construcción histórica de la alteridad entre el Pueblo romaní y la sociedad *gadzhkai* cuestionan esta oposición, debido a que los límites no son fijos y a que la imposición binaria genera discriminación.³ Por eso, en este artículo mostramos dos perspectivas de las relaciones entre *Rrom* y *gadzhé*, buscando identificar cómo se dibuja y borra esa frontera a partir de nuestras experiencias.

En el artículo, partimos de la interacción que hemos tenido Xulupe (*Rrom*) y Mariana (*gadzhí*) en el ámbito académico y durante nuestra amistad y diálogo conjunto. En él, mostramos reflexiones desde una perspectiva colaborativa que, según Rappaport (2018), tiene un impacto fuera de la academia. Todo el proceso de escritura se ha hecho a cuatro manos y hay una intención de beneficiar

³ Ver el significado de las palabras en romanés en el glosario al final del texto.

al Pueblo *Rrom*, desmintiendo estereotipos y miradas esencialistas. Los autores hemos organizado espacios, como cine-foros, y material audiovisual, cuyas reflexiones han servido de insumo para este artículo. Esas herramientas colectivas de investigación, así como la escritura a cuatro manos, son reconocidas como parte de la investigación colaborativa por Rappaport (2018). Sobre proyectos de escritura conjunta en el ámbito romaní, resaltamos el trabajo de De la Cruz y Gay y Blasco (2012), una *Rromní* y una *gadzhí*, pues fue un referente importante en para nosotros.

La mayoría de los apartados fueron escritos por el autor o la autora y luego socializados conjuntamente, así nos dimos cuenta de perspectivas comunes y emergentes durante el proceso. Esperamos que los/as lectores/as puedan acercarse a un diálogo con un *Rrom* y con una *gadzhí*. El combinar dos voces obedece a la propuesta política de construcción de saber decolonial que plantea De Sousa (2011). El autor afirma que el diálogo intercultural es imprescindible para reconocer saberes y cosmogonías, y dar voz a la diversidad. Por esa misma razón incluimos como parte de nuestros referentes teóricos a escritores romaníes como Margareta Matache, Sarah Carmona, Helios Garcés, Anna Mirga e Ian Hancock.

Nuestra experiencia cuestiona ideas generalizadas sobre la otredad en la academia mediante aproximaciones a producciones audiovisuales, a la música, al trabajo y al parentesco. Presentamos perspectivas que surgieron conviviendo o dialogando con actores/as que son parientes cercanos o lejanos de Xulupe y que hacen parte de una red de parentesco desplegada en el espacio-tiempo.⁴ El registro autoetnográfico es relevante, ya que nuestra interacción muestra algunas relaciones entre *Rrom* y *Rrom*, así como entre *Rrom* y *gadzhé*, de Bogotá, aunque, para dar cuenta de lo local, se acuda a datos o perspectivas internacionales producto de la diáspora romaní.

Una aproximación a la otredad (Xulupe y Mariana)

¿Cómo se ha constituido históricamente la otredad entre *Romá* y *gadzhé*?⁵ La investigadora y activista romaní Matache (2016) la describe como una estigmatización histórica, que ha creado un imaginario de los/as gitanos/as como incivilizados, perezosos, sin educación, entre otros.⁶ Las ideas anteriores, desde

4 Los sujetos de esa red son *Rrom Vlax*, de *vitsi Ghuso* y *Bolochok* que han tenido prácticas móviles en Colombia. Lo que se describe aquí no puede ser asumido para otro tipo de grupos (para ahondar en los términos ver el glosario).

5 *Romá* fue la palabra determinada para denominar a diferentes grupos como *Kaló*, *Rrom*, *Sinti*, entre otros, en el primer Congreso Internacional romaní en Londres, 1971

6 La noción "gitano/a" fue una imposición colonial: el término surge porque los primeros romaníes en Europa decían venir de Egipto menor, (Galletti, 2020). Aunque Carmona (2013) indica que, en Constantinopla, es donde nace esa concepción asociada a la magia y la brujería como una primera imagen exotizante. La categoría de gitano/a abarca también grupos diferentes a los romaníes, como los *travellers*, que no comparten una historia o diáspora de origen indio. Los *Rrom* colombianos, incluido Xulupe, se autodenominan como Gitanos/as: la organización PRORROM muchas veces incluye en su nombre el término: "Proceso Organizativo del Pueblo *Rrom* – Gitano de Colombia". Por esto las leyes nacionales que hablan del Pueblo *Rrom* (en las cuales se ahondará) utilizan la palabra. Por este contexto, dentro del presente artículo se

la gitanología del siglo XVIII, fueron respaldadas durante mucho tiempo por la academia, lo que dejó relegadas las voces romaníes dentro de la producción de conocimiento sobre sí mismas (Paternina, 2013). Ahora bien, cierto es que esos estereotipos sobre lo gitano se constituyeron mucho antes y sirvieron como base para leyes y decisiones políticas violentas que dieron lugar a genocidios, desplazamientos forzados y esclavitud (Hancock 2019).

Autores como Garcés (2016), Paternina (2013), y Peeters (2004) hablan de la existencia de gitanos/as en Europa desde el siglo XIV y presentan evidencia respecto de la violencia perpetrada contra ellos/as, justificada a partir de los mencionados imaginarios.

La deportación forzada de gitanos/as hacia las colonias americanas por parte de Portugal y Francia partía del estereotipo de ellos/as como ladrones y vagabundos/as (Peeters, 2004). Paternina (2013) narra las condenas y maltratos a los que fueron sometidos los/as gitanos/as por resistir la asimilación ejercida por la corona española, hechos basados en imaginarios de una otredad que debía ser eliminada o dejara de ser diferente. Dentro de esos imaginarios, los autores describen algunas leyes que buscaban limitar la movilidad *Rrom* denominada como nomadismo.⁷ Por su parte, en “La Gran Redada” de España muchas familias fueron asesinadas, dado que se consideraba un “problema social” (Garcés 2016). Hancock (2019) indica que la Gran Redada y el Holocausto en Alemania fueron los dos mayores eventos contra los/as gitanos/as y adiciona una serie de sucesos crueles contra ellos/as a lo largo de Europa y Estados Unidos. Esos hechos muestran el significado de la palabra *gypsy* o gitano/a desde la perspectiva *gadzhikamí*, que denota inferioridad, inadaptabilidad y anarquía.⁸

utilizará “gitano/a” como referente a un imaginario binario y colonial, y “Gitano/a” para referirse a la forma de auto representación o etnicidad, asegurando la G mayúscula en el segundo caso, como recomienda Galletti. Gitano/a entonces hace referencia a múltiples grupos como *kaló*, *Sinti*, *Manouche*, *Rrom* entre otros que provienen de la misma diáspora, en ese sentido, Gitano sería usado como un sinónimo de *Romá*. De la misma manera *Rrom* será usado como sinónimo de Gitano/a colombiano/a.

A pesar de todas las variaciones existentes en la definición la identidad, esta va más allá del sustantivo, pues según la percepción de Xulupe el ser Gitano/a – *Rrom* – *Romá* – *Sinti* – *Xoraja* – *Kaló* – *Manouche* (entre otros) va en la sangre y puede representar una idea de colectividad. En Colombia se usa la noción de Pueblo *Rrom* o Gitano, y en Europa *Roma*, y así lo referenciaremos.

La palabra romaní (singular) o romaníes (plural) se usará como adjetivo.

7 Los autores diferimos sobre el nomadismo, puesto que Xulupe se auto identifica como nómada, argumentando que es su forma de vida, cosmovisión, tradición y forma de ser. El autor reconoce que no es una característica únicamente Gitana, pero cuestiona la aplicación del término a modalidades como los “nómadas digitales”. Xulupe piensa que hay que compartir con una familia nómada gitana para comprender su forma de vida. Lo cual se asemeja a la idea de Hancock (1997) quien dice que si no se conoce a un Gitano no se puede saber cómo piensan y cómo son. Aunque Mariana no desconoce esa forma de auto identificación, se ha aproximado a textos de autores como Hancock (2019), Kabachnik (2010) y Acuña (2018) que exponen muchos casos en los que la idea de nomadismo ha causado destierros, violencias y discriminaciones. Por eso, ella decide hablar acerca de movilidades que no impliquen la binariedad nómada-sedentario, como recomienda Acuña. Se resalta que nuestra conversación es en castellano- y en rromanés no hay un término claro que traduzca “nómada”, se puede asociar a *phiritori* que es caminante/viajero, pero no denota el mismo significado.

8 El autor enuncia casos en el Este de Europa sobre abusos hacia los/las Gitanos/as basados en justificaciones del pasado, apartándolos de la sociedad por sus formas de vida. Aún hoy en

A su vez, resaltamos a la raza como un elemento crítico en la construcción de la otredad, la cual ha determinado en gran medida la relación entre gitanos y no gitanos: “El categorizar a los gitanos como una raza inferior y subordinada fijó las normas culturales blancas como el estándar con las que los gitanos fueron descritos. Este discurso ayudó más tarde a crear una específica forma europea de Blanquitud [...] o Gachocidad construida en oposición a los Gitanos (Matache, 2016 párr. 7).

Para Hancock (2019), algunos encuentros entre gitanos/as y europeos causaron una división bajo la convicción de que la negritud denota inferioridad y brujería, lo que se relacionaría con la concepción católica que vinculaba lo negro con la maldad. La religión también estigmatizó a personas gitanas mediante mitos que se incorporaron al folclor europeo. Por ejemplo, el estereotipo histórico que menciona que la gente gitana robó y forjó los clavos con los que Jesús fue crucificado o, incluso, la creencia de que se comían a los/as bebés cristianos/as.⁹

Hancock expone que esa racialización de la cultura también sucedió en el ámbito científico, por ejemplo, cuando Hitler asoció la criminalidad a la genética, lo que justificó la esterilización y el asesinato de miles de gitanos/as. Sobre la ciencia, Hancock dice que la gente gitana era vista como chivo expiatorio por no poseer poder militar, político y económico, ni tener un Estado-nación que hablara por ellos.

Divisiones raciales similares existen entre los europeos y sus diversas otredades, como indígenas y afrodescendientes o habitantes de las que algún día fueron colonias europeas, y que tenemos una piel y comportamiento diferente. “Occidente” ha opuesto la “cultura blanca” a las otras culturas a partir de la racialización, y deshumanización a ese otro para justificar el racismo (Fanon, 2009, en Galletti, 2020).¹⁰ A pesar de esa división binaria, es posible cuestionar la otredad entre Europa y América pues, durante la colonia, españoles, ingleses y portugueses vinieron al nuevo continente y transformaron su vida, lo cual los llevó a no estar en ninguno de los dos extremos (Lorandi, 2017).

Esto difumina la división tajante entre gitanos/as y *gadzhé* americanos/as, porque el ser mestizos se acerca mucho más a los *Rrom* tanto en términos raciales como culturales (Mirga, 2017). Asimismo Matache (2016) propone la necesidad de dilucidar esas fronteras para entender influencias mutuas.

Hancock sostiene que la literatura producida en la revolución industrial creó un estereotipo de los/as gitanos/as como íconos de la libertad (de responsabilidades, de morales, de higiene) que amenazaba la forma económica hegemónica. Galletti afirma que el capitalismo incrementó la discriminación contra los/as gitanos/as que ponían en duda la jerarquización social necesaria en ese sistema. Por cuestionar esa hegemonía, los grupos romaníes fueron tildados de vagos, salvajes y lúmpenes (Hancock, 2019; Galletti, 2020).¹¹

día les hacen sentir como extranjeros/as en su propio país.

⁹ Hancock menciona la forja de los clavos, pero Xulupe sostiene que en su familia se refiere al estereotipo de robo de los clavos.

¹⁰ Esa deshumanización sucedió también cuando se esclavizó al Pueblo gitano, creando una alteridad asociada a la animalidad (Hancock 2019).

¹¹ El capitalismo, apropia actividades y saberes con fines comerciales, como el flamenco que

El Pueblo romaní como otredad surge entonces en Europa bajo premisas raciales, religiosas y económicas sustentadas institucionalmente y presenta extremos binarios moralizados. La base del antigitanismo es la diferencia entre gitanos/as y no gitanos/as, mutuamente opuestos, asumiendo la homogeneidad de cada parte. Sin embargo, en la práctica no hay una frontera definida puesto que su interacción ha dado lugar a mezclas, intercambios y formas de compartir que pueden generar influencias; y la construcción de la otredad rígida da paso a generalizaciones estereotípicas o se traduce en clichés románticos y exóticos (Mirga, 2017), que también son institucionalizados (Hancock, 1997).

La mencionada oposición se basa en la subordinación del otro. Esa división de la alteridad entre gitano/a y no gitano/a, basada en estereotipos universalizantes, es distinta a la oposición cotidiana entre los grupos romaníes y los *gadzhé* (Acuña 2019). Los siguientes apartados permiten contrastar la oposición estereotipada con la que sucede en la cotidianidad.

Al retomar la homogeneización del Pueblo *Rrom*, es posible reconocer una de las herencias europeas en el Estado colombiano: el esencialismo de los Pueblos étnicos en la ley. En el caso que concierne a este artículo, en el año 2010, el Ministerio del Interior y de Justicia emitió el Decreto 2957, por el cual se expide un marco normativo para la protección integral de los derechos del grupo étnico *Rrom* o *Gitano*. Este decreto puntualiza “definiciones específicas” del grupo, lo que hace pensar que todos los *Rrom* del país son así. Entre las definiciones se determina lo siguiente:

Se es *Rrom* o Gitano por descendencia patrilineal, [...] todos comparten, entre otros aspectos, la idea de un origen común, una tradición nómada, un idioma, un sistema jurídico la *kriss* Romaní, unas autoridades, una organización social, el respeto a un complejo sistema de valores y creencias, un especial sentido de la estética que conlleva a un fuerte apego a la libertad individual y colectiva [...] (Artículo 4 del Decreto 2957 de 2010).

Realizado este breve recorrido histórico-teórico, pondremos en tensión esa otredad descrita, desde nuestras experiencias, identificando elementos que la definen y difuminan. Aunque en este apartado hemos hecho énfasis en la construcción de la otredad *Rrom* desde una perspectiva académica, procuraremos mostrar esa construcción de otredad *gadzhé* desde la perspectiva *Rrom*.

El trabajo de campo antropológico en la *kumpania Rrom* de Bogotá y los integrantes de PRORROM (Mariana)

Para abordar la otredad, expondré la relación que he tenido como investigadora con algunos integrantes de la *kumpania Rrom* de Bogotá.¹² Durante mis estudios

se originó entre la población Gitana española, a partir del canto de galeras en el siglo XVIII. Sin embargo, la UNESCO, en lugar de reconocer la convergencia cultural, niega el rol del mundo romaní en la creación del género musical (Galletti 2020).

12 Mi trabajo de grado enfatiza la polisemia de la palabra *kumpania* puesto que su significado varía dependiendo de las relaciones que haya tenido a lo largo de la vida quien la defina. Algunos la asocian a las personas que están en las listas estatales de las *kumpanyi* (plural) delimitadas a través de divisiones políticoadministrativas por el Decreto 2957 de 2010 (la

comencé a construir el estado del conocimiento sobre el Pueblo *Rrom*, y una amiga me contactó con Matei, el primer Gitano a quien conocí.¹³ Cuando lo llamé y comenté sobre mi investigación, se mostró abierto a que “le hiciera una entrevista”. Me dijo que le pagara una cantidad de dinero que yo no podía costear; después accedió a bajar la suma, siempre y cuando le llevara café, cigarrillos, y azúcar cada vez que lo viera. Me dijo que fuera a su casa en el barrio Galán, al sur-occidente de la capital, donde lo conocí a él y a su esposa Kurka.

Esa primera experiencia de aproximación al campo fue bastante inexperta, ya que yo no sabía mucho acerca del Pueblo *Rrom*, y escuchaba estereotipos reflejados en los relatos de familiares y conocidos. “Cuando yo era niña decían que los gitanos se robaban los niños”, contaba mi mamá, reproduciendo un imaginario que percibe al/la gitano/a como criminal mostrado por Peeters (2004) y a la homogenización propuesta por Mirga (2017). Esos mismos imaginarios estaban en el discurso de mi hermano cuando mencionaba las “peleas gitanas”, algo que repetía desde que vio la película *Snatch: Cerdos y Diamantes*, en la cual los protagonistas gitanos se dedicaban a ello.¹⁴ Aunque encontré algunas personas que hablaban de la lectura de la buena ventura y la venta de caballos, esto no era tan común.

Las producciones audiovisuales que llegan a los *gadžbé* colombianos se complementan con series como *Mi Gran Boda Gitana*, mencionada por varios conocidos, y cuyo contenido describirá Xulupe más adelante.¹⁵ Lo anterior refleja el desconocimiento del Pueblo *Rrom* por parte de la sociedad *gadžbikai*, y muestra estereotipos que se crean a partir del cine extranjero.

En el caso de la academia, se esperaba que el desconocimiento no fuera tan grande. Sin embargo, en la universidad nadie sabía mucho sobre el tema. Durante mi carrera, a lo sumo hubo dos profesores que hablaron sobre los *Rrom* de manera general. No me encontré con un/a profesor/a que pudiera leer de manera crítica el contenido puntualmente *Rrom*. No obstante, sí hubo una orientación en cuanto a las nociones más generales y teorías que pudieron ayudarme a entender lo *Rrom*, y acercarme bibliografía básica.¹⁶

Dentro de mi conocimiento, en Colombia, no hay clases especializadas en el tema, por tal motivo resalto esta falencia académica como parte de las instituciones educativas del país.¹⁷ En este sentido, esa otredad entre los *gadžbé*

kumpania de Bogotá, de Girón); otras dicen que es quienes conviven cotidianamente; también puede referirse a sujetos con quienes se crece y se es familia, que pueden estar en diferentes países; incluso una percepción abarca a “todos los Gitanos del mundo” (aunque depende de a quienes se considera Gitanos). Se puede decir que la *kumpania* muestra diferentes escalas de agrupaciones de sujetos relacionados por un parentesco *Rrom*, que también es multiescalar. Para ahondar podrá ver mi tesis que será sustentada en el 2021.

13 Los nombres fueron cambiados para preservar el anonimato.

14 Vaughn (Productor) Ritchie (Director) (2000).

15 Wilkins (Productor) Emmery (Director) (2006-2015).

16 Si no hubiera conocido al investigador Acuña, quien me facilitó bibliografía y señaló carencias, mi proceso de escritura tendría muchas más falencias, algunas que nadie hubiera notado dentro de la universidad.

17 Recientemente, sin embargo, Acuña, con apoyo de PRORROM y de pioneros en estudios romanes en el país, como Hugo Paternina, Daila Gómez, y Juan Carlos Gamboa, dictó un primer curso sobre grupos romanes en el Instituto Caro y Cuervo.

colombianos y los *Rrom* inicialmente se forma desde el desconocimiento, los estereotipos y el esencialismo mencionado.¹⁸

La política pública en Colombia empieza a reconocer a los *Rrom* como producto de un proceso organizativo donde la Constitución de 1991 y el reconocimiento de otros grupos étnicos impulsó al movimiento romaní (Paternina, 2013). Dentro de ese contexto los/las Gitanos/as empiezan a exigir visibilización y cumplimiento de sus derechos.¹⁹

El mencionado Decreto 2957 determina el reconocimiento de las *kumpany* específicas a lo largo del país, pero no contempla el carácter transnacional Gitano y, por tanto, el posible surgimiento de otras *kumpany*. Aunque ese reconocimiento dentro de decretos y leyes sí contribuye a la visibilización y a mejorar las condiciones de vida, no llega a ser entendido por la mayoría de las personas en Colombia, ya que generalmente se desconoce la política pública a no ser que se tenga interés en un tema particular.

Retomando mi experiencia frente a los/as Gitanos/as, el trabajo de campo con Matei y Kurka me enfrentó a ciertas normas de comportamiento desconocidas para mí y que estaban asociadas a las relaciones de género entre ellos/as. Debido a esa experiencia, ahora entiendo que hay elementos de esa “otredad”, del rol como mujer, joven y soltera que quizá era adecuado apropiarse durante el trabajo para poder *encajar* mejor, para que las relaciones en campo duraran más tiempo y sobre todo para que hubiera confianza.

Cuando Kurka y Matei se fueron a vivir a los Estados Unidos, mi vínculo con el Pueblo *Rrom* se interrumpió. En una conversación conseguí el contacto de Póchela, el sobrino de Matei y representante legal de la *kumpania* de Bogotá de PRORROM. Póchela me invitó a una “reunión de la *kumpania*”, a la que asistieron las familias inscritas en las listas de Bogotá pertenecientes a PRORROM, y los delegados del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar para hacer seguimiento a un proyecto productivo.

En espacios similares me fue posible conocer a personas como Mileva, la esposa de Póchela y a Yoka, su hermano. También a Cidi, la hermana de Kurka, que está casada con Mociú. La relación con Cidi me recordó a Kurka, ya que cada vez que nos veíamos, me vendía un libro, una falda, o una camiseta, lo cual reflejaba su habilidad para los negocios, pues yo siempre terminaba accediendo. Esta es otra relación que evidencia la otredad, debido a que, como estrategia de sustento, los *Rrom* colombianos siempre han comerciado con los *gadžhé* y mi experiencia de campo no fue una excepción.

En otro evento conocí a Chava, la esposa de Kodri, sobrino de Mociú. También por la misma época, en una reunión de la *kumpania*, Cidi me presentó a su “sobrino” Xulupe, quien me contactó con varios de sus familiares, como sus tíos Katiuska y Opa. Con algunos de esos actores y Xulupe, construí genogramas para identificar una red de parentesco y percibí la polisemia en la *kumpania*. En

18 Para ahondar en las representaciones e imaginarios de los *Rrom* en Colombia a partir de la música es preciso acudir a la tesis de Acuña (2008).

19 Esa visibilización pasa por querer aparecer en medios como la televisión, de lo cual hablaba Matei, siendo consciente que otros contenidos audiovisuales ya habían distorsionado la imagen romaní.

cuanto al trabajo con Xulupe, puedo resaltar la posibilidad que tuvimos de co-producir conocimiento, ya que él me ayudó a responder preguntas para mi tesis, hemos trabajado proyectos y aprendido mutuamente. Por eso, para este artículo, nos propusimos a escribir a cuatro manos.

Diferencias y similitudes en el trabajo: una perspectiva desde la experiencia laboral (Xulupe)

A lo largo de mi vida, me he dado cuenta de que algunos *gadzhé* piensan que las personas gitanas seguimos teniendo el mismo estilo de vida que antes y que atravesamos una inestabilidad económica. No perciben las transformaciones de la cultura romaní, tampoco entienden la diversidad que hay entre nosotros/as. Lo anterior puede estar relacionado a la homogeneidad que imaginan los *gadzhé* sobre los *Rrom* (Mirga, 2017). En cuanto a la diversidad, es necesario resaltar que algunos Gitanos/as viajan más que otros/as, unos inscriben a sus hijos/as al colegio y otros no; o se adaptan más a las leyes, como con el pago de impuestos. Esas características varían según la ciudad donde se encuentren y de las relaciones que hayan tenido a lo largo de su vida. Dado que los *gadzhé* no comprenden las formas de vida *Rrom*, los/as Gitanos/as se han organizado para ser reconocidos/as y aceptados/as.

En el año 2001 se inicia la visibilización de los *Rrom* en Colombia con el nacimiento de una organización creada por Gitanos y colaboradores *gadzhé*: PRORROM. Los líderes y lideresas Gitanos/as tienen la necesidad de participar activamente en la política pública, creando puentes de comunicación con las entidades del gobierno para trabajar en temas de salud, educación, diversidad y otros derechos.

Entre esas iniciativas hubo un proyecto audiovisual que pretendía mostrar la cultura Gitana en ciudades del país como Girón, Cúcuta y Bogotá. En el 2002, PRORROM y *Señal Colombia* tuvieron la iniciativa de crear la serie documental de 42 capítulos *Ame Le Rrom*. Esta serie pretendía mostrar sujetos gitanos de diferentes edades y géneros al hablar sobre nuestra cultura, idioma y formas de vida, para que la sociedad y el gobierno desmintieran estereotipos.

Lo anterior es importante dado que a través de las producciones audiovisuales se crean imaginarios de la otredad. El programa de televisión estadounidense *Mi Gran Boda Gitana* muestra imaginarios fuera de la realidad romaní, transmite casamientos con decoraciones extravagantes o peleas entre familiares, lo que refuerza el estereotipo de incivilizados que menciona Matache (2016), y deja de lado lo tradicional. Además, construyen el guion desde la visión *gadzhé* de lo gitano y no desde la vida cotidiana romaní. Por su parte, otro programa televisivo del mismo país, *Hermanas Gitanas*, denigra el papel de la mujer, mostrando aspectos irreales sobre su vida social, que redundan en mayores estereotipos. Lo anterior disminuye las posibilidades de luchar por la inclusión y el apoyo de los gobiernos a un pueblo que ha sido marginado y maltratado históricamente por las sociedades a las que llega.

El objetivo de la serie documental colombiana mencionada era el de dar a conocer aspectos auténticos *Rrom* para desmentir estereotipos reproducidos en otros espacios. En ese documental se hacen entrevistas a personas mayores

conocedoras del *zakono*, quienes cuentan historias de cómo sus abuelos/as llegaron a Colombia, narrando las experiencias que atravesaron para llegar a donde están. También se hace alusión al idioma *romanés* y su importancia. En un fragmento de la serie aparece un niño, el cual soy yo. A continuación me propongo narrar brevemente la experiencia de aparecer en el documental y, en general, hacer una descripción sobre mi percepción sobre los *gadzhé* durante las relaciones que mantuve con ellos a lo largo de mi vida.

Los primeros recuerdos que tengo son de Tierra Linda, un lugar cerca de la frontera colombo-venezolana. Entonces, solía mudarme de casa cada cuatro o cinco meses dentro del mismo barrio. En aquella comunidad de Gitanos/as cristianos/as, donde convivía con mis primos, era feliz. Allí también compartía con niños *gadzhé* cuando jugaba en la calle. Algunos de ellos me decían insultos como “gitano sucio” o “ladrón”, y en ocasiones me pegaban. Mi mamá me incentivaba a juntarme con mis primos, puesto que la situación con los *gadzhé* avivaba los estereotipos que había sobre ese otro mundo. Mi papá y mis tíos solían decir que los *gadzhé* eran violentos en general y tramposos o mentirosos a la hora de negociar.²⁰ Aunque se sabía que no todos eran así, las historias que se oían sobre timos resonaban más que las de los negociantes honestos a los que mi papá les compraba reatas y cueros. A pesar de eso, siempre tuve buenos amigos *gadzhé*, como el señor que vendía fruta y salpicón en el parque; o aquel niño en Maracaibo quien me invitó a la playa a cazar cangrejos para comer.²¹

Cuando tenía 6 años y vivía en Cúcuta, por necesidad empecé a hablar español. Me costaba mucho porque en la familia solo se hablaba en *rromanés*. A medida que fui creciendo empecé a tener algunos amigos *gadzhé* en el barrio. Ellos eran curiosos acerca de mi cultura y me preguntaban sobre las costumbres; otros me rechazaban por ser diferente.

Cuando fui a vivir de Cúcuta a Bogotá, me enfrenté a un choque cultural porque todo era diferente. En la escuela, inicialmente hubo algunos problemas de discriminación por el desconocimiento de mi cultura. Mi tía, una lideresa de la *kumpania*, envió un derecho de petición a la Secretaría de Educación para pedir apoyo y que yo pudiera estudiar en la escuela como un niño normal. En esa época, yo vivía con ella y conocí a algunos de sus amigos *gadzhé* que eran profesionales involucrados en el proceso de rodaje del documental mencionado. En mi experiencia no había conflictos con los no Gitanos. Esa relación con los *gadzhé* fue similar al momento en el que me hice amigo de los profesores/as para evitar que los niños me fastidiaran cuando percibían que yo era diferente.

Posteriormente, me empecé a involucrar más con los *gadzhé*, y mi abuelo me decía que nunca me fuera a casar con una *gadzhí*. Cuando yo le preguntaba por qué, él respondía, “porque son unas *kurvas*”, lo cual significaba que les gustaban las fiestas, usar faldas cortas, escotes. “No respetan la familia”, me decía, “lo van a dejar con hijos y se va a ir con otro”, mientras que dentro de su imaginario la mujer Gitana se preocupa por sus seres queridos.²² Lo anterior permite pensar que

20 El conflicto armado colombiano influencia los imaginarios que los/las gitanos/as tienen sobre los *gadzhé*.

21 Salpicón es un batido con frutas tropicales picadas.

22 La palabra eslava para prostituta es *kurva*.

la homogeneización mencionada por Mirga (2017) también sucede por parte de los/as Gitanos/as sobre los *gadzhé*, es decir que los/as Gitanos/as en ocasiones piensan que todos los *gadzhé* son iguales. Por mi contacto con la gente no Gitana, narrado a continuación, mis ideas sobre ellos fueron cambiando, lo cual me abrió la mente y pude entender que existían personas de todo tipo. Las dos perspectivas generaron un choque: el punto de vista de mi familia y la realidad en la que me encuentro. Por eso en mi vida busco mediar entre los dos mundos.

A los 20 años, hice las prácticas de técnico en programación de software. Allí entablé amistades y encontré personas de distintos grupos sociales, a quienes me limitaba a saludar por cortesía. Al finalizar mis estudios, busqué trabajo y llevé mi currículum con varios amigos *gadzhé* a un negocio de donas. Comencé a trabajar en el sector de venta de una de las tiendas. Allí, tuve que hacer tareas de primíparo, como achocolatar donas, hacer inventarios, recibir el producto del día y medir la temperatura de las neveras.

Seguir tantas reglas y aprender las tareas fue un poco complicado, sobre todo porque me implicaba cumplir horarios en la mañana y el/la Gitano/a joven no está acostumbrado/a a madrugar. Como el/la lector/a entenderá, no es que seamos vagos, como pretenden mostrar los estereotipos reseñados en el primer apartado, simplemente tenemos una distinta percepción del tiempo. De igual forma, se me dificultó relacionarme con mis compañeros, ya que ellos estaban más actualizados en frases que entre los/as Gitanos/as no usamos. Al principio era tímido con ellos, pero fue cuestión de tiempo y después tuve buena relación laboral, incluso hice buenos amigos, entre ellos mi jefe, ya que todos éramos jóvenes. En esa empresa trabajé once meses, hasta que decidí cambiar de trabajo por cuestiones económicas y por los consejos que me daba mi tía de aspirar a algo mejor.

A los 24 años, entré a trabajar en la Secretaría de Gobierno de Bogotá como referente *Rrom*, gracias al apoyo de PRORROM y de mi tía. En el plan de desarrollo del alcalde Gustavo Petro, los grupos étnicos estaban incluidos y podían participar en la política pública para trabajar con sus comunidades. Conocí a personas pertenecientes a diferentes grupos étnicos, también a algunos mestizos, con los que desarrollé varios trabajos. Hice seguimiento a políticas públicas e interlocución entre Pueblos y entidades estatales. Sentía que pertenecía a un lugar donde no iba a ser juzgado por ser Gitano y podía hablar de mi cultura sin que mis compañeros de trabajo tuvieran prejuicios.

Hace poco, tuve la oportunidad de participar en un equipo de trabajo donde la mayoría eran estudiantes de antropología de un grupo llamado “Crédito al Ojo”. Empezamos a organizar reuniones virtuales, debido a la pandemia de COVID-19, y proyectamos películas Gitanas como *Gadjo Dilo*, o documentales como *Amé Le Rrom*, para estrechar intercambios culturales y dar a conocer aspectos del ser Gitano.

De esta experiencia surgió el interés por seguir trabajando en el tema. Posteriormente, fuimos contactados por la Secretaría de Gobierno para aplicar a una convocatoria del Ministerio de Educación acerca de un documental sobre los Gitanos. Para ello, buscamos voluntarios *gadzhé* y *Rrom* para escribir el proyecto de aplicación (guión, formato creativo, presupuesto, entre otros). Duramos aproximadamente dos semanas redactando la propuesta, buscando información, haciendo cronogramas. Sin embargo, estos trabajos no suelen ser accesibles para

los *Rrom*, por tal motivo en otro apartado ahondaremos en los oficios tradicionales que he visto realizar a mis familiares.

El trabajo, el idioma y la cultura *Rrom* en contacto con el mundo *gadzhó* (Xulupe)

En cuanto a la relación *Rrom-gadzhé* en un ambiente de trabajo *gashikanó*, muchos Gitanos/as se sienten fuera de contexto por el marcado choque cultural y laboral. La sociedad *gashikaní*, desconoce la cultura Gitana, no sabe cómo es su forma de trabajo, lo cual está relacionado con la falta de inclusión de los/as Gitanos/as en la producción de textos (Paternina 2013), aunque cada vez se reduce más esa problemática.

Algunos *gadzhé* piensan que las mujeres practican la quiromancia y que los hombres comercian caballos, lo que podría ser acertado. Pero, dados los cambios en los procesos socioeconómicos, producto de contextos locales, nacionales y globales, y por las necesidades que atravesamos, debemos buscar otras formas de subsistencia. Existen estereotipos que hacen ver a los/as Gitanos/as como desactualizados/as y atrapados en el tiempo porque los *gadzhé* no perciben la adaptabilidad *Rrom*. Por eso es importante trabajar en la visibilización, y evitar que la sociedad absorba y homogenice la diversidad de nuestro país.

Por lo general, cuando los *Rrom* que conozco perciben que los *gadzhé* imponen reglas y horarios, cambian de trabajo para sentirse independientes porque no se identifican con esas formas de vida. Hay casos donde se notan diferencias del trabajo en equipo entre ambas partes. En el trabajo *gashikanó* hay un jefe que denota superioridad. Entre los *Rrom* esto no sucede, ya que normalmente el mayor le enseña a los demás y las ganancias siempre se distribuyen equitativamente. Esas diferencias crean brechas socioeconómicas, y por eso los *Rrom* eligen trabajar juntos para superarlas.

La forma de trabajar de los/as Gitanos/as es tradicional/familiar, ya que no tenemos grandes empresas, no estamos suscritos a alguna entidad financiera ni a cámara de comercio alguna. Esta organización laboral ha sido heredada de generación en generación y ha ido evolucionando debido a las necesidades actuales y a la globalización que hace que los pequeños negocios desaparezcan. Por lo anterior, tendemos a buscar alternativas. Cuando los *Rrom* trabajan en compra y venta de carros, tienen que visitar concesionarios de segunda mano, mirar páginas web o buscar vendedores. Los Gitanos jóvenes reciben una comisión por buscar vehículos para darle dicha información a los Gitanos compradores.

Por ejemplo, mi tío Opa, un Gitano de Cúcuta que vivió alrededor de 15 años en Estados Unidos con su familia, trabaja comprando carros. Cuando regresó a Colombia, vio que muchos Gitanos comerciaban con vehículos, y le resultó interesante porque les iba bien. Decidió irse en *vortechía* con algunos primos, valiéndose de páginas como *Tucarro.com*, o contactos de otros Gitanos que están en el negocio. Me he dado cuenta que es “un camello” buscar y arreglar para que sea más atractivo ante los posibles compradores.²³ Luego tienen

23 Camello es una palabra utilizada en Colombia para referirse a algo que implica mucho trabajo.

que publicarlo en páginas web para potenciar su probabilidad de ser vendido. A veces tienen que desplazarse a otras ciudades para conseguir enlaces con empresas y comprar varios vehículos, donde principalmente seleccionan camionetas. Así, empiezan a vincularse en este negocio y a ser reconocidos ya sea por otros Gitanos y algunas empresas.

Pipo es un hombre de unos 50 años que está casado con Máritha, con quien tuvo 4 hijos. Él se ha estado moviendo entre Cúcuta, Venezuela y Bogotá por motivos económicos y familiares. En sus viajes, ha tenido buenas y malas experiencias. Lo bueno de estar viajando con la familia es que todos conocen lugares y personas, y en caso de cualquier problema, están juntos. Sin embargo, cuando la situación económica es complicada, andar con toda la familia puede ser difícil.

Citano, hermano de Opa, también da cuenta de las relaciones comerciales en las cuales se practica una movilidad estratégica. Citano sigue trabajando en el “oficio tradicional” que alguna vez heredó de su padre Tosa y de sus tíos. El oficio consiste en comercializar artículos de cuero al por mayor, como botas, correas, sombreros y galupas. La principal clientela son trabajadores de fincas y ganaderos. Citano a veces viaja a Ecuador, donde le va bien a muchos/as Gitanos/as radicados/as en Bogotá, pero que constantemente cambian de lugar y de mercancía.

Citano a veces trabaja solo, otras con sus primos. En algunas ocasiones se encuentra con Gitanos en el camino y deciden irse en *vortechía*, pues se conocen y confían mutuamente. Antes de emprender el viaje debe contactar a su proveedor *gadz hó*, el cual puede estar en otra ciudad y es quien le envía su mercancía a Bogotá. Posteriormente, se organiza con sus socios y van hacia su destino mientras intentan negociar en los Pueblos por donde pasan o se hospedan. Debido a que viven del comercio, si no venden, no comen. Son esas las condiciones que los hacen ser perspicaces en los negocios.

El trabajo con los *gadz hé* es importante, ya que afianza un intercambio cultural y económico del cual ambas partes se benefician. Esto demuestra que las barreras étnicas no son un impedimento para que los/as Gitanos/as sean reconocidos como gente trabajadora. Sumado a esto, los *gadz hé* también aprenden de la cultura *Rrom* y desmienten estereotipos. Los ejemplos mostrados dan cuenta que la división *Rrom - gadz hé* no es tan fija, puesto que en esa interacción también se intercambian elementos. Gracias a eso, es posible difuminar la división (Matache, 2016).

Deibor, el padre de Citano, es otro ejemplo de personas que aún ejercen los oficios tradicionales. A pesar de su edad, 79 años, sigue trabajando en la metalurgia, principalmente el cobre. Antes participaba cada año en las ferias en la plaza de los artesanos, ahora crea y vende sus artículos desde su casa. Por lo general hace elementos de cocina, como cafeteras y *samovari* donde se prepara el *chayo*. Él dice que hoy en día desafortunadamente ya no hay tantos Gitanos que trabajan con el cobre porque no les gusta. Este tipo de tradiciones se están perdiendo, lo que Deibor ve con malos ojos. Los abuelos están más arraigados a las pautas tradicionales de los *Rrom* que las nuevas generaciones, pero si los jóvenes siguieran en dichos oficios, la situación económica se complicaría y todos tendrían que apretar su *pussinari*.²⁴

24 Bolsillo en romanés. Apretar el bolsillo es una expresión utilizada en Colombia para decir que no se puede gastar mucho dinero.

Por su parte, Vénécer, otro hijo menor de Deibor, ha combinado lo tradicional con el trabajo moderno de la metalurgia. Mientrashaciendo trabajos importantes para coleccionistas o para fábricas, busca la forma de expandir su negocio y dar a conocer su trabajo y arte. Él siempre ha vivido en Bogotá, y sabe cómo es la sociedad *gadzhikai*, por eso ha aprendido a moverse en el medio artesanal y otros espacios que le han dado la oportunidad de crecer económicamente.

Yórgulo, hijo de Vénécer, también ha aprendido el oficio de la metalurgia, pero no le apasiona. Él eligió el camino del diseño gráfico y la cocina, algo que no es habitual en los jóvenes Gitanos. Sin embargo, pudo culminar sus estudios secundarios y se graduó como técnico en cocina y panadería, luego hizo sus prácticas en una universidad, lo cual le abrió nuevas puertas. Actualmente, trabaja en la Secretaría Distrital de Ambiente como referente *Rrom*. Desde ahí, ha contribuido a la *kumpania* de Bogotá realizando varios trabajos junto con PRORROM, como la visibilización de jóvenes y mujeres incluyéndoles en varias actividades de intercambio cultural.

Se puede decir que algunos/as Gitanos/as de Bogotá han sabido adaptarse a la sociedad gracias a que somos reconocidos como grupo étnico y que contribuimos a la multiculturalidad colombiana.²⁵ Debido a esto, estaremos incluidos en la política pública o en los planes de desarrollo de la ciudad para que haya más integración de todo el Pueblo *Rrom*.

El trabajo no es el único espacio de contacto entre *Rrom* y *gadzhé*, también está la educación, el trabajo y la vivienda. Dentro de esas relaciones se han generado algunas transformaciones de la cultura Gitana. En cuanto a la educación, en la localidad de Kennedy, en la escuela pública Jean Piaget, los directivos y maestros han incluido a los/as niño/as Gitanos/as para que se adapten al estudio. Los padres Gitanos también han hecho un gran esfuerzo por dejar a sus niños ir a la escuela, pero siguen manteniendo su arraigo porque piensan que si los dejan ir, pueden perder su idioma o enamorarse de un/a *gadzhó/i*, no por discriminar a los *gadzhé*, sino por miedo a que sobre todo sus hijas se enamoren, se alejen de ellos y pierdan su cultura Gitana. El número de Gitanos en Bogotá y Colombia ha disminuido drásticamente según el censo realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística en el 2018. Hoy en día es más complicado casar a sus hijos porque ya casi “no hay con quién”, por consiguiente, deben viajar a otras ciudades o países para encontrar al/la prometido/a, lo que hace que los gastos del matrimonio aumenten.

El idioma *rromanés* o Romaní es uno de los aspectos que interactúa dentro del contexto *gadzhó*. La escritura adapta alfabetos de la sociedad en donde se encuentren los *Rrom*. Algunos han apropiado la escritura búlgara (cirílico) y transforman la escritura del *rromanés* con el búlgaro. Lo mismo pasa con esas palabras modernas o que no existen en nuestro vocabulario, simplemente le damos un *toque Gitano* y convertimos esa palabra al *rromanés*. Por ejemplo, la palabra imprimir en *rromanés* de Colombia, se dice *te imprimisarav*, al transformar el sufijo en español y el prefijo en *rromanés*. Esto mismo pasa en el inglés, ya que

25 Aunque incluso desde antes del reconocimiento estatal, los Gitanos hemos sabido adaptarnos, por ejemplo, a través del trabajo y el cambio de vivienda (de carpas a casas).

ahí se diría *te printosarav*. De esta manera se puede evidenciar la mezcla entre *Rrom* y *gadzhé* propuesta por Matache (2016).

En Colombia, ha habido una transformación del idioma *rromanés*. Este se ha ido desvaneciendo tras generaciones por factores como asentarse en un mismo lugar, lo que conlleva a que los *Rrom* se relacionen más con los *gadzhé*, inscriban a sus hijos al colegio, vayan a la tienda a comprar los víveres o hagan negocios con ellos, lo que les da la necesidad de hablar más en castellano que en *rromanés*. Quienes permanecen mucho tiempo en Bogotá, por ser la capital, llegan a ser influenciados/as un poco más que en otras ciudades.

En las escuelas de Bogotá no se tiene un trato especial diferencial con los/as niños/as Gitanos/as, pero sí está determinado por la Constitución de 1991, lo cual da a entender que aún no hay conocimiento y aceptación de los colombianos comunes sobre la existencia de los/as Gitanos/as en el país. En la primera década de los 2000, escuché que se intentó implementar la etno-educación para el Pueblo Gitano, sin embargo, esta se creó con base en otros grupos étnicos.²⁶ El enfoque *Rrom* es muy distinto, por el hecho de que algunas familias viajan frecuentemente. Las costumbres y tradiciones también son diferentes. En este sentido, la relación *Rrom-gadzhé* aún está mediada por un gran desconocimiento, aunque no se puede negar que hay influencias mutuas en las formas de vivir.

La red transnacional *Rrom* (Mariana)

Como se evidencia en los relatos de Xulupe, los *Rrom* suelen vivir en lugares distintos a lo largo de su vida. Pueden cambiar de lugar en busca de seguridad o trabajo, y la mayoría de las veces procuran que haya otros *Rrom* a donde van, o pueden ir con familiares. Lo anterior sucede para “no sentirse solos”, como explicaba Chava, y para tener con quien casar a los hijos. Algunos tienen una mayor movilidad que otros y esta se da a diferentes escalas; puede ser entre casas, barrios, ciudades o países. En ocasiones pueden desplazarse únicamente para comerciar, para aprovechar los cambios de moneda fronterizos, o la demanda de mercancías en lugares específicos, para luego regresar a la ciudad donde viven. En el pasado solían ir en pareja, así el hombre comerciaba y la mujer leía la mano. Por esa razón, no se puede pensar la movilidad de manera binaria e inflexible (Kabachnik, 2010) y Acuña, 2018).

Por ejemplo, Acuña (2011) muestra negocios *Rrom* en Bogotá, como la producción de acero inoxidable, que permiten a las familias mayor estabilidad económica, y demandan un trabajo en la ciudad, lo que hace que las familias Gitanas dueñas de las fábricas no viajen tanto como otras. Sin embargo, estas pueden cambiarse de casa y visitarse frecuentemente. Este ejemplo da cuenta que existen matices entre los extremos nómada y sedentario.

A lo largo de la vida *Rrom*, se va construyendo una red de parentesco transnacional, relacionada con la movilidad. Los vínculos constituyentes de esa red se refuerzan a través de algunas actividades donde interactúan sujetos que

²⁶ En el año 2019 se implementó un proyecto de educación para gitanos/as al que asistieron principalmente mujeres, no conozco los resultados puesto que no sabía de su existencia hasta que Mariana, la coautora, me comentó que ella fue un día como asistente.

están en un lugar desde hace más tiempo con quienes se están moviendo en ese momento. De esta manera, se forman matrimonios entre personas que han nacido o vivido en lugares diferentes, y también entre personas que viven en una misma ciudad.

En muchos casos, he podido evidenciar que las personas cambian de residencia en torno al matrimonio. Es posible que las familias de la pareja se muden a la misma calle o la esposa viva con los padres de su esposo, lo que resulta común. En algunas ocasiones, incluso ella puede ir a otro país porque los suegros y su marido viven allí. Tener a una hija en otro país o ciudad, puede dar lugar a que los padres o hermanos/as de ella también se muden, pues tienen un lugar a donde llegar e información acerca de las oportunidades de trabajo y de las condiciones de seguridad.

Hospedar a personas que estén viajando es muy común. Si los padres de la esposa llegan a donde ella vive con la familia de su marido, ellos podrían quedarse por un tiempo en esa casa. En las casas también se hospedan a otros familiares, amigos y, de acuerdo a las decisiones de cada familia, en algunos casos incluso a *Rrom* que no conocían antes. La hospitalidad crea y refuerza algunos vínculos de parentesco que pueden ser o no biológicos, pues la convivencia por un periodo de tiempo puede generar una noción de tíos y primos. No sólo se construyen memorias colectivas, también negocios que permiten la subsistencia: la relación entre ambas partes ayuda a cuidar a las familias y genera agradecimiento y reciprocidad. Esos vínculos también son creados por la solidaridad entre los miembros de la red y en torno a la movilidad. Ser solidario consiste en coleccionar dinero para dárselo a una familia con necesidades, ayudarle a conseguir trabajo o vivienda.

De la misma manera, la *vortechía* implica relaciones intersubjetivas. Además, como bien menciona Xulupe, la *vortechía* da cuenta de la relación comunal y equitativa que atraviesa la mencionada red, por la repartición equánime de ganancias. En este sentido, también muestra la ayuda que se le da a los demás, puesto que la inversión de cada socio/a pudo haber sido diferente y aun así el beneficio es el mismo, según Opa.

Esa noción de colectividad es un elemento que puede generar una delimitación de la otredad, pues quienes no somos parte de esas redes transnacionales estamos por fuera del grupo. Sin embargo, la mismidad se ve representada a diferentes escalas; una mismidad asociada a la *vitsa*, otra a la *kumpania*, otra a la nacionalidad (que es menos fuerte que las anteriores y de nuevo cuestiona los límites), escalas que se superponen a esas redes transnacionales.

Esa mismidad la cuestionamos, como lo hacen Matache (2016) y Mirga (2017) refiriéndose a Europa, al encontrar puntos en común entre nosotros y los otros, lo cual se puede evidenciar en la aceptación relativa que han tenido los *Rrom* en Colombia.²⁷ Como consecuencia de la desigualdad y la mala distribución de tierras en el país, la mayoría de colombianos debe trabajar exhaustivamente, lo que también hacen los *Rrom*. Por tanto, se desdibuja la frontera entre la otredad y se genera mayor aceptación, si se compara con las historias de discriminación hacia la población Gitana que vive en Europa.

27 Digo relativa porque aún hay discriminación y, por ejemplo, la política pública del país aún no reconoce la *kriss Rromái* como un sistema de ley propio.

Retomando la idea de la red transnacional *Rrom*, narraré algunas conexiones intersubjetivas. Los relatos sobre sus trayectorias dan cuenta de cómo el matrimonio, la solidaridad, la *vortechía* y la hospitalidad, van configurando y reforzando la red. Rastrear las redes que he ido encontrando, permite realizar un proceso de inducción que evidencia la interconectividad de las familias locales que sucede también a escalas más grandes y traspasa fronteras.

Cuando conocí a Matei y Kurka, ellos vivían en el Barrio Galán, donde hospedaron a Cidi, hermana de Kurka y a Mociú, esposo de la última, quienes venían de Venezuela. Esa no era la primera vez que habían vivido juntos. Antes de que la segunda familia se fuera del país, habían habitado la misma casa en el barrio María Paz. Cuando Matei y Kurka fueron a vivir a Estados Unidos, se hospedaron en la casa de sus consuegros Patricia y Emilio, en donde estaba viviendo su hija Miriam, casada con Cholo. Antes de regresar a Colombia desde Venezuela, Cidi y su familia convivieron con Chava en ese país; aunque no en la misma casa, pero se visitaban y ayudaban frecuentemente. Durante ese tiempo Paraska, una de las hijas de Chava, se casó con Buthule, un pariente de Matei que trajo a su esposa a vivir a Colombia. Kalí, su otra hija, se casó con un *Rrom* venezolano y vinieron a vivir al país donde estaba su hermana.

Kodri, el esposo de Chava y sus hijos, fueron a vivir a Ecuador con Fardi, un primo del señor. Mientras, Chava vivió en Colombia con Paraska y su familia, antes de ir a acompañar a su esposo a Ecuador. Cuando regresaron, los hijos se hospedaron en el apartamento de Cidi y Mociú. Chava y Kodri, se quedaron en la casa de Kalí.

La familia de Cidi hospedó a Xulupe cuando él vino de Cúcuta a Bogotá. En Cúcuta había estado viviendo con sus tíos Opa y Katiuska y con sus primas, antes de que esa familia se fuera a los Estados Unidos. Luego, la familia de Opa regresó a Colombia donde han estado por aproximadamente seis años. Mientras remodelan su casa, se estarán hospedando con Xulupe.

Lo anterior es solo un resumen de las relaciones transnacionales que están mediadas por la red de parentesco descrita, sin embargo, no incluye a todos los familiares de los actores ni los lugares donde han estado. Sin embargo, da cuenta de las relaciones de sujetos a lo largo de sus trayectorias. Asimismo, permite comprender que esas trayectorias configuran sujetos diversos y, por tanto, así hagan parte de una misma red de parentesco, esas trayectorias niegan la homogeneidad, lo que se asocia con la propuesta de Mirga (2017).

Por último, aclaro que la tecnología es un puente de las nuevas relaciones entre *Rrom-Rrom* y *Rrom-gadzhé*. Por ejemplo, las redes sociales permiten mantener relaciones entre *Rrom* a nivel transnacional. Esa comunicación potencia el flujo de la información a través de la red, lo que hace que todos estén enterados de lo que pasa en donde viven sus familiares y amigos, o se creen nuevas relaciones entre personas de un lugar y otro.

Con respecto a las relaciones *Rrom-gadzhé*, evidencí que la familia de Kalí, Matei, y Cidi tenían televisión, lo que me llevó a reflexionar sobre la configuración de los *Rrom* a partir de los contextos en los que han vivido por largos periodos. Un día estaba en la casa de Matei y él me mostró un programa sobre la Torre de Babel, explicándome que de ahí venían los/as Gitanos/as. Este hecho se suma a la conversión de las familias al pentecostal, un fenómeno cada

vez más común entre los *Rrom* colombianos; lo cual permite cuestionar el rol del discurso televisivo insertado en contextos específicos. Esta historia también niega la homogeneidad asumida por el Decreto 2957 de 2010, ya que da cuenta de distintas nociones de origen entre Gitanos/as.

Considero que los medios de comunicación y la tecnología, pueden ser un medio que reproduce los ideales políticos y la lengua local, además de que transmite contenido acerca de las tradiciones nacionales.. A la idea anterior se le suma la música, reproducida por los mismos medios, en la cual se ahondará más adelante. En este sentido, existe un contexto sensorial propio del entorno percibido por cada sujeto: olores, paisajes, sabores, sonidos. Muchos de estos elementos sensoriales crean memorias y relatos que pueden ser comunes entre *Rrom* y *gadzhé*, y a su vez pueden ser diversos de acuerdo con los lugares que cada sujeto haya habitado. Lo anterior permite desdibujar en alguna medida las fronteras de esta otredad, o marcar múltiples fronteras a distintas escalas, lo que niega la binariedad que critica Mirga (2017).

Desde el otro lado del mundo hasta la *kumpania Rrom* (Xulupe)

Creer siendo *Rrom* es distinto a la sociedad *gadzhikai*. Vivir rodeado por esa población ha sido como estar en un mundo diferente. A medida que he ido creciendo, me he involucrado cada vez más en este mundo en principio ajeno, pero que se ha convertido parcialmente en parte de mí, y yo en parte de él. Quiero evidenciar algunos puntos de encuentro e interacción entre los dos contextos a través de la música.

Existen muchos géneros y subgéneros romaníes (algunos son más tradicionales, otros más modernos), que se han transformado a lo largo del tiempo, mezclando lo clásico con géneros populares locales o internacionales. La música puede ser vista como un puente entre *Rrom* y *gadzhé*. A continuación, caracterizaré brevemente la experiencia que he tenido como acordeonista *Rrom* y mi percepción frente a familiares en diferentes contextos musicales.

Un primer género que puede evidenciar puntos en común entre *Rrom* y *gadzhé* es el *rock*. Hoy en día existen bandas como *Gogol Bordello*, liderado por Eugene Hütz, un artista y músico *Rrom* oriundo de Ucrania, quien ha combinado canciones tradicionales cantadas por los abuelos como *Pala Tute* y los sonidos del *punk rock*.

No se puede encasillar a la música romaní dado que es el resultado de las migraciones históricas por Asia, África, Europa y América que han nutrido y enriquecido nuestro folclor. De esa manera, los ritmos locales *Rrom* han sido influenciados por la música *gadzhikai* y viceversa; el *Flamenco*, género musical popular en España y Portugal tuvo influencias de Medio Oriente durante siglo XVIII (Giménez, 2006). Como expone Patricia Galletti (2020), en España, el género fue producto de cantos de los Kaló, quienes le dieron su propio estilo melancólico y estremecedor, del cual se puede nombrar al Kaló Diego “el Cigala” como exponente. El mencionado ritmo, manifiesta la convergencia cultural entre Europa, Medio Oriente y el Pueblo romaní.

En Colombia hasta hace unos años se ha venido trabajando de manera más profesional. Por ejemplo, en 2005 se creó el grupo musical *Amé Le Rrom*,

integrado por hombres, mujeres y niños/as, que busca darse a conocer ante un público expectante por saber de la cultura Gitana. *Amé Le Rrom* lanza una composición discográfica homónima a la banda, auspiciada por PRORROM, en colaboración con el Instituto Distrital de las Artes. En este primer trabajo discográfico se pueden ver referencias internacionales como el *flamenco* o el *choche-ko*.²⁸ Dicha composición representa la música tradicional del clan *Kalderash*, con antiguas *baladas*. La música Gitana contiene una mezcla de sonidos propios y de otras culturas, uniendo lazos intercontinentales.

La tecnología hoy en día es un factor imprescindible para la música, en cuanto a la facilidad de grabar un disco, darse a conocer en otros rincones del mundo y generar lazos entre músicos/as romaníes de diferentes países. Pero los grupos necesitan del apoyo para crecer y dar a conocer su música y cultura. Anteriormente, las canciones tradicionales solo se escuchaban en la casa de familias romaníes, cantadas por abuelos enseñándole a sus nietos. El uso de la tecnología permite materializar algún proyecto para conservar todo ese folclor en la memoria de las futuras generaciones de Gitanos/as y no Gitanos/as.

Para concluir este apartado, menciono el ejemplo de mi abuelo materno Citano, ya que este caso da cuenta de la influencia local de la música en el ser Gitano/a gracias a la tecnología. Durante su juventud, pudo acercarse al *tango* y a los *Boleros*, géneros oriundos de América Latina. Él tuvo contacto con la música local a través de la radio y los tocadiscos, así fue que conoció gente *gadzhe* que le regaló discos. Sus gustos musicales entonces, dan cuenta de que, si bien somos *Rrom*, también formamos nuestros gustos y personalidades en torno a las culturas predominantes de los lugares a donde vamos, difuminando los límites entre la otredad y dando razón a autoras como Matache (2016) y Mirga (2017).

Interpretando experiencias de encuentro con la alteridad *Rrom-gadzhe* a la luz de la etnografía colaborativa (Xulupe y Mariana)

Compartir y escribir nuestras historias sobre los encuentros personales entre *Rrom* y *gadzhe* nos permitió reflexionar sobre las relaciones que establecemos, los imaginarios que tenemos y cómo estos están influenciados por nuestros entornos. Resaltamos que cada autor/a está envuelto/a en un contexto particular que tiene imaginarios incrustados. Nuestras experiencias vitales narradas evidencian algunos estereotipos sobre los *gadzhe* por parte de los *Rrom*, y viceversa, que se construyen históricamente, y se transmiten y transforman generación tras generación. Lo anterior muestra la construcción de la otredad, y nos permite establecer dos cosas:

1. La forma de imaginar ese otro también reproduce el imaginario sobre nosotros/as mismos/as. En el caso de los *gadzhe* se observa, por ejemplo, el surgimiento de la palabra nómada, usada en contraposición a una idea de vida sedentaria que asumen los no Gitanos como propio. En el caso de los *Rrom*, y particularmente de la familia de Xulupe, se percibió una imagen de *Rromni* opuesta a la *gadzhe*, que marca el comportamiento y las características buscadas

28 Típica danza *Rrom* de los Balcanes.

por el grupo. Esto sucede con otros aspectos, como la forma de trabajar que describirá Xulupe. Identificar quienes hacen estas cosas de forma similar, da lugar a distinguir quiénes hacen parte de la mismidad (de “nosotros”) y por tanto con qué personas establecemos relaciones específicas. Sin embargo, dado que puede haber también elementos comunes entre *Rrom* y *gadzhé* y diferencias entre dos grupos *Rrom* o dos grupos *gadzhé*, los límites son difusos, como dicen Matache (2016) y Mirga (2017), y la otredad se construye a diferentes escalas.

2. La transformación de los imaginarios mutuos. Las experiencias de vida propia dan lugar a nuestras miradas, distintas a las de nuestras familias, y de esos contextos en donde crecemos, no solo nosotros como personas, sino como parte de nuestras generaciones.²⁹ Es así como los límites entre los “mundos” de cada uno/a se van haciendo cada vez más difusos.

A nivel personal, a Xulupe le fue posible entender que los imaginarios de generaciones pasadas estaban relacionados con experiencias particulares que son distintas a las suyas. Seguramente sus historias eran más cercanas a sucesos violentos que tuvieron lugar en Europa, como la Gran Redada y el Holocausto Gitano, asociado al impacto de la discriminación que se experimenta de forma distinta en el *viejo* y el *nuevo* continente (Lorandi, 2017; Paternina, 2013). Por su parte, Mariana dejó a un lado los estereotipos que circulan en su familia acerca del Pueblo Gitano y realizó una investigación que le permitió alejarse del desconocimiento académico que existe en Colombia sobre los *Rrom*.

Es así como nuestros trabajos, nuestras amistades, los lugares transitados y habitados, dieron lugar a una perspectiva distinta. Esto permite comprender que la otredad varía y se forma en torno a situaciones particulares. Las fronteras entre las otredades no son estáticas, puesto que “los dos mundos” pueden acercarse o alejarse a través de las relaciones interpersonales.

Lo anterior está relacionado con la posibilidad de comprender la cultura y las relaciones intersubjetivas como algo móvil y no estático. En ese sentido el trabajo colaborativo propuesto por Rappaport (2018), y mencionado anteriormente, nos lleva a ir más allá del esencialismo cultural. De la misma manera, y como propone la autora, podemos generar un impacto más allá de la academia, puesto que esta perspectiva móvil cuestiona el esencialismo plasmado en la política pública Gitana como el Decreto 2957 de 2010 expuesto brevemente, y que plantea unos diacríticos culturales que describen al se *Rrom*.

Adicionalmente, este artículo hace parte del proceso de investigación de la tesis de grado de Mariana. Entonces la superación del esencialismo y la mirada móvil también se verá reflejada en la crítica a la fragmentación del territorio/kumpania a través de nociones modernas y capitalistas sobre el espacio que han sido acogidas por el Estado colombiano y, por tanto, aplicadas a la política pública étnica. Para ahondar en el tema, el/la lector/a podrá remitirse a ese trabajo que será sustentado este año.

29 No siempre la transformación es rápida, de ser así no hubiera estado presente la violencia hacia los *Rrom* durante tantos siglos. Pero el cambio se da por lo menos en algunos grupos y por eso, por ejemplo, existen políticas públicas *Rrom* en Colombia. Con lo anterior no se pretende asumir que el cambio se desee siempre, algunas veces esa adaptación a los contextos sucede de maneras específicas y se acomodan a lo que los sujetos quieren.

Conclusiones (Xulupe y Mariana)

Este artículo nos permitió comprender que a pesar de las similitudes en muchos aspectos entre *Rrom* y *gadžbé*, los estereotipos generados por el desconocimiento crean barreras que imponen límites a esa otredad y la dibujan como algo exótico (Mirga, 2017). Las percepciones presentes frente al otro conviven y convergen con las percepciones generadas en el pasado y son transmitidas tras generaciones. Asimismo, son atravesadas por imaginarios generados por las producciones audiovisuales. Por eso, es importante dar voz a los *Rrom* dentro de las producciones que hablan sobre ellos mismos para no repetir los errores de los gitanólogos del siglo XVIII (Paternina, 2013).

Hemos notado que existen aspectos en común por el hecho de compartir elementos como la nacionalidad, la edad (similar), el idioma, entre otros, y que dan lugar a cuestionar la idea de una sola otredad. Esto, nos permite pensar en las múltiples alteridades superpuestas que no se limitan únicamente a la etnicidad y estereotipia. Nuestra experiencia personal concuerda con la propuesta de Mirga (2017) y Lorandi (2017) cuando dicen que los latinoamericanos/as y los Gitanos/as no somos tan distantes.

No es posible negar los elementos diferenciales que configuran a cada grupo, como las habilidades y características de las personas que crecen en un grupo social específico y relacionándose con sujetos particulares. Dado el contexto y la forma de aprendizaje, es posible decir que la mayoría de los/as Gitanos/as son buenos/as en los negocios.³⁰ Esto da cuenta que la otredad puede ser formada en las cualidades que priorizamos, reproducimos y apropiamos colectivamente.

Lo anterior nos llevó a hablar del trabajo, punto de interacción *Rrom* - *gadžbé*. En este sentido resaltamos el contacto establecido durante los trabajos de investigación académica, el rodaje de producciones audiovisuales, el comercio u otras prácticas frecuentemente realizadas por los *Rrom* a modo de subsistencia, en las que ambas partes van formando sus opiniones frente al otro. Lo anterior se suma a las percepciones mencionadas, creadas en actividades cotidianas propias de habitar un espacio determinado.

Adicionalmente, las relaciones afectivas sumadas a la sensación de mismidad configuran redes interpersonales que, en el caso de los *Rrom*, traspasan las fronteras geopolíticas y cuestionan los límites espaciales impuestos por los Estados. Eso contrasta con un modelo político administrativo colombiano pensado desde la poca o nula movilidad. Las ideas transfronterizas *Rrom* son competentes en gran medida con las formas cotidianas de habitar el espacio de poblaciones campesinas, indígenas, afro, raizales y de la sociedad *gadžbikai* en general, que no se limitan a las fronteras de la propiedad privada y que se construyen a través de diferentes tipos de relaciones intersubjetivas. En este sentido, la propuesta de Matache (2016) sobre difuminar las fronteras constituye un valioso aporte, puesto que reconocer los elementos comunes puede traer beneficios para toda la población.

30 Se reconoce que puede haber Gitanos que no sean buenos en los negocios, sin embargo, entre los/as que conocemos la mayoría sí son buenos. Xulupe piensa que más del 90% sí son buenos. El autor, dice que ser bueno implica tener habilidad para hablar y persuadir al cliente.

A pesar de que hay una división de la otredad, identificamos puntos comunes que son producto de un espacio-tiempo conjunto, que genera gustos y memorias comunes, y que en este texto pudimos concretar gracias a nuestra experiencia. Resaltamos que existen historias compartidas a nivel local, nacional y global, como la violencia en Colombia; la necesidad de rebusque; la relación con los países del norte global (del que somos y no somos parte); la diversidad propia de los *Rrom* (*Ghusos*, *Bolochok*, *Churón*...) y *gadzhé* (Raizales, mestizos/as, indígenas...) colombianos. Así descrito podemos entender y dar cuenta que esta división, como tantas otras, se forma y se desvanece a medida que nos configuramos como sujetos diversos en contextos particulares.

Referencias bibliográficas

Acuña, Esteban (2008). *Lo "gitano": Estereotipos y etnicidad alrededor del 8 de abril, Día Internacional del Pueblo Rom, en Bogotá, Colombia*. (Tesis de grado). Universidad Nacional. Bogotá, Colombia.

Acuña, Esteban (2011). *Between "flying away" and "being warriors"* (Tesis de maestría). Leiden University. The Netherlands

Acuña, Esteban (2018). *Tracing the Romani Atlantic: An Ethnography of Trans-Local Interconnections and Mobilities among Romani Groups*. (Tesis doctoral) Universidad Albert Ludwig de Friburgo, Alemania.

Acuña, Esteban (2019). "A Transatlantic Perspective on Romani Thoughts, Movements, and Presence beyond Europe", *Critical Romani studies*. Vol. 2, N.1. pp. 42-60

Carmona Sarah (2013). "Nuevas perspectivas sobre la génesis de la historia gitana", *Quaderns de la Mediterrània, Panorama cultural*. Vol.18, N.19. pp.321-327

DANE (2019). *Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018* .p. 53. Bogotá, Colombia. Documento electrónico: bit.ly/censoDANE Acceso 28 de enero.

De la Cruz, Liria y Gay y Blasto, Paloma (2012). "Friendship, Anthropology", *Anthropology and Humanism*, Vol.37, N.1. pp. 1-14.

Boaventura de Sousa (2011). "Epistemologías del Sur", *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Año 16, No. 54. pp. 17 - 39. Documento electrónico: bit.ly/deSousa Acceso 28 de enero.

Galletti, Patricia (2020). "Configuraciones sociohistóricas de "lo gitano" en Occidente", *Revista Analéctica*, Vol. 35, N.5. pp. 1-7. Documento electrónico: bit.ly/PGalletti Acceso 29 de enero.

Garcés, Helios (2016). "El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial", *Tabula Rasa*. N. 25, pp. 225-251. Documento electrónico: bit.ly/HGarcés Acceso 28 de enero.

Giménez, Juan Miguel (2006). Papeles del festival de música española de Cádiz. Documento electrónico: bit.ly/MusicaCadiz acceso 28 de enero.

Hancock, Ian (1997). "The Struggle for the Control of Identity", *Patrin*, Vol. 4, No. 4.

Hancock, Ian (2019). The roots of anti-gypsyism. En *Ciganos: Olhares e perspectivas*. João Pessoa, UFPB, pp. 313-336. Documento electrónico: bit.ly/IHancock Acceso 5 de febrero.

Hermanas Gitanas (2013). Hermanas Gitanas [serie] Estados Unidos. Discovery Networks.

Kabachnik, P (2010). “England or Uruguay? The Persistence of Place and the Myth of the Placeless Gypsy”, *Area* Vol. 42, N. 2, pp. 198-207.

Lorandi, Ana (2017). “Los “otros” y nosotros. La mismidad y la otredad. *Quinto Sol, revista de historia*. Vol. 21, No. 3. pp. 1-9. Documento electrónico: bit.ly/Lorandi Acceso 28 de enero.

Matache, Margareta (2016). *Palabra, imagen y pensamiento: la creación de la Otredad gitana*. Documento electrónico: bit.ly/MatacheM Acceso 7 de enero

Ministerio Del Interior y De Justicia (6 de agosto de 2010) *Marco normativo para la protección integral de los derechos del grupo étnico Rrom o Gitano* [Decreto 2957] Colombia.

Mirga, Anna (2017). *Entre la Otredad y la Des-igualdad*. Documento electrónico: bit.ly/Mirga-k Acceso 7 de enero

Mitran (Productor) Gatlif, Tony. (Director) (1997) *Gadjo Dilo (Película) Rumania y Francia: CNC, Princes Films y Canal+*

Óskar Benjamín Gutiérrez, O, B (Director) (2002) *Ame Le Rrom* [Serie documental]. Bogotá: Señal Colombia.

Paternina, Hugo (2013). *El proceso organizativo del Pueblo Rrom (gitano) de Colombia (PRORROM): 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 doctoral). Madrid, España.

Rappaport, Joanne (2018). Más allá de la observación participante: “la etnografía colaborativa como innovación teórica”. En: *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Argentina, CLACSO. pp. 23-352.

Peeters, 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). Barcelona España.

Rasky, Tom y Swenker, Marc (Productor) (2011) Yeger, Aaron (Director) *People uncounted*. Canadá.

Vaughn, Mattheu (Productor) Ritchie, Guy (Director) (2000). *Snatch: Cerdos y diamantes* [Película]. Reino Unido: Columbia Pictures.

Wilkins, Jes (Productor) Emmerly, Sam (Director) (2006-2015). *Mi Gran Boda Gitana* [Serie]. Reino Unido: Channel 4

Glosario

Bolochok - Ghusos: *vitsi* “menor” provenientes de la *vitsa* “mayor” *kalderash*, cada *vitsa* “menor” asociada a distintos países de proveniencia. Únicamente se encuentran en América.

Chayo: té Rrom.

Gadzché sustantivo plural; *gadzhi* femenino singular; *gadzho* masculino singular; *gadzikai* Adjetivo: no Rrom, extranjero.

Samovari: Ollas tradicionales Rrom.

Vitsa singular; *Vitsi* plural: referente al patrilineaje o subgrupo asociado a antepasados comunes provenientes de un lugar específico.

Vlax: referencia a los Rrom de los Balcanes y a sus descendientes, dentro de los que se encuentran los *kalderash* o *kalderasha*.

Vortechia/ Ortechia: alianza para trabajar en conjunto entre sujetos Rrom.

Zakono: cultura o tradiciones en Romanés.

Víctimas y justicia

Reflexiones sobre el Pueblo Rromaní de Colombia



por **Fredy Reyes Albarracín y Pablo Felipe Gómez-Montañez**

Fredy Reyes Albarracín
Universidad Santo Tomás
orcid.org/0000-0001-5297-8404
fredyreyes@usantotomas.edu.co

Pablo Felipe Gómez Montañez
Universidad Santo Tomás
orcid.org/0000-0003-0655-7574
pablogomez@usantotomas.edu.co

RESUMEN

El artículo es resultado de la investigación intitulada “Iniciativas de paz desde perspectivas étnicas e iniciativas locales: una mirada crítica a los marcos temporales y normativos de la Justicia Transicional en Colombia”. Desde un abordaje etnográfico, se analiza la situación del Pueblo Rromaní o gitano de Colombia en su condición de víctima del conflicto político, social y armado a través de tres tópicos. El primero, la *kriss romaní* como sistema de jurisdicción propia que interpela a la Justicia Transicional; segundo, la situación del Pueblo Rromaní respecto a dos escenarios de transición que deben propender por la atención, asistencia y reparación integral (la Unidad para las Víctimas y la Unidad de Restitución de Tierras); y el tercero, el giro político que implicó para el Pueblo Rromaní el denunciar la violación a los Derechos Humanos por parte de varios actores armados, en especial grupos paramilitares. Se concluye que el desplazamiento forzado es la principal afectación contra la población Rromaní, pero el acto resulta “invisible” por su trashumancia.

Palabras claves: *Pueblo Rromaní, víctimas, justicia, transición.*

Victims and justice: reflections on the Rromaní people of Colombia

ABSTRACT

This article is the result of a research project titled “Peace Initiatives from Ethnic Perspectives and Local Initiatives: A Critical Look at the Temporal and Normative



Frameworks of Transitional Justice in Colombia”. We analyzed the situation of the Rromaní people in Colombia from an ethnographic perspective, taking into account their condition of victims of the political, social and armed conflict through three topics. First, *kris* *romaní* as their own system of justice that confronts Transitional Justice; second, the situation of Rromaní people in two scenarios of transition that deserve to be examined, assistance and integral repair (the Unit for Victims and the Land Restitution Unit); third, the political turn that lets Rromaní people report the violation of Human Rights by different armed groups, mainly paramilitary. We conclude that forced displacement is the main impact against the Rromaní population, but this is invisibilized due to their transhumance

Keywords: *Rromaní People, victims, justice, transition.*

RECIBIDO: 12 de junio de 2020

ACEPTADO: 29 de septiembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Reyes Albarracín, Fredy y Pablo Felipe Gómez-Montañez (2021) “Víctimas y justicia: reflexiones sobre el Pueblo Rromaní de Colombia”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 184-210.

Presentación: el Pueblo Rromaní como víctima de la confrontación armada

El 10 de mayo de 2010, el Proceso Organizativo del Pueblo Rrom de Colombia (PROROM)¹ publicó, a través de distintas agencias y organizaciones de derechos humanos, un comunicado en el que denunciaba el sistemático hostigamiento que estaban sufriendo las familias de la *kumpania*² de la ciudad de Cúcuta, Norte de Santander, por parte del grupo paramilitar *Águilas Negras*. En el comunicado se informaba:

Es claro que el Pueblo Rrom de Colombia, como parte del país, ha venido sufriendo consuetudinariamente los efectos nocivos y perversos de las guerras que han desangrado a Colombia desde hace más de cincuenta años. Hemos

1 La organización integra a las comunidades Rrom (hablantes de romanó), que son mayoría dentro del país.

2 En palabras de los propios Rromaní la *kumpania* se define como el conjunto de patrigrupos familiares pertenecientes a un mismo linaje o *vitsa* o a distintos linajes o *vitsi* que se han establecido en comunidad a través de alianzas, en especial relaciones de compadrazgo e intercambios matrimoniales, que posibilitan una apropiación espacial sobre la que se constituye la jurisdicción de un *Sere Romague*, en la que subyacen construcciones simbólicas de los lugares que habitan (PROROM, 2005: 25).

sido las víctimas invisibles de las violencias que han azotado al país. Sin embargo, es ahora cuando las consecuencias del conflicto armado han afectado de forma tan sensible y directa a nuestro pueblo[...] Efectivamente desde hace algunas semanas, bandas armadas ilegales, que se han identificado como parte de los grupos paramilitares que operan en la región, han estado hostigando y extorsionando permanentemente a los Rromaní de la kumpania de Cúcuta (Norte de Santander) exigiéndoles, bajo amenazas de muerte y secuestro, dinero para financiar sus actividades criminales[...] La situación ha estado tan grave que individuos portando sofisticadas armas han penetrado violentamente en las casas de varias familias Rromaní y, amenazando de muerte a niños, niñas y mujeres, han obligado a los Sere Rromaniengue a que les entreguen sumas de dinero como garantía de que se les respetará la vida[...] Han sido ya muchos los grupos familiares que se han visto forzados a abandonar la ciudad y trasladarse a otros lugares del país, buscando salvar sus vidas y sus pocas pertenencias. Los que se han quedado en Cúcuta se niegan a denunciar los hechos por temor a las represalias que puedan tomar los paramilitares, quienes han advertido que lo mejor es que se guarde silencio y no se realice ninguna denuncia.

El comunicado resultaba alarmante, ya que, si bien era de público conocimiento el resurgimiento en las regiones de grupos armados como expresiones de un neo-paramilitarismo que se volvía a enseñar, especialmente, contra los miembros y las comunidades de grupos indígenas y afrodescendientes, resultaba estremecedor comprobar que esa victimización también cobijaba a una etnia, los Rromaní, la cual se percibía como ajena a los estragos de la guerra. En ese contexto, el comunicado —como parte de una estrategia para visibilizar la situación humanitaria de la etnia en el marco de la confrontación armada— constituye un giro político sustancial para el pueblo gitano, en la medida en que hay un ejercicio de autorreconocimiento como víctimas de los actores de la guerra, en un momento político/jurídico en el que el país se sumerge en las dinámicas tecnológicas de la Justicia Transicional.

Ese giro político, así como la *kriś romani* como sistema de justicia propia, se constituyen en unidad de análisis en el marco de la investigación *Iniciativas de paz desde perspectivas étnicas: una mirada crítica a los marcos temporales y normativos de la justicia transicional en Colombia*. Dicha investigación tuvo por objeto analizar las maneras en que organizaciones y comunidades étnicas dolientes de la violencia en Colombia confrontan los marcos interpretativos de la justicia transicional mientras articulan en escenarios de la vida cotidiana concepciones de la verdad, la justicia, la reparación y la resolución de conflictos.³

3 La investigación fue realizada por los autores entre 2018 y 2019, con la financiación de la Dirección de Investigación e Innovación de la Universidad Santo Tomás. El trabajo tuvo como epicentro las ciudades de Bogotá y San Juan de Pasto. Persiguió los siguientes objetivos: 1) establecer los itinerarios institucionales que se producen con la implementación de leyes asociadas a lo transicional en organizaciones y comunidades étnicas; 2) identificar los escenarios de interacción que se gestan en el encuentro entre las organizaciones y quienes agencian las políticas transicionales; 3) explorar modos de sentido y acción que se gestan alrededor de las ideas de verdad, justicia, reparación y resolución de conflictos en los ámbitos cotidianos de las comunidades de estudio; 4) identificar, desde el punto de vista comunitario, la percepción sobre la aplicación de las políticas institucionales de la transición hacia la paz.

El texto enfatiza los hallazgos obtenidos con la población Rromaní o gitana. Esto se logró debido a que en el desarrollo de la investigación tuvimos la privilegiada oportunidad de acercarnos a algunos de sus procesos para comprender, desde el ejercicio etnográfico, los sentidos que en la experiencia de la vida cotidiana construyen en torno a los temas de la paz, la justicia y la reconciliación. Ahora bien, dos aclaraciones respecto de la población gitana:

1) El reconocimiento de los gitanos como grupo étnico en Colombia es reciente; se remonta a 1991, cuando emerge una nueva constitución que define, a través de su artículo séptimo, que Colombia es un estado pluriétnico y multicultural. En el marco de la pluriétnicidad, se reconocen a cuatro grupos étnicos: los pueblos aborígenes; la población afrodescendiente; la población raizal de las islas de San Andrés y Providencia; y la población gitana.

2) El reconocimiento constitucional para la población gitana, posibilitó el despliegue de acciones reivindicativas que condujeron, desde un plano político, a presentarse ante la sociedad colombiana bajo la denominación “Rrom”, como una marca social (Briones, 1998: 41) en torno a la cual los dos subgrupos existentes en Colombia (*Kalderash* y *Ludar*) comienzan a auto-reconocerse. Por lo mismo, lo “Rrom”—que también fue utilizado por la etnia desde su discursividad como sinónimo de “gitano”, indistinto de las diferencias intraétnicas— fue el término empleado para denominar al escenario organizativo que los representara ante las distintas instancias. En consecuencia, PROROM representa a los dos subgrupos, los cuales han sido víctimas de la confrontación armada.

A partir de ese contexto, las inquietudes que dinamizaron el acercamiento etnográfico se condensaron en las siguientes preguntas: ¿Cómo se reconfigura la estrategia organizativa para exigirle al Estado colombiano medidas de reconocimiento, atención, asistencia y reparación integral a los Rromaní como víctimas del conflicto interno armado? ¿Cuáles son las discusiones que este pueblo sostiene, desde sus usos y costumbres, en relación con los principios de verdad, justicia, reparación, memoria, reconciliación o paz? ¿Cuáles son los aportes que el Pueblo Rromaní hace a la sociedad mayoritaria para construir paz y reconciliación desde sus tradiciones, costumbres y prácticas culturales? ¿Cómo la *kriss Rromaní* o *Romaniya*, entendida como el sistema jurídico de carácter transnacional que regula los conflictos entre los Rromaní, interpela las gramáticas y tecnologías de la Justicia Transicional?

Diseño metodológico

La investigación buscó comprender cómo los sujetos se interpretan a sí mismos y a su entorno a medida que se transforman históricamente. Por lo mismo, el estudio buscó involucrarlos como sujetos activos y como productores de su propia textualidad, en tanto y en cuanto comunidades en procesos de resistencia cultural. Para posibilitar el análisis, la investigación planteó la necesidad de lo que se ha denominado un “retorno a la cotidianidad”, entendido como un cambio en la escala de observación con la que usualmente se leen procesos que caen bajo la rúbrica de transiciones políticas, concentrándose en el ámbito específico de los encuentros cara a cara entre seres humanos y donde la experiencia como núcleo conceptual es central (Castillejo, 2013:15). Es en este universo particular

de reproducción social donde diversas “modalidades de sentido y acción” son negociadas, archivadas, articuladas, conceptualizadas, y reproducidas (Castillejo, 2009: 31). Ciertamente, conceptos como “justicia” o “reparación” son adjudicados, en una red de relaciones, a una serie de contenidos sociales basados no solo en las conceptualizaciones oficiales que circulan en la aplicación misma de la Ley, sino también en los recursos narrativos y culturales que organizaciones y comunidades de víctimas pueden tener a la mano.

Para la realización de los objetivos, los investigadores realizaron un trabajo de observación participante en escenarios de interacción a lo largo de procesos estatales o de ley (reparaciones, denuncias, audiencias, negociaciones, imputaciones). En esos contextos, se llevaron a cabo encuentros con organizaciones de víctimas y comunidades, donde se articulan y se negocian las nociones de verdad, justicia y reparación. Finalmente, la investigación enfatizó la narrativa como técnica que a través de las historias de vida y los testimonios posibilitaron complementar la información recogida a través de la observación y la participación. En otras palabras, la narración se trabajó como un artefacto en donde se articula la experiencia vivida, haciendo énfasis en la densidad histórica de la palabra, en sus silencios, en las condiciones de su enunciación y la concepción de un futuro imaginado.

El arco temporal del trabajo abarcó los años 2018 y 2019. Para el caso del Pueblo Rromaní (la investigación también trabajó con comunidades indígenas) los encuentros se dieron a través de *Protseso Organizatsiako le Rromaniane Narodosko Kolombiako* (PROROM) y tuvieron como principal interlocutora a la lideresa Ana Dalila Gómez Boas, quien nos acercó a las dinámicas organizativas y culturales de las dos kumpanias ubicadas en la ciudad de Bogotá. De igual modo, se trabajó con la kumpania de la ciudad de Pasto, gracias a la intermediación del líder Hugo Yancovich.

El trabajo narrativo se complementó con una revisión documental y estadística de los casos reportados por las kumpanias a los escenarios de Justicia Transicional, en especial la Unidad de Víctimas y la Unidad de Restitución de Tierras, desde 2011, año en que entra en vigencia la Ley 1448, hasta enero de 2019. De acuerdo con los registros, los reportes contemplan un horizonte temporal de poco más de tres décadas; desde mediados de los años ochenta hasta la fecha.

Revisión de la literatura: la Justicia Transicional como campo de estudio

En este apartado nos interesa desarrollar dos puntos: por un lado, exponer los marcos de discusión desde donde asumimos la Justicia Transicional como campo de estudio; por otro, explicar los modelos de estudios sobre la resolución de conflictos, que permiten que grupos étnicos como los Rromaní interpelen los marcos que traza la Justicia Transicional.

Respecto del primer punto, hay que destacar que la agenda investigativa en torno a las transiciones políticas, la cual comienza a consolidarse a partir de la segunda mitad del siglo XX, se materializa en una agenda que implicó la aplicación de reformas constitucionales, iniciativas de memorias, programas de reparación y programas de desarrollo, con el propósito de garantizar el paso de sociedades autoritarias a sociedades democráticas y liberales (Carothers, 2002).

En ese contexto, una transformación relevante desde la perspectiva antropológica es que los estudios no se limitaron a tratar de comprender cómo las formas de violencia afectaron a las comunidades (Nordstrom y Martin, 1992; Robben y Suárez, M., 2000; Sluka, 2000; Hinton, 2002), para preguntarse por las maneras en que los individuos y comunidades, en escenarios de postconflicto, vinculan procesos históricos recientes y de larga duración para plantear horizontes futuros (Castillejo, 2007; Hinton, 2011; Wilson, 2001).

En consonancia con lo anterior, las agendas investigativas apuntaron, para el caso de ciertas comunidades, a comprender ¿cómo son confrontados los marcos temporales propuestos por los escenarios transicionales; ¿cómo hay víctimas que se escapan de la economía moral del perdón y de la unidad nacional?; ¿cómo hay experiencias de violencia ininteligibles para los marcos interpretativos legales? (Castillejo, 2012).

En relación con la unidad de análisis del presente artículo, es importante señalar que los grupos étnicos constituyen una categoría de análisis relevante para comprender la violencia y las formas de manejar las diferencias culturales en el marco de transiciones políticas. Particularmente, esto se dio con la emergencia de los estudios del “estado de guerra etnopolítico” posterior a la caída del bloque soviético, en los cuales una primera agenda de investigación e intervención se basó en entender al Estado como el foco de la identidad etnopolítica y principal gestor de conflictos etnopolíticos (Hall, Bartalos, C., Mannebach, E. y Perkovitz, T., 1996; Chirot y Seligman, 2002).

Otras agendas se preocuparon por entender cómo dichos grupos se definen en relación con otros con quienes colindan cultural y territorialmente, así como la influencia de la diversidad étnica en conflictos y guerras civiles, sus causas y las posibilidades de manejo y solución (Brown, 1997; Oberschall, 2002; Staub, 2002; Blimes, 2006).

Sin embargo, en el marco de estos estudios primaron, desde la antropología, aquellos de corte etnohistórico y etnográfico, los cuales se preguntaron por la manera en que las diferencias étnicas construidas en contextos coloniales influían en las violencias postcoloniales y dejaban de lado modelos, escenarios y situaciones de resolución de dichos conflictos (Schmidt, 2001; Prunier, 2002; Abbink, 2001; Brass, 1990; Nutini, 1997; Tibi, 1996; Lindgren, 2004; Cronk, 2002; Schwandner-Stevens, 2001).

Algunos se asomaron, tímidamente, a estudiar la recuperación de modelos y autoridades étnicas de justicia en contextos post-autoritarios (Schwandner-Stevens, 2001) y una gran cantidad en abordar fenomenológicamente la manera como las personas y comunidades tramitan el daño, el dolor y su condición de víctimas de la violencia (Farmer, 2004; Hughes, 2004; Nordstrom y Martin, 1992).

A este breve contexto sobre las agendas de la Justicia Transicional como campo de estudio, se suma un segundo punto: los estudios sobre la resolución de conflictos. En el contexto latinoamericano, estos se han enmarcado desde dos puntos de vista.

En primera medida, los Modos Alternativos de Resolución de Conflictos (MARC), los cuales, desde una perspectiva estructural/funcionalista, parten de una concepción universal de los conflictos y se enfocan en su solución definitiva a partir de la comprensión de su raíz. En segunda medida, los Pluralismos Jurídicos (Centro-Estatales y Postmodernos) que reconocen la pluralidad dentro del sistema legal estatal, para incorporar la “resolución alternativa” de

conflictos dentro de los métodos de justicia ordinaria e influyen activamente en la construcción del derecho propio de las comunidades en naciones multiculturales (Laruta, Luján y Bengolea, 2010: 130).

Sin embargo, en el contexto de Justicia Transicional que se ha configurado en Colombia, los grupos étnicos no tienen opción distinta que “adaptarse” a las lógicas de un marco normativo que traza un horizonte de transición en la que se configura, parafraseando a Richard Wilson (2001: 834), un desencuentro entre dos concepciones de justicia (evidente entre el enfoque restaurativo y en el enfoque retributivo). En el ámbito de la vida cotidiana se expresa en tensiones de distinta índole, en un contexto político y social donde se suele desconfiar del sistema judicial (Mersky, 2007: 34); tensiones que, dependiendo de los casos, también se manifiestan en trabajos de memoria que más que ser el basamento de ese ideal de “reconciliación”, se constituye en escenario de disputa para encarar nuevos conflictos (Hoelscher, 2008: 201).

Como lo señala Talal Asad, en los marcos de justicia transicional el acuerdo tácito es que los ciudadanos puedan trascender las diferentes identidades –sean estas étnicas, de género, de clase o de religión– para reemplazar las perspectivas conflictivas por “experiencias unificadoras” (2003: 5). De ahí la importancia de reflexionar, a partir de la evidencia empírica, sobre criterios y prácticas interculturales acerca de la justicia (Sowle, 1997: 184), entendiendo que ello implica un desafío en un momento en que se busca proyectar, parafraseando a Anderson, una nueva comunidad que se refunda desde la retórica de la unidad, el perdón y la reconciliación.

Consecuentemente con lo anterior, los enfoques contemporáneos para abordar la violencia y la paz en Colombia se han unido a las agendas globales que han planteado métodos estructural/funcionalistas de resolución de conflictos. Estas se han enfocado, principalmente, desde perspectivas macrosociales que priorizan el análisis de las políticas públicas, los modelos de negociación y acuerdos de paz y sus respectivos estudios comparativos (Chernick, 1999). Desde una perspectiva microsocia, etnográfica y que vuelca su mirada a experiencias comunitarias, especialmente indígenas, prima la concepción de que sus iniciativas de paz se relacionan directamente con sus procesos de memoria y resistencia de larga duración.

Por ejemplo, como iniciativa de estudio sobre métodos indígenas para la resolución de conflictos cabe resaltar la experiencia del antiguo Centro de Estudios de Convivencia Étnica de la Universidad Nacional, el cual, desde las llamadas “etnografías de la paz” (Pineda, 1985), no solo se preguntó por procesos culturales de negociación, arbitraje y acuerdo a partir de prácticas sociales, sino que propuso una mirada crítica a la manera como los marcos de la Constitución de 1991 transformaron modelos de relaciones interculturales e interétnicas de larga data en regiones que luego se caracterizaron como de alto índice de conflicto intra e interétnico (Arocha, 1993; Espinoza, 1995).

Finalmente, con el auge Latinoamericano de los estudios sobre los MARC, los modelos étnicos de justicia se tornan objeto de estudio para entender cómo los usos y costumbres generan formas de derecho consuetudinario que, a partir de modelos flexibles y adaptativos de resolución de conflictos, unas veces dialogan con las normas jurídicas occidentales y otras veces se separan. Esto sucede con el objetivo de proponer otras maneras de ponerle fin a los conflictos que

apelan más a la compensación y retribución social que al castigo (Antequera, 2010; Laruta, Luján y Bengolea, 2010; Barié, 2008; Hernández, 2004).

El pueblo *romaní* de Colombia: tres breves instantáneas

A partir de las conversaciones sostenidas con las autoridades de PROROM, en especial Ana Dalila Gómez Boas, destacamos tres aspectos en torno a la población *romaní* en Colombia.

El primero de ellos tiene que ver con el proceso organizativo, donde la narrativa destaca el cambio constitucional de 1991 como evento que marca un punto de inflexión en el reconocimiento de los gitanos como grupo étnico, dada la aceptación en la nueva Carta Política de la pluriétnicidad y el multiculturalismo como elementos esenciales del *ethos* nacional (Gómez, 2016).

En agosto de 1998, recuerda Ana Dalila, se organizó el taller “Pasado, presente y futuro del pueblo Rom (gitano) de Colombia”, el cual permitió que la etnia pudiese trazar lineamientos claros frente a diversos tópicos, que fueron la base para el agenciamiento en la reivindicación de derechos ante distintas instancias gubernamentales. Del evento, precisamente, emergió la creación del *Protseso Organizatsiako le Rromaniane Narodosko Kolombiako* o PROROM (Gamboa y Paternina, 2000).

Los años subsiguientes se caracterizaron por el esfuerzo organizativo de ir “conquistando” espacios que garantizaran la participación de representantes de la etnia en los ámbitos tanto políticos como administrativos, en una estrategia que aún privilegia las instancias gubernamentales del orden nacional.

El segundo aspecto tiene que ver con los datos demográficos, dado que el trabajo de campo coincidió con la realización por parte del Departamento Nacional de Estadística (DANE) de un nuevo censo poblacional.

De acuerdo con el Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 (CNPV), en Colombia hay 2649 personas que se autoreconocen como pertenecientes a la población *romaní*, lo cual representó una disminución del 45,5% respecto al Censo General 2005 (Tabla 1).

La población en su mayoría se congrega en las 11 *kumpanias* existentes, acotando que un 20,5% del total de la población gitana (544 personas) fueron censadas sin que reportaran pertenencia a alguna *kumpania*. El 32,3% de la población reside en la ciudad de Bogotá, en alguna de las dos *kumpanias* constituidas: Bogotá PROROM (416 personas) y Bogotá Unión Romaní (285 personas). Las otras dos *kumpanias* con mayor número de población se ubican en el municipio de Girón, departamento de Santander, con 17,1 por ciento (359 personas) y la fronteriza ciudad de Cúcuta con el 12,6 por ciento (265 personas).

Para Ana Dalila la notoria disminución de la población gitana no debe entrañar una discusión *per se*. Nos explica que, a diferencia de otros censos poblacionales, el último ha sido el único que implicó un ejercicio previo de concertación y preparación con las autoridades del Pueblo Rromaní (encuentros con delegados nacionales y reuniones en cada una de las *kumpanias*), que condujo, por ejemplo, a definir preguntas esenciales como la filiación tanto la *kumpania* como a la *Vitsa* dentro de la encuesta (Tabla 2).

Tabla 1. Indicadores demográficos de la población Rromaní y población total en el censo 2018

INDICADOR DEMOGRÁFICO	POBLACIÓN RROMANÍ	POBLACIÓN TOTAL
Porcentaje de hombres	51,5	48,8
Porcentaje de mujeres	48,5	51,2
Razón por sexo hombres - mujeres	106,3	95,5
Razón niños - mujer	26,7	25,6
Índice de envejecimiento	34,4	40,4
Índice de dependencia demográfico	44	46,5
Índice de dependencia juvenil	32,7	33,1
Índice de dependencia senil	11,3	13,4

Fuente: Departamento Nacional de Estadística (DANE), 2019.

Tabla 2. Población Rromaní según *Vitsa* a la que pertenece

<i>Vitsa</i>	Número de población
Bolochock	673
Mijay	288
Ghuso-Ruso	155
Greco	81
Hanes	80
Churon	33
Boyhas-Boyás	16
Langosesti	16
No sabe/No informa	1307

Fuente: DANE, 2019.

Un tercer aspecto está en las dimensiones espaciales y temporales. Respecto a la primera, Ana Dalila explica que en razón a los procesos de adaptación a los contextos socioculturales en los que están insertas las comunidades *romaníes*, hay una reconfiguración de ese nomadismo primario. En el marco de lo que ella denomina neo-nomadismo, las comunidades *romaníes* mantienen una dinámica alterna de movilidad e inmovilidad, que, como en otros contextos, adquieren múltiples formas de trashumancia (Williams, 1995: 7), pero también una *sedentarización* de comunidades que en sus procesos adaptativos optaron por establecerse de manera permanente en centros urbanos como Bogotá. Asimismo, esto reconfigura la forma tradicional de habitar en carpas al aire libre, para vivir en casas donde, además de congregar a varias familias, se modifica la estructura interna (derribar paredes, por ejemplo) para recrear el sentirse cobijados por una carpa. De hecho, la *kumpania* ubicada en la también fronteriza ciudad de San

Juan de Pasto, que congrega al 5,1 por ciento (118 personas), es la única que aún conserva la tradición de habitar en carpas. Como veremos más adelante, el habitar en inmuebles con una residencia permanente y estable es lo que convierte al Pueblo Rromaní en víctima de desplazamiento forzado y despojo por parte de distintos actores en el marco de la confrontación armada en Colombia, lo que a su vez los convierte en sujetos de derecho que acuden ante los escenarios de Justicia Transicional para demandar verdad, justicia y reparación.

Respecto a la dimensión temporal, la narrativa desde la organización, pero también en personas como Ana Dalila que ha representado al pueblo gitano por años, es que se vive desde el presente. Ello no significa que los Rromaní ignoren las tres dimensiones. Como lo señala el trabajo de Williams (1995: 7), por un lado habría que preguntarse ¿por qué se privilegia en el presente una concepción de mundo específica o si las condiciones de vida hacen que la emergencia los requiera a diario?; por otro, que privilegiar el tiempo presente no implica que cada comunidad o familia no tenga una memoria de sus antepasados o ancestros. En un marco más amplio, esas memorias resultan fundamentales como referentes para encarar situaciones en escenarios como la *kriss romani* e incluso en el plano organizativo resulta evidente que uno de sus principales esfuerzos ha sido el construir un relato que legitime su condición como grupo étnico que, aunque invisible, ha formado parte desde “un comienzo del Estado colombiano” (Gómez, 2016).

Finalmente, acudir ante los escenarios de la Justicia Transicional implica un ejercicio de memoria que, parafraseando a Beatriz Sarlo (2006), conlleva evocar y narrar los hechos que condujeron a la victimización en el marco de la guerra.

***Kriss romani* y Justicia Transicional**

En agosto de 2018 fuimos invitados a participar de una *Kriss romani* para que comprendiéramos el sistema de justicia del Pueblo Rromaní. El caso a resolver fue un delito que los gitanos consideran grave pero que tiene solución: un casamiento secreto y, por lo mismo, no autorizado por las familias de la *kumpania*.

Los ancianos comienzan a llegar a la casa del afectado. Las conversaciones se desarrollan en *rromanés* o *shib rromani*, pero apelan al uso del castellano porque son conscientes de que el ritual es acompañado por personas *gadje* o no Rromaní. Explican, a *grosso modo*, que hay tres tipos de delitos: aquellos que involucran al infractor, al afectado y a ambas familias (agresión física, juramentos en vano y homicidio); aquellos que envuelven al infractor, pero no a la familia (infracciones de tipo sexual como estupro o adulterio); y aquellos que sólo implican al infractor y al afectado (los delitos relacionados con robo o fraude).

Por la naturaleza del caso, la infracción –que recae sobre un joven un poco mayor a los 20 años– se extiende a la familia de la afectada. Las dos cabezas de familia o *sero romangue* inician el ritual exponiendo el conflicto y la voluntad de su resolución a partir del diálogo como herramienta para armonizar las relaciones entre las dos familias.

Previamente los *sero romangue* han escogido entre los demás ancianos que asisten a la *Romaniya* al *krisnitori* o juez encargado de administrar el conflicto. Aunque por la naturaleza de la infracción el ritual podría tener una mayor

participación de la mujer mediante la figura de la *Phuri Dai* o anciana, también considerada como sabia, en el desarrollo de la *kriss* su papel, como el de las otras mujeres presentes, es pasivo.

Al respecto, anota Sutherland (1986: 102) que entre los *Rromaní* el poder del hombre es secular, fijado en el conocimiento político que tiene para argumentar en el contexto de la *Kriss*. Siguiendo a Weyrauch (2001: 40) es el *Rromaní baró* o *Big man* que tiene al interior del grupo un fuerte reconocimiento y, por lo mismo, legitimidad. El poder o autoridad de la mujer deviene de la autoridad mística que representa la *Rromaníni*. Ella tiene el conocimiento de la *mule* (espíritus de la muerte); domina el mundo de los hechizos y, por mismo, está capacidad para lanzar maldiciones; tiene la capacidad de contaminar al hombre o declararlo impuro mediante la *marimé*. Al respecto, señala Sutherland: “los hombres pueden aparecer muy dominantes en muchos casos o instancias, pero el miedo a la represalia mística no es tomada a la ligera por los *Rromaní*” (1986: 103).

El conflicto se cierra positivamente: el *krisnitori* logra el acuerdo y la afectación respecto a valores imponderables, es resarcida mediante una indemnización económica o *glaba* ofrecida por el linaje del infractor, quien también asume los gastos destinados a la realización de la *kriss* (comida y bebidas). Dado el carácter del conflicto, así como la voluntad de las partes por llegar a un acuerdo conciliatorio, no hubo necesidad de invocar el poder mágico de la *mule* o espíritu de los muertos/ancestros, como tampoco de apelar a los juramentos. Los asistentes a la *kriss* –cuya presencia se garantiza gracias al estatus social que se adquiere por la experiencia que representa la edad– se despiden con la convicción de que la *Romaniya* es vital para la resolución de los conflictos y la armonización comunitaria.

Cuando se trata de eventos más graves, como el homicidio, las decisiones son drásticas dado que pueden estipular la expulsión de la *kumpania* tanto del asesino como de su familia, entendiéndose que, como lo establece la Unión Romaní (Gómez, 2011), ya no se trata de una infracción sino de un delito que se juzga desde una “culpabilidad objetiva”, la cual pondera más los efectos o consecuencias que derivan de la acción juzgada, que las eventuales intencionalidades por parte del sujeto infractor. Entre más grave sea la infracción, la cual puede configurar un delito, mayor será la ofensa y mayor su repercusión. Para casos como el homicidio, donde el ofensor puede recibir la máxima sanción representada en la *ragite* o destierro de la *kumpania*, también opera un instrumento de control social que simbólicamente valora la pureza o impureza de la persona: la *marimé*.

De acuerdo con Gamboa y Rojas (2008), la *marimé* es un valor presente en todas las dimensiones de la cultura *Rromaní*, desde los ritos de pasaje (incorporación, transición y separación social) hasta ser un fuerte mecanismo de control que determina la inclusión o exclusión de los miembros:

En los términos de la *marimé* todo se clasifica como *vujo* (puro) o *marimé* (impuro). Esta oposición *vujo-marimé* se expresa de varias formas:

- *Rromaní* / *Gadjé*
- Cuerpo interior / cuerpo exterior
- Territorio interno / territorio externo
- Cuerpo superior / cuerpo inferior (2008: 58).

A pesar de lo extremo de la sentencia de la *marimé*, pudiendo incluso llegar a la exclusión o destierro comunitario del infractor, la misma puede ser anulada mediante un acto de perdón o *yertimos*, el paso del tiempo o la realización de una *kriss*. Siguiendo a Gamboa y Paternina (2000), la reincorporación a la vida comunitaria tras una sentencia de *marimé* también se suscita mediante un rito de pasaje en que la persona transita de la *marimé* (impureza) al *vujo* (pureza), y es celebrada por la *kumpania* con un gran banquete de rehabilitación o *apashibo*.

Ahora bien, este sistema comunitario para impartir justicia –sistema, además, transnacional por ser el Pueblo Rromaní una comunidad que se reconoce desde la diáspora y la trashumancia– tendría mucho que aportar a la sociedad mayoritaria para tratar conflictos que se registran en la vida cotidiana. Dado que, como lo señalan Clebert (1965:161), (Gamboa y Rojas, 2008: 54) y Botey (1970: 129), la *Kriss Romaní* constituye para los gitanos un mecanismo que permite la resolución de sus conflictos y, sobre todo, de sus diferencias más disímiles haciendo uso de la no violencia. Por su misma naturaleza, la *Kriss Romaní* no tiene un poder punitivo (Lee, 2001: 219). A lo anterior hay que agregarle, siguiendo a Liégois (1987: 66), que los gitanos actúen desde una economía política del respeto y de la responsabilidad que, basado en la tradición, implica la aceptación voluntaria y, por lo mismo, el acatamiento. A lo anterior se añade otro elemento esencial, la importancia que tienen los hombres de respeto, quienes por su prestigio, autoridad y edad se constituyen en hombres de paz (Piasere, 1991: 43).

En el pensamiento de la líderesa Dalila Gómez Baos, la *romaniya* se sustenta en normas que regulan el comportamiento público de los Rromaní para garantizar un equilibrio comunal o *kintala*⁴ que, trascendiendo las implicaciones que el sistema tiene para los Rromaní en términos cosmogónicos, resulta ejemplarizante para una sociedad que no logra, usualmente, tener una verdadera resolución de los conflictos porque los mecanismos que emplean, afincados en la tradición del derecho occidental, enfatizan el carácter punitivo de una sanción cuyo castigo está despojado de la búsqueda de una armonía personal y colectiva. De ahí que en los conflictos de la sociedad mayoritaria predomine un sentimiento de venganza o *revenge* que, como una especie de peste, no está imbricada con la eficacia o ineficacia del sistema judicial occidental. Aunque las penas que establezcan los distintos códigos occidentales puedan ser las más rigurosas –materializadas en el número de años que un sujeto estará privado de su libertad en un sitio de reclusión o incluso en la aplicación de la pena capital para aquellos países que tipifican la muerte como castigo–, prevalece, tanto en lo individual/personal como en lo social/colectivo, una sensación de impotencia ante un castigo que se percibe como insuficiente. En otras palabras, la insatisfacción que sociedades como la colombiana experimentan frente al sistema judicial es una forma de expresar el malestar que genera un poder que se percibe como incapaz de administrar justicia/reparación/venganza. Por lo mismo, el sentimiento de

4 El mantenimiento del equilibrio es uno de los objetos sustanciales de la *kriss romaní*, cuando este equilibrio se rompe la función de la *kriss* es restablecerlo en el menor tiempo posible. Ello hace que, pese a ciertas diferencias de tipo económico entre grupos familiares, la sociedad Rromaní tenga características que la pueden definir como igualitaria y horizontal. La *kriss romaní* o *romaniya* siempre intenta velar por el bien común (PROROM, 2005: 38).

vendetta se acrecienta donde la inoperancia del sistema propicia impunidad, alimentando más una frustración que invita a ejercer justicia/reparación/venganza por cuenta propia.

Desde la perspectiva del Pueblo Rromaní, el panorama no cambia cuando se trata de valorar a la denominada Justicia Transicional⁵. Entendida como un sistema transnacional cuyos mecanismos buscan, entre otros objetivos, la admisión, el reconocimiento y la reparación de personas/comunidades que resultaron afectados/victimizados en el marco de confrontaciones armadas, la justicia transicional –que se instala en el contexto colombiano a partir de la ley 975 de 2005 o de Justicia y Paz⁶–, busca garantizar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición en un horizonte que apuesta por la reconciliación. Y aunque en su implementación se trabaja el enfoque diferencial que representa el reconocimiento del Estado colombiano como un país pluriétnico y multicultural, el trabajo etnográfico con los distintos grupos étnicos nos permite inferir que indígenas, negros y Rromaní asumen los instrumentos de la Justicia Transicional como herramientas de reconocimiento, visibilización y reparación, pero desestiman las virtudes de las distintas normas para alcanzar reconciliación, paz o perdón.

En el caso del Pueblo Rromaní, como en tantos otros pueblos étnicos cuyas cosmogonías resultan en la mayoría de los casos ininteligibles para la sociedad mayoritaria, la dificultad reside, por un lado, en las gramáticas que subyacen en cada sistema: la *kriss* como un escenario que fomenta el sentido comunitario sin que llegue a considerarse, siguiendo a Turner (1967: 96), una ritualidad que devenga en *communitas*.⁷

Por otro lado, la Justicia Transicional imbrica una serie de nociones que, si bien no forman parte del ritual jurídico, resultan sustanciales para la legitimación política, social y cultural del proceso. Para ejemplificar el argumento, a los temas relacionados con la memoria –asumida por las normas

5 Para los Rromaní la diferencia radica en la complejidad que subyace al sistema jurídico colombiano basado en la coercitividad en contraste con en el respeto a la practicidad y real efectividad de la *kriss*: “la *kriss* rromaní se basa en un respeto total a la tradición y la cohesión de las personas al grupo es uno de sus objetivos prioritarios. Esta relación de compadrazgo en donde la familiaridad refuerzan su identidad o *zakono*, es la fuerza de nuestra ley” (PROROM, 2005: 61).

6 Teniendo en cuenta que para el contexto colombiano el marco normativo transicional se amplía en razón a las dinámicas y actores involucrados en la confrontación armada, hasta la fecha podemos distinguir tres grandes momentos en la implementación de normas de Justicia Transicional: 1) la desmovilización de los paramilitares en el año 2005, proceso encuadrado en la ley 975; 2) la ley 1448 de 2011 o ley de Víctimas y Restitución de Tierras; 3) la desmovilización de las FARC-EP como grupo insurgente, cuyos acuerdos propician dos escenarios: la Justicia Especial para la Paz y la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. Tanto las normas como los escenarios que emergen de cada uno de estos momentos no son mecanismos independientes sino complementarios. En consecuencia, la Corte Constitucional define en la sentencia C-771 de 2011 la Justicia Transicional como: “una justicia adaptada a sociedades que se transforman a sí mismas después de un periodo de violación generalizada de los derechos humanos”.

7 De acuerdo con Turner, la *communitas* es el momento y el espacio social en el que las jerarquías de la estructura social se diluyen, surgiendo la idea de que existe un vínculo entre todos los miembros de la sociedad en condiciones de igualdad. En la *kriss* el vínculo social y comunitario sin duda existe, pero la jerarquización se mantiene.

transicionales como un ejercicio imprescindible para dignificar a las víctimas de los crímenes de la violencia armada, y garantizar parte de sus derechos a la reparación y a la justicia—, se suele sumar en el debate tópicos como el *perdón* o el *olvido*, nociones que tienen en la tradición de occidente una fuerte discusión epistémica.

La discusión, no obstante, resulta superflua para un pueblo como el Rromaní que tiene una frontera porosa para distinguir entre una y la otra, pues en la *kriiss*, donde la justicia implica darle a cada quien lo que le corresponde, el *yertimos* (asumido en la enunciación de Dalila Gómez, a veces como perdón a veces como olvido) permite trascender la ofensa para alcanzar tranquilidad en lo personal y convivencia en lo colectivo. Es una especie de acto liberador en el que reposa el respeto a la palabra, el respeto a los mayores, el respeto a los valores que definen la tradición y la costumbre, el respeto a lo que se negocia en la *kriiss*. Sostiene Dalila:

todo el mundo tiene que estar de acuerdo, todo el mundo tiene que estar contento, todo el mundo tiene que estar satisfecho de las negociaciones, porque es que cuando hay alguien descontento, entonces ya se rompe eso, ahí todavía queda una rencilla de conflicto [...] además de ello, lo más importante es que hay que dejar, hay que exorcizar el tema del odio, de la venganza [...] el perdón es un buen elemento, propicia el tema de la libertad, de la libertad del alma, de la libertad del corazón y del pensamiento (Gómez, 2016).

Ahora bien, se puede argumentar que la *kriiss* resultaría un sistema perfecto para un grupo endogámico, jerarquizado y patrilineal como es el Rromaní, pero insuficiente para una sociedad que debe encarar realidades jurídicas, sociales y políticas complejas que devienen de una confrontación armada que, además de prolongada, yuxtapone distintas expresiones de violencia. Sin desconocer el argumento, la idea que nos interesa defender es que el Pueblo Rromaní posee prácticas —el *divano* como instancia informal para resolver problemas menores y la *kriiss romaní* como instancia formal para encarar problemas más graves—, que demuestran su eficacia para controlar, manejar y resolver conflictos.

Ahora bien, como cualquier otro sistema judicial que está en consonancia con unas formas de verdad (Foucault, 2000: 17), la *kriiss romaní* tiene virtudes y limitaciones en su aplicación, pero ello no implica desconocer que sus procedimientos y prácticas pueden resultar aleccionadoras y ejemplarizantes para una sociedad mayoritaria que convirtió a la violencia en instrumento para dirimir sus conflictos cotidianos. Igualmente es un sistema que puede resultar valioso para una Justicia Transicional que, al irse moldeando a las discusiones políticas, morales y sociales que se susciten para cada contexto, no suele dejar a todas las partes satisfechas o conformes al momento de aplicar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición.

De cualquier modo, el Pueblo Rromaní tiene un cambio significativo en relación con el marco de Justicia Transicional, el de denunciar, ante distintas instancias, la violación sistemática de sus derechos por parte de distintos grupos armados.

¿Desplazamiento o trashumancia?: los gitanos y la Justicia Transicional

Con la implementación de la Ley 1448 de 2011, el Ministerio del Interior expidió el decreto-ley 4634, fechado el 9 de diciembre de 2011 y con una vigencia de diez años, en el que establece las medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras para las víctimas del Pueblo Rromaní.⁸ Es un documento de 47 páginas que en su objeto destaca que todas las medidas que se adopten deberán incorporar un enfoque diferencial tendiente a garantizar la *integridad cultural*, la *igualdad material* y el respeto a las prácticas propias del Pueblo Rromaní, considerado por la norma como un *sujeto colectivo de derechos*. En consecuencia, el artículo 5° del decreto establece:

Entiéndase por justicia transicional con enfoque diferencial colectivo y cultural, todos aquellos procesos y mecanismos judiciales o extrajudiciales asociados a los intentos de la sociedad por garantizar que los responsables de las violaciones contempladas en el artículo 3° del presente Decreto rindan cuentas de sus actos, se satisfagan los derechos a la justicia, la verdad y la reparación integral de las víctimas a las que se refiere el artículo 2° del presente Decreto, respetando el sistema jurídico de la *Kriss* Rromaníani, la organización social y el sistema de valores y creencias propios del Pueblo Rromaní o Gitano. Al igual, se garantizará su participación y representación para que se lleven a cabo las reformas institucionales necesarias con miras a que no se repitan los hechos, así como la desarticulación de las estructuras armadas ilegales a fin de lograr la reconciliación nacional y la paz duradera y sostenible (2011: 5).

Desde una perspectiva jurídica, el decreto se puede catalogar como una herramienta muy completa para garantizar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición. Incluso el contenido y alcance del decreto se puede asumir como una respuesta al documento que en octubre de 2010 el Proceso Organizativo del Pueblo Rrom de Colombia (PROROM) envió a la Corte Constitucional, exponiendo la grave situación humanitaria que vivía la etnia para la época. En dicha comunicación, la organización solicitaba al alto tribunal la declaración de un Auto con enfoque diferencial para atender las afectaciones, tanto individuales como colectivas, que el conflicto armado interno había comportado para el grupo.

El contenido general del decreto también refleja, como se expresó párrafos atrás, el espíritu multicultural que define a Colombia desde la Constitución Política de 1991 como un país pluriétnico que requiere *acciones afirmativas* para proteger y garantizar la pervivencia de los grupos étnicos reconocidos. En ese horizonte, el decreto determina que debe existir una reparación integral, definida en términos de “indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición en sus dimensiones individual y colectiva, material y simbólica,

8 De acuerdo con el Decreto 2957 de 2010 que establece el marco normativo para el Pueblo Rromaní, se reconocen diez kumpanías, las cuales están registradas en la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior: Kumpanía de Sabana Larga (Atlántico); Kumpanía de Sampués (Sucre); Kumpanía de Sahagún (Córdoba); Kumpanía de San Pelayo (Córdoba); Kumpanía de Cucutá (Norte de Santander); Kumpanía de Girón (Santander); Kumpanía de Envigado (Antioquia); Kumpanía de Ataco (Tolima); Kumpanía de Pasto (Nariño); Kumpanía de Bogotá.

con enfoque diferencial” (Decreto-ley 4634, 2011: 2), para lo cual se estableció el Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC) como instrumento técnico que debe propiciar el cumplimiento de las políticas, planes, proyectos y acciones para atender, asistir y reparar a los Rromaní en condición de víctimas de la confrontación armada.

No obstante, el trabajo de campo se convierte en materialidad fáctica para volver a afirmar que la emergencia de normas de reconocimiento no transforma las prácticas de exclusión y marginamiento (Taylor, 1993: 41). En palabras de Dalila Gómez, *in extenso*, refiriéndose al decreto:

este es un país que tiene la mejor Constitución y los mejores marcos normativos, pero también aquí se violan demasiado los derechos...tenemos todo de vanguardista desde un punto de vista constitucional, legal y normativo, pero también tenemos demasiada vulneración de derechos. Entonces se debería mirar cómo se mitiga todo esto a través de estas normatividades y de estas cosas que propone el Estado[...] Pero hay una incoherencia, es decir, del dicho al hecho hay mucho trecho, porque puedo tener muy bonita Constitución, puedo tener todo eso, pero no puedo estar cumpliendo con esas cosas. Los gitanos hemos avanzado, pero en términos reales y concretos hay un desfase muy grande de lo que dice un decreto que ni siquiera tiene presupuesto, ni siquiera tiene cómo implementar acciones para reparar a las víctimas, simplemente son paliativos que no resultan sino como en un contentillo momentáneo y no en una cosa estructural que le cambia la vida a la gente (Gómez, 2016).

Para ejemplificar el testimonio, sería necesario describir, brevemente, situaciones particulares en el contexto de las dos instituciones centrales en materia de atención, asistencia y reparación de las víctimas del Pueblo Rromaní: la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas (UAEGRTD) y la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas.

En lo que atañe a la primera entidad, es preciso señalar que la particular condición del Pueblo Rromaní hace que la aplicación de ciertos derechos en materia de tierras configure tratamientos asimétricos en relación con los otros grupos étnicos (indígenas y afrodescendientes). Por su característica trashumante, el Pueblo Rromaní no puede hablar propiamente de una territorialidad, pues a diferencia de indígenas y afrodescendientes, que tienen un reconocimiento al respecto a través del *resguardo* (artículo constitucional 286) y el *consejo comunitario* (Ley 70 de 1993), el Pueblo Rromaní ni siquiera ha buscado la titularidad de un territorio para su pervivencia como etnia. Empero, las dinámicas sociales y económicas, especialmente en zonas urbanas de ciudades y municipios, han promovido la mutación de la costumbre para acceder a la propiedad de bienes inmuebles, desapareciendo paulatinamente costumbres arraigadas como el habitar en carpas o *tzera* —sólo en la *kumpania* de la ciudad de Pasto se mantiene esta práctica.

En la expedición de los decretos-leyes para los grupos étnicos se avanzó en materia jurídica respecto a lo trazado por la propia Ley 1448, dado que se estableció la importancia de *restituir los derechos territoriales* para los grupos étnicos. En otras palabras: los decretos-leyes entienden que las vulneraciones al derecho fundamental del territorio constituyen *afectaciones territoriales*, *afectaciones*

sociales y afectaciones culturales, lo que implica que los grupos étnicos experimenten disrupciones en relación con los usos, manejos y costumbres tradicionales que se materializan en la Ley de Origen, la Ley Natural, el Derecho Mayor o el Derecho Propio.

Para el caso de los Rromaní, carentes de títulos de territorialidad colectiva, no aplica la *restitución de derechos territoriales* sino la *restitución de tierras* en los términos que establece la Ley 1448 de 2011. Ello configura una obligada asimetría (Arocha, 1993: 118) respecto a los otros dos grupos étnicos, entendiendo que el problema no radica en la facticidad que los decretos-leyes estipulan en términos de derechos diferenciales; la asimetría se suscita cuando indígenas y afrodescendientes encuentra en la *restitución de derechos territoriales* unas líneas de acción concretas y precisas para desplegar un enfoque diferencial: desde la restitución material, pasando por el reconocimiento de daños ambientales, hasta las afectaciones culturales. Ello no ocurre con los Rromaní, quienes experimentan una especie de situación liminar, ya que acceden al derecho de restitución de tierras como víctimas, pero su enfoque diferencial por condición étnica en realidad desaparece ante el procedimiento administrativo que se tiene que surtir.

A pesar de lo anterior, son precisos tres comentarios puntuales: por un lado, el Decreto-Ley 4634 de 2011 no desconoce que la vulneración de derechos al Pueblo Rromaní con ocasión de la confrontación armada provoca *afectaciones sociales y afectaciones culturales*;⁹ por otro, el formulario inicial de registro tiene un apartado que indaga por condiciones especiales como la filiación étnica, lo que implica una priorización en los tiempos de atención y reparación integral;¹⁰ finalmente, de acuerdo con los informes de la UAEGRTD, solo se registran 22 solicitudes de restitución (Tabla 3).

Respecto a la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas también hay un procedimiento administrativo establecido para la asistencia, atención, rehabilitación y reparación integral del Pueblo Rromaní, considerado en términos jurídicos como *sujetos colectivos de derecho*¹¹. Como se mencionó en los párrafos introductorios, el autorreconocimiento del Pueblo Rromaní como víctima de la confrontación armada implica un giro político significativo respecto a la estrategia de invisibilidad que histórica y sistemáticamente caracterizó las relaciones con las entidades del Estado colombiano. Ello implicó que las personas y las comunidades victimizadas comenzaran a acudir a los distintos puntos a reportar sus denuncias.

9 Las *afectaciones sociales* son entendidas como las acciones de vulneración que afectan sistemas productivos, estructuras sociales y organizativas, sistemas educativos, prácticas ancestrales de medicina tradicional, tránsito y movilidad. Por su parte, las *afectaciones culturales* se asumen como las vulneraciones que afectan lugares sagrados y usos culturales al interior del territorio que inciden en las disrupciones identitarias. En las afectaciones culturales también se incluyen las consecuencias que se derivan de los mecanismos de control que ejercen los actores armados (Uaegrt, s.f.: 58).

10 El protocolo estipula que entre la solicitud de restitución y la resolución de la etapa administrativa hay un lapso de seis meses. Posteriormente, la resolución administrativa pasa a etapa judicial, donde un juez falla a favor o en contra, en un lapso de cuatro meses. Se supondría que la condición étnica implicaría un menor tiempo en ambos procesos.

11 En agosto de 2015 la Unidad de Víctimas expide un protocolo de participación efectiva para el Pueblo Rromaní como víctima colectiva del conflicto armado.

Tabla 3 Número de solicitudes de restitución de tierras por grupo étnico

Enfoque	Nº Solicitudes
Ninguna	69.937
Indígena	1.433
Afrocolombiano, Negro raizal o Palenquero	2.314
Gitano o Rromaní	22
Raizal	2

Fuente: Uaegrtd, 2019.

Es importante aclarar que, aunque los Rromaní reivindican su condición nómada –distinguiendo entre el *nomadismo tradicional* como práctica ancestral y el *nomadismo circular* en la que la trashumancia se realiza sobre recorridos que tienen puntos de llegada predeterminados–, ésta no se puede confundir con los casos de desplazamiento forzado. En otras palabras, muchos de los casos de desplazamiento forzado eran literalmente invisibles para las instituciones del Estado, dado que la movilización se asumía como parte de su tránsito itinerante, aspecto aunado a la renuencia para oficializar la denuncia. De ahí que, trascendiendo el escepticismo y la desconfianza que las autoridades Rromaní tenían/tienen frente a las bondades de la reparación, el registro y la denuncia ante la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas constituye un avance significativo en la medida que permite tener indicadores y cifras del impacto de la confrontación armada entre la etnia.¹²

Un primer aspecto que llama la atención es el alto número de reportes que registra la Unidad, la cual arroja un total de 598 víctimas en el horizonte temporal que determina la Ley 1448 (reconocimiento a partir del 1° de enero de 1985). El número resulta alarmante teniendo en cuenta que el último censo población de 2018 reportó un total de 2.649 personas autorreconocidas como Rromaní. Los datos permiten colegir que el 22.5% de la población Rromaní es víctima de la violencia armada en Colombia. A su vez, los registros revelan el siguiente panorama: el 53.4% de las denuncias registra como víctima a las mujeres; el 95% de los registros corresponden a desplazamiento forzado; la victimización tiene mayor incidencia en la población ubicada entre los 29 a 60 años con un 41% de las denuncias; producto del desplazamiento forzado, los registros revelan presencia de población Rromaní en lugares donde no hay una *kumpania*, destacando zonas selváticas como Guainía y Guaviare; finalmente, resulta llamativo que los reportes no indiquen la autoría de los hechos victimizantes. Para PROROM, no obstante, la violencia contra las comunidades Rromaní compromete a grupos paramilitares. Lo anterior guarda coherencia con las versiones libres ofrecidas en el marco de Justicia

12 Cifras parciales sobre la victimización de los Rromaní fueron ofrecidas por PROROM en el documento enviado a la Corte Constitucional en octubre de 2010. En el documento la organización exigía la necesidad de contar con un instrumento de medición que permitiera tener un acercamiento certero de la situación humanitaria, sobre todo en materia de desplazamiento forzado.

y Paz por desmovilizados como Lenin Palma o Iván Laverde Zapata, quienes han reconocido que muchos de sus crímenes ubicaron como objetivo a personas o comunidades que fueron perseguidos y asesinados en prácticas que en Colombia hemos naturalizado/legitimado bajo la denominación de “limpieza social”. Ese exterminio social también cobijó en muchas ocasiones a los Rromaní, siempre vistos con reserva y desconfianza. Las denuncias expresan que en la mayoría de los casos la persecución se expresó en un destierro que devino en desplazamiento forzado.

Ausencia de relatos sobre la victimización

El Pueblo Rromaní de Colombia se autorreconoce como una etnia que reivindica el *aquí* y el *ahora*, sin menoscabar las dimensiones temporales que atañen al pasado y al futuro. De acuerdo con PROROM, es un pueblo cuyas memorias son un *continuun* del tiempo presente; su discursividad señala que los recuerdos no trascienden a dos o tres generaciones (PROROM, 2005: 21). Parafraseando a William (1995), entre los Rromaní de Colombia se favorece el tiempo presente no porque se tenga una visión de mundo específica, sino porque sus condiciones de vida los lleva a privilegiar el día a día. Así lo expresan las autoridades de PROROM:

Puede decirse, entonces, que los Rromaní construyen y reconstruyen su conciencia histórica a partir de la urgencia del presente y de una arraigada itinerancia. Esta memoria del siempre presente no ha sido impedimento para que el Pueblo Rromaní a través del tiempo y de las artificiosas fronteras estatales, mantengan su romipen y su zokono, en otras palabras los valores identitarios que los cohesionan y distinguen frente a los “otros” (2005: 21).

Ahora bien, si entendemos a la *kumpania* como el marco social en torno al cual se tejen las historias personales y grupales del Pueblo Rromaní, se puede afirmar que estamos frente a un ejemplo de lo que J. Assmann cataloga como *memoria comunicativa* (1995: 126). Esta forma de concebir su memoria –aunada a su condición trashumante, a la estructura social jerarquizada en torno a la figura del *Seré Romangué* y a la decisión política de mantenerse invisibles ante las instituciones estatales–, podría explicar la ausencia de testimonios y relatos que describan las experiencias de victimización, al punto que en la actualidad no reconocemos al Pueblo Rromaní como una *comunidad de dolor* en relación con la confrontación armada de los últimos sesenta años. Igualmente, tampoco hay referencias narrativas que describan las maneras como los Rromaní vivieron otros periodos críticos de la historia reciente del país, acotando que la presencia de la etnia se remonta al s. XV. Por ejemplo, nada se sabe de las vicisitudes que vivieron los Rromaní en eventos como la guerra de los Mil Días (1899 a 1902)¹³ o la violencia bipartidista de los años cincuenta del siglo pasado.¹⁴

13 Fue una guerra civil que se desarrolló entre el 17 de octubre de 1899 y el 21 de noviembre de 1902. Su trasfondo fueron las disputas políticas entre las dirigencias conservadoras y liberales, tras los cambios estructurales que suscitó la puesta en marcha de la Constitución de 1886. Sus consecuencias fueron devastadoras, tanto por el número de vida que cobró la confrontación (más de cien mil personas muertas) como por los impactos económicos.

14 Fue la “guerra civil no declarada” entre liberales y conservadores, que se agudizó tras el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán, acontecida el 9 de abril de 1948.

De igual modo, las narraciones de las personas que han sido victimizadas producto de la confrontación armada en los últimos años es un tópico enigmático sobre el que se guarda silencio (703 personas, según los registros de la Unidad de Víctimas, que representan 26,5 por ciento del total de la población Rromaní).

Ahora bien, es indudable que los escenarios de Justicia Transicional abren posibilidades sobre el particular. La memoria histórica del pasado reciente en relación con el conflicto interno armado tiene como una de sus fuentes más importantes las narrativas que emergen desde el testimonio de aquellos que se autorreconocen como víctimas. De igual modo, el testimonio será una de las materialidades más importantes para un escenario como la Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. Formar parte de esas narrativas, sobre las cuales se intentará una re-escritura de la historia, implicará un cambio en las estrategias sobre las cuales el Pueblo Rromaní ha construido su relación con la sociedad colombiana.

A modo de epílogo

Para el caso del Pueblo Rromaní de Colombia no resulta fácil comprender los roles, las estrategias y las actuaciones que, tanto en el ámbito comunitario como en el ámbito organizativo, se despliegan en relación con el marco transicional que se proyecta en el país. Los tópicos analizados permiten registrar las siguientes conclusiones.

Resulta claro que con el cambio constitucional de 1991 respecto al reconocimiento de Colombia como país pluriétnico y multicultural, el Pueblo Rromaní comienza un proceso de paulatino reconocimiento político, social y jurídico. No obstante, el reconocimiento como grupo étnico no implica una renuncia total a la estrategia de invisibilidad que los caracteriza; pero la sistemática táctica de “invisibilidad” política ejercida por las autoridades tradicionales en otros momentos históricos y que los mantienen en condición liminal, resultaría poco eficaz para una coyuntura política y social que —materializada en escenarios como la Justicia Especial para la Paz o la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición—, demandan, por su misma naturaleza, visibilidad e interlocución.

En consecuencia, adquiere especial relevancia la visibilidad del testimonio que subyace a la denuncia que se entabla en escenarios como la Unidad de Víctimas o la Unidad de Restitución de Tierras. El protocolo que siguen las dos entidades implica que el denunciante tenga que narrar la experiencia de la victimización —lo cual ratifica la idea expresada por Beatriz Sarlo (2006: 29) respecto a que no hay recuerdo sin experiencia y no hay experiencia sin narración. En consecuencia, hay un obligado ejercicio de memoria muy pormenorizado, porque así lo exige un procedimiento que también sirve como filtro para determinar cuándo una denuncia/testimonio resulta veraz o no. Ese filtro resulta esencial en términos administrativos, porque es la base para el reconocimiento de los derechos de reparación. De cualquier modo, aunque los Rromaní reivindicuen la práctica de “dejar atrás” como una forma de olvido, los escenarios transicionales conminan a un constante ejercicio de remembranza.

En el desarrollo de la investigación no se pudo determinar si el Pueblo Romaní tiene un interés por visibilizar las narrativas que dan cuenta de su condición de víctimas de la confrontación armada. En caso de que eventualmente lo lleguen a considerar, huelga recordar que instalar en la discusión pública una narrativa (para el caso, una narrativa sobre la victimización de una etnia trashumante) va más allá de ofrecer testimonios de lo ocurrido. Como lo recuerda M. Pollak (2006: 25) no basta con testimoniar, también se requiere una sensibilización que permita crear marcos o encuadramientos de escucha para que esas memorias emergentes afloren, interpielen y discutan con toda su fuerza.

Testimoniar, visibilizar los relatos y someterlos a discusión pública no son asuntos menores. Los distintos estudios en el campo de la memoria demuestran que el testimonio trasciende la función referencial/informativa, para constituir una herramienta que posibilita la reconstrucción y el fortalecimiento de las identidades, sobre todo en aquellos casos en que las experiencias individuales y colectivas han vivido eventos disruptivos y traumáticos. No obstante, la decisión de que los testimonios sobre la victimización de los integrantes del Pueblo Romaní en el marco de la confrontación armada no sean públicos, configura un “silencio deliberado” que podría asumirse como una opción legítima. Por lo mismo, el esfuerzo por no evocar públicamente también puede ser leído como una condición para superar un pasado doloroso.

Referencias bibliográficas

Abbink, Jon (2001). "Violence and culture: anthropological and evolutionary psychological reflections on inter-group conflict in southern Ethiopia". Schmidt y Schröder, *Anthropology of violence and conflict*. London and New York, Routledge, pp. 176-196.

Antequera, Nelson. (2010). "Cuando el río suena... Gestión de los recursos hídricos, procesos de urbanización y resolución de conflictos en los valles". Antequeta y Laruta (ed.), *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano*. La Paz, Fundación UNIR Bolivia, pp. 17-122

Arocha, Jaime (1993). "Razón, emoción y convivencia étnica en Colombia", *Revista Colombiana de Psicología*, número 2, pp. 117-122.

Asad, Talal (2003). *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Stanford University Press.

Assmann, Jean y Czaplicka, John (1995). "Collective memory and culture identity", *New German Critique*, number 65, pp. 125 – 133.

Barié, Cletus Gregor (2008). "Derecho Indígena y Medios Alternativos de Resolución de Conflictos", *Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, número 3, pp. 110-118.

Blimes, Randall J. (2006). "The Indirect Effect of Ethnic Heterogeneity on the Likelihood of Civil War Onset", *The Journal of Conflict Resolution*, volume 50, pp. 536-547.

Botey, Francesc (1970). *Los gitanos: una cultura folk desconocida*. Barcelona, Nova Terra.

Brass, Paul R. (1990). "The Politics of India since Independence". En *New Cambridge History of India*. Cambridge, University of Cambridge Press, pp. 129-134.

Briones, Claudia (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Brown, Michael M. (1997). "Causes and Implications of Ethnic Conflict". M. Guibernau y Rex, J., *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge, Polity Press.

Carothers, Thomas (2002). "The End of the Transition Paradigm", *Journal of Democracy*, volume 13, number 1, pp. 5-21.

Castillejo, Alejandro (2007). "Knowledge, experience and South Africa's scenarios of forgiveness", *Radical History Review*, number 97, pp. 1-32.

Castillejo, Alejandro (2009). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá, Uniandes.

Castillejo, Alejandro (2013). "Historical injuries, temporality and the law: Articulations of a violent past in two transitional scenarios", *Law and Critique*, number 25, pp. 1-22.

Certeau, Michel (2010). *La invención de lo cotidiano I*. México, Universidad Iberoamericana.

Chernick, Marck (1999). "Negotiating Peace amid Multiple Forms of Violence: The Protracted Search for a Settlement to the Armed Conflicts in Colombia". En Arnson, *Comparative peace processes in Latin America*. Washington y Stanford, Woodrow Wilson, pp. 159-197.

Chirot, Daniel y Seligman, Martin (2002). *Ethnopolitical Warfare. Causes, Consequences, and Possible Solutions*. Washington, APA.

Clebert, Jean P. (1965). *Los gitanos*. Barcelona, Aymá Editores.

Cronk, Lee (2002). "From True Dorobo to Mukogodo Maasai: Contested Ethnicity in Kenya", *Ethnology*, volume 41, number 1, pp. 27-49.

Departamento Nacional de Estadística (2019). Población gitana o Rrom de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018. Documento electrónico: <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-gitana-rrom-2019.pdf>, acceso: 20 de marzo de 2020.

Decreto-ley 4634. (2011, Diciembre 9). *Decreto por el cual se dictan medidas de Asistencia Atención Reparación Integral y Restitución de Tierras a las víctimas pertenecientes al pueblo Rrom o Gitano*. Bogotá.

Espinoza, Mónica (1995). *Convivencia y Poder Político entre los Andoques*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Farmer, Paul (2004). "On Suffering and Structural Violence: A View from Below". En *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, volume 3, number 1, pp. 11-28.

Foucault, Michel. (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.

Galtung, Johan (1969). "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, volume 6, number 3, pp. 167-191.

Galtung, Johan (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilisation*. Oslo, PRIO.

Gamboa, Juan y Paternina, Hugo (2000). *Los Rom de Colombia. Itinerario de un pueblo invisible*. Bogotá, PROROM.

Gamboa, Juan y Paternina, Hugo (1999). “Los gitanos: tras la huella de un pueblo nomade, *Nómadas*, número 10, pp. 157 – 170.

Gamboa, Juan y Rojas, Claudia (2008). “La Kriss Romani como sistema jurídico transnacional”, *Íconos*, número 31, pp. 43 – 55.

Gómez, Alejandra (2016, Mayo 13). Entrevista. (A. Melo, Interviewer)

Gómez, Dalila (2011). *Pueblo Rrom-Gitano- de Colombia: Haciendo Camino al Andar*. Bogotá, Departamento Nacional de Planeación.

Gómez, Pablo y Reyes, Fredy (2017). *Hijas de Bachué. Memoria e indigenidad desde las mujeres muiscas*. Bogotá, Ediciones USTA.

Hall, Thomas D., Bartalos, Christopher, Mannebach, Elizabeth y Perkovitz, Thomas (1996). “Varieties of Ethnic Conflict in Global Perspective: A Review Essay”, *Social Science Quarterly*, volume 77, number 2, pp. 445-452.

Hernández, Esperanza (2004). *Resistencia Civil Artesana de Paz*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Hinton, Alexander L. (2002). *Annihilating difference: The anthropology of genocide*. Berkeley, University of California Press.

Hinton, Alexander L. (2011). *Transitional justice: Global mechanisms and local realities after genocide and mass violence*. New Jersey, Rutgers University Press.

Hoelscher, Steven (2008). “Angels of memory: photography and haunting in Guatemala City, Collective memory and the politics of urban space”, *GeoJournal*, number 73, pp. 195-217.

Hughes, Nancy S. (2004). *Violence in War and Peace*. Oxford, Blackwell Publishing.

Laruta, Carlos, Luján, Paola y Bengolea, María C. (2010). “Modos Originarios de Resolución de Conflictos Región Altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el Municipio de Viacha, departamento de La Paz”. Antequeta y Laruta (ed.), *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano*. La Paz, Fundación UNIR Bolivia, pp. 123-209.

Lee, Ronald. (2001). "The Rom-Vlach Gypsies and the Kris- Rromani". En Wyrach, *Gypsy Law. Romani Legal tradition and Culture*. Berkeley-London, University of California Press, pp. 345-392.

Liégeois, Jean Pierre. (1987). *Gitanos e itinerantes*. Madrid, Asociación Nacional Presencia Gitana.

Lindgren, Björn. (2004). "The Internal Dynamics of Ethnicity: Clan Names, Origins and Castes in Southern Zimbabwe", *Journal of the International African Institute*, volume 74, number 2, pp. 173-193.

McEvoy, Kieran y McGregor, Lorna. (2008). *Transitional Justice from below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*. Oxford and Portland, Hart Publishing.

Mersky, Marcie (2007). "Guatemala en la memoria. Dos experiencias de búsqueda de la verdad". En M. Gómez, *El mosaico de la memoria: experiencias locales, no oficiales o parciales de búsqueda de la verdad histórica*. Bogotá, Fundación Social.

Muelas, Lorenzo (2011). La Constitución Política de 1991 y los pueblos Indígenas de Colombia. En G. Nemogá, *Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos*. Bogotá: UNAL, pp. 37-47.

Nordstrom, Carolyn y Martin, Joann (1992). *The Paths to Domination, Resistance and Terror*. Berkeley, University of California Press.

Nutini, Hugo G. (1997). "Class and Ethnicity in Mexico: Somatic and Racial Considerations", *Ethnology*, pp. 227-238.

Oberschall, Anthony (2002). "From Ethnic Cooperation to Violence and War in Yugoslavia". En Chirot y Seligman, *Ethnopolitical Warfare. Causes, Consequences, and Possible Solutions*, Washington, APA, pp. 119-150.

Pearce, W. Barnett y Littlejohn, Stephen W. (1997). *Moral conflict. when social worlds collide*. London, Sage.

Piasere, Leonardo (1991). *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia Zingara*. Roma, CISU.

Pineda, Roberto (1985). "La rabia de Yarocamena. Etnología histórica de una rebelión indígena del Amazonas". En *Revista Tolima*, número 2, pp. 29-59.

Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Ediciones Al Margen.

PROROM (2005). *Tras el rastro de Melquiades. Memoria y resistencia de los Rom de Colombia*. Bogotá, Colombia, PROROM.

PROROM (2010). *Afectación del pueblo Rrom en el marco del conflicto. Carta Corte Constitucional*. Bogotá.

Prunier, Gérard (2002). "Genocide in Rwanda". En Chirot y Seligman, *Ethnopolitical warfare. causes, consequences, and possible solutions*, Washington: APA, pp. 109-116.

Riches, David. (1986). "The phenomenon of violence". En Riches, Andrew, *The Anthropology of Violence*. Oxford, Basil Blackwell.

Robben, Antonius y Suárez, Marcelo. (2000). *Cultures under siege*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sarlo, Beatriz. (2006). *Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Schmidt, Bettina. (2001). "The Interpretation of Violent Worldviews: Cannibalism and Other Violent Images of the Caribbean". En Schmidt Bettina y Schröder, Ingo, *Anthropology of Violence and Conflict*, London and New York: Routledge, pp. 76-96.

Schröder, Ingo y Schmidt, Bettina (2001). "Violent Imaginaries and Violent Practices". En Schröder y Schmidt, *Anthropology of Violence and Conflict*, London and New York: Routledge, pp. 1-24.

Schwandner-Stevens, Sievers. (2001). "The Enactment of 'Tradition': Albanian Constructions of Identity, Violence and Power". En Schröder, Ingo, *Anthropology of Violence and Conflict*, London and New York, Routledge, pp. 97-120.

Sluka, Jeffrey A. (2000). *Death squads*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Sowle, Lisa. (1997). "Goods For Whom? Defining Goods and Expanding Solidarity in Catholic Approaches to Violence", *The Journal of Religious Ethics*, volume 25, number 3, pp. 183-219.

Staub, Ervin. (2002). "Ethopolitical and other group violence: origins and prevention". En Chirot y Seligman, *Ethnopolitical warfare. causes, consequences, and possible solutions*, Washington, APA, pp. 289-304.

Sutherland, Anne. (1986). *Gypsies, the hidden Americans*. Chicago: Waveland Press.

Taylor, Charles. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.

Tibi, Bassam (1996). "Old Tribes and Imposed Nation-States in the Middle East". En Hutchinson y Smith, *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press, pp. 174-179.

Turner, Victor. (1967). *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. New York, Cornell University Press.

Uaegrtd. (2019). *Informe 2019*. Documento electrónico: <https://www.restituciondetierras.gov.co/>, acceso: 30 de enero de 2019.

Uaegrtd. (s.f.). *Restitución de derechos territoriales étnicos. Decretos – Ley 4633 y 4635 de 2011*. Documento electrónico: <https://www.restituciondetierras.gov.co/restitucion>, acceso: 30 de septiembre de 2017

Vynyamata, Eduard (2005). *Conflictología. Curso de resolución de conflictos*. Barcelona, Ariel.

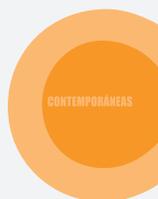
Weyrauch, Walter O. (2001). "Oral Legal Traditionss of Gypsies and Some American Equivalents". En Weyrauch, *Gypsy Law, Romani Legal, Traditions and Culture*, Berkeley-London, University of California Press, pp. 407-442.

Williams, Patrick. (1995). "Tsiganes parmi nous", *Hommes & Migrations*, No. 1188-1189, pp. 6-11.

Wilson, Richard. (2001). *The politics of truth and reconciliation in South Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ser gitanx en el sistema educativo español

Influencia de la negación de la historia gitana en la autoestima y la estima racial de los *kalé* españoles



por **Janire Lizárraga Iglesias**

Asociación Promoción Gitana, Burgos, España
orcid.org/0000-0001-8488-6475
janireli21@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo pretende indagar en cómo afecta la ausencia de la cultura y la historia del Pueblo Gitano en el currículum educativo español en la autoestima y la estima racial que tienen las personas gitanas sobre sí mismas. Para ello, se ha abordado la diferencia entre autoestima y estima racial, se ha recogido información relativa a la situación del alumnado gitano en las escuelas y se han realizado entrevistas a siete personas gitanas de Madrid, Comunidad Valenciana y Castilla y León. La muestra abarca cuatro mujeres y tres hombres, con edades comprendidas entre los 12 y los 35 años. Siendo cuatro de ellos menores de 20 años y encontrándose cursando sus estudios cada uno en un centro público diferente. El enfoque metodológico utilizado en este trabajo es el enfoque comunicativo crítico. Los resultados obtenidos nos indican que la estima racial de las personas gitanas podría estar viéndose afectada de manera negativa por el desconocimiento de la historia que nos precede como pueblo. Así como se han podido encontrar otros factores que afectan de manera positiva a dicha estima racial.

Palabras clave: *Historia, Pueblo Gitano, currículum educativo, autoestima, estima racial.*

To be gypsy in the Spanish educational system: influence of the denial of gypsy history on the self-esteem and racial esteem of the Spanish kalé

ABSTRACT

This article aims to investigate how the absence of the Romani People history and culture in the Spanish educational curriculum affects the self-esteem and racial esteem that Roma people have of themselves. Difference between self-esteem and racial esteem has



been addressed, information has been collected regarding the situation of Roma students in schools and interviews have been conducted with seven Roma people from Madrid, the Valencian Community and Castilla y León. The sample includes four women and three men, aged between 12 and 35 years. Four of them being under 20 years old and each one studying in a different public center. The methodological approach used in this work is the critical communicative approach. The results obtained indicate that the racial esteem of Roma people could be being negatively affected by the ignorance of the history that precedes us as a group. Other factors that positively affect said racial self-esteem have been found.

Keywords: *History, Romani People, educational curriculum, self-esteem, racial esteem.*

RECIBIDO: 31 de agosto de 2020

ACEPTADO: 29 de diciembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Lizárraga Iglesias, Janire (2021) "Ser gitanx en el sistema educativo español: influencia de la negación de la historia gitana en la autoestima y la estima racial de los *kalé* españoles", *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 212-230.

"Yo tengo los ojos marrones y tú los tienes verdes, pero vemos lo mismo.

Lo vemos todo igual, pero lo vivimos diferente.

Tu gente es fuerte, la mía es débil; porque no tenemos ni ciencia ni memoria.

Quizás sea mejor así, porque si los gitanos tuviéramos memoria moriríamos todos de angustia." Papsza [1920] (2019)

"Una raza de gente es como un hombre individual; hasta que no use su propio talento, se enorgullezca de su propia historia, exprese su propia cultura, afirme su propia personalidad, nunca podrá realizarse." Malcolm X [1964] (1993)

La idea de esta investigación surge desde la propia conciencia de que la representación de mi identidad durante toda mi trayectoria en el sistema educativo ha oscilado entre la invisibilización y la estigmatización. La necesidad de hallar respuestas que difirieran de la monotonía de los prejuicios antigitanos me llevó a buscar a través de internet, valorando cómo la percepción sobre la realidad cambia según conoces las causas. De la misma manera, observaba cómo las personas gitanas más implicadas en nuestra lucha eran aquellas que conocían, y muchas veces difundían, nuestra historia; y, por el contrario, aquellas que menos idea tenían, eran las que más repetían el mismo discurso racista justificador de nuestras desgracias. Y lo más preocupante fue que al trabajar con diferente alumnado gitano, observé cómo prácticamente todxs habían aceptado una

supuesta inferioridad en su capacidad para hacer frente al mundo académico como algo propio de su identidad cultural. Estos motivos me llevaron a indagar más profundamente acerca de la relación entre conocer tu pasado y poseer una alta autoestima basada en la adscripción a una minoría étnico-racial diferenciada, más allá de la aseveración de sentirse orgullosamente gitanx.

La historia de la comunidad *kalá*¹ en España comienza hace más de 500 años con la llegada a la Península Ibérica de las primeras familias gitanas (La Parra y Jiménez, 2016: 4). Desde entonces, la historia viene marcada por una política asimilacionista iniciada por los Reyes Católicos en 1499 con la primera pragmática antigitana, seguida más tarde por otras más de 280 (Plötz, 2015: 202). Esta historia de persecución alcanzó su máxima violencia en 1749, cuando se llevó a cabo el intento de exterminio del Pueblo Gitano conocido como la Gran Redada. Esta operación fue ideada y puesta en práctica por las autoridades políticas y religiosas de la época (Fernández, Motos y Jiménez, 2015: 54).

La igualdad ante la ley no llegaría hasta la Constitución de 1978, cuando se eliminó la última ley antigitana y comenzó una nueva etapa para la comunidad gitana española. Si bien es cierto que supuso una mejora, dicho reconocimiento no logró acabar con las desigualdades (Galletti, 2015: 2; Motos, 2009: 59).

En la actualidad se viven aún los vestigios de toda esa política antigitana que se inició en el siglo XV y que acabó a finales del siglo XX. Según el último estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas (2016: 1-6) sobre discriminación en España, se evidencia que las personas gitanas somos el grupo poblacional más rechazado.

Si ampliamos nuestra mirada al resto del continente europeo, vemos cómo las vidas de las personas romaníes se ven gravemente condicionadas por las múltiples expresiones de antigitanismo a las que son sometidas. El antigitanismo es la forma de racismo específico más consentido y normalizado tanto socialmente como políticamente (Fernández, Motos y Jiménez, 2015: 22).

Dicho racismo se hace visible de diferentes maneras y desde diferentes instituciones: deportaciones en Francia; construcción de muros para formar guetos en Portugal; pogromos y persecución policial en Italia; elaboración de ficheros policiales únicamente para gitanxs en Suecia; discriminación educativa y laboral en Alemania; acusaciones falsas de rapto de niñas en Grecia y en Irlanda; violación de los Derechos Humanos en Rusia; esterilizaciones forzadas en Eslovaquia y República Checa; asesinatos en Rumanía y Bulgaria; o discriminación policial, social, urbanística y educativa en España (Fernández, 2016: 248).

La negación de esta parte de la historia de España basada en el epistemicidio, etnocidio y genocidio no es algo casual, sino intencionado. Es una herramienta y una expresión más del sistema antigitano que nos rodea (Jiménez, 2016: 117). El pasado de los *kalé* españoles está marcado por el proceso de desgitanización que comenzó hace siglos cuando se nos prohibieron nuestras formas de vivir y de subsistencia, hablar nuestro idioma, vestir nuestras ropas y se nos obligó a convertirnos al catolicismo (Galletti, 2019: 114).

Lo que se pretendía era mantenernos alejados de nuestra identidad, se nos negaba el derecho a existir como gitanos y gitanas, por lo que se borró todo

¹ Endónimo de los gitanxs de España. Siendo *kalá* la forma en femenino singular, *kaló* la forma en masculino singular y *kalé* el plural.

contenido material y simbólico que nos hiciera ser diferentes, que nos hiciera ser nosotrxs. El objetivo no era simplemente nuestra deshumanización por parte de la población *paya*,² sino que además nosotrxs mismxs nos autopercibiéramos como inferiores, como una cultura no merecedora de ningún respeto ni reconocimiento hegemónico.

En este sentido, es posible hacer una comparación entre lo que nos ocurre a los *kalé* y lo que expone el historiador Robin Walker sobre historia negra. Acerca de cómo esta estrategia de opresión opera hoy en día, el autor afirma que: “Desafortunadamente, cuando se borra nuestra historia, en algún momento realmente deja de existir en nuestra imaginación porque ya no hay recuerdos para llorar la pérdida” (Centre of Pan African Thought, 2016: 0m 50s).

Es así que al ser despojados de identidad, historia y cultura nos convertimos en *nadie*. Por tanto, no hay nada que lamentar porque toda la violencia que ejercieron contra nosotrxs se hizo a *nadie*. En la actualidad ocurre lo mismo, el racismo que padecemos es aceptado y normalizado y no tiene relevancia porque nosotrxs mismxs no la tenemos. Del mismo modo, tampoco hay que lamentar una pérdida cultural porque se entiende que no existía nada que perder. Fejzula (2019: 40) explica que la naturalización del antigitanismo se debe a que los romaníes son (*no*) *vistos en Europa*, pero no *de Europa*. De tal modo que el mantenimiento de la blanquitud y la supremacía blanca necesita de la racialización y la deshumanización de las personas gitanas. Es decir, la identidad europea se construye en contraposición a la identidad gitana, y una de las formas de deshumanizarla es negarla.

Siguiendo con Robin Walker (2016: 1m 28s), la imagen de una persona se divide en dos aspectos: la estima personal (autoestima), que es la consideración que unx tiene de sí mismx; y la estima colectiva (racial), que es la consideración que unx tiene sobre su comunidad y sobre su historia. Es decir, la estima racial es la evaluación personal que la persona hace sobre su grupo, es la admiración y el respeto que tiene por otras personas de su etnia. Dichas estimas son totalmente independientes, una persona puede tenerse a sí misma en un alto concepto y a la vez, menospreciar a sus iguales.

El psicoterapeuta Nathaniel Branden (1989: 2) definía la autoestima como el juicio implícito que cada persona hace sobre su capacidad para hacer frente a los retos de la vida y sobre su derecho a la felicidad. Por tanto, la persona con alto nivel de autoestima se siente apta para la vida; y, por el contrario, la persona con bajo nivel de autoestima se considera inútil para hacer frente a los desafíos que se le presentan. Según Naranjo (2007: 2), el desarrollo de la autoestima se produce en base a la interacción humana, mediante la consideración como importante por el resto de personas. Además, este juicio que hacemos sobre nuestra valía personal, comprende todos los pensamientos, sentimientos, actitudes y experiencias que hemos ido acumulando a lo largo de nuestra vida (Mejía, Pastrana y Mejía, 2011: 3).

Sobre el concepto de estima racial (*racial esteem*) no encontramos mucha literatura, puesto que se trata de un concepto relativamente moderno, pero sí

² Es la forma en castellano con la que las personas gitanas nos referimos a las personas no gitanas en España.

encontramos sobre estima colectiva. Autores como Urzúa, Ferrer, Olivares, Rojas y Ramírez (2019: 225-240) determinan que, teniendo en cuenta que tanto la autoestima individual como la colectiva se configuran en relación a la opinión de los demás, los grupos minorizados y oprimidos interiorizan los prejuicios que sufren dando lugar a una baja estima colectiva.

Por otro lado, Ramos (2009: 301) constata una relación entre conciencia sobre la propia identidad étnica, autoestima y estima colectiva. Esta autora determina que cuanto mayor es la conciencia de la propia identidad étnica, mayor es el bienestar mental. Es decir, el conocimiento de unx mismx y su endogrupo influye de manera positiva en la autoestima y la estima colectiva de la persona.

Enlazando estos conceptos con la invisibilización del Pueblo Gitano en la historia de España, no conocer sobre nuestra identidad y origen como pueblo puede presentarse como una de las causas de una baja estima racial. Esto explicaría la poca unidad a la hora de organizarnos por la defensa de nuestros derechos, el silencio y la aparente indiferencia ante actos violentos motivados por el antigitanismo o la evitación de hablar sobre racismo. También podría ser la causa de actitudes como la no aceptación de nuestro origen, la aparente falta de interés de muchas personas gitanas a la hora de recuperar su propia historia e idioma, o incluso el malestar que produce hablar sobre la persecución que padecieron nuestros antepasados.

Réplica del experimento *Doll Test* entre niños gitanos en Burgos

Durante los días 27 y 28 de febrero de 2020 se celebraron en Burgos unas jornadas sobre educación y comunidad gitana organizadas por la Asociación de Promoción Gitana de Burgos, en la cual trabajó. En estas jornadas se proyectó un vídeo elaborado con siete niñas y niños gitanos que acudían al apoyo escolar.

El vídeo consistía en la réplica del famoso experimento psicológico llamado *Doll Test* de los psicólogos afroestadounidenses Mamie Phipps Clark y Kenneth Bancroft Clark. Este experimento fue creado en los años 40 del siglo pasado en los Estados Unidos, con el objetivo de medir cómo afectaba el racismo en la autopercepción de los niños negros. La referencia a la réplica del experimento en niños gitanos nos parece pertinente, ya que muestra los efectos del antigitanismo en España 80 años después del original. Las respuestas obtenidas nos pueden ayudar a hacernos una idea del nivel de autoestima y estima racial de las personas gitanas.

Los resultados obtenidos de la réplica realizada mostraban cómo claramente estos niños con edades comprendidas entre los seis y los diez años, eran conscientes y ya habían interiorizado los prejuicios racistas. La mayoría señalaba al muñeco blanco para adjudicarle los adjetivos positivos como “bonito”, “bueno” y “listo” mientras al muñeco negro le adjudicaban los adjetivos de “feo”, “mal” y “tonto”. Ante la pregunta de cuál de los dos creían que sería rico de mayor, hubo una niña que incluso explicó por qué el muñeco negro sería pobre: “porque los negros tienen menos dinero que los que trabajan más y son más listos” (Asociación de Promoción Gitana, 2020: 41-42). Al final del vídeo se les preguntaba a cuál de los dos se parecían más y cuál de los dos les parecía más gitano, respondiendo que al muñeco negro; con una salvedad, los niños más

pequeños creían parecerse más al muñeco blanco de ojos azules siendo ellos morenos de ojos oscuros.

Esta experiencia nos demuestra claramente cómo lxs niñxs son sensibles y permeables al racismo desde edades muy tempranas; además vemos cómo desde pequeños tienen una idea formada sobre elxs mismxs y su comunidad. Esta cuestión podría explicar por qué las familias gitanas tienden a no hablar sobre racismo, especialmente a edades tempranas, al creer que así se evita su padecimiento. No obstante, según mi propia experiencia como mujer gitana y mi trabajo como pedagoga, creo que el efecto es exactamente el opuesto. De modo que en este artículo sostengo que es vital enseñarles a lxs niños gitanxs a cuestionar los estereotipos y las desigualdades existentes mediante el conocimiento de su propia historia, así como enseñarles a identificar la discriminación en sus múltiples formas como primer paso para hacer frente a la exclusión. Existe la necesidad de poner al alcance de estxs niñxs herramientas que les ayuden a construir su identidad étnica alejada de los estereotipos y la invisibilización en el ámbito académico; dado que se trata de una manifestación más del antigitanismo institucional y constante en el mundo del saber/poder. De lo contrario, tal como hemos comprobado en el experimento *Doll Test*, lxs niñxs gitanxs o bien se identifican con el grupo rechazado, al asumir todas las características negativas como algo natural, o bien niegan su propia identidad al pretender parecerse al grupo favorecido hasta en sus rasgos fenotípicos.

Si se tiene en cuenta lo expuesto hasta ahora, el conocimiento de nuestra historia se presenta como clave para aumentar la estima racial, ya que así se podría entender nuestro presente y tener más capacidad para mejorar nuestro futuro (Fernández, 2010: 14-19).

La población gitana y la escuela: contexto, percepciones y alternativas en pos de la interculturalidad

Para ponernos en contexto tenemos que comprender también cuál es la relación que se da entre la población gitana y la institución educativa. Desde sus comienzos, esta institución se ha fundamentado en tres misiones para el mantenimiento de la sociedad tal como la conocemos: formar a la población en ciudadanxs útiles en cuanto a lo social, económico y productivo; reproducir y legitimar la cultura dominante; y difundir los contenidos simbólicos que conlleven a la cohesión social sobre un *ser y sentir nacional* (Galletti, 2019: 250).

Dicha triple misión se ve reflejada en las medidas educativas que se toman en relación al alumnado gitano y sus familias, en las que parece que la máxima es controlar, vigilar y reeducar *por su bien* a unos *seres salvajes*. En esta concepción no hay cabida para el cuestionamiento y replanteamiento de un sistema educativo obsoleto, ni para entender ni minimizar las desigualdades que viven los estudiantes gitanxs en las escuelas. Se actúa mediante la concepción de la educación como una obligación y no como un derecho. Incluso se utiliza como chantaje para la obtención de prestaciones sociales (Consejo de Cuentas de Castilla y León, 2018: 48; Junta de Castilla y León, 2012; Márquez y Padua, 2016: 93). Es decir, cumple con una serie de requisitos que van desde la asistencia regular hasta *mostrar* pleno interés por la educación o se informa

a Servicios Sociales para que se te interrumpa la ayuda económica; *traes a los niños a la escuela o te quitamos la paga*, como si fuera una condena que hay que cumplir para subsistir. Pero las consecuencias no se limitan a la retirada de una prestación social, sino que pueden incluso llegar a la retirada de la patria potestad (Goiria, 2013: 7).

También debemos tener presente la actual ley de educación, en la cual se hace referencia a la pertenencia a una minoría étnica como indicador de necesidad de educación compensatoria (Ley nº 8, 2013). Esto nos permite ser conscientes de cómo es entendida la interculturalidad en la escuela: la diferencia cultural es una deficiencia.

Y desde esta concepción, ¿cómo es el día a día de estos menores en las aulas? La situación se caracteriza especialmente por la segregación.

La segregación escolar representa la peor cara del sistema educativo, una cara que se mantiene silenciada o en el mejor de los casos, se minimizan sus daños. Murillo y Martínez-Garrido (2018: 37-58) en su estudio sobre segregación escolar y nivel socioeconómico, determinan que España es uno de los países más segregadores de la Unión Europea, con datos equiparables a los países del Este.

Realidad más extendida de lo que se cree en nuestro país, ya que en ocasiones se confunde lo común con lo correcto o lo justo (Santiago y Maya, 2012; Macías y Redondo, 2012: 71-92). Es decir, la segregación escolar no comprende solo los centros gueto, los cuales representan la máxima consecuencia del cúmulo de condicionantes desigualitarios. Las actitudes por parte del profesorado fundamentadas en los prejuicios y estereotipos, las aulas de bajo nivel que conglomeran a todxs lxs alumnxs gitanxs de un centro, la orientación educativa con reducción del currículo ordinario debida a las bajas expectativas o la normalización del discurso racista en la escuela, entre otras prácticas, son del mismo modo segregación escolar. Todas estas prácticas generan, fomentan y perpetúan la desigualdad educativa basada en la pertenencia étnica.

Desde organismos internacionales, como la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, también se ha denunciado esta discriminación a la que es sometida la infancia gitana. En una encuesta elaborada por dicho organismo, se evidencia a qué niveles la segregación educativa está presente en los nueve países en los que se realizó el estudio, siendo España uno de los países participantes. Los resultados en proporción de las niñas y los niños romaníes que asisten a colegios gueto oscilan entre el 29% de Bulgaria y el 4% de España; incrementándose el porcentaje si hablamos de los que reciben educación en aulas segregadas, oscilando entre el 63% de Eslovaquia y el 19% de Portugal (EU-FRA, 2016: 33).

La investigación educativa en torno a esta situación de desigualdad ya ha demostrado que se debe a la implementación de ocurrencias en la enseñanza; es decir, prácticas que van en contra de las evidencias científicas (Macías, García, Valls y González, 2019: 65-112). A estas ocurrencias, debemos sumar también los prejuicios, estereotipos y la no inclusión de la historia del Pueblo Gitano en el currículum educativo (CREA, 2010: 37-59). La última causa mencionada es la que nos interesa evaluar en este caso.

En efecto, existen algunas investigaciones previas (Sanchís-Ramón, 2014; Revilla, 2017; Jiménez, 2016: 107-124) que sostienen que la incorporación de la historia y el idioma del Pueblo Gitano en el currículo escolar acabaría con el sentimiento de no pertenencia y, a su vez, con el fracaso escolar.

Sobre esta medida se debería hablar con cautela, puesto que su implementación debería ser concebida como una forma de completar la historia de España, y no como una especie de favor a la población gitana de *permitirnos aparecer en unos libros que no nos pertenecen*. Al entender que dicha implementación no se debe limitar a un par de páginas al final de un tema, solo por cumplir, sino que se deberá tratar con la misma relevancia que se da al resto de los pueblos que han formado o continúan formando parte de esta nación. Si esto no sucede, se estaría reforzando, más que mitigando, la discriminación.

En cuanto al estudio del *rromanó* o *kaló* en las aulas, sería más realista y sobre todo más justo otorgarle la categoría que merecen todas aquellas palabras y expresiones de origen gitano que actualmente se encuentran totalmente integradas en el idioma castellano. De ese modo, se trataría lo concerniente a cultura gitana de la misma manera que al resto, con el fin de lograr una equidad real.

Debemos añadir que, como dice el profesor y pedagogo José Eugenio Abajo (2016: 47-53), tenemos que tener claro que la defensa del derecho a la diferencia y la interculturalidad en la escuela sin el cuestionamiento de la matriz estructural de las desigualdades, degenera en un discurso superficial sin trascendencia. Además, conlleva el peligro de convertirse en excusa para no desarrollar planes y medidas políticas eficaces por parte de la administración educativa, lo que cronifica la injusta situación de los menores gitanos en las aulas. Villegas (1988: 262-263) afirmaba que la función que cumple la escuela en la sociedad es la de reproducir ganadores y perdedores. Por tanto, las propuestas sensibles culturalmente dirigidas a solucionar los problemas educativos de los estudiantes de minorías oprimidas que ignoran el aspecto político de esta institución, están condenadas al fracaso.

Por último, hacemos mención en este apartado al concepto *culturally relevant pedagogy* de Ladson-Billings (1995: 465-491). Se trata de un modelo teórico que no solo persigue el éxito educativo de la persona, sino que también ayuda al estudiante a aceptar y afirmar su identidad cultural. A su vez, desde las aulas se estimula el pensamiento crítico que desafía las inequidades que las escuelas y otras instituciones perpetúan. Dicho modelo teórico nace de la necesidad de proteger el bienestar psicosocial y cultural de los estudiantes exitosos negrxs estadounidenses, quienes tenían que sacrificar dicho bienestar por la consecución de sus logros académicos. El dilema para los estudiantes pertenecientes a minorías étnicas comenzaba cuando tenían que elegir entre responder a las demandas académicas o demostrar su competencia cultural. *Culturally relevant pedagogy* garantiza una vía posible mediante la cual los estudiantes son capaces de mantener su integridad cultural y lograr el éxito académico. Para ello, los profesores deben cumplir tres criterios: habilidad de potenciar el éxito académico entre su alumnado, voluntad de fomentar y apoyar su competencia cultural, y capacidad de incentivar una conciencia sociopolítica crítica.

Metodología

Enfoque metodológico escogido

El presente trabajo se ha llevado a cabo utilizando el enfoque comunicativo crítico. Esta metodología se fundamenta en la construcción de conocimiento a través del

diálogo igualitario entre las personas expertas y las personas protagonistas de la realidad a estudiar. Es decir, se incluyen las voces de todas las personas implicadas en el proceso de investigación, lo que permite lograr que el conocimiento resultado sea producto de todos los saberes y perspectivas (Gómez Díez-Palomar, 2009: 103-118).

La metodología comunicativa crítica pretende ofrecer una posible respuesta a la situación de cambio social que vivimos, por lo que tiene carácter transformador. Se trata de un enfoque metodológico alejado de la visión investigador-sujeto / investigado-objeto. La validación de los discursos se basa en los argumentos contrastados en base a pretensiones de veracidad, sin tener en cuenta la posición que ocupa el individuo que emite dicho discurso. La reflexión de una persona no experta en torno a un fenómeno social o educativo es tan válida como la de un académico (Touraine, Wieviorka y Flecha, 2004). De esta manera, la persona investigadora abandona su posición de poder y la investigación se ve enriquecida con las interpretaciones, puntos de vista y experiencias de quien lo vive en primera persona (Searle y Soler, 2004).

Técnicas de obtención de la información

En primer lugar, se ha realizado un análisis de la literatura científica con el objetivo de fundamentar esta investigación.

En relación a la parte cualitativa de este artículo recogemos los resultados de siete entrevistas a gitanas y gitanos de distintas partes de España, a los que se les ha cambiado el nombre para garantizar su anonimato. En concreto, las entrevistas se han realizado a gitanxs de Castilla y León, Madrid y Comunidad Valenciana. El perfil de las personas varía, ya que han sido entrevistados hombres y mujeres de distintas edades, con diferente nivel académico y con diferente grado de conocimiento sobre historia gitana.

Escenario

La realización de las entrevistas se ha llevado a cabo en la Asociación de Promoción Gitana de Burgos y a través de redes sociales, por lo que se han considerado dos escenarios. La selección de estos escenarios se ha basado en los siguientes criterios:

- La Asociación de Promoción Gitana de Burgos incluye un programa de seguimiento y apoyo escolar, a través del cual se atiende a un gran número de estudiantes gitanxs.
- Las redes sociales se han elegido como el vehículo más adecuado y práctico para escuchar la opinión de personas gitanas de otras partes de España, dadas las circunstancias que vivimos provocadas por la pandemia de COVID-19.

Muestra

Determinados los escenarios y al tener en cuenta el objetivo del presente trabajo, así como el enfoque teórico y metodológico del mismo, se presentan seguidamente los criterios de selección de la muestra.

- Personas gitanas menores de 16 años que se encuentran cursando la Escuela Primaria Obligatoria (EPO)³ y la Escuela Secundaria Obligatoria

³ La Educación Primaria Obligatoria (EPO) es el sistema educativo español de enseñanza primaria, abarca seis cursos, desde los seis hasta los doce años.

Tabla 1. Muestra participante

PEUDÓNIMO	EDAD	GÉNERO	CURSO ACADÉMICO EN EL QUE SE ENCUENTRA / TÍTULOS ACADÉMICOS OBTENIDOS	TIPO DE CENTRO EDUCATIVO EN EL QUE SE ENCUENTRA ACTUALMENTE O EN EL QUE CURSÓ POR ÚLTIMA VEZ FORMACIÓN REGLADA	COMUNIDAD AUTÓNOMA
Lucía	12	Mujer	5º EPO	Colegio Público A	Castilla y León
Sandra	14	Mujer	2º ESO	Instituto Público A	Castilla y León
Lara	14	Mujer	3º ESO	Instituto Público B	Castilla y León
Andrés	19	Hombre	2º Bachillerato	Instituto Público C	Castilla y León
Iván	30	Hombre	Antropólogo Social y Cultural	Universidad Pública A	Comunidad Valenciana
Esmeralda	30	Mujer	Educadora Social	Universidad Pública B	Castilla y León
Jorge	35	Hombre			Madrid

Fuente: Elaboración propia

(ESO),⁴ y cuya trayectoria académica haya sido siempre continuada, con indiferencia de sus resultados académicos y de su grado de conocimiento sobre historia gitana.

- Personas gitanas mayores de 16 años que no dediquen tiempo a conocer la historia del Pueblo Gitano con independencia de su formación académica.
- Personas gitanas mayores de 16 años que sí dediquen tiempo a conocer la historia del Pueblo Gitano con independencia de su formación académica.

En total han sido siete las personas entrevistadas, cuatro mujeres y tres hombres con edades comprendidas entre los 12 y los 35 años. A continuación, se detalla la información de los y las participantes (Tabla 1):

Consideraciones éticas

Siendo conscientes del gran impacto que produce la investigación en la vida de las personas implicadas y aún más al tratarse de comunidades vulnerables como la gitana, debemos perseguir contribuir a la superación de la situación de exclusión social y a la mejora de las condiciones de vida (Macías y Redondo, 2012: 71-92; García-Espinel, 2015: 840).

Las recomendaciones y principios éticos que se han tenido en cuenta para la realización del presente trabajo son las recogidas en el *Código de conducta del investigador/a que estudia el Pueblo Gitano* (2010), elaborado por el Centro de Estudios Gitanos de la Universidad de Barcelona. Este Código de conducta

4 La Educación Secundaria Obligatoria (ESO) es el sistema educativo español de enseñanza secundaria, abarca cuatro cursos, desde los doce hasta los dieciséis años.

recoge los siguientes principios éticos: (1) utilidad y compromiso social, (2) integridad, (3) responsabilidad científica y profesional, (4) difusión y explotación de resultados, (5) diálogo y rendición de cuentas, (6) equipos de investigación multiculturales y acción afirmativa, (7) no discriminación, (8) no reproducción de estereotipos y prejuicios racistas, (9) objetivo de la investigación (que debe partir de las necesidades sociales de la comunidad y ser acordado previamente), (10) existencia de un Consejo Asesor, (11) confidencialidad y (12) consentimiento.

Resultados sobre la influencia entre desconocimiento de la propia historia y la estima racial

Lo que hemos podido valorar principalmente en base a las siete entrevistas, es que el desconocimiento de la historia gitana provoca, en la mayoría de los casos, la justificación, la minimización y la autculpabilización del racismo que sufrimos, al reproducir el mismo discurso antigitano que recibimos por parte de la sociedad mayoritaria. Se aprecia perfectamente en Andrés y Lara, estudiantes de éxito de 2º de bachillerato y 2º de ESO, respectivamente. Sobre el elevado fracaso escolar entre sus iguales, Andrés y Lara expresan: “no estudian porque no quieren, porque son vagos, se conforman con trabajar en el mercadillo” (junio, 2020). A su vez, ellos se desmarcan de este estereotipo, ellos son la excepción, se colocan en una posición de superioridad frente al resto del grupo, conciben que adoptan ciertos rasgos conductuales *payos*, y expresan así una alta autoestima al tiempo que una baja estima racial.

En menor grado se aprecia esa justificación en Sandra y especialmente en Lucía, 2º ESO y 5º EPO respectivamente, probablemente porque sus trayectorias escolares se han visto determinadas por la discriminación.

En el caso de Sandra, durante la primaria acudió a un colegio con muy baja matrícula de alumnado gitano, pero en el que tanto las familias como la administración educativa son conscientes de la desatención que experimentan lxs niñxs gitanxs en sus aulas. Ella misma relata cómo fue ignorada por todo el personal docente, salvo por una profesora de apoyo, y cuenta que vivió episodios violentos motivados por el antigitanismo:

Estábamos en el baño, ¿no?, a la hora del recreo, y estaba con la Samara y con la Andrea [...] y con otra niña creo, con la hermana pequeña de la Samara. El conserje vio que estábamos dentro y nos cerró, y no nos dejaba salir. Y nosotras empezamos a dar golpes y a gritar que nos abriera, pero no nos abría. Al final nos abrió después de un rato, y al salir me sacaba empujándome. Y cuando nos estábamos yendo ya, le dije: ¡¿qué haces?!; y él dijo: ‘lo que faltaba que los gitanillos de mierda me falten al respeto’. Luego en clase el profesor me preguntó qué me pasaba, pero no se lo quise decir. Se lo dije a mi madre al llegar a casa, y al día siguiente fue a hablar con el director (julio, 2020).

Más tarde, en el instituto al que acude actualmente fue asignada a un aula de bajo nivel PMAR (Programa de Mejora del Aprendizaje y Rendimiento) junto a otro alumnado gitano, inmigrante y *payo* con bajos recursos. Aparte de verse excluida de una educación de calidad, tampoco se ha librado de escuchar

comentarios despectivos por parte del profesorado y de sus compañeros. Sin embargo, pese a todo el racismo institucional y social que ha vivido, al indagar en la entrevista sobre la situación actual del Pueblo Gitano, ella expresa que: “hoy en día estamos mejor, ya no hay tanto racismo como antes [...] en mi instituto no hay racismo” (julio, 2020).

Testimonios como el de Sandra nos llevan a pensar que el desconocimiento de tu historia tiene relación directa con el desconocimiento de tus derechos. Bajo este contexto, se banaliza la humillación y se naturaliza toda la discriminación de la que somos objeto. Las vivencias de Sandra y su trayectoria académica premonitoria de fracaso escolar devienen en una baja estima racial, pero también en una baja autoestima, ya que ella no ha logrado por sus experiencias convertirse en una excepción a la regla como algunas de sus primas; ella es una más de la masa a la que se achaca la *norma gitana*.

Otro de los casos que hemos podido entrevistar es el de Lucía, de solo 12 años. Al dialogar con ella llama poderosamente la atención la gran resistencia que presenta frente a la asimilación de los prejuicios antigitanos, sin tener apenas o nulo conocimiento sobre nuestra historia. A veces cae en los estereotipos, pero los acompaña con otras causas que no responsabilizan a la comunidad gitana de tal desventaja.

Al preguntarle a Lucía sobre la poca cantidad de gitanxs con estudios superiores, ella explica: “Porque los *payos* creen que somos tontos y también porque hay gitanos que no les gusta estudiar. Hay mucho racismo aunque digan que no y en los colegios también... Aparte de gitanos somos humanos”. Ella es consciente del racismo existente, de la diferencia entre los discursos igualitarios y las prácticas discriminatorias que recibimos, y apela al reconocimiento de su humanidad porque precisamente lo que hace el antigitanismo es deshumanizarnos.

En cuanto a la desigualdad con que se imparte justicia, Lucía afirma: “Los *payos* hacen cosas mucho peores y los gitanos por mucho menos nos juzgan el triple. Por ejemplo, un *payo* mata y no le atacan por las redes sociales y al gitano le hacen el triple. No tienen empatía con nosotros.” Nos habla de la dinámica en base a la cual ante un hecho delictivo se culpa y se adjudican características negativas a toda la comunidad en vez de al individuo, mientras en la sociedad mayoritaria se individualiza tal comportamiento. Operación muy común de discriminación y estigmatización (Galletti, 2020: 53).

Más adelante en nuestra conversación le pregunté a Lucía qué opinaba sobre el tratamiento que recibimos en series y películas. Al respecto ella me contestó: “Por ejemplo, en las series y películas también son racistas, nos ponen de analfabetos, paletos, de bufones. Cuando lo vemos en casa, todos se enfadan si se pasan más de lo debido, si nos hacen reír no pasa nada porque hay algunos que no ofenden. Me gustaría ver personajes gitanos médicos o así, no siempre lo mismo, lo malo.” El antigitanismo es tan inherente a la sociedad española, que simplemente ver un programa, una serie o una película en la que tu identidad sea representada y respetada también es un privilegio (Motos, 2009: 64). La industria española del entretenimiento elimina *lo gitano* como si no existiese o más bien como si no quisiera que existiese en *su* mundo. Pero incluso hay otra tendencia mucho peor a la invisibilización, que es a la que hace mención Lucía.

En esta otra tendencia, la industria crea todo tipo de contenido mientras hace uso de todos los imaginarios posibles y refuerza los estereotipos sobre *lo gitano*. Ya que, ante la disyuntiva de que la sociedad *payo* disfrute al alimentar sus prejuicios o que la sociedad gitana reciba un trato digno, la respuesta siempre será a favor del disfrute de los primeros. Esto debido a que, como todo lo que tiene influencia en nuestras vidas, está pensado por y para la conveniencia de la sociedad mayoritaria. Así que no importa que la diversión de unxs se base y provoque sufrimiento en otrxs, seguiremos teniendo que soportar ver nuestra ridiculización o demonización según convenga.

También la educación fue un tema que emergió en nuestra entrevista, y Lucía fue enfática al decir sobre los colegios gueto que:

Es bueno que también haya *payos*, las dos cosas porque si no los profes no ponen interés y si alguno pone interés, pues son dos de diez. Aunque en los recreos algunos también tienen culpa [hace alusión al mal comportamiento de los alumnos]. En los *coles* que solo hay niños *payos* no hay estos problemas [refiriéndose a la desatención por parte de los docentes y al mal comportamiento del alumnado] por la actitud de los profesores, les tratan igual a todos (julio, 2020).

Como vemos, para su corta edad es consciente de la discriminación estructural a la que nos enfrentamos y no la ha normalizado. Entiende que somos deshumanizados por parte de la sociedad, que no nos ven como iguales para poder empatizar con nosotros. Entiende por propia experiencia que, incluso en el ámbito educativo, somos tratadxs de manera diferente. Me cuenta que lo poco que sabe sobre nuestro Pueblo es gracias a su padre y a uno de sus hermanos. También menciona que en casa hablan sobre racismo. Esta medida, como apuntábamos anteriormente, se presenta como un factor positivo para la demanda de los derechos que nos son negados, entendiendo que no estamos siendo tratados como merecemos, que tenemos derecho al reconocimiento y respeto, y por tanto debemos exigirlo. Lucía presenta una elevada estima racial y una elevada autoestima gracias a que en su familia no evitan hablar sobre antigitanismo y sus consecuencias.

En cuanto a cómo lo viven personas adultas gitanas, contamos con tres casos diferentes: Iván, antropólogo social y cultural, de Comunidad Valenciana; Esmeralda, educadora social, de Castilla y León; y Jorge, administrador de una página en redes sociales, de Madrid. Sin embargo, la forma en la que los tres han accedido a la historia gitana es la misma, a través de internet. Los tres hacen hincapié en que no ha sido fácil.

De entre ellos, Esmeralda es la que menos domina nuestra historia al expresar: “Sobre todo sé de la historia más reciente, de la época de nuestros abuelos, porque preguntaba mucho a mi padre y a mi abuela. Y ya de más mayor buscando por internet, aunque tampoco es que encontrara mucha información [hace unos diez años].” Por otra parte, Jorge relata el esfuerzo que hacía por aprender, ya que hace siete u ocho años no había mucho material en castellano, así que junto a unos amigos traducía los textos del inglés.

En el caso de Iván y Jorge, quienes conocen la historia de nuestro Pueblo en profundidad presentan una elevada estima racial, dado que, según sus

testimonios, dicho aprendizaje les ha permitido construir una imagen de nuestra comunidad basada en la realidad, en hechos históricos que ponen de relieve la gran capacidad de resistencia y de resiliencia que demostraron nuestros antepasados frente al poder antigitano. Es decir, saber sobre nuestra historia les ha permitido sentirse orgullosos de lo que fuimos, y por tanto de lo que somos. Como expresa Jorge al pensar en la historia del Pueblo Gitano en España:

Evidentemente [la nuestra es una historia] de resiliencia. De luchadores. Es la primera palabra que me viene a la cabeza cuando pienso en la historia del Pueblo Gitano español. Más de 250 pragmáticas directas o indirectas para acabar o bien con nuestra cultura, o bien físicamente con nosotros. Creo que cualquier otro Pueblo hubiera sido asimilado, pero la lucha de nuestros ancestros fue titánica. Creo que sería brutal que todos los niños y niñas gitanos aprendieran la historia del Pueblo Gitano español, porque quien olvida su pasado está condenado a repetirlo (agosto, 2020).

Tanto Jorge como Iván hacen también referencia a que sin el conocimiento objetivo de la historia propia, la imagen en torno a lo gitano se construye a merced de la opinión subjetiva del resto de personas y que al tratarse de un grupo oprimido siempre va a ser negativa. Del mismo modo, dicho conocimiento, como decíamos anteriormente, permite replantearse otro discurso alternativo al racista imperante. Iván lo explica de la siguiente manera: “Pues nos permite conocer que hay una razón de nuestra situación actual, y eso impide que nos creamos las acusaciones *payas* de que estamos así porque somos lo peor y/o queremos” (agosto, 2020).

Como vemos, ambos son conscientes de la relevancia que tiene sobre un individuo desconocer su historia. Por ello, Jorge creó una página en redes sociales con la misión de reducir esta ignorancia. En la página publica todo tipo de material, ejerciendo un papel fundamental como transmisor de historia gitana, de actualidad y de referentes gitanos a los que poder admirar.

Ya hemos mencionado que Esmeralda es la que más desconocimiento presenta, es posible que ello incida en su estima racial, ya que en su discurso observamos una apropiación de los prejuicios dominantes. Al hablar con ella sobre las posibilidades de superación de la situación de exclusión de la comunidad gitana, la entrevistada tiene presente que partimos de una desventaja, pero destaca el papel de las personas gitanas en esta dinámica al decir que: “también los gitanos sabemos que nos tenemos que esforzar el doble para conseguir lo mismo que un *payo*, pero no quieren dar ese paso por conformismo” (julio, 2020). En sus dichos, Esmeralda parece aceptar la desigualdad y apuesta a que el esfuerzo individual la supere, apelando a la lógica meritocrática. Se trata de una concepción que homogeneiza desigualdades, experiencias, capacidades y apoyos con los que se cuenta; y a su vez responsabiliza a la víctima de su situación. Debemos considerar también que los estudios superiores no siempre son garantía de promoción social, puesto que sin una red de contactos se sigue accediendo muchas veces a empleos guetificados como en las ONG gitanas y pro gitanas.

Algunas conclusiones preliminares

Tras haber analizado las siete entrevistas, pese a ser consciente de que el número de éstas no es lo suficientemente representativo para categorizar a todo un pueblo, los resultados sugieren que el memoricidio al que es sometido el Pueblo Gitano influye de manera negativa en la estima racial de las personas gitanas.

El desconocimiento de la historia propia podría presentarse como una de las causas de la reproducción total o parcial de los prejuicios antigitanos, y por ende de una baja estima racial. El peso del racismo estructural, ideológico y social que se vive día a día tiene consecuencias devastadoras en cómo se percibe lo gitano. La invisibilización de la cultura y la historia del Pueblo Gitano en las aulas solo es un síntoma más del antigitanismo que se reproduce desde la Institución Educativa.

También hemos podido comprobar que existen otras estrategias protectoras y de puesta en valor de nuestra cultura, que desde las familias gitanas se pueden transmitir y pueden ayudar a paliar esa baja estima racial. Lo hemos podido apreciar con facilidad en Lucía, quien relataba cómo en su casa no cerraban los ojos ante el antigitanismo. Esto favorece mirar a la sociedad mayoritaria desde una perspectiva más crítica y a la sociedad gitana desde una perspectiva más justa.

En definitiva, queda patente la necesidad de garantizar el derecho al acceso de todas las personas gitanas a conocer cómo fueron las vidas de sus ancestros. El conocimiento y la construcción del saber debería estar a disposición de todos, y no constituirse como un mundo solamente al alcance de unos pocos, dejando al resto indefensos.

Es imposible entender la realidad que vivimos sin saber lo que hemos vivido, y más difícil aún es defendernos de esa realidad exigiendo nuestros derechos si no sabemos por qué nos son negados.

Como futuras líneas de investigación, se presentan aquellos aspectos que resultan interesantes para desarrollar en posteriores trabajos.

- Sería oportuno ampliar el número y el rango de edad de la muestra, con el fin de valorar si hay diferencias notables entre generaciones en la estima racial influida por el (des)conocimiento histórico del endogrupo.

- Sería oportuno averiguar qué otros factores afectan de manera positiva en la consecución de una elevada estima racial.

- Es necesario explorar y plantear vías sencillas de aplicación de transmisión de conocimiento de la historia del Pueblo Gitano para todos los niños gitanos más allá de la Institución Educativa.

Referencias bibliográficas

Abajo, José Eugenio (2016). “El éxito escolar de los gitanos, causa pendiente (¿introducir la cultura gitana en el currículo es lo prioritario?)”, *I Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, N° 95, pp. 47-53.

Asociación de Promoción Gitana (2020). “Memoria de actividades. Enero/Diciembre 2020”. Burgos.

Branden, Nathaniel (1989). *Cómo mejorar su autoestima*. Paidós.

Centre of Pan African Thought (2016, agosto 3). “The Reason Europeans Erased Africans from History: Racial vs Self Esteem” [Video], <https://www.youtube.com/watch?v=m1VtnOrcC80>, acceso 15 de agosto.

Centro de Investigaciones Sociológicas (2016). *Percepción de la discriminación en España (II)*. Fondo Social Europeo (FSE), documento electrónico: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3140_3159/3150/es3150mar.pdf, acceso 29 de noviembre.

Consejo de Cuentas de Castilla y León (2018). “Fiscalización operativa de la Renta Garantizada de Ciudadanía”, Palencia, pp. 48.

CREA Centro de Investigación en Teorías y Prácticas Superadoras de Desigualdades de la Universidad de Barcelona (2010). *Gitanos: de los mercadillos a la escuela y del instituto al futuro*, documento electrónico: <http://www.mecd.gob.es/dctm/ministerio/educacion/ifiie/lineas-investigacion-innovacion/educacion-intercultural/publicaciones-informes/publicaciones/gitanos-mercadillos-escuelas-institutos?documentId=0901e72b807b22e8>, acceso 17 de diciembre.

EU-FRA European Union Agency for Fundamental Rights (2016). *Segunda encuesta de la Unión Europea sobre las minorías y la discriminación – La población romaní: resultados principales*. Viena, documento electrónico: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2016-eu-minorities-survey-roma-selected-findings_es.pdf, acceso 10 de diciembre.

European Commission. Directorate-General for Research (2005). *Carta europea del investigador. Código de conducta para la contratación de investigadores*. Office for Official Publications of the European Communities: Luxembourg.

Fernández, Helios; Motos, Isaac y Jiménez, Nicolás (2015). “Guía de recursos contra el antigitanismo”. *Federación Autonómica de Asociaciones Gitanas de la Comunidad Valenciana (FAGA)*, documento electrónico: [1457610965_ca002_guia_antigitanismo.pdf](https://plataformaong.org) (plataformaong.org), acceso 21 de diciembre.

Fernández, Helios (2016). “El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial”, *Tabula Rasa*, N° 25, pp. 225-251.

Fernández, María Dolores (2010). “La mujer gitana y la guerra civil”, *I Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, N° 70, pp. 14-19.

Galletti, Patricia (2015). *Una reflexión en torno al Mercadillo gitano de Valladolid*. Salamanca, Universidad de Salamanca.

— (2019). *Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: La situación de los gitanos en Valladolid, España*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

— (2020). “Configuraciones sociohistóricas de ‘lo gitano’ en Occidente”, *Revista Analéctica*, Vol. 6, N° 37, pp. 47-57.

García-Espinel, Tania (2015). “Contribuciones de la Mujer Gitana a la Ciencia, a las Políticas y a la Mejora Social”, *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, Vol. 4, N° 3, pp. 832- 855. DOI: 10.4471/generos.2015.1721

Goiria, Madalen (2013). “Una reflexión sobre la obligación escolar, el *homeschool* y el absentismo escolar”, *Avances en Supervisión Educativa*, N° 18, documento electrónico: <https://doi.org/10.23824/ase.v0i18.151>

Gómez, Aitor y Díez-Palomar, Javier (2009). “Metodología comunicativa crítica: transformaciones y cambios en el s. XXI”, *Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, Vol.10, N° 3, pp. 103-118.

Jiménez, Nicolás (2016). “La història del poble gitano: memòria i inclusió en el currículum educatiu”, *Drets. Revista Valenciana de Reformes Democràtiques*, N° 2, pp. 107-124.

Junta de Castilla y León (2012). “Protocolo de actuación para la emisión de certificados de asistencia escolar a efectos de Renta Garantizada de Ciudadanía y otras ayudas sociales en el ámbito de la Dirección Provincial de Educación de Segovia”, Segovia.

Ladson-Billings, Gloria (1995). “Toward a Theory of Culturally Relevant Pedagogy”, *American Educational Research Journal*, Vol. 32, N° 3, pp. 465-491.

La Parra, Daniel y Jiménez, Nicolás (coords.) (2016). *Sastipen aj rroma. Desigualdad en salud y comunidad gitana*. Alicante, Universidad de Alicante.

Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa, BOE N° 295. (2013).

Macías, Fernando y Redondo, Gisela (2012). “Pueblo gitano, género y educación: investigar para excluir o investigar para transformar”, *International Journal of Sociology of Education*, Vol. 1, Nº 1, pp. 71-92.

Macías, Fernando; García, Tania; Valls, Rosa y González, José (2019). “Del gueto a la universidad: el impacto de las actuaciones educativas de éxito en la inclusión social y educativa del pueblo gitano”, en: Arellano, Araceli y Sotés, María Ángeles (eds.): *Juventud gitana: retos educativos en la transición a la vida adulta*. Barcelona, Graó, pp. 65-112.

Malcolm X (1993) [1964]. *Habla Malcolm X*. Atlanta, Pathfinder Press.

Márquez, María Jesús y Padua, Daniela (2016). “Comunidad Gitana y Educación Pública. La necesidad de construir un proyecto social y educativo compartido”, *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, Vol. 30, Nº 1, pp. 91-101, documento electrónico: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27446519009>, acceso 18 de diciembre.

Motos, Isaac (2009). “Lo que no se olvida: 1499-1978”, *Anales de historia contemporánea*, Vol. 25, pp. 58-74, documento electrónico: <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/11997/1/2921598.pdf>, acceso 28 de noviembre.

Murillo, Javier y Martínez-Garrido, Cynthia (2018). “Magnitud de la Segregación escolar por nivel socioeconómico en España y sus Comunidades Autónomas y comparación con los países de la Unión Europea”, *RASE: Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, Vol. 11, Nº 1, pp. 37-58, documento electrónico: <http://dx.doi.org/10.7203/RASE.11.1.10129>, acceso 23 de julio.

Papusza (2019) [1920]. *El bosque, mi padre*. Madrid, Ediciones Torremozas.

Plötz, Robert (2015). “De peregrinos gitanos del siglo XV en el Camino a Santiago de Compostela. Jojanó Baró o la gran fanfarronada”, *Ad limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, Vol. 6, Nº 6, pp. 181-220, documento electrónico: http://www.caminodesantiago.gal/documents/17639/362251/Ad_Limina_VI.%2007_Robert%20Pl%C3%B6tz.pdf, acceso 8 de diciembre.

Naranjo, María Luisa (2007). “Autoestima: un factor relevante en la vida de la persona y tema esencial del proceso educativo”, *Actualidades Investigativas en Educación*, Vol. 7, Nº 3, pp. 1-27.

Ramos, Diana (2009). *Identidad étnica, autoestima colectiva, valores y bienestar*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco, País Vasco.

Revilla, Saray (2017). *Aplicación de un programa de formación para la mejora de la comprensión de textos con alumnos de etnia gitana*. Trabajo de Fin de Grado. Universidad de Salamanca, Salamanca.

Sanchís-Ramón, María José (2014). *La voz del Pueblo Gitano como protagonista en su educación*. Trabajo de Fin de Grado. Universidad de Alicante, Alicante.

Santiago, Carmen y Maya, Ostalinda (2012). *Segregación escolar del alumnado gitano en España*, Kamira y Fundación Mario Maya, documento electrónico: <https://discrikamira.eu/wp-content/uploads/2019/03/Informe-de-Segregaci%C3%B3n.pdf>, acceso 11 de agosto.

Searle, John y Soler, Marta (2004). *Lenguaje y ciencias sociales. Diálogo entre John Searle y CREA*. Barcelona, El Roure.

Sebijan Fejzula (2019). “Racism and whiteness in an Anti-Roma Europe”, en: VV. AA.: *Arquitecturas Ambulatorias: obradoiro de aprendizaxe-servizo co barrio do Campanario*. Coruña, Universidade da Coruña, pp. 39-40.

Touraine, Alain; Wiewiorka, Michel y Flecha, Ramón (2004). *Conocimiento e identidad. Voces de grupos culturales en la investigación social*. Barcelona, El Roure.

Urzúa, Alfonso; Ferrer, Rodrigo; Olivares, Esthepany; Rojas, Jeraldinne y Ramírez, Romy (2019). “El efecto de la discriminación racial y étnica sobre la autoestima individual y colectiva según el fenotipo autoreportado en migrantes colombianos en Chile”, *Terapia psicológica*, Vol. 37, N° 3, pp. 225-240, documento electrónico: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-48082019000300225>, acceso 28 de julio.

Villegas, Ana María (1988). “School failure and cultural mismatch: Another view”, *The Urban Review*, N° 20, pp. 253-265, documento electrónico: <https://doi.org/10.1007/BF01120137>, acceso 17 de diciembre.

Situación escolar de la infancia gitana

Nuestra mirada (re)crea la realidad



por **José Eugenio Abajo Alcalde**

Asociación de Enseñantes con Gitanos
orcid.org/ 0000-0003-2122-6941
jeabajo@gmail.com

RESUMEN

¿Cómo se explica la sobrerrepresentación del fracaso escolar entre el alumnado gitano español? Los distintos agentes educativos realizamos nuestra interpretación (en ocasiones, condicionada por las percepciones e imaginarios dominantes) y, a su vez, nuestro planteamiento también está configurando dicha realidad.

En este artículo se realiza un repaso histórico de los planes educativos de las últimas décadas destinados a la población gitana en España, así como sus consecuencias. Por otro lado, a partir del conocimiento construido en base a una metodología etnográfica prolongada, se aborda la incidencia de las expectativas de cada agente educativo con respecto a la escolaridad del alumnado gitano y se evalúan sus efectos en la promoción o desaliento del compromiso académico de los estudiantes. Por último, se argumenta que la mirada del profesorado sobre los niños y jóvenes romaníes es primordial, especialmente cuando la situación social y económica de su familia es menos favorable.

Palabras clave: *Alumnado gitano español, expectativas, segregación, vinculación, éxito escolar.*

School situation of the Roma: our gaze (re)creates reality

ABSTRACT

How can the overrepresentation of school failure among the Roma students be explained? We, different educational agents, make our interpretation (sometimes, conditioned by dominant perceptions and imaginations); and at the same time, our proposal conforms that reality. On the one hand, in this article, I conduct a historical overview of the educational plans of recent decades for the Roma in Spain, as well as their consequences. On the other hand, drawing on a prolonged ethnographic research, I address the incidence of the expectations of each educational agent regarding the Roma students' schooling, evaluating their effects in the promotion or the discouragement of the



students' academic engagement. Finally, I will argue, that the teachers' view of Roma children is paramount, especially when their families' social and economic situation is less favourable.

Keywords: *Spanish Roma student, expectations, segregation, engagement and school success.*

RECIBIDO: 31 de agosto de 2020

ACEPTADO: 25 de enero de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Abajo Alcalde, José Eugenio (2021) "Situación escolar de la infancia gitana: nuestra mirada (re) crea la realidad", *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 232-256.

Introducción

"Nuestros ojos no solamente median una identificación de lo que vemos, sino que a través de ellos creamos una forma de pensar y por tanto de crear." (C. Porta, 2011).

"La realidad siempre está necesitada de nosotros." (G. Martín Garzo, 2014)

"Lo que llamamos realidad es resultado de la comunicación." (P. Watzlawick, 2003).

"Es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos." (A. Maalouf, 2015).

"Nos tienen imaginados." (Comentario de un abuelo gitano arandino, en el 2003).

Educar la mirada, la percepción y la perspectiva se ha considerado siempre fundamental para los estudiantes de Bellas Artes y de Medios Audiovisuales. Pero no estoy seguro de que ocurra lo mismo con los que se forman para trabajar en el ámbito educativo. Sin embargo, hay varias cuestiones encadenadas relativas a "la óptica" que los profesionales de la intervención educativa no debiéramos dejar de plantearnos: necesariamente, interpretamos la realidad, y nuestras explicaciones la *re-crean, re-definen* y *trans-forman* en alguna medida.

Este artículo se estructura en torno a algunos procesos históricos y datos etnográficos que ilustran la importancia de la mirada o enfoque, y cómo ello juega un papel trascendental en la situación del Pueblo Gitano y en la escolaridad de

su infancia. Planteo el texto como una reflexión con base empírica desde dos perspectivas: diacrónica, breve revisión histórica de las políticas –sobre todo, educativas– de las últimas décadas que se dirigen de forma explícita a la población gitana o que les afectan de manera destacada; y sincrónica, la actualidad como resultado de la interacción entre los elementos complejos derivados del pasado y las intervenciones llevadas a cabo en el presente. Los datos en que me baso son los aportados por los historiadores y el conocimiento construido a partir de mi trabajo etnográfico realizado a lo largo de cuatro décadas.¹

Una “asignatura pendiente”

Desde hace siglos, el Pueblo Gitano sufre en el conjunto de Europa un estatus subordinado y marginado que la democracia ha mitigado, pero no ha hecho desaparecer. En la actualidad, en España existe una plena escolarización gitana en Educación Primaria y se ha generalizado su presencia en la Educación Secundaria Obligatoria, pero sus tasas de titulación son muy bajas y presenta una notable desigualdad con respecto al resto de la población estudiantil.

No existen estudios detallados sobre los índices escolares de la población gitana (por la dificultad que entrañan las sucesivas Leyes Orgánicas de Protección de Datos y por la falta de voluntad política), pero sabemos que algunas magnitudes escolares básicas han mejorado de un modo significativo en estas cuatro décadas para su población (Fundación Secretariado Gitano: 2010 y 2013; Estrategia Nacional para la Inclusión Social de la Población Gitana en España 2012-2020: 2012, 26-27):

1) *El grado de alfabetización*: Por primera vez entre los menores de 55 años el analfabetismo es prácticamente inexistente. Además, algunos adultos han retomado sus estudios.

2) *La escolarización en educación infantil de segundo ciclo*, de los 3 a los 6 años (no obligatoria en España, pero gratuita) hoy se ha hecho masiva.

3) *La escolarización en educación primaria* (del 100%, ya desde los años 90).

1 Creo necesario señalar desde qué autoría planteo mis afirmaciones:

a) La convivencia y observación participante en docencia con alumnado gitano en el ámbito no formal (1976-1978, profesor voluntario de alfabetización en la Asociación de Promoción Gitana de Burgos; y en los últimos cursos, profesor de apoyo extraescolar y actividades deportivas en el Centro de Acción Social y en el Plan de Infancia de Caritas, de Aranda de Duero).

b) La observación participante y convivencia con la comunidad educativa en mi trabajo como maestro (5 cursos) y orientador escolar (30 cursos).

c) Durante tres cursos realicé sendas investigaciones de tipo etnográfico sobre este tema: en 1982-1983 la Memoria de Licenciatura (policopiada), en 1992-1993 una Licencia por Estudios del Ministerio de Educación (Abajo, 1995 y 1997) y en 2003-2004 una Licencia por Estudios de la Junta de Castilla y León (Abajo y Carrasco, 2004).

d) Militante en asociaciones gitanas: Asociación Gitana Arandina (en los años 80 y 90), Asociación Nacional Presencia Gitana y Asociación de Enseñantes con Gitanos.

e) Participación en sesiones formativas (con profesorado, mediadores/promotores escolares y universitarios) y jornadas sobre promoción del éxito escolar del alumnado gitano.

f) Miembro del Grupo de Educación del Consejo Estatal del Pueblo Gitano.

Y g) Fundamentalmente, desde las múltiples conversaciones mantenidas por la convivencia y amistad con muchos gitanos y gitanas de mi localidad, Aranda de Duero. Roles muy diferentes, que he tratado de hacer confluentes para no dejar de plantearme desde todos ellos la pregunta objeto de este artículo.

4) *Los años de permanencia en el sistema educativo* (la mayoría del alumnado gitano está en el sistema escolar en la actualidad 13 años o más) y el acceso a los estudios de Educación Secundaria Obligatoria, que hace 40 años era muy minoritario.

5) *La igualdad ante los estudios, sin discriminación por género.*

Sin embargo, en estos 40 años *el avance en el logro de estudios postobligatorios ha sido muy reducido*. Veamos los datos de dos ciudades:

A) Aranda de Duero:

- En 1984 vivían un total de 541 personas gitanas (Hernández, Rodríguez y Abajo, 1984: 3), de las cuales solo 1 poseía algún título de educación secundaria postobligatoria, lo cual suponía el 0,2% de la población gitana arandina. Y no había ningún titulado universitario.

- En el 2020, sobre una población gitana arandina estimada de 950 personas poseen algún título de educación secundaria postobligatoria 14, que suponen el 1,5 %, y hasta ahora no hay ninguno con titulación universitaria, si bien un joven comienza este curso la universidad (que aunque le incluyéramos y adelantáramos cuatro años a su titulación, constituiría el 0,1%).

B) Burgos:

- En 1984 vivían 1012 personas gitanas (Platero: 1984: 6), de las cuales 9 poseían algún estudio postobligatorio, el 0,9%, y había 2 titulados universitarios, el 0,2%.

- En 2020 de las 1700 personas gitanas de Burgos, poseen un título de educación secundaria postobligatoria 16 (el 0,95%) y un título universitario 8 (el 0,5 %).

Estos datos evidencian que en casi cuatro décadas, en términos relativos, no ha habido evolución en la realización de estudios postobligatorios, a pesar de partir de unas tasas bajísimas. El leve goteo de títulos del alumnado gitano en estos años en estas ciudades no supone un incremento relativo con respecto a 1984, ya que seguimos en tasas del 0 al 1,5 (el pequeño aumento numérico absoluto es un crecimiento aparente, debido al aumento de la población gitana).

Con respecto al global de la población gitana española, el estudio coordinado por Laparra (2011: 76) habla de unas tasas de 1,3 para educación secundaria de 2.ª etapa y 0,3 los que han realizado estudios superiores, y la Estrategia Nacional para la Inclusión Social de la Población Gitana en España 2012-2020 (2012: 26-27) estima la tasa de estudios postobligatorios en el 2,6.

Mientras, en el conjunto de España en las últimas décadas las trayectorias formativas postobligatorias han aumentado de un modo exponencial: del total de la población española tienen algún título de educación secundaria postobligatoria el 60,2 % y el título universitario el 37,3 % (Ministerio de Educación, 2019: 17-24).

Los años de la democracia han supuesto un importante avance para el Pueblo Gitano en España en cuanto a los parámetros escolares básicos (alfabetización, educación “preescolar” y escolarización en etapas obligatorias), pero el estancamiento en los estudios postobligatorios supone que la gran mayoría de las personas de la minoría gitana no puedan acceder a ningún trabajo que exija una cualificación, con la consiguiente merma de sus posibilidades laborales y económicas. Además, este bajo techo escolar constituye un indicador evidente de que el paso por las etapas escolares básicas de la mayor parte de la infancia y adolescencia gitana no está siendo el idóneo como para generarles un proyecto de continuidad académica.

“Se vigilará escrupulosamente a los gitanos”

He querido plantear este artículo recogiendo también la perspectiva de la evolución histórica, porque considero que la contextualización histórica de los datos etnográficos es fundamental. Revisar la evolución de las condiciones ideológicas, administrativas y legislativas en que se enmarcó la “educación de los gitanos” antes y después del cambio democrático en España nos ayudará a entender mejor la situación actual.

En la Cartilla del Guardia Civil, de 1845, se estableció que una de sus funciones fuera:

Vigilarán escrupulosamente a los gitanos que viajen, cuidando mucho de reconocer todos los documentos que tengan; de confrontar sus señas particulares; observar sus trajes; contar las caballerías que lleven; inquirir el punto al que se dirigen, objeto de su viaje, y cuanto concierna á poder tener una idea exacta de los que encuentren; pues como esta gente no tienen en lo general residencia fija, y después de hacer un robo de caballerías, u otra especie, se trasladan de un punto á otro en que sean desconocidos, conviene mucho tomar de ellos estas noticias.

El Reglamento de la Guardia Civil de 1943 vuelve a recuperar estas disposiciones, que estarán vigentes hasta el 7 de junio de 1978, fecha en que se derogarán a propuesta del diputado gitano Juan de Dios Ramírez Heredia.

Esta normativa es solo un botón de muestra de cómo con los gitanos la pronominalización de inocencia, el derecho de propiedad y de movimiento, y hasta el poder elegir la ropa se les vetaban por el mero hecho de ser gitanos. En la historia de España hay “más de 250 providencias formales” atentatorias contra el Pueblo Gitano (Gómez Alfaro, 2010: 21), y cuya motivación ha sido negar la otredad y obtener mano de obra semiesclava (como servidores de los agricultores, y en los trabajos forzados de remeros de la “Flota de Indias” y de la Armada Española y en las minas de mercurio –material necesario entonces para la separación de los minerales de plata y de oro en sus yacimientos–).

Además, la historia del Pueblo Gitano se ha silenciado, ha sido objeto de un verdadero memoricidio/epistemicidio/historicidid, de “negación de la memoria”, en expresión de Sor Juana Inés de la Cruz. Mi amigo Pedro Prior comenta que en los cinco años de su carrera universitaria de Historia no se dedicó ni un solo minuto de las clases ni una sola línea de los libros a hablar de la historia del Pueblo Gitano (vid.: Abajo, Prior, de la Torre, 2018: 28).

Pienso que no es casualidad que uno de los libros de literatura infantil más publicados en España sea “Fray Perico y su borrico”, en el que los gitanos son presentados como estafadores (*El Mundo*: 2020).

Siglos de persecución dejan un poso de desigualdad en buena parte de las personas de esta minoría étnico-cultural en todos los ámbitos vitales, así como una mirada prejuiciosa latente hacia ellos por parte de los grupos sociales mayoritarios. Y, además, este secular antigitanismo acarrea una perversión del lenguaje y del modo de definir la realidad. Medidas como el que una de las funciones de la policía rural fuera vigilar a los gitanos dota de un nuevo significado a la palabra “gitano”. Los *gitanos* ya no son solo los miembros de una determinada minoría étnico-cultural, sino también los sospechosos de ser delincuentes (por el mero hecho de ser gitanos).

La discriminación racista antigitana funciona de un modo análogo a la discriminación patriarcal o sistema sexo-género: lo objetivo (la etnia, cultura o pueblo) es convertido por la ideología racista/antigitana en discriminatorio, resignificándolo de un modo arbitrario, para dividir a los seres humanos en “razas superiores y nobles” y “razas inferiores o innobles”. Las consecuencias de este etiquetaje –en ambos tipos de discriminación– son una asignación asimétrica y jerarquizada de expectativas y de posibilidades vitales (vid.: AA. VV., 2019: 125-151).

La estereotipia antigitana va a repercutir también en el imaginario sobre el alumnado:

a) Algunos de los miembros de los grupos sociales mayoritarios (profesorado, familias y alumnado “payo”) pueden atribuir –movidos por los prejuicios racistas– al alumnado gitano características de “malos alumnos”.

b) Los propios niños y niñas gitanas pueden percibir la palabra “gitano” como doble vincular: sustantivo que indica persona de una minoría étnica determinada, y usado, como adjetivo despectivo, sinónimo de “trapacero” (en expresión del diccionario de la Real Academia Española de la Lengua) (Abajo, 1995 y 1997).

Con estos antecedentes, no es de extrañar que algunos progenitores gitanos me hagan, doloridos, comentarios de este tipo: “Mi niña de 5 años me dice al llegar al colegio, ‘Mamá, no me des la mano ya, que eres muy morena y luego los demás niños me llaman gitana’”; “El otro día mi hijo me dijo: ‘Papá, ¿es malo ser gitano? Yo no quiero ser gitano. Yo quiero ser rubio como la tía Reyes’”.

El padre Manjón como paradigma

Durante el régimen franquista hubo múltiples disposiciones en la dirección de crear una sociedad jerarquizada e intolerante y, dentro de ella, con una posición subalterna para el Pueblo Gitano. El Reglamento de la Guardia Civil y la Ley de Vagos y Maleantes favorecieron la criminalización y represión del Pueblo Gitano, desde el estigma proyectado sobre él (aversión al trabajo, merodeadores, tendencia al hurto de ganado, conflictivos y hasta “no recepción de los sacramentos católicos”) (García Sánchez, 2018: 138). En el campo educativo, se estableció que la escolaridad obligatoria y gratuita para el conjunto de la población durara solo de los 6 a los 10 años y que, en la práctica, no se hiciera ningún seguimiento de la infancia desescolarizada, así como dotar de presupuestos raquíticos a la enseñanza pública (hasta la promulgación de la Ley General de Educación, a finales de 1970, ya en el final del franquismo).

Uno de los primeros pasos del régimen franquista fue la depuración de los maestros republicanos y la proscripción de la ideología innovadora que se había desarrollado en España con la Institución Libre de Enseñanza y desde los movimientos obreros y en la Segunda República. Se estableció que el ideal de la escolarización para los niños y niñas gitanos fuera el benéfico-catequético-segregado y profundamente etnocéntrico y colonizador trazado por el padre Manjón a finales del siglo XIX y principios del XX.

Cuando yo estudié la carrera universitaria de Formación del Profesorado de Educación General Básica y posteriormente la de Ciencias de la Educación (segunda parte de los 70 y primera de los 80) en múltiples textos y clases se presentaba a los padres Manjón y Poveda como dos grandes pioneros de la renovación

educativa y paladines de la escolarización de la infancia gitana. Movido por ello, fui a la Casa de la Cultura de Burgos y me puse a leer las obras completas del padre Manjón... Los libros se me caían de las manos, por la mezcla de sexismo, clasismo, colonialismo e imperialismo, militarismo, clericalismo, rechazo de la libertad y de la igualdad y racismo y antigitanismo (Abajo, 2010).²

A Manjón le cabe el mérito de haber sido de las primeras personas que se interesó por la escolarización gitana (en las cuevas del Sacromonte granadino), pero la mirada que dirige sobre ella es una mezcla del racismo tradicional y del racismo biológico de su época, y los adjetivos infamantes se repiten “ad nauseam” en sus libros: *decaídos, degenerados, animalizados, parasitarios, inadaptado y no asimilable, acivilizado, extrasocial, una verruga que hasta ahora no ha podido extirparse, su hogar es escuela del pecado, enemigos de la humanidad, maleducan a sus hijos*.

En cuanto al padre Poveda, a principios del siglo XX llevó a cabo en Guadix (Granada) una labor de escolarización con los niños que vivían en las cuevas. Él mismo reconoce que en un principio le movió su aspiración catequética, si bien al conocer mejor la realidad, sintió la necesidad de ampliar sus aspiraciones. Pero las autoridades eclesiásticas le impidieron continuar con esa labor educativa-promocional-misionera. Su obra social para paliar la pobreza era más incisiva que la de Manjón y ello resultó incómodo para los poderes establecidos.

Cuando en 1985 defendí ante un tribunal mi Memoria de Licenciatura “La escolarización de los niños gitanos en Aranda de Duero”, estaba exponiendo que los gitanos habían sufrido una secular marginación en todos los ámbitos, y que las pocas ocasiones en que su escolaridad había sido objeto de atención, lo había sido desde planteamientos etnocéntricos y cargados de prejuicios antigitanos, como es el caso del padre Manjón. Inmediatamente, una de los miembros del tribunal, me interrumpió escandalizada y se dedicó a repetir la consabida hagiografía oficial sobre dicho sacerdote y a instar a que fuera comprensivo con la terminología de aquella época.

Todavía hoy en numerosas publicaciones se hace referencia a Manjón en tono elogioso como “apóstol de los niños gitanos” y por “su obra revolucionadora de los métodos pedagógicos” (ver Wikipedia s/f).

2 Valgan unos mínimos ejemplos de la visión colonialista de Manjón, tomados de sus libros *Lo que son las Escuelas del Ave María* (1900) y *Gitanos et ultra* (1921): “Los soldados de la Cruz han sido, son y serán los portaestandartes de la cultura y la civilización entre los pueblos bárbaros”; “[Debemos] seguir la tradición cristiana y patriótica de avanzar sobre el África”; “Los pueblos de África [...] viven embrutecidos y sin ninguna clase de Cultura. La raza negra, además de ser la más imperfecta, está corrompida, sumida en absurdas supersticiones, dividida en luchas feroces, que a veces se convierten en canibalismo y otras en captura y comercio de negros”; “Habiendo sonado la hora de la muerte del Imperio marroquí, España no ha podido menos de llamarse a la herencia, para lo cual tiene más derecho que ninguna otra nación europea. [...] Marruecos debe ser español”; “España es la elegida por Dios para descubrir, poblar, cristianizar y civilizar el nuevo mundo. [...] Si consideramos a Europa como de raza jafética, que es la más activa, invasora y dominadora de las razas, España debe llevar la progenitura”; “A los gitanos hay que civilizarlos como a los indios, conllevando sus defectos, tratándolos como a niños mal educados, exigiéndoles poco esfuerzo”; “Que el gitano es un hombre nadie lo niega; que este hombre no es el perfecto, sino el decaído y degenerado, decadencia y degeneración que se hacen hereditarias por la generación y educación y forman una raza aparte, tampoco habrá quien lo niegue, por ser un hecho que está a la vista de todos. En suma, el gitano es un hombre contrahecho.”; “Los gitanos son mendigos de raza [...] raza degenerada”.

Cuando le expuse al historiador del Pueblo Gitano Gómez Alfaro mi malestar por este falseamiento de la figura del padre Manjón, me comentó: “Sí, Manjón era tremendo, con unas ideas muy racistas y ultramontanas... Pero ten por seguro que, de no haberlas puesto por escrito, hace muchos años ya que le hubieran hecho santo y hoy estaría en los altares de muchas iglesias”.

A Manjón le encumbraron a un altar simbólico. Y, no solo eso; el tipo de planteamientos que él tan ardorosamente defendía ha tenido unas indudables consecuencias: durante el franquismo se dio carta de naturaleza a la beneficencia, desde la mirada de superioridad, y a la segregación (a la par que se cultivó la imagen exótica de “lo gitano” como reclamo para el turismo, uno de los pilares del “milagro económico español” de los años 60 del siglo pasado) como únicas y laudables alternativas para el Pueblo Gitano. Así, cuando se realizó el primer estudio sobre la situación de los gitanos españoles (1978), se puso de relieve con datos la marginación en que vivía la mayor parte del Pueblo Gitano en España en todos los ámbitos: la esperanza de vida era solo de 67 años, existían todavía numerosos poblados chabolistas, muchas familias en situación de pobreza, y el 68% de los gitanos españoles mayores de 10 años eran analfabetos y solo asistía al colegio en el periodo obligatorio el 55% de la infancia gitana.

“El ayuntamiento de Burgos, contra la escolarización de los gitanos”³

En el verano de 1976 la recién creada Asociación de Promoción Gitana de Burgos (APGB) pidió unas carpas al Ejército y material escolar a las Cajas de Ahorro y montó una especie de “colonias” veraniegas y de iniciación escolar en los dos poblados chabolistas (La Tejera y Bakimet). A finales de septiembre, al comenzar el curso universitario, la APGB puso un cartel en la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado donde solicitaba voluntarios para alfabetización de adultos, y otra compañera de mi clase y yo nos apuntamos.

Fue entonces cuando descubrí una realidad de la que solo “sabía” desde una mezcla de prejuicios y de un bienintencionado espíritu misionero-caritativo. A principios de 1978 (por un convenio entre el Ministerio de Educación y Ciencia y el Secretario Nacional Gitano y gracias a la dotación de un terreno de las Religiosas de la Caridad), la APGB proyectó la creación de una “escuela puente” (específica para niñas y niños gitanos desescolarizados), y tras ser aprobado por el ayuntamiento el proyecto de obra, un sector de vecinos paisanos manifestó su oposición al ayuntamiento. Entonces éste lo denegó.

La recién creada Federación de Asociaciones Gitanas de España convocó una manifestación de protesta en Burgos. Los días anteriores, varios miembros de la APGB recorrieron las viviendas de las familias gitanas con fotocopias con la autorización de dicho acto, pues existía un miedo enorme a la misma. Finalmente, la escuela puente se construyó en otro lugar más alejado del centro de la ciudad.

³ Titular de noticia en el diario *El País*, 19-5-1978.

Imagen 1. Manifestación de Burgos, 1978



Fuente: Archivo familiar de Janire Lizárraga.

En aquel momento, las asociaciones gitanas lucharon por la creación de las escuelas puente (182, en 47 ciudades), pero no pusieron en cuestión la desventaja de ser segregadas, fuera de la red de los centros “ordinarios”. Estas escuelas puente duraron 8 años, cerrándose en 1986, con el primer gobierno del partido socialista. La valoración de las mismas es dispar:

Las Escuelas Puente contribuyeron, en gran medida, a la escolarización de los niños gitanos, a pesar de comentarios en los que se hablaba de ellas como segregacionistas. Estas escuelas favorecieron la igualdad de oportunidades para estos niños y ayudaron a erradicar el trabajo infantil. (Universidad Católica de Valencia, 2015: 1).

Fracasos generalizados en términos de resultados, mantuvo y naturalizó la segregación étnica ante la escuela, contribuyendo con ello a dificultar la posterior aceptación vecinal en colegios públicos de los menores gitanos procedentes de estos centros segregados. Lograron incrementar el porcentaje de niños escolarizados, pero rara vez sirvieron a su objetivo de adaptar al alumnado gitano para cruzar a un sistema educativo mayoritario. Lo que encontrábamos eran altas tasas de desescolarización, incluso en los barrios con escuelas, altos niveles de absentismo, a profesores no especialistas y a niños hacinados sin distinción por edades. (Río Ruiz, 2018: 191).

En cuanto al presentismo, es cierto que este no se podía lograr, además de que la situación de la que se partía era desoladora. Pero en la decisión de crear escuelas puente pesaba el temor a que aquellos chavales y chavalas fueran rechazados (suponía, implícitamente, un reconocimiento de los prejuicios antigitanos) y el hecho de optar por esa alternativa segregadora no ayudó a desmontar el imaginario negativo hacia el Pueblo Gitano, ni tampoco avanzar en una mejor convivencia interétnica, ni siquiera a generar mayores expectativas escolares en

las familias gitanas (pues eran conscientes de que esa escuela no posibilitaba la promoción académica ni social). Y esta experiencia contribuyó a que entre algunos sectores de la población mayoritaria se reforzara la idea de que la escolaridad de la infancia gitana es algo distinto y conviene que sea distante de la del resto. Este modelo permitió la escolarización de toda una generación cuyos hijos e hijas se escolarizaron en un modelo inclusivo, aunque a menudo en centros segregados por la propia dinámica del “white flight”, por la *huida* de las familias con expectativas de movilidad social de los centros con una composición étnico-racial con mayor porcentaje de alumnado gitano e inmigrante.

“Aula de minorías étnicas”

Al igual que algunos realojos procedentes de poblados gitanos fueron objeto de quejas y manifestaciones (López y Fresnillo, 1995; Aparicio, 2002; Galletti, 2019), la reescolarización del alumnado gitano de las escuelas puente supuso en ocasiones protestas de algunos de los que estaban previamente en aquellos colegios. En los años 80 y principios de los 90 del siglo pasado, a lo largo de la geografía española fue registrándose “una saga de conflictos” en los que se bloqueaba el acceso de menores gitanos a un centro escolar (vid. Calvo Buezas, 1990, y Río Ruiz, 2018).

Resultaba impresionante e inexplicable la presencia de padres y madres no gitanos gritando a estudiantes gitanos a la entrada de un centro de formación: “¡Fuera, fuera!”, “¡Ladrones!”, “¡Asesinos!”, “¡Criminales!” Fueron solo unas decenas de sucesos (ib.), pero que denotaban una estereotipia de fondo.

Estas manifestaciones de mirada prejuiciada hacia la principal minoría autóctona cuando se dispone a incorporar masivamente al sistema educativo, tras siglos de exclusión del mismo, no son algo exclusivo de España. Similar protesta racial tuvo lugar en Estados Unidos contra la minoría afroamericana (vid. Olzak et al., 1996 en Río Ruiz, 2018) y está ocurriendo hoy con el Pueblo Gitano en Bulgaria, Eslovaquia, Hungría (Comisión Europea, 2012: 22; Agencia Europea de Derechos Fundamentales (FRA), 2018: 32).

Los grupos objeto de exclusión son los que han sufrido históricamente los perjuicios de un estatus marginal. Aunque con el paso del tiempo la situación de desventaja en el terreno político y legal de estos grupos pueda formalmente desaparecer, las desventajas heredadas continuarán marcándolos como víctimas de la exclusión. Políticas anteriores discriminatorias a cargo del Estado, incluso cuando se ven sustituidas por tratamientos institucionales más igualitarios para los colectivos racializados, conservarán poderosos efectos sociales al haber naturalizado la exclusión. Al haber conformado expectativas segregativas entre las poblaciones, también en el sistema escolar. (F. Parkin: 1984, citado por Río Ruiz, M. A., 2018: 184)

“Estas movilizaciones estaban vinculadas a la multiplicación de nuevas interdependencias competitivas entre gitanos y no gitanos, como las que suponen variaciones del precio de las viviendas en función de la composición étnica de los barrios” (Río Ruiz: 2018, 194), y con la paradoja de que “las situaciones de protesta social y conflictividad etnicista eran menos frecuentes cuando, en cambio,

la distribución interétnica de derechos y oportunidades sociales (como las educativas) resultaba mucho más injusta para la población gitana española” (ib.). Las protestas del vecindario paisano se generan no cuando la población gitana está más excluida y segregada, sino cuando da pasos de promoción e inclusión. También San Román (1997: 88) estudió cómo cuando las familias gitanas entran en competencia con otras familias de la sociedad mayoritaria por recursos escasos es cuando más conflictos y rechazo se genera por parte de los grupos mayoritarios.

Además de esos tumultos a la entrada del colegio, la escolarización de los niños gitanos en los centros ordinarios fue acompañada en ocasiones de otras resistencias. En un centro escolar de mi localidad se votó en contra de poner comedor. Este era un servicio útil, pero “podía suponer que el colegio se llenara de gitanos”. En otro colegio de mi ciudad, a estudiantes gitanos que tenían beca de comedor, en vez de atenderles en el comedor del propio colegio con sus compañeros del transporte escolar, se decidió llevarles al de un centro de Educación Especial. Y en un tercer colegio de mi zona se aprovechó la profesora del programa de Educación Compensatoria para montar un aula en la cual se colocó a todos los estudiantes gitanos del colegio de las distintas edades.⁴

Con el paso de los años, en muchos centros escolares de educación primaria y secundaria se han ido instalando y consolidando (como algo normal, no cuestionado) dos procesos segregadores silenciosos que apenas suscitan quejas (salvo del movimiento asociativo gitano y de algunos sectores más sensibles y comprometidos)⁵:

a) *La segregación externa, intercentros, en virtud de “la libertad de elección de centros” por parte de las familias:*

Tal como le oí explicar a Juan de Dios Ramírez Heredia (presidente de la Unión Romani y exdiputado en el parlamento español y europeo), en los años 80, que había escasez de plazas escolares, muchos padres “payos” protestaban porque no querían que a su centro fueran niños gitanos, pero actualmente, como sobran plazas escolares, muchos padres de los grupos sociales mayoritarios se limitan a huir de los centros en los que hay alumnado gitano. Esto está suponiendo que en buena parte de las ciudades se configuren centros guetizados, de los que se ha ido marchando el alumnado no gitano, y en los que solo están matriculados ya niñas y niños gitanos y, en ocasiones, inmigrantes.

b) *La segregación interna, en el propio centro escolar, en virtud de los “apoyos” y otros mecanismos de agrupación del alumnado:*

Con la llegada de la población inmigrante a España a partir de los años 90 se vio la necesidad de ayudar al alumnado de origen extranjero que no dominaba

4 Al desmontar las escuelas puente se creó el Programa de Educación Compensatoria, que dotó a los centros que tuvieran alumnado gitano de un profesor extra, para favorecer el tránsito de las escuelas puente a las ordinarias.

5 Cuando le planteé al secretario regional de un sindicato lo insostenible de la guetización del alumnado gitano, me contestó: “Es mejor dejarlo como está y no levantar ampollas entre el profesorado”. Y cuando desde el Colectivo de Enseñantes con Gitanos de Castilla y León le expusimos al Consejero de Educación la necesidad de tomar medidas para acabar con la segregación escolar, él nos manifestó su total acuerdo e hizo declaraciones a los medios de comunicación en ese sentido. Pero, paulatinamente –pienso que ante las dificultades y la escasez de apoyos encontrados–, fue variando de postura, hasta concluir que lo mejor era no remover las cosas, eso sí prometiendo mayores medios para los centros gueto (vid.: Colectivo de Enseñantes con Gitanos de Castilla y León, 2018).

las lenguas vehiculares de las respectivas comunidades autónomas y/o que presentaba un desfase curricular, y los programas de Educación Compensatoria y otros planes de algunas comunidades autónomas (P. para la Lengua y la Cohesión social de Cataluña, P. de Acogida al Sistema Educativo en la Comunidad Valenciana o las Aulas Temporales de Adaptación Lingüística en Andalucía) se dedicaron a ello. Es indudable que ha habido “buenas prácticas de centros educativos” (X. Besalú, 2006: 67-68) y que algunos planes y actuaciones del profesorado son “modélicos” (ib.); pero estos programas en muchas ocasiones han conllevado una atención segregada a tiempo parcial y connotada con menores expectativas.

El profesorado de Educación Compensatoria está siendo utilizado en muchos centros para sacar de sus clases a lo largo del día a alumnado gitano y de procedencia extranjera.

A finales de los 80, más de un profesor de Educación Compensatoria me comentó lo duro que era su trabajo: con algunos centros y profesores mirando con mucho recelo la nueva escolarización del alumnado gitano en “sus” colegios y “sus” aulas y con algunas familias gitanas con pocos hábitos escolares, y con frecuentes desencuentros entre un sector del profesorado y de las familias gitanas. En aquella época una trabajadora social de Educación me comentó: “Algunos directores cuando me ven que llego a su colegio se ponen nerviosísimos y yo creo que, si pudieran, se meterían debajo de la mesa.”

Sin embargo, hoy el profesorado de Educación Compensatoria se ha convertido en un elemento al servicio de un sistema escolar que ha naturalizado la no titulación de más del 20% del conjunto del alumnado español y la segregación de buena parte del de las minorías étnicas, al asumirse que sus horas lectivas sean “clases de apoyo” a varios alumnos en cada hora, “alumnado de Compensatoria”, que se nutre principalmente de estudiantes gitanos, y que ven así aumentar su desvinculación académica y social.

Además, existen otros mecanismos segregadores y clasificadores: dividir al alumnado según sean o no del programa de Bilingüismo, por las optativas que elijan en la ESO, e incluso en algunos institutos se han instaurado, subrepticamente, agrupaciones de alumnado “por niveles”. En algún centro se ha puesto encima de la puerta de una clase el rótulo de “Aula de minorías étnicas”.

“Conchi me rescató”

Y en los casos de gitanos y gitanas que sí han tenido continuidad educativa y titulaciones, ¿cuáles han sido los factores incidentes? Esta fue la pregunta que tratamos de esclarecer en la investigación que coordiné en el 2002-2003 (Abajo y Carrasco, 2004 y 2005). Veamos dos ejemplos:

Primer ejemplo:

Cuando al final de su ponencia en las XV Jornadas de Enseñantes con Gitanos preguntamos al escritor y catedrático universitario gitano José Heredia Maya: “¿Qué te ayudó a proseguir tus estudios, siendo gitano y de una familia humilde?”, respondió: “El que confien en ti, te obliga.” Y, tras esa frase-resumen, comentó más pormenorizadamente los factores que le dieron alas para seguir estudiando:

- Tuvo un buen maestro, que le transmitió afecto unido a la exigencia y que cuando llegó la hora de ir al IES a la capital (y cuando él pensaba ya dejar de estudiar) le insistió en que siguiera estudiando e incluso le siguió apoyando en sus estudios por las tardes.

- Familia que le apoyó “a posteriori”: al ver que el maestro insistía que *valía para estudiar* y que sería una pena que no continuara estudios y al comprobar los buenos resultados de su hijo.

- No segregación: “No he sido un gitano suburbial”; su familia no tenía grandes ingresos, pero era una más del pueblo. Y al colegio fue con el resto de su edad.

- Contó con una beca para la adquisición de libros.

- La constatación del éxito: el ver que le iba bien en los estudios.

La suma de todos estos factores contribuyó a que fuera salvando las dificultades y a que se fuera fraguando un proyecto de continuidad escolar (vid.: Asociación de Enseñantes con Gitanos, 2006).

Segundo ejemplo:

— José Eugenio, ¿tú conoces a una pareja de maestros que se llaman Conchi y Ángel?

— Sí, sí, de toda la vida... Han estado muchos años de maestros en Peñaranda.

— Pues, Conchi me dio clases a mí en cuarto de primaria y a ella le debo el seguir estudiando. Yo iba a un colegio de Aranda [la ciudad] y mis padres pusieron un bar en un pueblo y entonces cambié al colegio de Peñaranda. En el colegio anterior yo no aprendía nada y me pusieron en un grupo de compensatoria con inmigrantes que no sabían español... que yo me decía: “¿Qué hago yo aquí?”... Pero cuando Conchi fue mi maestra me ayudó muchísimo, se preocupó por mí y me hizo ver que yo podía ser buen estudiante. Y fue a hablar con mis padres y todo. Y si en este curso voy a terminar un ciclo formativo de grado superior se lo debo a ella sobre todo. Conchi me rescató. Y luego cuando el año pasado dio una charla en Aranda Loli Fernández, la maestra gitana, allí estaban Conchi y Ángel. ¡Una maravilla de profesora!”

Le pedí permiso para poderse lo contar a su maestra, y cuando se lo mandé por *wasap*, ella respondió: “La verdad que Adrián fue un alumno y un niño maravilloso, se integró en clase y en la escuela fenomenal, a mí me dio vida y alegría a la clase y daba gusto trabajar con él. Te podría estar hablando de él toda la mañana... cuando nos encontremos en la calle algún día... Yo le quiero muchísimo. Me ha mandado muchos años la felicitación de Navidad y, bueno, te diría muchísimas más cosas.”

Estos ejemplos no son meros comentarios anecdóticos, sino que ilustran tendencias y dinámicas sociales y pedagógicas.

Hasta principios de este siglo el tema del éxito escolar de las y los gitanos apenas había sido contemplado por la investigación ni por las publicaciones. Únicamente, se hacía referencia a algunas personas de generaciones anteriores, que eran percibidos como excepcionales y que, por lo tanto, no marcaban ninguna tendencia emergente.

Los estudios sobre la situación educativa del alumnado gitano coincidían en una valoración negativa y frustrante de la misma. En algunos casos se llegaba a

“validar” desde la academia la incompatibilidad entre educación escolar y cultura gitana. Por otra parte, la experiencia de los miembros del equipo investigador en escuelas e institutos a lo largo de los años nos había transmitido la desazón, la renuncia y, en la mayoría de los casos, la incompreensión del profesorado y de las autoridades educativas por la persistente falta de continuidad educativa del alumnado gitano, así como su escaso o nulo conocimiento de experiencias contrarias, aunque fueran excepcionales. Su valoración solía ir acompañada de una aceptación implícita del fracaso y del abandono precoz de los chicos y, sobre todo, de las chicas, la constatación de que los planes de absentismo no lograban invertir la tendencia, el convencimiento de que las familias gitanas no apoyan la educación escolar de sus hijas e hijos porque no la valoran y la falta de compromiso de “la propia comunidad” –concepción también inexacta, por lo que entraña de generalización indiscriminada– con la educación secundaria. Ante este panorama general, se había dedicado prácticamente todo el esfuerzo a analizar la situación desde la perspectiva y la expectativa de la limitación del éxito, por medio de prácticas asistencialistas o bien desde algunos planteamientos ingenuos aunque bienintencionados del campo de la educación intercultural. La misma Asociación de Enseñantes con Gitanos (AEcG) y también algunos centros de formación del profesorado, durante finales de los años 80 y los 90, volcaron sus energías en glosar las excelencias de la educación intercultural y en cómo incluir la cultura gitana en los centros escolares.

También era recurrente encontrar en el profesorado una visión de la cultura gitana como equivalente a la cultura de la marginación, tanto si se compartían presupuestos de tipo racista como si se rechazaban sinceramente.

En septiembre de 2001 en una asamblea de la AEcG, planteé la conveniencia de promover un cambio de perspectiva, centrando la atención en el éxito escolar, y propuse para ello la realización de una investigación. Veía necesario la no asunción de la inercia derrotista ni la de la moda del discurso del respeto a la diversidad que obvia la no existencia de igualdad en las expectativas y los logros escolares del alumnado.

En la investigación (Abajo y Carrasco, 2004), se evidenció que las trayectorias de los gitanos y gitanas con éxito académico son muy variadas. No obstante, se puso de manifiesto que existen dos grandes grupos de factores que favorecen la continuidad académica de los chicos y chicas gitanas:

A) Estudiantes que han encontrado apoyo en alguna de las personas que les rodean:

- Han contado con el *respaldo del profesorado* (sobre todo, en momentos claves). El papel del profesorado es tanto más relevante en cuanto la situación de la familia es menos favorable (por vivir en un barrio guetizado, con peores condiciones económicas y/o por ver menos clara la continuidad escolar de sus hijos).

- Han tenido un *grupo de amigos que han continuado estudiando*.

- *Su familia les animó a seguir estudiando* (en ocasiones no desde el principio, sino al ver la implicación en los estudios y los buenos resultados escolares de este hijo o hija).

- *Tuvieron un lugar donde poder ir a estudiar después de las clases y hacer los deberes y donde ser apoyados/as en su continuidad y encontrar compañeros/as que proseguían estudiando y/o contaron con el respaldo de una asociación con objetivos de promoción escolar.*

B) La implicación personal del propio/a estudiante:

- *Lograron buenos resultados iniciales en los estudios.*
- *La tenacidad y empeño de la persona* por proseguir estudiando. La mayoría de las gitanas que han continuado estudiando se definen a sí mismas como muy tenaces y luchadoras (“Lo tenía muy claro”).
- *Su capacidad de negociación con el grupo familiar.*- La estudiante gitana cumple simultáneamente con sus obligaciones como estudiante (buenos resultados académicos como prueba de que su empeño va “en serio”) y con responsabilidades domésticas, e incluso a veces con trabajo extradoméstico, y, además, soporta las presiones comunitarias a las que está expuesta (ser “formales” desde el punto de vista tradicional/patriarcal).
- *Sus habilidades sociales.*- Son personas que ante posibles señalamientos y presiones de una u otra parte saben responder de un modo airoso, e incluso con humor.

Estos dos grandes tipos de factores se influyen mutuamente: en la medida en que un estudiante se siente valorado, es mayor la probabilidad de que se desarrolle en él una implicación y compromiso con los estudios; y su empeño en proseguir estudiando hace más probable que se generen expectativas positivas hacia su continuidad académica en las personas que le rodean. De tal manera que, cuando un estudiante gitano cuenta con mensajes claros de apoyo a sus estudios en alguno de sus agentes de socialización (familia, profesorado del centro escolar o del estudio extraescolar, amigos) y obtiene buenos resultados escolares es probable que se fragüe un proyecto personal de continuidad educativa.

¿“Desaprender” el alumnado o “desaprender” el profesorado?

¿Por qué tantas investigaciones y programas se centran en medir el cambio en la familia gitana, sus expectativas, los mensajes que dan a sus hijos e hijas, el respaldo que les ofrecen, las condiciones de estudio que les proporcionan? En cambio, apenas se dice nada del papel de la Administración y del profesorado: ¿Qué papel juegan las políticas y proyectos y prioridades de la Administración?, ¿Qué papel juega el profesorado, el claustro, la dirección? ¿Hay planes de cambio de la práctica y del discurso educativo del profesorado? ¿Hasta qué punto prácticas erróneas, con resultados nefastos, se tapan con el determinismo fatalista de: “Otro intento que hemos hecho, pero no vale para nada, hasta que la familia...”?

En los años 80 y principios de los 90 muchos padres y madres gitanos a los que entrevisté veían deseable pero improbable que sus hijos –y, menos aún– sus hijas siguieran estudiando más allá de educación primaria. Un padre me comentó: “Ojalá mi hijo estudiara Derecho... y, si no, torcido”. Sin embargo, en el reciente libro *La lucha por un futuro mejor. Relatos de mujeres gitanas ribereñas* (VV. AA., 2019) el anhelo de continuidad escolar para los chicos y chicas gitanas es unánime y decidido en las 60 mujeres gitanas de mi tierra autoras del mismo. Y algunas investigaciones recientes están poniendo en evidencia que en estos momentos “el alumnado [de minorías étnicas] muestra altas aspiraciones y una percepción positiva de apoyo social en su medio familiar, pero una baja vinculación escolar y una percepción poco positiva del apoyo docente. Así, los factores escolares [...] obtienen puntuaciones más negativas que los factores

sociales e individuales.” (Carrasco y Molins: 2019). Si bien es verdad también que muchos adolescentes de minorías étnicas no tienen nada claro qué podrían hacer después de su paso por la escolaridad obligatoria (según evidencia una investigación en curso de Ábel Bereményi).

¿Cómo interpretamos el siguiente hecho? En una ocasión una vecina mía gitana me pidió que hablara con su hija de 12 años porque la veía muy desalentada y descolgada con respecto al colegio. Cuando le pregunté a la chica qué tal le iba en el colegio, me respondió con toda confianza: “Fatal. En el colegio yo estoy desaprendiendo... Después de repetir curso, soy de las mayores y encima voy de las que peor... Me sacan a compensatoria y luego no me entero de lo que están hablando en clase... Yo lo que quiero es no ir ya al colegio, y menos al instituto... Total, ¿para qué? para seguir desaprendiendo.”

La trayectoria escolar de cada alumno o alumna es un proceso único en el que van a ir incidiendo muy diversos factores: el propio sistema social con su configuración bifronte (democrático, pero jerarquizado económicamente) y, por tanto, la situación económica familiar y la mayor o menor posibilidad de afrontar los gastos que implica la continuidad escolar, los estudios de los padres, el sistema educativo y las decisiones de política educativa (si estas propician la equidad o la selección)⁶. Pero también la lectura que de ello realizan los diversos agentes educativos, especialmente las familias y el profesorado, así como los propios logros que va alcanzando cada estudiante. Los planteamientos de los actores educativos también están configurando dicha realidad y redefiniéndola.

Además, desde un enfoque sistémico, las expectativas de cada uno de los agentes educativos se afectan mutuamente: la implicación de una familia tiende a predisponer al profesorado favorablemente hacia ella y hacia las posibilidades académicas de sus hijos; y cuando una familia capta que su hijo o hija son valorados en el centro escolar y que está obteniendo buenos resultados, esto contribuye a que incremente sus aspiraciones académicas y su compromiso. Y, a su vez, el estudiante capta si las personas más relevantes para él (su familia, profesorado y grupo de iguales) le transmiten mensajes de confianza y valía o, por el contrario, de desvalorización, lo cual va a promover o desalentar su vinculación escolar.

Decisiones como la segregación, los “grupos de nivel” y las repeticiones de curso parten de unas bajas expectativas sobre el alumnado gitano y les están perjudicando enormemente:

Estos alumnos y alumnas casi siempre están en los grupos de menor nivel. No tienen expectativas, no tienen referentes y pierden la motivación. El éxito educativo no depende de la composición y clase social del alumnado, sino de la organización escolar y metodologías en el aula (Macías, 2017).

Existe el riesgo de que las expectativas del profesorado estén influenciadas por los estereotipos de clase social y etnia y de que el etiquetaje negativo se dé

6 Ninguno de estos condicionantes constituye un determinante absoluto ni explica el mayor fracaso escolar de las minorías étnicas autóctonas en relación a otros grupos en su misma situación económica ni con respecto a otras minorías étnicas de origen inmigrante (tal como evidenciara John Ogbu y su equipo, 1991).

con mayor frecuencia con respecto al alumnado procedente de niveles socioeconómicos más bajos y de minorías étnicas⁷ (Díaz-Aguado, 1985; Vásquez e Martínez, 1996; Abajo, 1996; Schofield, 2006; Pàmies, 2006; Ballestín, 2008; Tarabini, 2016; Macías, 2017).

La psicóloga chilena Ana Vásquez había realizado una investigación sobre la situación escolar de los inmigrantes, a partir de la observación de un aula de un colegio público de un barrio parisino (op. cit.) En la presentación de su investigación en un congreso al que yo asistí en 1995 expuso su preocupación por que, después de convivir bastantes meses con una maestra y trabar cierta amistad con ella, le tenía que “devolver” la información: había cuantificado cómo en su clase esa maestra al alumnado inmigrante le dedicaba mucho menos tiempo de atención (en cuanto a miradas, preguntas, corrección de ejercicios y elogios) y que esto, de un modo inconsciente, evidenciaba menores expectativas sobre ellos y alimentaba el autocumplimiento de la profecía negativa.

Por otra parte, con frecuencia las propias familias gitanas, debido a la percepción de los estereotipos y del “techo de cristal en el mercado laboral” (aun logrando titulaciones, previsiblemente no contarán con las mismas oportunidades laborales: Ogbu, 1991, para la población afroamericana de EE. UU.), cuando no constatan buenos resultados escolares en sus hijos o hijas, también tienden a interiorizar la no viabilidad de los estudios para ellos (Bereményi, 2007; Abajo y Carrasco, 2011).

En modo alguno estoy abanderando el desresponsabilizar a las familias, sino el llamar la atención de que, desde una perspectiva sistémica, nada funciona como un factor aislado. Y que es necesaria la sensibilización de la administración y del profesorado para reflexionar sobre su propia práctica. La capacidad de la administración y de la dirección de los centros de *valorar* si sus programas propician la equidad educativa, y del profesorado de *evaluar* su propia práctica y discursos.

Por ejemplo, en los proyectos de Bilingüismo con el inglés –tal como se están aplicando– o con la Educación Compensatoria segregada o al decidir la “no promoción de curso”, ¿se está evaluando el impacto de estas medidas?, ¿son las mejores alternativas?, ¿potencian la equidad educativa o ahondan en la desigualdad de oportunidades?

Cuando se aplican actuaciones que realmente funcionan y se tienen altas expectativas del alumnado y de sus familias, “las mismas familias gitanas de los mismos barrios gitanos empiezan a tomar las riendas de su futuro y del de sus hijas e hijos” (Macías, 2017). El éxito y continuidad en los estudios del alumnado gitano se ven favorecidos (como los de cualquier otro) cuando cuentan con mensajes inequívocos de competencia y de pertenencia (Abajo y S. Carrasco, 2004; Pàmies, 2006; Ballestín, 2008; y García Pastor, 2011).

7 El efecto Pigmalión negativo sobre el alumnado de minorías étnicas en los centros escolares supone la aplicación al sistema educativo de los criterios jerárquicos clasificatorios de la alteralidad, ya que “La estereotipia se caracteriza por un efecto similar al que comportan las ‘profecías autoconfirmadoras’, que articulan, ponen en acto, una serie de actos que tienden a ajustar, a amoldar, al individuo supuestamente desviado a la imagen que la sociedad ha generado de él” (Blai Guarné, 2004: 114).

Tanto las experiencias pedagógicas que han logrado notables éxitos escolares en el alumnado proveniente de entornos desfavorecidos socioeconómicamente, como numerosas investigaciones y diversas corrientes psicológicas nos ponen de relieve algo central en el proceso de enseñanza-aprendizaje: el clima emocional (fundamentalmente, las expectativas de los demás y el grado de empatía) que envuelve a la acción educativa constituyen una especie de tamiz que da alas al aprendizaje (cuando es valorizante y genera autoestima en el aprendiz) o, por el contrario, que lo bloquea (cuando el alumno percibe desvalorización). Si analizamos qué tienen en común experiencias pedagógicas que han logrado resultados escolares muy positivos en zonas socialmente desfavorecidas en distintos países, podemos apreciar que parten de un cambio de paradigma explicativo: defienden el tener altas expectativas para todo el alumnado y el buscar los sistemas educativos más eficaces para asegurar la equidad y calidad del aprendizaje. Ello genera una transformación de las expectativas y la participación de las familias, de la implicación y autoestima del alumnado, una recuperación de la ilusión del profesorado y una mejora de la convivencia y el aprendizaje (Luna, F. y Jaussi, 1998: 63).

Discusión

A todos los sectores de la comunidad educativa nos debe interpelar la situación del alumnado gitano, y ser conscientes de la importancia decisiva de la mirada o el enfoque con que la abordemos. Además de repensar nuestras categorías clasificatorias por la necesidad de una mirada que busque ejes de diferencia que no impliquen desigualdad ni descalificación y que potencie el éxito escolar del alumnado gitano.

Es obvio que su éxito escolar es algo que les concierne a los estudiantes gitanos y a sus familias; pero la vinculación del alumnado y la fe de las familias en sus posibilidades se construye con lo que hace cada día, sus relaciones, sus logros, lo que percibe que los demás esperan de él.

Considero urgente que tanto las políticas educativas, como la organización de los centros escolares y los agentes educativos de los sectores mayoritarios (familias no gitanas, sindicatos, congregaciones religiosas que regentan centros escolares, etc.) propicien por todos sus medios una educación inclusiva y sin segregaciones.

Brindar a los niños romaníes la igualdad de oportunidades desde el principio de su vida en relación con sus compañeros no pertenecientes a esta etnia es esencial para romper el ciclo de transmisión intergeneracional de la pobreza (Agencia Europea de Derechos Fundamentales: 2018, 32-33).

También se precisa una revisión del programa de Educación Compensatoria y de los demás programas relativos a la atención a minorías étnicas. Y analizar críticamente en qué medida están sirviendo realmente a sus objetivos de “cohesión social” o existe un foso entre la retórica de los objetivos y las prácticas.

José Heredia Maya (2001: 8) señala la necesidad de que las relaciones interpersonales se sustenten en una “mirada limpia”, informada, crítica y autocrítica. En educación ello implica que se reconozcan los diversos ejes de

desigualdad que condicionan el punto de partida de cada estudiante (incluidas también las miradas o expectativas de los agentes educativos sobre él), y apueste por la equidad.

Se requiere poner el foco en la capacidad del centro educativo para responder a las necesidades del todo el alumnado y asegurar la continuidad también del alumnado en situación social más vulnerada. No se trata de bajar el nivel académico, sino de cambiar la metodología y reorganizar los recursos del centro con un enfoque inclusivo y con altas expectativas para todo el alumnado. Para ello:

Es preciso empezar por nosotros; los profesionales también somos población diana [...] Los profesionales tenemos nuestros bagajes, nuestros miedos, formamos parte de un modelo que produce desigualdad y tenemos que revisarnos para, entre otras cosas, aprender a ceder poder o a no reproducir el modelo anterior. (Martín: 2019, 1).

En consecuencia, y porque es algo que –en alguna medida– está en las manos del profesorado y sobre lo que realmente se puede mejorar, hay que poner en el centro el análisis de la escuela frente a las minorías en general y hacia la minoría gitana en particular. Es crucial lo que ocurre dentro de la escuela.

El profesorado puede implementar el efecto Pígalión positivo con su alumnado, para lo cual es clave su empatía, en cuanto llave que permite abrir la puerta de los procesos emocionales, alejar bloqueos psicológicos y conductas defensivas y, por el contrario, aumentar la autoestima y el sentimiento de valía y competencia. “El factor humano constituye el instrumento de todos los instrumentos” (Pichón-Rivière, 1982).

Con el Pueblo Gitano tenemos contraída toda la sociedad una deuda histórica. ¿Seremos capaces de construir una nueva época, presidida realmente por la inclusión y la equidad escolares?, o, dicho en otros términos: ¿los agentes educativos (y especialmente, el profesorado) estamos decididos a filtrar los prejuicios, inercias y derrotismos y, en su lugar, proyectar altas expectativas hacia nuestro alumnado gitano y hacia nosotros mismos como mediadores de sus aprendizajes?

Referencias Bibliográficas

Abajo, José Eugenio (1995). “La escolarización de los niños gitanos”, *RTS: Revista de Trabajo Social*, 140. pp. 138-157.

Abajo, José Eugenio (1997). *La escolarización de los niños gitanos: el desconcierto de los mensajes doble-vinculares y la apuesta por los vínculos sociales y afectivos*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Abajo, José Eugenio (2010). “El padre Manjón y la escolarización de la infancia gitana”, *O Tchatchipen*, 72. pp. 27-35.

Abajo, J. E. y Carrasco, Silvia (2004). *Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanas y gitanos en España. Encrucijadas sobre educación, género y cambio cultural*. Madrid, Instituto de la Mujer/CIDE, documento electrónico: http://www.inmujer.gob.es/areasTematicas/educacion/publicaciones/MujeresenEducacion/docs/4_Exito_escolar_gitanas.pdf

Abajo, J. E. y Carrasco, Silvia (2005). “El éxito escolar del alumnado gitano: encrucijada personal, familiar, comunitaria, escolar y social, Asociación de Enseñantes con Gitanos”. En *Memoria de papel*. Madrid: Asociación de Enseñantes con Gitanos, documento electrónico: https://www.aecgit.org/downloads/paginas_p1/65/el-exito-escolar-del-alumnado-gitano-encrucijada-personal-familiar-comunitaria-escolar-y-social.pdf

Abajo, J. E. y Carrasco, S. (2011). “La situación escolar del alumnado de minorías étnicas: el modelo explicativo ecológico-cultural de John Ogbu”, *Recerca*, 11, pp. 71-92, documento electrónico: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/viewFile/227/209>.

Abajo, J. E.; Prior, Pedro; y Torre (de la), Valentina (2018). “Introducción de la Cultura Gitana en el Currículo de Castilla y León. UU. DD. sobre la historia y la cultura gitana”, *38 Jornadas de Enseñantes con Gitanos. Libro Recopilatorio de Ponencias y Experiencias*, pp. 22-43. Zaragoza, documento electrónico: https://www.aecgit.org/downloads/jornadas_documentos/1/libro-recopilatorio-de-ponencias-y-experiencias.pdf

Agencia Europea de Derechos Fundamentales (FRA) (2018). *Segunda Encuesta de la Unión Europea sobre Minorías y Discriminación*. Luxemburgo: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea, pp. 32-33, documento electrónico: https://www.eldiario.es/sociedad/ue-intolerable-discriminacion-sufren-gitanos_1_3710086.html.

Aparicio Gervás, Jesús María (2002). *Prensa y Educación: Acciones para la desaparición de un gueto*. Madrid, Editorial Libre de Enseñanza.

Asociación de Enseñantes con Gitanos (2006). *Boletín de la AEcG*, 27: “Alrededor de José Heredia Maya”, documento electrónico: <https://www.aecgit.org/publicaciones/revistas.html>

Ballestín, Beatriz (2008). *Immigració i identitats a l'escola primària. Experiències i dinàmiques de vinculació i desvinculació escolar al Maresme*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Antropologia Social i Cultural, documento electrónico: <https://www.tdx.cat/handle/10803/5527#page=1>

Bereményi, Bálint Ábel (2007). “*Claro hijo, vaya a la escuela y si se aburre lo sacamos*”. *Relaciones y experiencias de los gitanos de Badalona y los rom de Bogotá con la educación escolar*. Tesis Doctoral. Departament d'Antropologia Social i Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, documento electrónico: <https://tdx.cat/bitstream/handle/10803/5518/bab1de1.pdf?sequence=1>

Bereményi, Balint Ábel (2011) “Intercultural policies and the contradictory views of teachers: the Roma in Catalan schools”. En *Intercultural Education*, 22:5, pp. 355-369, documento electrónico: <http://dx.doi.org/10.1080/14675986.2011.643134>

Besalú, Xavier (2006). “El plan para la lengua y la cohesión social (Plan LIC) del gobierno de Cataluña”, *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, 56. pp. 45-68, documento electrónico: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2239657>

Calvo Buezas, Tomás (1990). *¿España racista? Voces payas sobre los gitanos*. Barcelona, Editorial Anthropos.

Carrasco, Silvia y Molins, Cris (2019). “Aspiraciones y oportunidades. Reducir el Abandono Escolar Prematuro desde la perspectiva de la equidad. Estudio de caso en Sabadell y propuestas de actuación. Resumen Ejecutivo”, *RESLE.U Working Paper Series. Working Paper 3*, documento electrónico: https://www.researchgate.net/publication/333199453_Aspiraciones_y_oportunidades

Colectivo de Enseñantes con Gitanos de Castilla y León (2018). “Crónica periodística de un “colegio solo de gitanos””. *Revista de la AEcG*, 35. Documento electrónico: <https://www.aecgit.org/publicaciones/revistas.html>

Comisión Europea (2012). *Los Romá/Gitanos y la enseñanza. Desafíos y Oportunidades en la Unión Europea*. Madrid: Edición en español de la Asociación Presencia Gitana, documento electrónico: <https://www.presenciagitana.org/INFORME-CE-LosRomaylaensenanza-ES.pdf>

Díaz-Aguado, María José (1985). “La interacción profesor-alumno en la enseñanza universitaria”. En: *Psicología de la Educación y Enseñanza Universitaria*. Santa Cruz de Tenerife: Servicio de Publicaciones del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de la Laguna.

Fundación Secretariado Gitano (2010). *Evaluación de la normalización educativa de las alumnas y los alumnos gitanos en la etapa de Educación Primaria*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, documento electrónico: https://www.gitanos.org/centro_documentacion/publicaciones/colaboraciones.html

Fundación Secretariado Gitano (2013). *El alumnado gitano en Secundaria Un estudio comparado*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, documento electrónico: https://www.gitanos.org/centro_documentacion/publicaciones/fichas/102984.html

Galletti, Patricia Cecilia (2019). *Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: la situación de los Gitanos en Valladolid, España*. Tesis doctoral. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina, documento electrónico: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/106602> <https://ri.conicet>

García Pastor, Begoña (2011). “Infancia gitana y éxito escolar: sobre la necesidad de construir vínculos socioafectivos con la escuela”, *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*. Vol 4, 3. pp. 392-410, documento electrónico: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=74678>

García Sánchez, Carolina (2018). “Disciplinando al gitano´ en el siglo XX: regulación y parapenalidad en España desde una perspectiva europea”. En *Historia y política*, 40. pp. 115-146, documento electrónico: <https://revistas.ucm.es/index.php/HPOL/article/view/63008/4564456549152>

Gómez Alfaro, Antonio (2010). *Escritos sobre gitanos*. Valencia: Asociación de Enseñantes con Gitanos, documento electrónico: <https://www.aecgit.org/downloads/publicaciones/4/escritos-sobre-gitanos-a.-gomez-alfaro.pdf>

Guarné, Blai (2004). “Imágenes de la diferencia. Alteridad, discurso y representación”. En Elisenda Ardévol Piera, y Nora Muntañola Thornberg, (ed.): *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*, pp. 47-127. Barcelona: Editorial UOC.

Heredia Maya, José (2001): *La mirada limpia*: 1: 8-12, documento electrónico: https://www.academia.edu/33813614/LA_MIRADA_LIMPIA_1_JOSE_HEREDIA_MAYA

Hernández, Manuel, Rodríguez, Florencio y Abajo, J. E. (1984). *Informe de las condiciones de vida de Aranda de Duero*. Aranda de Duero: policopiado.

Instituto de Sociología Aplicada de Madrid (1978; 2ª ed. 1990): *Estudio sociológico: Los gitanos españoles 1978*. Madrid, Ed. Asociación Secretariado Gitano.

Laparra, Miguel (coord.) (2011). *Diagnóstico social de la comunidad gitana en España*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, documento electrónico: https://www.msbs.gob.es/ssi/familiasInfancia/PoblacionGitana/docs/diagnosticosocial_autores.pdf

López, María Luisa y Fresnillo, Gonzalo (1995). *Margen y periferia Representaciones ideológicas de los conflictos urbanos entre payos y gitanos*. Madrid, Asociación Secretariado General Gitano.

Luna, F. y Jaussi, M.L. (1998). “CP “Ramón Bajo” de Vitoria-Gasteiz. Una comunidad de aprendizaje”, *Cuadernos de Pedagogía*, 270. pp. 58-63).

Maalouf, Amin (2015). *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza Editorial.

Macías, Fernando (2017). *Contribuciones del Pueblo Gitano para luchar contra la Pobreza y el Antigitanismo a través de su participación en Actuaciones Educativas de Éxito*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, documento electrónico: http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/125577/1/FMA_TESIS.pdf

Macías, Fernando y Abajo, J. E. (2020). “El alumnado gitano y la mochila del profesorado, tras la pandemia”, *Web MRP Concejo Educativo de Castilla y León*, documento electrónico: <http://www.concejoeducativo.org/2020/el-alumnado-gitano-y-la-mochila-del-profesorado-tras-la-pandemia/>

Macías, F. y Flecha, R. (2013). “Hacia una formación del profesorado para la igualdad del Pueblo Gitano”, *Revista de la Asociación de Enseñantes con Gitanos*, 30, pp. 75-84. Recuperado de: <https://www.aecgit.org/downloads/revistas/5/n-30.pdf>

Manjón, Andrés (1900. Reedición 1948). *Lo que son las Escuelas del Ave-María. Modos de enseñar. Hojas pedagógicas*. Granada, Patronato de las Escuelas del Ave-María (Reedición: Alcalá de Henares: Imprenta de los Talleres Penitenciarios).

Manjón, Andrés (1921). *El gitano et ultra. Hojas de educación social*. Granada, Escuelas del Ave-María.

Martín, María Victoria (2019). “Empezar por nosotros; los profesionales también somos población diana.” En: *Blog Promoción de la Salud Comunitaria*, documento electrónico: <https://www.easp.es/web/blogps/2018/12/03/empezar-por-nosotros-en-promocion-de-salud-los-profesionales-tambien-somos-poblacion-diana/>

Martín Garzo, Gustavo (2014). “El buen lector”. En *El Norte de Castilla*, 25-11-2014, documento electrónico: <https://www.elnortedecastilla.es/culturas/libros/201411/25/buen-lector-20141125111404-rc.html>

Ministerio de Educación y Formación Profesional (2019). *Panorama de la Educación. Indicadores de la OCDE 2019. Informe español*. Madrid: Ministerio de Educación y Formación Profesional, documento electrónico: <https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:b8f3deec-3fda-4622-befb-386a4681b299/panorama%20de%20la%20educaci%C3%B3n%202019.pdf>

Muñoz Martín, Juan (2017, 46ª edición; 1980, 1ª ed.). *Fray Perico y su borrico*. Boadilla del Monte (Madrid), Ediciones SM (Colección Barco de Vapor).

Ogbu, John U. (1991). “Respuestas de las minorías a la experiencia escolar”, *Boletín de Enseñantes con Gitanos*, 25. Documento electrónico: <https://www.aecg.org/publicaciones/boletines/id1-boletin-n-25.html>

Pàmies, Jordi (2006). *Dinámicas escolares y comunitarias de los hijos e hijas de familias inmigradas marroquíes de la Yebala en la periferia de Barcelona*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Antropologia Social i Cultural, documento electrónico: <https://www.tdx.cat/handle/10803/5517#page=1>

Platero, Begoña (1984). *Estudio de la población gitana de Burgos*. Ayuntamiento de Burgos: policopiado.

Porta, Carmen (2011). “La importancia de la mirada en el comportamiento artístico: identidad histórica y percepción visual”, *AISTHESIS* (Pontificia Universidad Católica de Chile), 49, 11-28, documento electrónico: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-71812011000100001

Pichón-Rivière, Enrique (1982). *El Proceso Grupal*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.

Río Ruiz, Manuel Ángel (2018). “Antigitanismo y cambios en los derechos y condiciones escolares de la infancia gitana en España (1970 -1995)”, *Historia y Política*, 40, documento electrónico: <https://recyt.fecyt.es/index.php/Hyp/article/view/60263/41344>

San Román, Teresa (1997). *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI de España.

San Román, Teresa y Garriga, Carmen (1983). “Antropología aplicada al trabajo social: el desarrollo de los gitanos”, *Revista de Trabajo Social*, 91. pp. 11-58.

Schofield, Janet Ward (2006). *Migration background, minority-group membership and academic achievement: Research evidence from social, educational and developmental psychology*. Berlin, AKI.

Tarabini, Aina (2015). “La meritocracia en la mente del profesorado: un análisis de los discursos docentes en relación al éxito, fracaso y abandono escolar”, *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*. vol. 8: 3: 349-360.

Universidad Católica de Valencia (2015). *Blog de Pedagogía: Escolarización de los niños gitanos*, documento electrónico: <https://blogs.ucv.es/pedagogia/inicio-de-la-escolarizacion-de-los-ninos-gitanos/>

Vásquez, Ana y Martínez, Isabel (1996). *La socialización en la escuela. Una perspectiva etnográfica*. Barcelona, Paidós.

Yanke, Rebeca (2020). “El inagotable éxito de ‘Fray Perico’, el libro que todos leemos de niños”. En: *El Mundo*, 2-1-2020, documento electrónico: <https://www.elmundo.es/papel/historias/2020/01/02/5e09de94fc6c8326268b456f.html>

VV. AA. (2019). *La lucha por un futuro mejor. Relatos de mujeres gitanas ribereñas*. Ayuntamiento de Aranda de Duero, Concejalía de Acción Social.

VV. AA. (2012). *Estrategia Nacional para la Inclusión Social de la Población Gitana en España 2012-2020*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, documento electrónico: https://www.mssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/poblacionGitana/docs/WEB_POBLACION_GITANA_2012.pdf

Watzlawick, Paul (2003). *¿Es real la realidad?* Barcelona, Editorial Herder.

RESEÑAS

Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas

Innovación, creatividad y resistencia

Neyra Alvarado Solís (Ed.)
San Luis Potosí, El Colegio de San Luis
2020, 290 pp.



por **Matías Domínguez**

Universidad Nacional de Buenos Aires
matias.dmgz@gmail.com



Cómo citar esta reseña: Domínguez, Matías (2021). Reseña de *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia* de Neyra Alvarado Solís (Ed.), *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 260-262.

Publicar compilaciones que resulten en reflexiones comparativas y relacionales sobre diversas temáticas y preguntas alrededor de los gitanos/romaníes es una misión imperante para los estudios sobre estas poblaciones. En ese sentido, los diez artículos, ordenados en tres partes, y los dos comentarios finales que componen este libro brindan un aporte para la investigación en estudios gitanos/romaníes focalizado disciplinarmente en las corrientes antropológicas e históricas.

Editado por Neyra Alvarado Solís para la Colección Investigaciones de El Colegio de San Luis, y con la totalidad de los textos en español, este volumen trata sobre las prácticas y sentidos que se relacionan con complejos tramados de transformaciones y resistencia frente a las conceptualizaciones que actúan sobre el pueblo gitano/romaní en su relación desigual con la población mayor –población no gitana de su entorno–, agentes e instituciones de la sociedad culturalmente hegemónica. Contextualizado tanto en Europa como en las Américas –destacando proporcionalmente las experiencias españolas y mexicanas– las y los autores que participan en este volumen describen un dinamismo social en donde la circulación espacial tanto como los procesos

históricos configuran prácticas y manifestaciones locales que permiten la comparación y la trazabilidad sin generalizaciones simples.

La primera parte aborda las trayectorias de los autónimos, exónimos y diversos niveles categoriales identitarios de los gitanos, así como su vinculación con las dinámicas temporales y espaciales en las cuales se producen y reproducen aquellos nominativos y conceptualizaciones. Los textos de esta sección permiten observar que las estrategias de resistencia e innovación, desarrolladas dentro de contextos socioculturales hostiles y de desigualdad, son una presencia notoria en ambos continentes y a lo largo del tiempo. El artículo de Leonardo Piasere describe las trazas europeas de estos etnónimos externos e internos, mostrando los complejos recorridos históricos romaníes “de adentro”, a fin de analizar las formas de producción de documentación histórica a la luz de la etnografía. En su investigación, el autor reconoce que el etnónimo ‘romanice’ es el más antiguo como colectivo y nombre del pueblo, por sobre otros autonominativos aún existentes como cale, rom, sinti o manuch.

Neyra Alvarado Solís, por su parte, toma a los grupos ludar en México y describe los desfases entre las connotaciones antigitanas que poseen ciertos términos asociados a las formas de circulación y ocupación del espacio de los gitanos, frente a las respuestas que estos grupos despliegan ante los imprevistos. La relación existente entre términos como nómades o húngaros (nominativo frecuente en América hacia los romaníes de Europa Oriental) – que en la sociedad mexicana dominante se vinculan a estigmas negativos– se contraponen con formas innovadoras asociadas a la circulación y ocupación del espacio como manifestación identitaria ludar. El artículo de Martin Fotta, desde su investigación con familias calon de Brasil, cuestiona los conceptos de nomadismo y permanencia por constituir tanto clasificaciones estatales que se contraponen con la unidad comunitaria, como así también conceptualizaciones espaciotemporales teóricas que son ajenas a las formas propias de ser y estar en el mundo de los calon. El texto de Nathalie Manrique cierra esta primera sección. Aquí, la autora avanza en el estudio de los apellidos para describir a los gitanos españoles en sus relaciones matrimoniales y cómo éstas vivencian procesos de construcción y reconstrucción permanentes a lo largo de los siglos, tanto en sus formas vinculares mixtas como endógamas entre primos.

En los tres artículos de la segunda parte se aborda, desde diversos enfoques históricos, los imaginarios de vida de estas poblaciones gitanas/romaníes alimentados por estereotipos tanto positivos como negativos. La relación entre ambos continentes se trasluce en los movimientos de documentación y población desde Europa hacia América influidos por las políticas migratorias de diversos periodos históricos. El texto de María Fernanda Baroco Galvez describe cómo se romantiza o denigra al pueblo gitano para poder encontrarle un lugar en la cosmovisión hegemónica del mundo e incluirlos en sus valores morales. El caso que desarrolla transcurre en Inglaterra en el siglo XIX con Samuel Roberts, quien en su búsqueda por evangelizar a los gitanos llegó a desarrollar una teoría genealógica en la cual los clasificaba como egipcios que terminaron en México siendo de ascendencia tolteca. Por otra parte, Saúl Iván Hernández Juárez analiza la prensa de San Luis Potosí de comienzos del siglo XX, contexto histórico de políticas mestizófilas y de promoción de la migración

europea “deseable” como proyecto del estado posrevolucionario mexicano, en el cual los denominados húngaros “no tenían lugar”. Desde las páginas de aquella prensa se expresaban los prejuicios, los estereotipos (como el de ser *robachicos*) y la xenofobia hacia esta población a la cual se consideraba inadmisibles dentro del proyecto nacional vigente por sus prácticas culturales, religiosas, sanitarias y delictivas. Como cierre, desde la microhistoria, Mariana Sabino Salazar describe la relación entre la inquisición y la población gitana en los territorios americanos del imperio español, tomando el caso de María de la Concepción de “nación gitana” en el siglo XVII. La autora estudia los documentos del proceso inquisitorial que sufre aquella mujer gitana, analizando tanto los prejuicios (culturales, de género, económicos) como las estrategias de supervivencia y adaptación que se reconstruye en la historia de vida de la gitana sometida judicialmente por el santo tribunal.

La tercera y última parte consiste en tres artículos cuyo punto de unión es el antigitanismo. En el primer texto, Rafael Buhigas Jiménez se sitúa en Madrid entre finales del siglo XIX y principios del XX para describir la participación política de los gitanos españoles. Dicho proceso, que crecería después de la Segunda Guerra Mundial hasta la época contemporánea, es tomado por el autor para realizar una crítica a la concepción dominante de que la población gitana es desorganizada y apática a las actividades políticas. El segundo artículo estudia la construcción de alteridad presente en el imaginario mexicano sobre las mujeres romaníes y su estereotipo. En esta investigación, Sol-Ho Morales Muñoz reflexiona y reivindica la quiromancia como oficio femenino, siendo tanto una forma de establecer relaciones comerciales con la sociedad mayor como una actividad parte de la identidad y legitimidad romaní. Por último, Jorge Nedich describe el peso que las caracterizaciones prejuiciosas sobre los gitanos en las producciones culturales —como la literatura y el cine— tienen en la sociedad mayor. Dentro de los variados tópicos que aborda, desde el análisis literario estudia los casos de *Carmen* de Prosper Mérimée y *La gitana* de Miguel de Cervantes.

El libro finaliza con dos comentarios. Por un lado Élodie Razy y Charles Édouard de Suremain, resaltan reflexiones sobre la antropología y la población roma, principalmente en torno a evitar las esencializaciones y partir de categorías emic reflexionando la compleja interrelación con los términos etic, a fin de alejarse de conceptos y clasificaciones estatales y algunas científicas. Por otro lado, Jean-Pierre Cavailé remarca la discusión antropológica e histórica dentro de los estudios gitanos tanto para aportar a las perspectivas, transformaciones y estrategias de resistencia, como para enriquecer a las propias disciplinas de investigación.

En esta propuesta, las observaciones sobre las propias prácticas de investigación no son ajenas. Las críticas, recomendaciones y advertencias sobre las estrategias metodológicas que requieren los estudios gitanos/romaníes están presentes en las diferentes corrientes disciplinares y enfoques teóricos que abarca el volumen. Centrada mayoritariamente en la antropología y la historia, esta compilación de artículos escritos por autores de trayectoria en los estudios romaníes brinda un valioso aporte a la reflexión y al análisis comparativo sobre la relación del pueblo gitano/romaní con la sociedad dominante en ambos continentes y en diferentes periodos históricos.

Capoeira

Etnografía de una historia transnacional entre Brasil y Madrid

Menara Lube Guizardi
Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado de Chile
2017, 537 pp.



por **Miranda Hochman**
Universidad Nacional de San Martín
mirandahochman@outlook.com



Cómo citar esta reseña: Hochman, Miranda (2021). Reseña de *Capoeira. Etnografía de una historia transnacional entre Brasil y Madrid* de Menara Lube Guizardi, *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 263-266.

Entre los practicantes de capoeira existe una energía circulante llamada *dendé*. En su forma incorporada, esta energía deviene *mandinga*: la potencia de adaptación e improvisación que les permite dominar la rueda. De forma análoga, la capoeira y los capoeiristas circulan por el mundo globalizado adquiriendo en cada contexto particular un carácter local. *Capoeira, Etnografía de una historia transnacional de Brasil a Madrid* de Menara Lube Guizardi permite pensar la relación entre la circulación del *dendé* y la circulación global de la propia práctica.

La etnografía está estructurada en tres partes que se dividen, a su vez, en ocho capítulos. La primera parte despliega la propuesta teórico-metodológica, otorgando claves de lectura para abordar las discusiones y decisiones antropológicas que guían la totalidad del libro. La segunda parte presenta las inscripciones de la capoeira en la historia de Brasil a partir de las biografías de dos de los Mestres llegados a Madrid (Mestre Pantera y Brucutú). Finalmente, la tercera parte indaga en las trayectorias y las características de los procesos de expansión de la capoeira en el contexto transnacional de la capital española. A su vez, el libro consta de dos entre actos en los que la autora da cuenta de la práctica de la capoeira en su forma incorporada desde las sensaciones experimentadas en primera persona.

Esta reseña no propone un recorrido del libro en el orden establecido por la autora. Se estructura, en cambio, alrededor de una serie de aspectos que aparecen a lo largo de toda la etnografía y en torno a los cuales Guizardi construye su argumentación. Estos son, la dimensión temporal, la espacial, la capoeira como fenómeno migratorio, como forma de interacción social y dimensión corporal. El análisis de estas dimensiones es la base sobre la cual se articulan los relatos, experiencias y argumentos que desarrolla en cada uno de los capítulos. La particularidad de la capoeira como sistema social, dice la autora, se da en que las configuraciones específicas que adquieren estas cinco dimensiones permiten escapar o invertir el orden social imperante.

¿Cómo se configura el eje temporal en el mundo de la capoeira? En primer lugar, nos dice Guizardi, a partir del uso contrahegemónico del tiempo que hacen los capoeiristas. Desde los orígenes de la práctica en el Brasil colonial hasta su presente, y en los más diversos barrios, el tiempo de la capoeira permite a sus practicantes correrse de sus obligaciones, utilizar la *mandinga* para instaurar un tiempo independiente del deber y de las relaciones de dominación (raciales, de esclavitud, de segregación) a las que están sometidos. A su vez, los capoeiristas construyen una historicidad donde conviven relatos y cronologías múltiples, poniendo en suspenso el monopolio de la versión “oficial” del pasado y la historia brasileña. La construcción de esas narrativas históricas diversas tiene un efecto directo sobre la forma en que la capoeira se configura en contextos particulares, al constituir el fundamento para redes de relaciones, rupturas y lealtades en las agrupaciones.

El eje temporal no sólo se ve alterado en la capoeira, sino que la misma autora lo aborda de forma novedosa al incluir la historia como un elemento fundamental de la etnografía, sin *rodearla* como complemento. De este modo, se suspende la dicotomía “sincronía-diacronía” presente en la antropología. Con este fin, aplica el método del caso extendido que le permite pensar el desarrollo y el devenir de la capoeira en términos macro-sociales, a partir de dos historias de vida paradigmáticas, las de Mestre Pantera y Mestre Brucutú presentadas en los capítulos III y IV. Estos encarnan y prolongan la historia de la capoeira, que es la historia de Brasil, desarrollada por la autora en el capítulo II.

En relación a la segunda dimensión, la capoeira permite pensar también un espacio contrahegemónico. Guizardi transita las calles de Río de Janeiro, un lugar de resistencia donde esclavos del pasado y favelados del presente resignifican y disputan el uso del espacio público. La capoeira se ha convertido en un instrumento colectivo de apropiación de espacios históricamente vedados o considerados peligrosos. La lógica territorial es central en esta práctica ya que es a través de la demarcación espacial que las agrupaciones y redes de contacto se erigen y se expanden. Poder situarse y *apropiarse* de una determinada zona es fundamental para instituir una escuela, convocar discípulos y, finalmente, poder expandirse hacia otros territorios. La capoeira se configura, entonces, como práctica multisituada: a medida que los Mestres, los discípulos, los objetos, los relatos, los estilos, el *dendé* y demás elementos circulan, estableciendo conexiones entre lugares y espacios que parecen separados como Río de Janeiro y Madrid.

El carácter multisituado de la capoeira y la multisituacionalidad como perspectiva epistemológica guían el trabajo de campo que lleva a Guizardi a

reflexionar sobre las limitaciones del “nacionalismo metodológico”. Este concepto “acuñado por investigadoras de las migraciones”, tales como Levitt y Glick Schiller, advierte sobre la insistencia de las ciencias sociales en naturalizar la existencia del Estado-nación y sus fronteras en el análisis social. Además, Guizardi cuestiona los enfoques que piensan la globalización como “desterritorialización” de las culturas. Así, analiza los modos en que la circulación de los elementos de la práctica (así como la circulación de la energía *dendé* entre los cuerpos de los capoeiristas), se expanden por contextos diversos y se re-localizan en lugares determinados, adquiriendo formas y configuraciones particulares.

Respecto de la tercer dimensión abordada, la capoeira como fenómeno migratorio, Guizardi propone que la genealogía migratoria de la capoeira, que se remonta al Brasil esclavista para llegar a las plazas y parques más populares de Europa, configura un *ethos* social centrado en el “cruce de fronteras”. La capoeira permite a sus practicantes moverse, salir de los espacios de marginación para encontrarse con otras realidades y dirigirse a horizontes de mayores posibilidades.

La cuarta dimensión analizada es la capoeira como lógica social de interacción. En este sentido, la práctica parece regirse por la tensión entre conflicto y cooperación. De forma análoga al *jogo* dentro de la *roda*, donde los participantes son, a la vez, compañeros y contrincantes, los vínculos entre las agrupaciones se inscriben en este registro que es parte de las disputas por la legitimidad y territorio. A medida que la capoeira se expande, esta fricción impera entre las zonas humildes y las zonas más ricas de las grandes ciudades brasileñas, entre las distintas corrientes, entre agrupaciones de diversas zonas de Madrid y entre los propios Mestres y sus discípulos españoles. Como argumenta la autora en el capítulo V, las escuelas necesitan del enfrentamiento para instituirse, al mismo tiempo que precisan cooperar, aliarse, apoyarse para poder existir y perdurar. El denominador común es que la capoeira permite, nuevamente y como metáfora, cambiar de posición, interpelar fronteras sociales, establecer diálogos entre actores sumamente diversos. Esta posibilidad de trasgresión desestabiliza, a su vez, las jerarquías hacia dentro y hacia fuera de los grupos.

Finalmente, la etnografía aborda la dimensión corporal de la capoeira. En este punto, Guizardi señala el carácter racializado de la práctica y muestra cómo la misma es atravesada por las sucesivas definiciones de los cuerpos que acompañan los sistemas sociales en Brasil. La capoeira se instituye como una forma de re-significar la experiencia corporal, de “poner de cabeza” las definiciones de la vida social. El cuerpo es igualmente central en las diferencias entre grupos, puesto que las filosofías, los estilos de juego, las pautas de entrenamiento y las adscripciones a las agrupaciones suponen distintas corporalidades en torno de las cuales se disputan autenticidades.

El trabajo de Guizardi desencadena una reflexión sistemática sobre el rol y la relevancia del cuerpo en la producción de conocimiento. Es desde la corporalidad, (transformaciones, movimientos, interpelaciones) que la investigadora se familiariza con la práctica, la *incorpora*, la comprende e interpreta. Guizardi narra desde el cuerpo. Los entre actos, en este sentido, ofrecen una mirada interna, una suerte de poética acerca de cómo la mística de la capoeira se hace cuerpo en sus practicantes.

Hacia el final del libro, Menara Lube Guizardi concluye que la articulación de las cinco dimensiones abordadas permite identificar la capoeira como un sistema total de prestaciones en términos maussianos, un sistema (particular) de significación y, por lo tanto, de organización de la vida, donde la circulación del *dendé* (al igual que el *hau*) organiza jerarquías, alianzas, territorios y desplazamientos. El estudio de la capoeira que propone la autora permite poner en suspenso una serie de dicotomías que organizan nuestro estar en el mundo, al habilitar la inversión y el cambio de posición. También trastoca las bases de la propia antropología al desafiar la oposición entre el aquí/ahora, el allá/acá, el nosotros/ellos. A medida que la etnógrafa se mueve junto a los capoeiristas, a medida que ella misma se ve interpelada y transformada por la práctica de la capoeira, el método y la teoría antropológica también se dislocan, transforman, particularizan y potencian en diálogo con el imaginario de la capoeira, invitando a quien lee el libro a cruzar estas fronteras, a realizar este tipo de movimientos y saltos. Ojalá, con la misma pericia y destreza que ejercita la autora.

