



UNSAM
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

Universidad Nacional de San Martín
Instituto de Altos Estudios Sociales
Doctorado en Antropología Social

NORMALIZACIÓN, COLONIALIDAD EN ESPEJO Y RESISTENCIA PASIVA: La situación de los Gitanos en Valladolid, España

Patricia Cecilia Galletti

Tesis de Doctorado presentada a la Carrera de Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Director: Dr. Axel César Lazzari

Co-directora: Dra. Patricia Beatriz Vargas

**Buenos Aires
Noviembre 2019**

Galletti, Patricia Cecilia.

Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: la situación de los Gitanos en Valladolid, España / Patricia Cecilia Galletti; director Axel César Lazzari, co-directora Patricia Beatriz Vargas. San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2019. - 422 p.

Tesis de Doctorado, UNSAM, IDAES, Antropología Social, 2019.

1.Gitanos. 2. Normalización. 3. Colonialidad. – Tesis.

I. Lazzari, Axel César (Director), Vargas, Patricia Beatriz (co-directora). II. Universidad Nacional de San Martín, Instituto de Altos Estudios Sociales. III. Doctorado

RESUMEN

Nombre del Autor: Patricia Cecilia Galletti

Director(es) de Tesis: Director: Dr. Axel C. Lazzari. Co-directora: Patricia B. Vargas

Resumen de la Tesis de Doctorado presentada al Doctorado en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín - UNSAM, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Esta tesis investiga los modos de construcción y experiencia de la diferencia gitana por parte de agentes hegemónicos y de los propios Gitanos, explorando la normalización y las resistencias que ésta suscita. El foco empírico está constituido por la situación de los Gitanos calé en la ciudad de Valladolid, España. Específicamente, la investigación se concentra en el campo de las políticas de reconocimiento conformado por las organizaciones gitanas y las agencias estatales, por una parte, y por las experiencias y sentidos que determinados actores gitanos expresan con respecto a la cuestión de la vivienda, la educación y el trabajo, por la otra. En la primera parte de la tesis, se restituyen, a partir del estudio de fuentes primarias y secundarias, las distintas formaciones de alteridad vigentes en España desde el siglo XVI, dando cuenta de las lógicas hegemónicas que llevaron a la marcación de los Gitanos como otros internos. Se sostiene que las vicisitudes de alterización de los Gitanos responden a una matriz colonial “en espejo” que reproduce desigualdades que duran hasta el presente mediante tecnologías de normalización, tanto étnicas, culturales como raciales. En la segunda parte de la tesis, se abordan los procesos contemporáneos de normalización de los Gitanos desde un enfoque etnográfico. A partir de una reconstrucción de las políticas de reconocimiento y de sus agentes principales, indagamos en sus concreciones en el espacio urbano y en el acceso a la vivienda, en las trayectorias educativas en “colegios-gueto”, y en las actividades laborales “tradicionales”, las contraprestaciones de la Renta Garantizada de Ciudadanía y los programas de capacitación laboral. Sostenemos que en estos procesos de normalización cultural, étnica y racial es posible vislumbrar ciertas ocasiones -sobre todo microsociales- de resistencia cotidiana. Desde nuestro punto de vista, las “malas elecciones”, las “inercias” o la “falta de deseo de superación” constituyen formas de “resistencias pasivas” que hacen persistir situacionalmente un modo de ser gitano.

Palabras-clave: 1. Gitanos. 2. Normalización. 3. Colonialidad.

Buenos Aires

Noviembre 2019

ABSTRACT

Nombre del Autor: Patricia Cecilia Galletti

Director(es) de Tesis: Director: Dr. Axel C. Lazzari. Co-directora: Patricia B. Vargas

***Abstract* de la Tesis de Doctorado presentada al Doctorado en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín - UNSAM, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.**

This thesis deals with the modes of construction, experience and assessment of the Romani difference by hegemonic agents and by Romani themselves, focusing on the processes of normalization and the resistances arisen therein. The empirical field is the situation of the Romani Cale in the city of Valladolid, Spain. Specifically, the research concentrates in the policies and politics of recognition regarding housing, education and labor played out among State agencies, Romani organizations, and Romani common people. The first part of the dissertation reconstructs, assembling primary and secondary sources, the different formations of alterity in Spain since 16th century, accounting for the hegemonic logic that led to the identification of Romani as internal others. It is argued that the vicissitudes of the process of othering of the Romani people through practices of ethnic, cultural and racial normalization are a consequence of a matrix of “mirrored” coloniality. In the second part of the thesis, the contemporary process of Romani normalization in Valladolid is approached from an ethnographic standpoint. We reconstruct the field of policies of recognition and their main agents in order to probe into the issues of urban zoning and access to housing, of education in so-called “ghetto-schools”, and of working in “traditional” trades, unemployment insurance (*Renta Garantizada de Ciudadanía*), and job training programs. It is sustained that these processes of cultural, ethnic, and racial normalization reveal, however, micro-situations of everyday resistance. From our standpoint of view, “bad choices”, “inertia” or “lack of desire to improve” are but instances of “passive resistance” which make it possible the situational reproduction of Romani ways of being.

Key words: 1. Romani people. 2. Normalization. 3. Coloniality.

Buenos Aires

November 2019

A Julia y Juan

Agradecimientos

Esta tesis lleva mi firma, pero no podría haber sido realizada sin una infinidad de personas que me sostuvieron, aconsejaron y estimularon en la elaboración del proyecto, la investigación y la escritura, así como los organismos e instituciones que me albergaron y financiaron mi trabajo en el campo y en el procesamiento de los datos.

En primer lugar, quiero mencionar a mi director Axel Lazzari y a mi co-directora Patricia Vargas, a quienes les estoy infinitamente agradecida por su constante estímulo, paciencia, consejos y compromiso para ayudarme a mejorar cada día en mi formación. He tenido la gran suerte de contar en este aprendizaje con la guía de dos grandes investigadores y profesores, pero, sobre todo, de dos excelentes personas.

En segundo término, quiero agradecer al IDAES UNSAM, una institución que me brindó una educación de gran calidad a la vez que un trato muy cercano y humano. Al personal administrativo y académico, en particular a Romina Giler y Jorge Carrizo por su amable ayuda. A la dirección del doctorado, Alejandro Grimson y Luis Ferreira, y a la secretaría de investigación en diferentes gestiones. A mis profesores de taller Pablo Semán, Laura Masson y Luis Ferreira, quienes en cada instancia del proceso de investigación leyeron atentamente mis avances y abrieron nuevas preguntas que me llevaron a agudizar la mirada en el campo y en la interpretación de mis datos. A mis profesores de diversos seminarios en el IDAES, en particular a Claudia Briones, Sergio Visacovsky, Virginia Vecchioli, Alejandro Grimson, Mariana Heredia y Ramiro Segura. También a mis compañeros del doctorado, en especial a Anne Gustavsson, Johana Kunin, Adriana Serrudo, Débora Swistun, Carolina Castañeda, Daniel Daza y Valeria Mutuberra, con quienes creamos nuestros propios espacios de “terapia de tesis” para superar el arduo proceso de escritura. Asimismo, agradezco a directivos, coordinadores y miembros del Centro de Estudios Socioterritoriales, de Identidades y de Ambiente (CESIA), del cual formo parte; y al Centro de Estudios en Antropología (CEA), en especial a Axel Lazzari y Guillermo Wilde (CESIA) y a Silvia Hirsch (CEA), por su apoyo en la organización de las jornadas del Grupo de Estudios Gitanos que coordino. A este respecto también agradezco al público y ponentes que participaron de dichas jornadas, en las cuales se dieron enriquecedores debates e interesantes cruces de perspectivas. Al igual que

al Sr. José Campos, un referente gitano de origen español, considerado un hombre de respeto en Argentina, a quien agradezco haber tenido la oportunidad de conversar varios de los puntos abordados en esta investigación.

En cuanto a los medios materiales y movilidades espaciales que hicieron posible esta tesis quiero mencionar mi agradecimiento al programa EURICA de la Comisión Europea (ERASMUS MUNDUS, EACEA) quien financió mi movilidad doctoral a la Universidad de Valladolid (España), y gracias al que pude realizar mi trabajo de campo sobre la situación de los Gitanos vallisoletanos entre 2014 y 2016. También quiero agradecer al CONICET, un organismo público de excelencia que cumple un rol fundamental para la ciencia argentina e internacional, el cual financió mi trabajo de campo y parte del proceso de interpretación de los datos en el periodo 2016-2018.

No puedo dejar de nombrar en estos agradecimientos a la Universidad de Valladolid, a su equipo de RRII, a mi querida tutora Mercedes Cano Herrera y el profesor Jesús Aparicio Gervás, quienes me facilitaron todo lo necesario para que mi estancia sea agradable y productiva, brindándome su ayuda en cada momento de la investigación tanto en lo académico como en lo humano.

Quiero agradecer al Segundo Montes, por la amabilidad de su gente y por la invaluable experiencia de aprendizaje que me permitieron transitar allí. A Tío Jani por la predisposición y el tiempo brindados para contarme sobre aspectos históricos de los Gitanos en la ciudad de Valladolid. A Tío Adolfo por explicarme las “tradiciones gitanas”, los modos de regulación social al interior de la comunidad y algunas experiencias de desigualdad gitana. También a Enrique y César, quienes me contaron el funcionamiento de la cooperativa *Nueva Chandiví* que nuclea a los puesteros gitanos del mercadillo. En especial, agradezco a las mujeres gitanas con las que tuve la oportunidad de cruzarme, en el mercadillo, en los cursos, en las entrevistas, ya desde su actitud desafiante o ya desde su entrañable amistad y cariño. Con una paciencia infinita mis colegas profesoras *payas* del Segundo Montes me hicieron parte, pudiendo conocer en el trabajo con ellas sus esfuerzos por estimular a las mujeres y hombres gitanos de todas las edades, a ellas mis más sinceros agradecimientos. Son muchas las personas que me cobijaron durante mi residencia en Valladolid, tuve la dicha de cultivar amistades que aún hoy perduran, con mi tutora Mercedes, con el profesor Jesús, y la “cuadrilla” de doctorandos y doctorados de la Universidad de Valladolid (Quini, Verónica, David, Alba, José Luis, Luis y

Carol), con quienes compartimos charlas y congresos. También con las profesoras y secretaria *payas* del Segundo Montes, y con las mujeres gitanas entre las que contaba a mis alumnas y las puesteras del mercadillo. Una de mis alumnas gitanas es hoy una gran amiga, fruto de nuestra amistad nuestros hijos aún se comunican gracias a la correspondencia y la tecnología, al igual que con su suegra, a quien visitaba cada día de mercadillo, dispensando hacia mí tratos como si fuese su hija y a mi pequeña hija como una más de sus nietas. Hemos compartido paseos, cumpleaños, reuniones, en esos encuentros he entablado una amistad también con su hermana. Nos hemos sentido adoptados por su familia. Relaciones que han sobrepasado los límites de este trabajo, que han ido creciendo a pesar de las distancias, y gracias a las cuales nos hemos sentido como en casa, a pesar de la lejanía de nuestras familias de sangre.

Muy especialmente, agradezco el acompañamiento de mi familia y amigas, y su paciencia y apoyo en el largo proceso de mi formación. A mi familia de sangre, mi mamá Ana y mi papá Ernesto, y mis abuelos Tina y Francisco, quienes con cariño y afecto me inculcaron los valores que hoy me guían en lo personal y académico. A mi mamá por estar siempre, con su palabra afectuosa o su presencia, por cuidarme, y ayudarme infinitas veces a conciliar mi rol como madre y académica. A mi padre, por su cariño y alegría, por su temple ante las adversidades, y por transmitirme su curiosidad inconmensurable y su amplio horizonte de miras, siendo hoy 4 de noviembre cierro esta tesis, y se la dedico al cielo, en el día de su cumpleaños. A mi hermana Sandra y mi cuñado Gonzalo, por su apoyo, aliento y ayuda en incontables momentos a lo largo de estos años. También quiero agradecer a mi familia política, a mi suegra Lucrecia por su afecto, y por su predisposición constante a ayudarme en lo personal y académico, colaborando con las prácticas de cuidado de mi pequeña hija. A mi suegro Carlos y mi cuñado Augusto, quienes en diferentes momentos también han ofrecido su ayuda y han sido importantes en mi formación. A mi ahijada Ema y a mis amigas de toda la vida, Mariana, Gabriela, Carolina, Andrea y Mariángeles, por su cariño, ayuda, aliento y paciencia, en mis ausencias en cumpleaños, reuniones, casamientos y nacimientos, a causa de las exigencias de mi formación.

Quiero poner un énfasis especial en el agradecimiento a mi marido Juan y mi hija Julia, a quienes dedico esta tesis. Ellos son los que “vivieron” en el día a día este proceso, fueron mis compañeros en la aventura de vivir lejos de nuestra tierra y afectos y también experimentaron mis cambios de humor, angustias y alegrías mientras duraba el difícil proceso

de escritura. Por todo ello considero que su amor, paciencia, apuntalamiento y sostén fueron imprescindibles para que, finalmente, esta tesis se materialice.

Por último, quiero decir que esta tesis no puede ser otra cosa que un diálogo, entre mi trayectoria y la de aquellas personas con las que tuve la dicha de cruzarme en el campo y en la escritura, vaya entonces a cada uno de ellos mi agradecimiento y su merecida parte de coautoría.

Lista de ilustraciones

<i>Figura 1</i>	34
<i>Cuadro 1</i>	59
<i>Figura 2</i>	61
<i>Figura 3</i>	64
<i>Figura 4</i>	99
<i>Figura 5</i>	107
<i>Figura 6</i>	116
<i>Figura 7</i>	119
<i>Figura 8</i>	121
<i>Cuadro 2</i>	126
<i>Figura 9</i>	172
<i>Figura 10</i>	174
<i>Figura 11</i>	175
<i>Figura 12</i>	177
<i>Figura 13</i>	177
<i>Figura 14</i>	180
<i>Figura 15</i>	181
<i>Figura 16</i>	182
<i>Figura 17</i>	187
<i>Figura 18</i>	196
<i>Figura 19</i>	203
<i>Figura 20</i>	219
<i>Figura 21</i>	224
<i>Figura 22</i>	225
<i>Figura 23</i>	226
<i>Figura 24</i>	228
<i>Figura 25</i>	228
<i>Figura 26</i>	233
<i>Figura 27</i>	236

<i>Figura 28</i>	236
<i>Figura 29</i>	237
<i>Figura 30</i>	238
<i>Figura 31</i>	239
<i>Figura 32</i>	239
<i>Figura 33</i>	259
<i>Figura 34</i>	286
<i>Figura 35</i>	319
<i>Figura 36</i>	380

Lista de siglas

AECGIT: Asociación Enseñantes con Gitanos
AGFD: Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad
BOCYL: Boletín Oficial de Castilla y León
BOE: Boletín Oficial del Estado
CE: Comunidad Europea
CEAS: Centros de Acción Cívica y Social
ESO: Escuela Secundaria Obligatoria
FAGCyL: Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León
FSG: Fundación Secretariado Gitano
OBERAXE: Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia
OSCE: Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa
OSCYL: Orquesta Sinfónica de Castilla y León
PP: Partido Popular
PSOE: Partido Socialista Obrero Español
RGC: Renta Garantizada de Ciudadanía
UE: Unión Europea

ÍNDICE

RESUMEN	2
ABSTRACT	3
AGRADECIMIENTOS	5
LISTA DE ILUSTRACIONES.....	9
LISTA DE SIGLAS	11
INTRODUCCIÓN	16
0 LA DIFERENCIA <i>COLONIAL</i> GITANA EN ESPAÑA: normalización y resistencia	16
0.1 LA DIFERENCIA GITANA: COLONIALIDAD DEL PODER, NORMALIZACIÓN Y PRÁCTICAS SUBALTERNAS DE RESISTENCIA	18
0.1.1 Colonialidad del poder: lo gitano como efecto de una colonialidad en espejo	18
0.1.2 La normalización de lo gitano	22
0.1.3 El “guión oculto” de las resistencias gitanas.....	27
0.2 EL CAMPO: ESPACIOS, ACTORES Y REDES	30
0.2.1 Antropóloga por opción, gitanóloga y europeísta por accidente	30
0.2.2 Ocho de abril: Día Internacional del Pueblo Gitano, inicio de mi trabajo de campo	32
0.2.3 El Segundo Montes: nodo de contactos	35
0.2.4 Más allá de la red del Segundo Montes.....	42
0.2.5 Mi persona-en-el-campo: posibilidades y limitaciones.....	44
0.2.6 El cierre del campo y la interpretación de los datos	49
0.3 OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DE LA TESIS	52
0.4 NOTA SOBRE EL USO DE CIERTAS DENOMINACIONES Y GRAFÍAS EN LA TESIS.....	54
PARTE 1: FORMACIONES HISTÓRICAS DE LA ALTERIDAD EN ESPAÑA ..	57
CAPÍTULO 1	58
1 LOS ESPAÑOLES Y SUS OTROS NEGADOS	58
1.1 “LOS ESPAÑOLES” Y SUS OTROS.....	59
1.2 MOROS, JUDÍOS Y HEREJES “FANTASMAS”: SOBRE LA REEMERGENCIA DE OTRAS MINORÍAS ÉTNICAS EN ESPAÑA	82
1.2.1 Los “Gitanos rubios”: Los mercheros.....	83
1.2.2 Los agotes	88
1.2.3 Los pasiegos	92
1.2.4 Los vaqueiros	95
1.2.5 Los maragatos.....	97

1.2.6 Los chuetas	99
1.2.7 El retorno de los fantasmas de la “españolidad”	101
1.3 CONCLUSIÓN: LA DIFERENCIA “ORIGINAL”. DES-ETNIFICAR LO ESPAÑOL, ETNIFICAR LA OTREDAD.....	104
CAPÍTULO 2	105
2 LO GITANO EN LA MATRIZ HISTÓRICA DE ALTERIDADES	105
2.1 LA MARCACIÓN HISTÓRICA DE LO GITANO EN ESPAÑA	105
2.2 IDENTIDADES COLONIALES “EN ESPEJO”: LO INDIO EN EL ORIGEN DE LA DIFERENCIA GITANA EN ESPAÑA	124
2.3 TRADICIONES POSCOLONIALES: DIFERENCIAS, ESTEREOTIPOS Y HORIZONTE DE INTERACCIÓN EN EL PRESENTE	131
2.3.1 Tradiciones de españoles	131
2.3.2 Tradiciones de Gitanos	137
2.4 CONCLUSIÓN: MATRIZ COLONIAL EN ESPEJO Y DIFERENCIA GITANA	144
 PORTE 2: NORMALIZACIONES Y RESISTENCIAS EN EL PRESENTE	146
CAPÍTULO 3	147
3 LAS POLÍTICAS DE GOBIERNO Y LA NORMALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA GITANA	147
3.1 ALGUNOS APUNTES GENEALÓGICOS SOBRE EL MULTICULTURALISMO	147
3.2 “ESTRATEGIAS PARA LA INCLUSIÓN SOCIAL” GITANA: LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO Y REPARACIÓN EN EL MARCO NORMATIVO EUROPEO Y ESPAÑOL	157
3.2.1 El arte como estrategia de reconocimiento y reparación	162
3.3 POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO EN ACCIÓN: HISTORIA Y PRESENTE DEL DÍA INTERNACIONAL DEL PUEBLO GITANO	165
3.3.1 El surgimiento de la identidad global romaní y de las políticas liberales de reconocimiento gitano en España.....	165
3.3.2 El Día Internacional del Pueblo Gitano en la ciudad de Valladolid ...	168
3.4 MODOS HEGEMÓNICOS Y SUBALTERNOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LOS GITANOS EN ESPAÑA	183
3.4.1 Multiculturalismo y catolicismo.....	183
3.4.2 Las críticas del activismo racializado	187
3.4.3 Pentecostalismo gitano, reconocimiento y autonomía.....	192
3.6 CONCLUSIÓN: POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO HEGEMÓNICO Y AUTONOMÍA GITANA EN ESPAÑA.....	204
CAPÍTULO 4	207
4 NOMADISMO, SEDENTARIZACIÓN Y GUETOS	207

4.1 DE NÓMADES A HABITANTES DEL GUETO. SEDENTARIZACIÓN FORZADA, CONTROL ESTATAL Y TRAYECTORIAS COLECTIVAS DE SEGREGACIÓN SOCIO-ESPACIAL	207
4.2 UNA EXPERIENCIA BARRIAL DEL PASADO RECIENTE: EL POBLADO DE LA ESPERANZA EN VALLADOLID (1979-2003).....	215
4.3 UNA EXPERIENCIA BARRIAL ACTUAL: EL POLÍGONO DE VIVIENDAS ARAMBURU-LAS VIUDAS	231
4.4 “ENVIAR AL MÁS PAYO”: ESTRATEGIAS FAMILIARES PARA RENTAR UN PISO FUERA DEL GUETO	244
4.5 CONCLUSIÓN: NORMALIZACIÓN, RESISTENCIAS Y RECONOCIMIENTO DESDE EL HABITAR	248
CAPÍTULO 5	250
5 NORMALIZACIÓN EDUCATIVA Y ESCUELAS GUETO	250
5.1 LA ESCUELA Y LOS GITANOS. ANTES Y DESPUÉS DE LA CONSTITUCIÓN DE 1978	250
5.1.1 Los colegios gueto.....	251
5.1.2 Historizando la educación de los Gitanos en el modelo de normalidad española	254
5.2 COLEGIOS GUETO Y ESPACIOS DE NORMALIZACIÓN EDUCATIVA... ..	271
5.3 EL CASO DEL COLEGIO ALLÚE MORER.....	284
5.3.1 El paradigma del “Arte” para la inclusión social. La retención del alumnado gitano e inmigrante a través de la formación de una orquesta musical.....	290
5.4 CONCLUSIÓN: NORMALIZACIÓN EDUCATIVA, RECONOCIMIENTO Y RESISTENCIAS.....	296
CAPÍTULO 6	300
6 LA “CRISIS” DE UN OFICIO TRADICIONAL GITANO: LA VENTA AMBULANTE Y EN MERCADILLOS	300
6.1 LA VENTA AMBULANTE GITANA EN ESPAÑA	300
6.2 “¿POR QUÉ NO HACEMOS AQUÍ UN MERCADILLO?”	303
6.3 EL MERCADILLO HOY.....	307
6.3.1 Un modo “gitano” de organización y jerarquización social.....	311
6.3.2 El mercadillo y las lógicas espaciales de desigualdad urbana	314
6.4 LA “CRISIS” DEL MERCADILLO	315
6.4.1 La “crisis” del mercadillo como depresión económica y aumento del control legal.....	316
6.4.2 La “crisis” como desvalorización cultural de un oficio tradicional.....	326
6.5 CONCLUSIÓN: CRISIS DEL OFICIO, DESIGUALDAD Y RECONOCIMIENTO FALLIDO	329
CAPÍTULO 7	331

7. DIFERENCIA GITANA Y POLÍTICAS ASISTENCIALES DE NORMALIZACIÓN LABORAL.....	331
7.1 DIFERENCIA COLONIAL GITANA “EN ESPEJO”: EL CONCEPTO DE TRABAJO CAPITALISTA Y LA DESIGUALDAD ORIGINARIA	331
7.2 LA DIFERENCIA GITANA EN EL ACCESO AL MERCADO LABORAL <i>PAYO</i>	334
7.3. LOS DESEMPLEADOS GITANOS PERCEPTORES DE RGC	340
7.3.1 “Humillación”, “maltrato” y “autoestima”: desigualdades emergentes en el campo de actuaciones de la RGC	343
7.4 TRABAJADORAS SOCIALES ENTRE LA “FRUSTRACIÓN” Y EL EJERCICIO DEL CONTROL: AUTOPERCEPCIONES Y PERCEPCIONES SOBRE SU ROL COMO INTERVENTORAS CON GITANOS DE LA RGC	353
7.5 LAS ONG’S EN LOS PROGRAMAS DE INSERCIÓN EDUCATIVA Y LABORAL DESTINADOS A GITANOS DESEMPLEADOS PERCEPTORES DE RGC	364
7.5.1 El programa ACCEDER de la Fundación Secretariado Gitano (FSG) sede Valladolid.....	365
7.5.2 Los cursos de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León (FAGCyL).....	368
7.5.3 Una experiencia como profesora de un curso de diseño de modas destinado a mujeres gitanas perceptoras de RGC	370
7.6 CONCLUSIONES: MERCADO LABORAL <i>PAYO</i> , POLÍTICAS ASISTENCIALES Y MATRIZ DE DESIGUALDAD GITANA.....	380
8 CONCLUSIONES.....	383
8 COLONIALIDAD EN ESPEJO Y RESISTENCIA PASIVA EN LA NORMALIZACIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LA DIFERENCIA GITANA	383
REFERENCIAS.....	391

INTRODUCCIÓN

0 LA DIFERENCIA COLONIAL GITANA EN ESPAÑA: normalización y resistencia

“Valladolid es diferente. Llegar aquí fue la muerte. En otros sitios estamos más mezclados, pero aquí hay más diferencia, hay mucho racismo, son más cerrados” (Antonia, alumna gitana, Notas de campo. Abril, 2016)

“En cuanto estás buscando trabajo y te ven el pelo negro, te das cuenta de que te das la vuelta y te dicen “perdona, que ya hemos escogido a fulanito”, pero es por el pelo negro” (Tío Adolfo, arreglador, anciano de respeto. Notas de campo. Enero, 2016)

“Quisimos rentar un piso con mi marido. Me preguntaron por teléfono si era española, les contesté que sí. Me preguntaron si era de alguna raza, les dije que sí, que soy Gitana. Me respondieron ‘no le rentamos pisos a Gitanos’” (Lucía, alumna gitana, Notas de campo. Abril, 2016)

Estos tres testimonios, entre tantos otros que registré, fueron marcando el camino de mis indagaciones en torno a la diferencia gitana en España, y me sugirieron la necesidad de comprender su sentido a partir de los procesos históricos de los cuales eran resultado. Frecuentemente me cuestionaba qué sedimentaciones sociohistóricas subyacían a aquellas experiencias de discriminación racista que tenían por objeto a las mujeres y hombres gitanos con los que interactué en la Ciudad de Valladolid. Con una intensidad cada vez mayor comencé a pensar en la existencia de una matriz de poder operando como dispositivo generador de racismos y desigualdades. Pero no como algo pasado, sino como un fenómeno “vivo” que reactualizaba la diferencia entre aquellos que formaban parte de la nación española y sus "otros", y justificaba moralmente las asimetrías. A medida que avanzaba en la investigación empecé a preguntarme por la incidencia de esa matriz de poder en las reparaciones activadas en el marco de la gestión de la “diferencia gitana” en el campo de las políticas de reconocimiento, más específicamente, en las dimensiones habitacionales,

educativas y laborales. ¿Era posible interpretar el sentido que los Gitanos adjudicaban a las prácticas de normalización de las que eran objeto a partir del estudio de esa matriz? ¿Podía encontrar allí la respuesta a las ambigüedades y contradicciones que algunos Gitanos manifestaban situacionalmente en sus prácticas y discursos “públicos” y “privados”? ¿Qué de la aparente inacción y pasividad ante los beneficios de las políticas de reconocimiento podía entenderse como muestra de autonomía subalterna, como resistencia a la realización de un poder que, acaso, hacía perdurar lógicas racistas?

Tal vez fue por mi propia condición de latinoamericana y, por ende, en posición estructural de sujeto poscolonial, que me preguntaba si mi aproximación a la diferencia gitana no llevaba en sus entrañas la experiencia española de conquista de lo indígena en América. ¿Fue por ese motivo que en mis pensamientos lo gitano emergía como espejo de lo indígena y esto mismo me devolvía el reflejo de mi condición latinoamericana? ¿Fue por eso que los Gitanos y Gitanas con los que entablé relación durante mi trabajo de campo sentían cierta afinidad conmigo que no encontraban en otros *payos*? Se trató de inquietudes que de a poco fueron calando en el proceso de investigación como algo más que una sospecha, emergiendo como una pregunta por las raíces coloniales del tratamiento español de la diferencia gitana.

En esta tesis busco investigar los modos de construcción, experiencia y gobierno de la diferencia colonial gitana en un campo de discursos, instituciones y redes enmarcadas en una ideología multicultural que involucra a actores gitanos calé y actores no-gitanos en la ciudad de Valladolid, al norte de España. Específicamente, me interesa explorar en qué espacios sociales y en qué medida la continua (re)construcción de la diferencia colonial gitana implica refuerzos, subversiones, realineamientos, etc. de los patrones de lo español como vara de normalidad. Los campos empíricos seleccionados para abordar esta problemática abarcan las instituciones asociativas que intermedian entre el colectivo gitano y las agencias estatales, y las interacciones en torno a la puesta en práctica de los “derechos” a la vivienda, la educación y el trabajo. Esta tesis reviste un esfuerzo por entrelazar, desde una visión panorámica, las diversas dimensiones (históricas, políticas, educativas, habitacionales, laborales) que configuran la experiencia gitana en Valladolid, España. Desde un enfoque de campo (básicamente, observación participante y entrevistas no dirigidas) indago en las experiencias y sentidos otorgados por los actores gitanos y no-gitanos a estas dimensiones de sus vidas. Consciente, como dije, de la necesidad de dotar de perspectiva histórica a este presente, he

realizado una reconstrucción histórica, a diversa escala, de los procesos de formación de las alteridades de lo español, tanto las coloniales e imperiales como las nacionales.

0.1. La diferencia gitana: colonialidad del poder, normalización y prácticas subalternas de resistencia

En este apartado me dedicaré a plantear los antecedentes sobre los tres grandes tópicos teóricos que resultan relevantes para esta investigación. Me refiero a los estudios sobre la colonialidad del poder, las tecnologías de normalización y las prácticas subalternas de resistencia frente a los cuales intentó realizar una adecuación a mi problema de investigación.

0.1.1. Colonialidad del poder: lo gitano como efecto de una colonialidad en espejo

Al abordar el problema de la diferencia gitana hay que distinguir entre la cuestión general de las matrices de alteridad y aquella, particular, que refiere a aquellas formaciones de alteridad en las que pueden identificarse categorías coloniales con sus aspectos vinculantes a la idea de raza. En cuanto a lo primero, resultan de especial importancia aquellos estudios que analizan las formaciones históricas de alteridad en un determinado territorio, poniendo en relación los procesos identitarios con modos de hegemonía producto de la situación colonial o del estado-nación. Dichas hegemonías implican representaciones de mismidad y otredad que jerarquizan las identidades de los grupos que son parte de las poblaciones bajo control político y económico. Entre estos estudios son de singular importancia aquellos que analizan la emergencia histórica de las diferencias y de la matriz de poder que, a través de las lógicas políticas estatales (Briones, 1998, 2002, 2005; Segato, 2007) y globales (Mignolo, 2002; Segato, 2002; Briones 2005) intervienen en procesos de dominación que llevan a la visibilización, silenciamiento y normalización de ciertas diferencias.

En cuanto a la segunda dimensión, son de interés los estudios que abordan las formaciones de alteridad en las que perdura lo que Aníbal Quijano ha denominado la “colonialidad del poder” (1992). Para comprender históricamente estos procesos, Quijano (Ibíd) establece una genealogía del colonialismo como poder de dominación político, social, económico y cultural desde la conquista de América, que actuó como justificador de la

explotación de los recursos naturales y humanos en los territorios conquistados. Al respecto, Quijano sostiene que, aunque el colonialismo en tanto orden político formal puede darse por concluido en tierras americanas y africanas, resulta imperioso analizar los efectos de la “colonialidad del poder” como un patrón que reproduce aun hoy una distribución desigual del poder, con origen en esa relación de dominación colonial primigenia, entre dominadores y dominados, a nivel mundial. Es precisamente esa matriz de poder la que sigue actuando en el presente como base de las diferencias sociales, nacionales, de raza/etnia, género y clase. Según Quijano, resulta una prueba innegable de la persistencia de esa matriz de desigualdad el hecho de que la gran mayoría de los explotados, dominados y discriminados son precisamente parte de aquellos grupos que fueron identificados como poblaciones colonizadas en el proceso de formación del poder mundial (Ibíd:12). Estos mecanismos de clasificación y jerarquización no solo han operado y operan sobre los cuerpos y territorios, sino también sobre los saberes y modos de conocer, imponiendo como marco cognitivo dominante el paradigma racionalista/moderno occidental, y desautorizando bajo el tópico de creencias o superstición a los saberes-otros. En este proceso, la mismidad y otredad quedó establecida como una relación asimétrica de sujeto-objeto, donde solo la “cultura europea” en tanto única racional puede contener “sujetos”, mientras que los marcados como “otros” de las naciones europeas son constituidos como objetos de conocimiento o de prácticas de dominación (Ibíd.:16). En este sentido, numerosos autores coinciden en establecer el racismo y las racializaciones como productos de la construcción de la otredad atravesada por relaciones desiguales de poder, jerarquización que es leída a partir de las marcas corporales (Knowles, 1996; Miles & Torres, 1999; Solomos & Back, 1994; Fanon, 2009).

Es fundamental explorar las relaciones entre colonialidad del poder y racismo. Una puesta en diálogo entre los desarrollos de Aníbal Quijano (1992, 2014) y los de Franz Fanon (2009) dejan en evidencia que el racismo es fundante de la relación opositiva entre cultura occidental-blanca y otras culturas a las que se les adjudica “color”, asociadas al concepto de negritud. Ambos coinciden en señalar que existe una escisión colonial entre aquellos que pueden ser sujetos (los blancos/europeos) y aquellos que son marcados como objetos (los otros-de color). Para Fanon (Ibíd.) la clave de esta diferencia ontológica es la deshumanización del otro, una técnica de dominación que racializa (“colorea”) personas y los lleva a una zona de no-ser, a fin de negarles su reconocimiento como iguales en el marco del

dominador. Para ello se parte del supuesto de la existencia de “razas” donde unas características corporales visibles son axiológicamente clasificadas en un gradiente de jerarquías, definiendo lo blanco como superior y lo negro como inferior. Se trata de un proceso histórico que ha convertido el imaginario dominante sobre los “otros” en marco cognitivo global, que actúa como lógica de justificación de las relaciones de explotación de unos grupos sobre otros, y tiene especial vinculación con los conceptos de raza, nación y clase en el surgimiento del Estado-Moderno y el capitalismo (Foucault, 1998; Fanon, 2009; Quijano, 1992, 2014; Wallerstein & Balibar, 1991). No hay consenso en cuanto a si el racismo debiera ser considerado, como sostiene Foucault (1998), un fenómeno propio del siglo XIX, como biopoder estatal vinculado al modelo científico positivista de la psiquiatría, un “racismo biológico”; o es posible rastrear sus orígenes más atrás en el tiempo, a partir de un tipo de “racismo religioso”, desde épocas de la conquista de América (Maldonado-Torres, 2008). Mientras el “racismo biológico” de la psiquiatría, la criminología positivista y la psicobiología traza a partir de un gradiente de degeneración psicosomática la distinción entre normales y anormales, el “racismo religioso” establece fronteras entre pueblos con religión (con alma, humanos) y sin religión (sin alma, animales). Foucault está interesado en analizar los procesos que llevaron a la institucionalización del racismo, a la introducción de las corrientes positivistas de la psiquiatría en las lógicas políticas de la creación y gobierno de las diferencias, políticas estatales en las que la ciencia actuó como legitimadora de las desigualdades. Pero desde los estudios críticos coloniales (Quijano, 1992, 2014; Mignolo, 2002; Wallerstein & Balibar, 1991) el ojo está puesto en los modos en que la relación de dominación, gestada situacionalmente a partir de la experiencia de conquista, inauguró la “diferencia colonial”, parafraseando a Walter Mignolo (2002), entre colonizadores y colonizados. Esa diferencia debió ser sostenida a partir de un corpus de justificaciones (simbólicas, políticas, jurídicas, biológicas, religiosas) en los cuales el dominador legitimaba su poder de dominación, y dentro de las cuales la diferencia racial se convertiría en uno de los principales instrumentos para la pervivencia de la distribución desigual de poder.

En base a estas lecturas propongo considerar el concepto de “colonialidad en espejo” elemento clave de esta tesis. Por “colonialidad en espejo” quiero significar un modo singular de dominación de categorías y grupos subalternos en el espacio de la metrópoli que surge del desarrollo y sistematización política, jurídica y económica de una praxis colonial para el

sometimiento y asimilación de los pueblos indígenas en América. En efecto, La reactualización de la diferencia gitana en la matriz de alteridad española no puede ser explicada únicamente como resultado de un colonialismo interno arraigada en la dominación secular de los españoles sobre sus otros internos en el espacio peninsular (judíos, moros). Esta tesis sostiene como hipótesis que las vicisitudes de alterización y desigualdad de los Gitanos en España responden a una matriz colonial “en espejo” que proviene, aunque no se reduce, a la experiencia de dominación hispánica en América. El “aprendizaje” como conquistadores y colonizadores en los territorios americanos se retroalimentó y reflejó en la experiencia de dominación de sus otros étnicos internos, siendo posible establecer una analogía profunda entre los modos de normalización y diferenciación de lo indígena y de lo gitano en el marco de “lo español”.

La idea de “espejo colonial” ha sido desarrollada por Michael Taussig (2002: 167-177), entendiéndolo por este concepto la relación mimética productora de un espacio “confuso” de diferencias e identidades entre conquistador y conquistado. Para Taussig el terror que en los dominadores despierta el “salvajismo” de los otros se refleja en el terror que los dominadores infligen en nombre de la “civilización” a esos otros. Axel Lazzari (2009), en una lectura de Taussig considera que “el terror (...) [es para él] la piedra de toque de la hegemonía, aquello que produce y articula las identidades fragmentadas entre amos y siervos” (Lazzari, 2009). El sentido en el que se toma aquí la “colonialidad en espejo” encierra algo de esta fuerza mimética de la alteridad que señala Taussig (1993). Los españoles encontraron un espejo de lo indio en el territorio peninsular. Lo gitano se presentaba como un otro pero no era un otro religioso, como el moro o el judío, contra los cuales se habían librado las batallas de la cristiandad, sino un otro étnico-racial, con una lengua, fisionomía y modos de existencia diferentes que podía ser apropiado bajo el paraguas de significaciones del conquistador cristiano. Esto significa que las categorías coloniales de “indio” y “Gitano” emergieron como identidades “en espejo” en el horizonte de sentido español, como desplazamientos semánticos retroalimentados por la praxis colonial española. Estas ideas se encuentran como base argumentativa del concepto de colonialidad “en espejo” que propongo aquí, un fenómeno de poder que actúa aun hoy como horizonte de sentido de la desigualdad estructural entre los españoles y sus otros por antonomasia: los Gitanos.

Igualmente, entender las políticas de integración social, educativa y económica destinadas a los Gitanos en España, implica también realizar una reposición histórica de los procesos que han destruido, estigmatizado o silenciado ciertas expresiones culturales (lengua, modos de vida, oficios tradicionales, vestimenta, etc.) de dicho grupo subalterno.

En síntesis, a partir de la idea de “colonialidad en espejo” como matriz operante en la relación entre Gitanos y españoles no-étnicos en España se trata de abordar la producción y reproducción de desigualdades en el presente, teniendo en cuenta que éstas suponen un “acceso diferencial a la experiencia” (Grossberg, 2003), esto es, subjetivaciones específicas.

Por último, es necesario hacer aquí una aclaración. El par blanco/negro, surgido en América como resultado de condiciones sociohistóricas de colonización específicas, guarda, no obstante, por este reflejo colonial en el horizonte de otredad española, una analogía con el par español/Gitano (categorías hegemónicas) o el par *payo*/Gitano (categorías gitanas). En función de recoger la perspectiva de los actores gitanos, al abordar los procesos denominados de “blanqueamiento” utilizaré categorizaciones del campo, de modo que palabras como “blanqueamiento” y “blanquearse” podrán aparecer bajo la forma de “*apayamiento*” y “*apayarse*”, buscando enfatizar procesos de desmarcación étnico-racial sociohistóricamente específicos de los Gitanos en España.

0.1.2. La normalización de lo gitano

Ahora bien, ¿cómo se institucionaliza la diferencia colonial “en espejo” de lo gitano en España? ¿A través de qué mecanismos se gobierna la diferencia colonial gitana? Para responder a esta pregunta he recurrido a las teorías de la normalización. Si bien Emile Durkheim consideraba que lo normal en cada sociedad podía inferirse estadísticamente evitando valoraciones (Durkheim, 2001) y Ruth Benedict planteaba la arbitrariedad relativa de lo normal con respecto a una dada “cultura” al decir que “una acción normal es aquella que (...) [se ajusta a] patrones de comportamiento que cada sociedad ha creado para sí misma” (1934:73), nos interesa aquí el entronque entre lo normal y el poder. En este sentido, son de gran importancia los desarrollos de Michel Foucault (2000, 2001, 2002), quien realiza una historización del avance de la intervención política sobre la vida social, exponiendo los mecanismos por los cuales se ha ido transformando al “monstruo-masa” -en términos de Antonio Negri (2007)- en sujetos, como principio de gubernamentalidad. Según Foucault, la

antigua potestad del soberano sobre la vida y la muerte de sus súbditos se transforma a partir del siglo XVIII, y la “sociedad de soberanía” muta, aunque no completamente, en “sociedad disciplinaria”. En este cambio, la normalización emergerá por oposición a la ley soberana, como un dispositivo vinculado al poder de regulación capaz de establecer un sistema de organización de individuos en torno a la norma. Dice Foucault que mientras la herramienta del poder soberano es el derecho, la del poder disciplinario es la técnica, de modo que una ampliación de las disciplinas provocaría la expansión de la normalización a partir de un modo de dominio más allá del Estado y las leyes. Esto implicará un control estatal sobre las poblaciones a partir del horizonte del “cuerpo-especie”, toda una serie de regulaciones del “hacer vivir” cuyo objeto será el cuerpo viviente individual, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida) y las poblaciones en general (biopolítica). De modo que la propuesta de Foucault establece una genealogía histórica de los modos en que se ha ejercido el poder de dominación a través de técnicas de normalización, puestas en práctica por toda clase de instituciones: la cárcel, la escuela, el ejército, los hospitales, etc. Para Foucault, el poder -más allá del Estado que detenta la autoridad legítima- vigila y castiga a quien no se ajusta a la norma exigida, y define qué es lo normal en base a un campo de regularidades. Los dispositivos de normalización actúan en forma constante sobre los cuerpos y las mentes para adecuarlos a una situación de subordinación. La normalización es el efecto de tecnologías positivas de poder que comparan, diferencian, jerarquizan, homogenizan y excluyen a los grupos y personas en base a ese campo de regularidades establecido como lo normal. Este poder de normalización, “terapéutica de los anormales”, es desplegado con mayor fuerza sobre los locos, los enfermos, los criminales, los desviados, los niños y los pobres, en suma, los “otros” de la sociedad moderna y productiva, gracias a numerosas instituciones que se atribuyen como tarea medir, controlar y corregir a los desviados. Foucault (2002) expone dos modelos de control para la “defensa de la sociedad”, el primero, vigente en el siglo XVII, podría llamarse el “modelo de exclusión del leproso”, el cual implicaba el destierro de la ciudad, o el confinamiento de los mendigos, los vagabundos, los ociosos y los libertinos. El segundo modelo de control, que sustituyó al primero a partir del siglo XVIII, es el “modelo de inclusión del apestado”, lógica de vigilancia sobre los otros, que resuena, como se verá, el tratamiento de los habitantes gitanos de los barrios-gueto por parte de técnicos de intervención social de las asociaciones y trabajadoras sociales del Estado. Precisamente, el

“modelo del apestado” consiste en aplicar técnicas de hipervigilancia en zonas denominadas en “cuarentena” que son objeto de un control fino y detallado por parte de todo tipo de agentes, técnicos e instituciones. Así se examina en forma continua un campo de regularidad, dentro del cual se va a calibrar a cada individuo en su ajuste a la norma que se ha definido. Pero esta “sociedad disciplinaria”, tal como alertaba Foucault, no es eterna sino histórica, y en las últimas décadas del siglo XX ha dejado paso a lo que Gilles Deleuze (1991) denomina, inspirado en William Burroughs, la “sociedad de control”. Este pasaje es posible gracias a que las tecnologías de poder disponibles ya no exigen la reclusión en un espacio heterotópico, en el cual mantener apartados a los desviados mientras éstos eran normalizados. Esto significa que, a pesar de la existencia de restos de las instituciones disciplinarias de encierro (la escuela, la fábrica, la cárcel y los hospitales), es cada vez más frecuente que el control de las vidas suceda en el “afuera” y de forma remota, lo que es interpretado como Deleuze como un nuevo régimen de dominación. Éste se basa en un control continuo a partir de modulaciones constantes antes que de moldes de encierro, lo que aporta una mayor ductilidad y fluidez a la dominación, una microcapilaridad del poder sobre las poblaciones. En este sentido, considero relevante indagar no sólo los efectos disciplinarios que aun hoy experimentan los Gitanos, sino también aquellos que menciona Deleuze como un control en el afuera, un control remoto. Tal podría ser el caso específico de la vigilancia que los trabajadores sociales realizan sobre los Gitanos perceptores de subsidios, a quienes denominan su “monitoreados”, y sobre quienes efectúan regulaciones en todos los ámbitos de su vida (planificación reproductiva, organización familiar, educación, laboral). O también las estrategias de *marketing* que, desde el asociacionismo gitano, se difunden a través de campañas televisivas que postulan el *apayamiento* gitano asociado a trayectorias de éxito (profesiones liberales y trabajos asalariados en relación de dependencia), en detrimento de otros oficios tradicionales e independientes tales como la venta ambulante o en ferias y el trabajo artesanal (canasteros y herreros, por poner un ejemplo).

Otros autores como Pierre Bourdieu (2000) y sus desarrollos junto a L  ic Wacquant (1995) nos llevan a pensar no solo los modos en que el poder opera sino también los aspectos simbólicos que hacen que éste pueda imponerse sobre los otros, es decir, qué es lo que hace que ciertos grupos puedan legitimar su dominación a los ojos de los dominados, y no se vean continuamente cuestionados en su pretensión. Son los sectores dominantes los que tienen el

monopolio de la violencia simbólica legítima, el poder de imponer e inculcar un marco de referencia que es arbitrario, pero que producto del poder ideológico que actúa como justificador del orden dominante no es percibido como tal por los dominados, aportando a la reproducción y actualización de las estructuras de dominación.

Desde el punto de vista de las prácticas de los actores con respecto a las normas hegemónicamente exigidas, autores como Howard Becker (2009) han planteado que no es que los marcados como *outsiders*, los “desviados” de la sociedad, no sigan normas sino que siguen “otras normas” diferentes a las impuestas por el Estado o los sectores dominantes. La norma hegemónica es establecida por los grupos dominantes y son estos también los que delimitan qué constituye una desviación, una no actuación conforme a la regla. Desde este enfoque, es esperable que ante una asimetría de poder dominante-dominado el grado en que un acto será tratado como “desviado” dependerá en gran modo de quién lo comete y de quién es perjudicado por él. De esta manera, la sanción ante la desviación será aplicada con mayor fuerza en el dominado que en el dominante (Ibíd: 32). Es por esto que Becker sostiene que la desviación no es parte componente de ciertos comportamientos y ausente en otros, sino que involucra la respuesta de otros. En sus palabras: “el hecho de que un acto sea desviado o no depende en parte de la naturaleza del acto en sí (vale decir, si viola o no una norma) y en parte de la respuesta de los demás (...) Las distinciones de edad, sexo, etnia y clase están relacionadas con las diferencias de poder, que a su vez explican el grado en que cada uno de esos grupos es capaz de imponer sus reglas a los otros” (Ibíd: 36). En base a ello, la estigmatización tendrá un efecto performativo sobre el grupo social en el que recae. Como dice Becker, “tratar a un individuo como si fuese un desviado en general, y no una persona con una desviación específica, tiene el efecto de producir una profecía autocumplida (Ibíd: 53). Esto explica la marcación como desviado de todo un grupo, más allá de las individualidades que lo componen, y la desconfianza y sospecha que sobre ellos recae en base a su etiquetamiento-estigma como *outsiders* de la sociedad.

Para profundizar en la posibilidad de agencia del sujeto en esta condición es útil enlazar la noción de *outsider* en Becker con la de estigmatizado de Irving Goffman (2006). Goffman distingue entre tres tipos de estigma: los derivados de abominaciones físicas, los relacionados a perturbaciones mentales (incluidas las adicciones) y los estigmas tribales de raza, nación y religión (de especial relevancia para esta tesis). La introducción de otros dos

conceptos resulta clave para entender las estrategias del estigmatizado en la visibilización u ocultamiento de su marcación en relación a la capacidad decodificadora de la audiencia: la distinción entre sujetos desacreditados y desacreditables. Mientras los primeros ostentan una calidad de diferente “ya conocida o que resulta evidente en el acto”, en el caso de los segundos “no es conocida por quienes los rodean ni es inmediatamente perceptible por ellos”, aunque, como explica el autor pueden darse ambas al mismo tiempo. Por el contrario, los “normales” serían “todos aquellos que no se apartan negativamente de las expectativas particulares que están en discusión” (Ibíd: 14-15). Desde esta perspectiva, podría interpretarse que la “diferencia gitana” actúa sobre el grupo como un estigma que convierte a todos los portantes de esa marcación en sujetos cuya expectativa de la audiencia es que remarquen su condición de desviados en cada una de sus acciones, por lo cual el hecho de una no remarcación de su desviación significará un quiebre en lo que es esperable de ellos. Por mi propia posición de trabajo en el campo asociativo de los Gitanos resulta interesante la propuesta de Goffman acerca de la complejización de la figura del “representante” de minorías marcada. Los portavoces de los estigmatizados se dividen en dos grupos: “aquellos que comparten su estigma, en virtud de lo cual son definidos y se definen a sí mismos como sus iguales”, o sea, el representante “nativo”; y “el de los sabios, es decir, personas normales cuya situación especial las lleva a estar íntimamente informadas acerca de la vida secreta de los individuos estigmatizados y a simpatizar con ellos, y que gozan al mismo tiempo, de cierto grado de aceptación y cortés pertenencia al clan” (Ibíd: 41). Estos actores suelen transitar una zona de profunda ambivalencia ya que su poder de denuncia depende de super-estigmatizar el estigma, lo que puede llevar a dos posturas del estigmatizado: la adhesión a este tipo de movilización que requiere la marcación del grupo, o al “guión oculto” de una resistencia de los dominados (Scott, 2000; Rivera Cusicanqui, 2011) que rechaza la adscripción a la categoría estigmatizada como recurso de reclamo.

Estos desarrollos teóricos me permiten indagar en las modalidades de la normalización de la diferencia gitana en España. Foucault aporta su perspectiva para entender los aspectos microfísicos del ejercicio del poder de dominación y de resistencia, a partir de las tecnologías desplegadas para la sujeción de los subalternos a las normas hegemónicamente exigidas. También, al modo de Becker, es vital atender el significado que los actores otorgan a sus prácticas de adhesión o no a la norma. Esto implica abordar, primeramente, los modos en que

se ha establecido históricamente un modelo de identidad del español normal que aparece “des-eticizado”, o sea, que es la norma “nacional” frente a los “étnicos” Gitanos, moros y judíos. En segundo orden, supone abordar las maneras en que lo gitano se establece como diferencia colonial “en espejo” en base a una experiencia de conquista que refleja una asociación con otros coloniales extraterritoriales: los indígenas americanos. Tercero, observar los efectos persistentes de esa matriz colonial “en espejo” de normalidad en los discursos morales y prácticas ejercidas en torno a la diferencia gitana del presente, desde las reparaciones multiculturalistas que sostienen las políticas sociales integracionistas (habitacionales, educativas y de inserción laboral).

0.1.3. El “guión oculto” de las resistencias gitanas

Los estudios sobre la resistencia subalterna son el último tópico teórico con el que esta investigación dialoga. En efecto, abordar lo gitano desde nuestra perspectiva nos enfrenta a las prácticas cotidianas de los subordinados y la cuestión de la relación entre estructura y agencia. Me interesa complementar la visión de Foucault con los desarrollos de James Scott, Edward Thompson, Edward Said y Axel Honneth acerca de los modos en que los subalternos elaboran sus resistencias a la hegemonía. Según Scott (2000), los subalternos son en parte conocedores del poder que las clases dominantes ejercen sobre ellos, pero elaboran estrategias cotidianas, más o menos conscientes, “discursos o guiones ocultos” que no desafían abiertamente el “discurso público” de las clases dominantes pero obstaculizan su consumación. Se trata de pequeños gestos, actitudes, evasiones, etc., prácticas que los subalternos desarrollan en situación de desigualdad manifiesta. Estas acciones “desde abajo”, a menudo pasadas por alto por su ambigüedad e insignificancia, configuran lo que Scott denomina “armas de los débiles” o la “infrapolítica de los desvalidos”. Consisten en prácticas de rechazo discrecionales, indirectas, que critican y ponen límites a la injerencia del poder de dominación en sus trayectorias de vida. Para acceder a ellas es necesario analizar comparativamente los “discursos públicos” y los “discursos ocultos”, las contradicciones entre decires y haceres en dos espacios sociales: en una relación de simetría entre subalternos, y en una relación asimétrica entre subalternos y clases socioculturales que detentan el poder. La apuesta de este enfoque radica en no extraer conclusiones erradas del hecho de que en el espacio público los subordinados parecen aceptar la situación de subordinación. Se trata de pensar la agencia de

los sujetos subalternos, lo que es clave para entender las disidencias, contradicciones y rechazos al gobierno de la “diferencia gitana”. En un posicionamiento similar, el historiador Edward Thompson ha abordado la dinámica entre clases dominantes y subalternos, atendiendo no solamente los aspectos económicos sino también morales. Son numerosos los ejemplos que podemos encontrar en su amplia bibliografía sobre las tensiones y luchas de sectores sociales surgidos en el capitalismo. En su libro “Costumbres en común” (Thompson, 1995) observa la ambigüedad de las prácticas de actores en situación de dominación, un doble discurso que surge a raíz de la fuerte asimetría de poder que experimentan, y de los riesgos que una contravención o contradicción pública de ese poder puede acarrear para ellos. De este tipo de prácticas, que Scott llamaría “discursos ocultos”, dice Thompson:

Es exactamente en una sociedad rural, donde cualquier resistencia franca, identificada, al poder gobernante puede dar por resultado represalias inmediatas -pérdida del hogar, del empleo, del arrendamiento, cuando no el castigo de derecho- donde uno tiende a encontrar los actos tenebrosos (...). El mismo hombre que de día saluda servilmente al hacendado -y que pasa a la historia como ejemplo de deferencia- puede que de noche mate sus ovejas, atrape sus faisanes o envenene a sus perros. (Thompson, 1995:84)

El autor indica la necesidad de atender a la emergencia de actitudes de deferencia, resistencia o rechazo en relación con la configuración de poder situacional, entendiendo que las prácticas visibles de los actores son condicionadas por la hegemonía, y que los sentidos que los subalternos adjudican a sus acciones adquieren mayor opacidad en espacios de gran asimetría. Scott diría que cuanto más radical la asimetría, más “gruesa” será la máscara que portará el subordinado, y más sutil su acción: “las máscaras pueden ser más o menos gruesas, pueden ser burdas o sutiles, según el tipo de público y los intereses en juego, pero no dejan de ser actuaciones, como lo son todos los actos sociales” (Scott, 2000: 53). Scott coincide con Goffman (1989) en interpretar las máscaras como “actuaciones”. Pero si Goffman sostiene que éstas surgen como “apariencia” o pretensión para obtener reconocimiento (éxito), en el caso de Scott, en cambio, el sentido que los actores adjudican a su “disfraz” debe ser visto situacionalmente, especialmente en espacios atravesados por relaciones de poder de gran desigualdad.

También desde los estudios poscoloniales se ha abordado la cuestión de la resistencia subalterna en situación de dominación colonial y luego imperial, y en los procesos de descolonización. Edward Said (1996) distingue dos periodos, uno de “resistencia primaria”,

donde se lucha contra la intrusión extranjera (rechazo al marco cultural del dominador) y otro de “resistencia secundaria” o “cultural”, que implica una recuperación y reconstitución de la memoria cultural subalterna negada por la dominación. Estos “retornos” a la tradición en periodos de descolonización son modos subalternos de reparar las humillaciones sufridas en la colonización, de recuperar “territorios culturales”, dice Said. Pero estas reivindicaciones y resistencias no se dan aisladas de las lógicas políticas liberales globales (multiculturales, híbridas) y en la confluencia de ambos procesos (esencialismos locales-universalismos globales) tiene lugar la emergencia de los fundamentalismos de variante religiosa y nacionalista en los pueblos dominados (Ibíd: 14). Podría pensarse si algunas expresiones políticas de re-marcación de la etnicidad gitana en España, especialmente algunas asambleas gitanas recientes para lograr que la organización política gitana sea elevada a estatus de autonomía transterritorial reconocida dentro de España, pueden ser interpretadas como “resistencias secundarias” en términos de Said.

Honneth (1997) profundiza sobre la dimensión moral subyacente en el surgimiento del conflicto social, las movilizaciones y resistencias subalternas. Para el autor, los reclamos de reparación y reconocimiento no deben ser vistos como meras luchas sociales por la subsistencia (sentido económico-utilitarista) sino que deben abordarse en función de la “experiencia moral de menosprecio” y de los “sentimientos de injusticia” desarrollados por los subalternos en sus trayectorias de vida, individuales y colectivas. Esto supone que los desposeídos experimentan un quiebre de la reciprocidad en la valoración social, tanto en sentido material como moral, que se experimenta como menosprecio y humillación. En este sentido Honneth sostiene la necesidad de que las reparaciones sean realizadas atendiendo al plano afectivo que resulta del horizonte moral de la praxis subalterna (Ibíd: 193-205).

En base a la discusión anterior, la segunda hipótesis de esta investigación considera que los procesos de normalización de la diferencia gitana están interrumpidos en ciertas ocasiones por resistencias cotidianas. La noción de “resistencia pasiva” de Scott (2000) es aquí el concepto teórico clave que permite comprender la resistencia intersticial, el “discurso (o guión) oculto” de los subalternos que no se confronta abiertamente el “discurso público” pero que, no obstante, tiene la capacidad de obstaculizar en parte dicho poder. Estas pequeñas muestras de autonomía subalterna y de crítica a la hegemonía deben ser vistas en contexto para decodificar el sentido (moral, político, social) que los actores otorgan a sus prácticas. De

tal modo que, en nuestro argumento, las “malas elecciones”, las “inercias” o la “falta de deseo de superación” podrían ser interpretadas como “resistencias pasivas” que hacen persistir situacionalmente un modo de ser gitano que, a los ojos de las políticas de reconocimiento históricamente ancladas en una matriz colonial “en espejo”, resulta anormal y por ende objeto de una renovada normalización. El argumento lógico implicado en esta segunda hipótesis es que la resistencia no es sustantiva sino situacional. Esta puede emerger circunstancialmente tanto en trayectorias de “normalización por vía del *apayamiento*”, que implican una incorporación del *habitus* del dominador, como en trayectorias de “normalización por vía de la etnificación” a partir de políticas multiculturales que requieren la activación de identidades reificadas.

0.2. El campo : espacios, actores y redes

En esta sección reconstruyo las redes que me permitieron acceder al campo, así como identifico los espacios y actores que son parte de esta investigación.

0.2.1. Antropóloga por opción, gitanóloga y europeísta por accidente

En el año 2012 comencé el Doctorado en Antropología Social en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES, UNSAM). Mi trayectoria previa era, por cierto, bastante inusual. Me había recibido de diseñadora de indumentaria en la Universidad de Buenos Aires (UBA). En esa casa de estudios había sido docente del taller de diseño, y ejercía profesionalmente en empresas privadas del rubro textil. Sin embargo, el plano creativo-proyectual-productivo no era mi único interés. Ya desde el 2001 mi inclinación a la investigación social me había conducido a estudiar antropología e historia en las aulas Filosofía y Letras en la UBA, y más tarde, en el 2009, a las clases de antropología en la carrera de grado en la UNSAM. De modo que, fruto de mi hibridez, al inicio del posgrado llevaba más de diez años de lecturas y clases en el campo de la historia y la antropología, pero ninguna titulación en el área. Esta anomalía comprometía mi pretensión de reconocimiento académico y, en consecuencia, obstaculizaba las posibilidades de obtener financiamiento en el CONICET para mi estudio, que en aquél entonces versaba sobre la discriminación por apariencia étnico/racial en el acceso al empleo. Corría el 2013, y a pocos meses de convertirme en madre me había quedado sin trabajo como diseñadora, crisis (y

oportunidad), que representó un profundo cambio en mi devenir. Dos postulaciones infructuosas al CONICET me llevaron a decidir probar suerte “afuera”. Causas y azares quisieron que en el 2014 obtuviese una beca ERASMUS de la Comisión Europea para investigar por 22 meses en la ciudad de Valladolid, en España. Se trataba de un sitio de relevancia histórica, identificado en la baja edad media como capital judicial del Reino de Castilla, y que llegó a ostentar el rango de capital imperial en pleno apogeo del Siglo de Oro español. Había sido, además, parte integrante de Castilla La Vieja, región cultural y territorial donde se gestó la castellanía, lengua y espíritu desmarcados como corazón de la “identidad española”, y de los imaginarios constitutivos de la “diferencia” de los otros (Gitanos, moros y judíos).

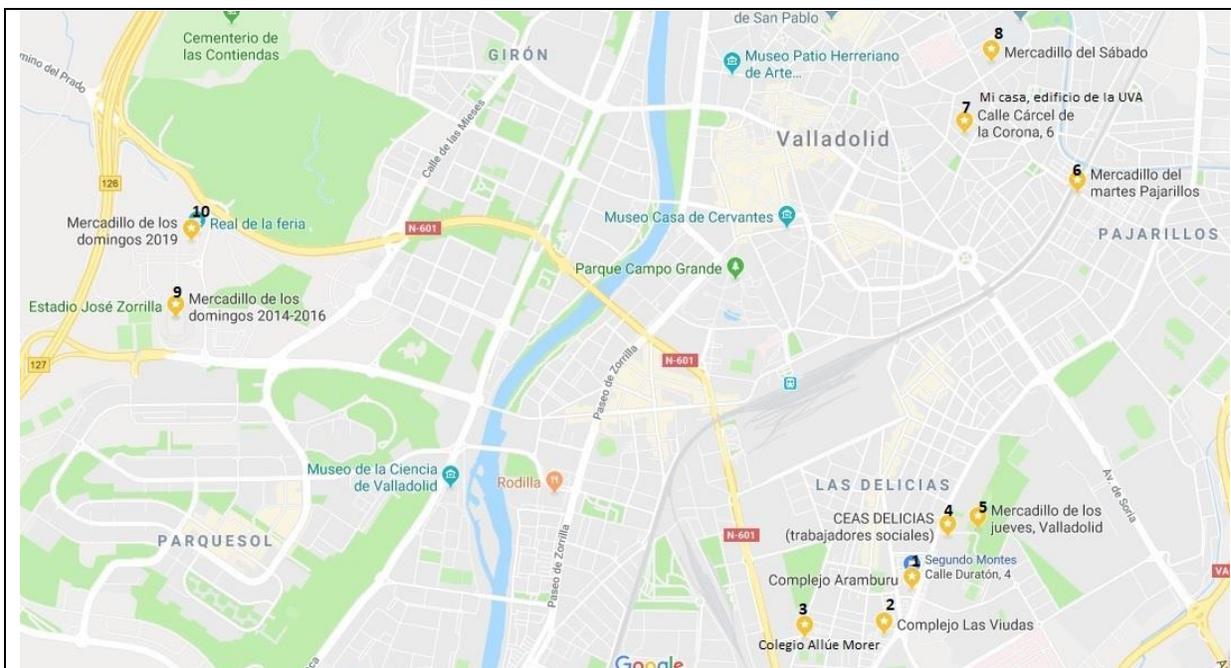
Yo no quería ser “gitanóloga” y, sin embargo, en mi deambular a través de espacios y gentes del paisaje vallisoletano mi persona se fue anudando a una malla significativa en este campo. La Comisión Europea me había otorgado una beca doctoral para investigar cómo en la ciudad de Valladolid incidían las percepciones sobre la apariencia normal o “buena presencia” (entendida como un complejo corporal, de vestimenta y proceder) a la hora de conseguir un empleo en comercios gastronómicos y de comercialización de indumentaria en sectores de élite y populares. Llegué a Valladolid unos días antes de la navidad del 2014, y me instalé junto a mi marido y mi hija en los apartamentos de la Universidad de Valladolid del Barrio San Juan, hoy un área de clase media. Era mi pretensión evaluar la relación entre empleo y discriminación étnico/racial, especialmente en aquellos ámbitos en que la apariencia se convertía en un valor sensible para lograr el acceso. De tal modo que las primeras reuniones en la oficina de mi entrañable tutora, la Dra. Mercedes Cano Herrera, en la Universidad de Valladolid, iban dirigidas a diseñar el campo y establecer los primeros contactos a partir de las personas que ella conocía, y que podrían ayudarme a establecer las redes para mi trabajo de campo. Los tres primeros meses del 2015 me dediqué a conversar con historiadores de la universidad cuya especialidad era la historia de Valladolid, y a buscar y leer bibliografía sobre historia de España en las bibliotecas y archivos de la universidad, intentando así profundizar en el conocimiento histórico y social de una realidad de la que solo sabía por su reflejo colonial en América Latina. Mientras estudiaba las configuraciones históricas de la alteridad en España iba alternando con mis primeras exploraciones de campo en el comercio popular y de élite. En este proceso descubrí que las “ferias comerciales populares” eran gestionadas

mayoritariamente por familias gitanas, adquiriendo, por lo tanto, un marcado sesgo étnico/racial. El hecho de percatarme de esta primera diferencia me llevó a consultar con varios profesores locales. Una de ellos, quien era profesora de historia, me dijo en respuesta a mis apreciaciones: “la mayoría de los puesteros del mercadillo son Gitanos, ellos son muy cerrados, se casan entre sí, no quieren integrarse a la sociedad, es su forma de ser”. Durante estos primeros meses, mi escaso conocimiento de la historia de España y, especialmente, del proceso de formación de las identidades de “los españoles” y de “sus otros” (Gitanos, moros, judíos) resultaba una limitante, pero a la vez potenciaba mi extrañamiento hacia ambas categorías de grupos: los españoles (étnicamente desmarcados) y los españoles gitanos (etnificados). Esto me permitía esquivar supuestos propios de los que conocían ese campo social y me daba la posibilidad de captar detalles que, según mi visión de argentina del conurbano bonaerense, me resultaban extravagantes. Fue así que buscando entender de qué se trataba esta diferencia gitana en la matriz de alteridad española acudí a mi tutora. Ella me sugirió que hablase entonces con su amigo y colega el profesor Dr. Jesús Aparicio Gervás, quien llevaba décadas trabajando desde una perspectiva intercultural en proyectos educativos para la inclusión social del alumnado gitano, e investigando la historia del Pueblo Gitano en España. Recuerdo que la primera reunión fue en su oficina de la Facultad de Educación y Trabajo Social, y en forma amena y cercana me expuso una introducción a la historia del Pueblo Gitano en España y las desigualdades que experimentaban en el presente en el acceso al trabajo, la vivienda y la educación. Mi interés por saber cómo se procesaba esta diferencia entre Gitanos y españoles “a secas” en la historia y las interacciones me llevó a cambiar el eje de mi proyecto. Así decidí limitar el campo, dejando a un lado el sector de élite y el foco de observación inicial sobre la apariencia, para dedicarme a investigar las estructuras, normalizaciones y reproducciones de esa diferencia étnica que aparecía en los discursos de los españoles sobre los Gitanos y, recíprocamente, de los Gitanos sobre los *payos*.

0.2.2. Ocho de abril: Día Internacional del Pueblo Gitano, inicio de mi trabajo de campo

El profesor Jesús Aparicio Gervás fue también quien me introdujo en el trabajo de campo. Pocos días después de nuestra reunión, se celebraba el Día Internacional del Pueblo Gitano y, según sus dichos, se trataba de una buena oportunidad para que me presentase a los

principales referentes relacionados al campo educativo y asociativo gitano. Así, un 8 de abril de 2015 inicié formalmente el trabajo de campo que se prolongaría hasta julio de 2016, momento en que debí partir de regreso a Buenos Aires para cumplir las obligaciones de una nueva beca que me había sido asignada, esta vez sí -baño de reconocimiento “europeo” mediante- por parte del CONICET. De modo que, debo un profundo agradecimiento al profesor Aparicio Gervás por su amabilidad y ayuda durante mi estancia. Él se convirtió en un nexo fundamental para contactar y conocer a referentes gitanos “de respeto” en la ciudad, y miembros de asociaciones dirigidas por Gitanos, como la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León (en adelante FAGCyL) y dirigidas por no-gitanos como la Fundación Secretariado Gitano (en adelante FSG). Ese mismo 8 de abril conocí a Mónica, la coordinadora educativa de la FAGCyL, una profesora no-gitana que se convertiría en una gran amiga. Ella fue quien me abrió las puertas de la asociación que funcionaba en el Centro Segundo Montes para realizar un voluntariado como profesora de un curso de diseño de modas, destinado a jóvenes mujeres gitanas receptoras del subsidio de Renta Garantizada de Ciudadanía (en adelante RGC). Mónica fue también quien me presentó a los puesteros gitanos del mercadillo, quienes asistían a los cursos de alfabetización y titulación primaria y Escuela Secundaria Obligatoria (en adelante por sus siglas ESO) de la asociación. Desde abril de 2015 hasta julio de 2016 el Centro Segundo Montes se convirtió en mi base a partir del cual fui tejiendo la red de relaciones con los actores que fueron condición y posibilidad de esta tesis (Figura 1).



ESPACIOS FRECUENTADOS EN ESTE TRABAJO DE CAMPO

1: Complejo bloque de edificios “Aramburu”. En una de las calles internas se encuentra el **Centro Segundo Montes**. Allí funcionan las asociaciones **Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León (FAGCyL)**, **Promoción Gitana y Cooperativa Chandiví**, dirigidas por hombres gitanos referentes de Valladolid. En este espacio realicé buena parte del trabajo de campo, entrevisté a las autoridades gitanas, profesoras no-gitanas y alumnos gitanos de ambos sexos. También realicé observación-participante como profesora de un curso de formación profesional en diseño de modas para mujeres gitanas receptoras de Renta Garantizada de Ciudadanía. Frecuencia de asistencia: todos los lunes y miércoles.

2: Complejo bloque de edificios “Las Viudas”. Conocí dos de sus viviendas en un recorrido con una de las trabajadoras sociales del CEAS Delicias.

3: Colegio Allúe Morer, colegio con mayoría de alumnado gitano e inmigrante. Entrevisté a su directora, al psicólogo, la trabajadora social, una profesora de educación compensatoria y observé-participé registrando el funcionamiento del banco de alimentos.

4: Centro de Acción Social (CEAS) Delicias. Situado en el Parque Canterac. Edificio donde tenían su oficina las dos trabajadoras sociales que entrevisté.

5: Mercadillo de los jueves. Parque Canterac. Barrio Delicias. Observación-participante. Frecuencias de asistencia: algunos jueves.

6: Mercadillo de los martes. Calle de la Salud. Barrio Pajarillos. Observación-participante. Frecuencia de asistencia: todos los martes.

7: Mi casa durante la estancia, en el edificio de la Universidad de Valladolid sobre la calle Cárcel Corona.

8: Mercadillo del sábado. Calle Prado de la Magdalena. Zona Universidad. Observación-participante. Frecuencia de asistencia: todos los sábados, acompañada de mi hija.

9: Mercadillo de los domingos. Estacionamiento del Estadio José Zorrilla. Posteriormente se trasladó al Recinto Ferial (marcado por el N°10). Frecuencia de asistencia: pocos domingos, acompañada de mi hija y mi marido.

Figura 1: Mapa de la ciudad de Valladolid con sitios marcados donde realicé la mayor parte del trabajo de campo y las entrevistas. Fuente: Mapa de Google, referencias propias

0.2.3. El Segundo Montes: nodo de contactos

El Centro Segundo Montes se encuentra ubicado en una de las áreas interiores del complejo Aramburu y Las Viudas, conocidos popularmente como “Las Viudas”. Estos bloques de edificios fueron construidos en el barrio ferroviario y obrero de “Las Delicias” promediando el siglo XX como parte de un plan de viviendas sociales del franquismo. Su nombre proviene del hecho de estaba destinado a las viudas de soldados franquistas. Con el correr de los años el grupo de viviendas se habían convertido en un barrio-gueto de Gitanos e inmigrantes. Este “barrio dentro del barrio” es un territorio ciertamente estigmatizado como conflictivo y peligroso, tanto por los medios hegemónicos como por la sociedad local. Por ejemplo, los servicios de limpieza y la policía suelen reportar problemas porque sus habitantes no los dejen “ingresar” a limpiar y vigilar. Como no-gitana mi ingreso al barrio y posterior interacción con los Gitanos que allí habitaban fueron habilitadas gracias a mi trabajo de voluntariado en la asociación de FAGCyL, sita en el edificio perteneciente al Segundo Montes. Al momento de mi trabajo de campo, dicha asociación estaba presidida por Tío Jani¹, un hombre gitano de respeto de unos setenta años, quien antes había estado a cargo del Secretariado Diocesano Gitano de Valladolid, entidad precursora y promotora de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León. Tío Jani era, además, miembro del Consejo de Ancianos de Castilla y León, el cual está conformado por hombres sabios de respeto que actuaban como “jueces de paz” tratando de mediar en los conflictos entre las familias gitanas y entre éstas y las autoridades estatales. Tío Jani se convirtió en mi principal interlocutor para la comprensión de los aspectos tradicionales y normativos de la cultura gitana, y una fuente oral invaluable sobre la historia reciente de los Gitanos en Valladolid. También en el Segundo Montes conocí y entrevisté a otros dos hombres considerados Gitanos de respeto y miembros del Consejo de Ancianos de Castilla y León. Me refiero a Tío Adolfo y Tío Emilio, quienes me ayudaron a comprender algunos aspectos de la regulación del conflicto y la convivencia entre Gitanos, explicándome el funcionamiento de algunas de sus leyes y las prácticas de los “arregladores”.

¹ Su nombre real es Ramón Salazar Barrul. Si bien un romaní con el que entré en contacto en Buenos Aires afirma que la palabra “Tío” solo puede proferirse entre romaníes, opto por esta denominación ya que así lo llamábamos todas las personas gitanas y no-gitanas de la asociación.

En el Segundo Montes también entré en contacto y entrevisté a Enrique Jiménez y César Escudero, miembros gitanos de otra asociación que funcionaba allí: “Promoción Gitana”. Enrique Jiménez pertenecía a una familia de élite dentro del mundo asociativo y artístico gitano-español. Su padre había llegado a ser vicepresidente de la sede española de la asociación internacional Unión Romaní, presidida por el reconocido ex eurodiputado gitano Juan de Dios Ramírez Heredia, y era primo del famoso -y ya fallecido- “Jero” del grupo musical “Los Chichos”². Gracias al contacto con Enrique y César pude conocer los orígenes y el funcionamiento de la cooperativa *Chandiví*, la cual fuese creada desde las bases de Promoción Gitana en el año 2010 para ayudar a los puesteros del mercadillo a hacer frente a las exigencias de profesionalización, pago de impuestos y tramitación de permisos por parte del Ayuntamiento y Hacienda.

El centro Segundo Montes tenía una alta densidad de circulación de personas de lunes a viernes, durante las mañanas y las tardes, con un breve receso de un par de horas al mediodía, y funcionaba como centro social del barrio Aramburu-Las Viudas. El edificio era un lugar de encuentro interclase entre los Gitanos de Valladolid. Allí asistían los Gitanos de clase baja a los cursos como contraprestación de la percepción de RGC, tanto del barrio Aramburu-Las Viudas como de aquél otro barrio-gueto de similares características llamado “29 de octubre” y localizado en la zona de Pajarillos. Pero también acudían Gitanos de clase media y alta, ligados al asociacionismo, con poder simbólico y económico, tales como hombres gitanos presidentes de asociaciones, arregladores, miembros del Consejo de Ancianos y mujeres gitanas que cumplían la función de mediadoras interculturales³. Todos ellos vivían generalmente fuera de los barrios marginales, desplazándose hasta el Segundo Montes desde lugares como Huerta del Rey, un barrio considerado entre los mismos Gitanos como de “clase alta”, o desde barrios de clase media como La Rondilla o Arturo Eyres.

² Para más información puede consultarse el artículo periodístico Fraile, O. (2016, 3 de abril) “El del medio de Los Chichos o el poeta de La Victoria”. *El Día de Valladolid*. La entrevista que allí aparece es contemporánea a mi trabajo de campo, en la foto que retrata a los Jiménez, aparecen de fondo algunos maniqués con vestidos confeccionados por mis alumnas gitanas del curso de Diseño en el Segundo Montes, ya que dicha foto fue tomada en el aula donde dictaba mi clase. [<https://www.eldiadevalladolid.com/noticia/Z7138B6F3-C346-265E-5986FF02B2A83033/201604/el-del-medio-de-los-chichos-o-el-poeta-de-la-victoria>]

³ Normativamente, la función de los mediadores hombres o mujeres gitanos o *payos*, era ejercer como “traductores entre culturas” y se encargaban de tender puentes que atiendan la interculturalidad en situaciones que impliquen ámbitos tan diversos como la salud, la educación, los servicios sociales, el Estado (Aparicio Gervás, 2014).

El centro Segundo Montes oficiaba además como un sitio de contención social para la gente del barrio. La secretaria-profesora Encarna y la coordinadora-profesora Mónica se dedicaban a tramitar para las familias gitanas “más vulnerables” las ayudas de emergencia para comprar alimentos, y se las asesoraba para rellenar el formulario de solicitud del subsidio de la RGC. También en el Segundo Montes se juntaban con frecuencia los “Tíos” para hacer arreglos (mediación de conflictos) entre familias o por otros problemas surgidos en el barrio. Otra de las funciones del centro era la de ser un banco de alimentos, el cual era gestionado por la ya mencionada entidad Promoción Gitana.

En los cursos del Segundo Montes trabajaban unos pocos profesores contratados y una mayoría de profesores voluntarios. En el periodo que realicé trabajo de campo interactué con un total de ocho profesores, seis mujeres y dos hombres, todos ellos no-gitanos. Dentro de los profesores, uno tenía unos sesenta años y era un maestro jubilado que trabajaba además como voluntario en el Colegio Allúe Morer. El otro, de alrededor de cuarenta y cinco años, era un arquitecto conocido de Mónica quien, producto de la crisis laboral española, se encontraba desempleado y actuó como profesor del Segundo Montes hasta que encontró otro trabajo. De todos ellos destaco especialmente los lazos afectivos que se gestaron con las profesoras Mónica, Ainoa y Marta, y con la profesora y secretaria Encarna, quienes se convirtieron durante la estancia no solo en mis compañeras sino también en mis amigas, y con quienes incluso compartí alguna salida y charlas de café en bares cercanos al centro. Conformábamos un grupo de mujeres de entre 30 y 50 años. Mónica y Marta tenían 52 y 51 años, Encarna 43 años, Ainoa 31 años, y yo -por entonces- 34 años. Mónica estaba titulada como educadora social y trabajaba, además, como profesora de cursos de formación en la cárcel de Villanubla, el cual era parte de un programa de intervención social de la FAGCyL destinado a reclusos gitanos. Marta era profesora de inglés, y Ainoa era graduada en trabajo social. Ainoa se convirtió, además, en un nexo fundamental para conocer la situación del profesorado y alumnado gitano en el Colegio Allúe Morer, el cual estaba íntimamente ligado a los profesores y actividades del Segundo Montes. Si bien conocía los proyectos de innovación educativa llevados a cabo en este colegio por los comentarios y escritos del Profesor Jesús Aparicio Gervás, fue a través de Ainoa que accedí físicamente a dicho espacio. Ella era, aparte de docente del Segundo Montes, profesora de compensatoria para alumnos con dificultades de aprendizaje en el Colegio Allúe Morer. Se trataba de un colegio con mayoría de alumnado

gitano e inmigrante, considerado en la ciudad como un “colegio-gueto”, y al que asistían los hijos de muchas de las familias gitanas que frecuentaban el Segundo Montes. Mientras los padres iban a los cursos de escolarización para adultos, los hijos iban a las clases de apoyo escolar, de modo que ambos centros estaban conectados y funcionaban en forma complementaria. Gracias a Ainoa pude entrevistar a la directora, al psicólogo y a la trabajadora social del colegio Allúe Morer, y colaboré realizando tareas en el banco de alimentos al que asistían también algunas de mis alumnas. También conocí el trabajo que venían llevando a cabo en la implementación del arte para la retención del alumnado, como la formación de una orquesta infantil de música clásica.

Ainoa me presentó a sus amigas Leticia y Mar. Ambas eran trabajadoras sociales del Centro de Acción Social (CEAS) Delicias, del Parque Canterac, y tenían a cargo como monitoreados a los vecinos gitanos del Complejo Aramburu-las Viudas. Así entrevisté a Leticia y Mar acerca de la situación de las familias gitanas del barrio que subsistían como perceptoras de RGC. Pude acompañar a Leticia en uno de sus recorridos por las viviendas de Aramburu-Las Viudas, situación en la que registré los modos de interacción entre una trabajadora social y las familias gitanas “monitoreadas”. Esta entrevista y experiencia de campo con las trabajadoras sociales tuvo lugar el último mes antes de mi regreso, y actuó como cristizador de mi “colección etnográfica de sospechas” acerca de una posible resistencia (a partir de un “discurso oculto”) en aquellos “Gitanos no promocionables” que ella consideraba con falta de voluntad de cambio. Lamentablemente, el poco tiempo restante condicionó la posibilidad de conocer, tal como me propusiese Leticia, las últimas siete casetas de Gitanos chabolistas de la ciudad, en los asentamientos denominados “Juana Jugan” y “La Florida”.

El curso de diseño de modas que Mónica me permitió ofrecer en el Segundo Montes me llevó a interactuar todos los lunes y miércoles durante nueve meses con un grupo formado por un máximo de quince mujeres gitanas de entre 18 y 45 años. El grupo tenía algunas alumnas fijas y otras que salían o ingresaban según el arbitrio de las trabajadoras sociales, quienes decidían que el curso les valía o no para justificar como contraprestación a la percepción de RGC. A algunas de mis alumnas también las veía en el mercadillo ya que tenían puestos allí, como Tania y Susana, o eran hijas de puesteros como Irene o Yesica. En mi segundo año de trabajo en el Segundo Montes se agregó a nuestro grupo una auxiliar docente

contratada, Salomé, quien provenía de una familia gitana de clase alta. Vivía en Huerta del Rey y era hija de unos de los directivos de Promoción Gitana. Salomé había asistido a colegios concertados con alumnado no-gitano, por lo que su grupo de amigos del colegio eran todos *payos*. Según ella misma me contase, con 34 años había decidido no casarse al tiempo que mantenerse virgen, para seguir las pautas culturales gitanas sin perder su libertad, atada a niños y un marido, como era el caso de su hermana quien en sus dichos “se casó mal”, y ella la ayudaba económicamente con el dinero que ganaba en su trabajo. Con Salomé tuve contacto algunos lunes y miércoles durante los últimos meses del curso, ya que Mónica le había asignado que me asista en las clases de diseño. Nuestras interacciones se mantuvieron en el orden de conversaciones informales o relativas a nuestro trabajo, tuve la intención de entrevistarla para conocer más acerca de su trayectoria como Gitana de “clase alta”, pero no fue posible ya que no pudimos concretar un día de encuentro antes de mi partida.

De entre los vendedores del mercadillo, hubo cuatro puesteras gitanas con las que realicé mayoritariamente mis observaciones, entrevistas y participaciones. Se trataba de mujeres que conocía del Segundo Montes, debido a su asistencia a los cursos. Tania tenía 34 años, tres hijos varones, y era mi alumna en el curso de diseño. En el mercadillo oscilaba entre un puesto “por sorteo” (denominados 00) y uno sin permiso (“ilegal” “no registrado”), los días que no salía sorteada. Si bien era hija de un anticuario, la mayor jerarquía simbólica dentro del mercadillo, a razón de su casamiento, y de acuerdo a las tradiciones gitanas, había tenido que mudarse al barrio donde vivían su marido y suegros. De tal modo que, mientras sus padres vivían en Huerta de Rey, el barrio de los Gitanos “pudientes”, ella vivía en Aramburu-Las Viudas, el barrio-gueto de Gitanos de clase baja. Las otras tres mujeres formaban parte del curso de alfabetización de mayores que estaba a cargo de Ainoa, y tenían entre 45 y 55 años de edad. Entre ellas, Paqui y Rosa tenían sus propios puestos en el mercadillo, y vivían respectivamente en Huerta del Rey y Delicias. Paqui era la esposa de un hombre de respeto, arreglador y miembro del Consejo de Ancianos y Rosa era hermana de un arreglador. Por su parte, Beatriz era la madre de una de mis alumnas, Irene, y había vivido toda su vida en Las Delicias. Ella se encargaba de atender uno de los puestos de su hija mayor, quien tenía dos de ellos registrados junto a su marido en el mercadillo. En el caso de Paqui, no solo era puestera y alumna ocasional del curso de alfabetización para adultos mayores, sino que también oficiaba como mediadora de la FAGCyL, al igual que la coordinadora-profesora Mónica. En el puesto

de Paqui realicé la mayor cantidad de observaciones y participaciones en el mercadillo. La veía en su puesto todos los martes, algunos jueves y todos los sábados, este último día acompañada de mi pequeña hija, quienes establecieron entre sí una relación análoga a la de abuela y nieta, su familia terminó “adoptando” a la mía. Una de las nietas de Paqui, una niña de seis años, la visitaba siempre en su puesto de los sábados, era el día en el que también iba mi hija de tres, por lo que frecuentemente jugaban juntas durante el tiempo que allí permanecíamos.

A través de Paqui conocí a Sofía, su nuera, una mujer de 27 años, madre de la niña que jugaba todos los sábados con mi hija. Sofía vivía en Las Delicias pero no iba al Segundo Montes con regularidad. Se había formado también como mediadora y, aunque era perceptora de la RGC, no asistía a los cursos de escolarización del Segundo Montes ni a los de Cáritas en Barrio España. Esto se debía a que a diferencia de buena parte de los Gitanos que conocí, ella había completado la ESO a los 16 años. Venía de una familia que respetaba las pautas culturales gitanas, a la vez que habían realizado cierta trayectoria de “*apayamiento*” educativo y laboral según parámetros hegemónicos. Si bien su abuelo era un “Gitano canastero” de los pocos que quedaban en España, y sus padres habían tenido en el pasado un puesto en el mercadillo, actualmente su padre trabajaba en una empresa de transporte, su hermano en una fábrica y su hermana era una estudiante universitaria. Solo Sofía se había mudado a Valladolid con motivo de su casamiento, pero el resto de su familia permanecía en su ciudad de procedencia, distante a unos 100 km de Valladolid, dentro de la región de Castilla y León. Para Sofía haber finalizado la ESO la equiparaba, al menos para el acceso a los cursos, a los desempleados *payos*, por lo cual como contraprestación a la RGC ella no debía asistir a los cursos de educación donde eran mayoría de asistentes gitanos, sino a los de formación profesional, donde los alumnos eran no-gitanos. La percepción de RGC no era en su caso una situación de persistencia, sino algo más bien temporal, ya que en ocasiones trabajaba como cocinera en algún restaurante o bar, o cuidando mujeres mayores. Cuando Sofía se enteró por medio de su suegra Paqui que yo estaba dando un curso de diseño de modas en el Segundo Montes quiso sumarse, por lo que al par de meses de iniciar pasé a contar con ella como una más de mis alumnas. Ni bien nos conocimos congeniamos con facilidad. Las dos teníamos una predisposición a querer combatir el racismo desde el activismo y un interés especial por el estudio de la historia gitana. Con frecuencia nos quedábamos conversando luego de las clases,

ya sea hablando de situaciones de discriminación que surgían en su entorno, o marcando algunas diferencias entre su crianza y la que habían tenido las otras mujeres gitanas del curso, notando ella al respecto algunas diferencias considerables. Sofía me contaba que su familia siempre la había estimulado a estudiar, que sus padres no querían que se case tan joven, pero que al enamorarse de su marido había dejado a un lado los planes de seguir estudiando. Sin embargo, me decía que ella animaba continuamente a su hermana para termine sus estudios universitarios y les hablaba a sus hijos en este sentido, e incluso ella misma no descartaba iniciar estudios en la universidad en un futuro. Con el tiempo, Sofía se convirtió en mi amiga más cercana en Valladolid, y en mi principal interlocutora ante cada una de mis dudas, no solo mientras duró el trabajo de campo, sino también en la distancia, mientras escribía esta tesis. Con Sofía compartimos cumpleaños, salidas al centro comercial, paseos con nuestros niños. En una de esas reuniones familiares conocí a su hermana Edurne, quien más tarde se tituló en educación y con quien conversé en varias oportunidades para intercambiar opiniones e ideas al abordar el capítulo de educación en esta tesis.

Gracias a las relaciones que establecí en el Segundo Montes pude realizar una observación-participación asistiendo al culto evangélico junto a mi alumna Tania y su familia. También realicé una entrevista grupal a mujeres gitanas que asistían al curso de alfabetización de mayores que estaba a cargo de Ainoa; mis notas e interpretaciones de aquél encuentro forman parte del capítulo sobre vivienda, nomadismo y guetos en esta tesis. En esa oportunidad tuve la posibilidad de ver el campo de interacción surgido entre un grupo de mujeres heterogéneo, donde tres de nosotras éramos profesoras *payas* -Ainoa, Encarna y yo- y las restantes eran ocho mujeres gitanas de diversas trayectorias. Cuatro de ellas eran de extracción social media-alta vinculadas, como hijas o hermanas, a figuras jerárquicas del mundo asociativo gitano, nunca habían vivido en chabolas, ni en el ya erradicado barrio-gueto gitano del “Poblado de la Esperanza” (1979-2003). Las restantes cuatro mujeres gitanas eran de extracción social media-baja, dos de pasado chabolista y dos exvecinas del poblado. Al terminar la entrevista me percaté por conversaciones con Ainoa, Salomé y Encarna que una de las mujeres que había vivido en el Poblado era conocida por pertenecer a una red familiar de tráfico de drogas, popular en Valladolid bajo el nombre de los “Monchines”. Esta familia extensa estaba marcada negativamente tanto por Gitanos como no-gitanos por haber traficado drogas ilegales mientras vivían en el poblado, y algunas reincidencias posteriores en el barrio

de Pajarillos. Tanto ella como otros familiares habían cumplido condenas en la cárcel de Villanubla y su caso había sido cubierto ampliamente por los medios de comunicación escritos y televisivos de la ciudad, probablemente, debido a la interseccionalidad de su marginalidad como Gitanos, pobres y habitantes del barrio-gueto. Como dirían Boltanski y Chiapello (2002), las “pruebas” de la dimensión moral de ciertas prácticas al interior de la comunidad gitana, y de la heterogeneidad de experiencias entre los vecinos del poblado, surgieron ante mis ojos en la interacción con y entre estas mujeres, adquiriendo el carácter de “incidente” o revelación. Dicha entrevista fue mi contacto más cercano con los denominados por ellos mismos como “Gitanos de la droga”, estigma que reunía tanto las prácticas penadas por los mismos Gitanos como por el sistema judicial oficial. Dada mi propia posición en el campo, probablemente debida a mi condición de mujer universitaria de “clase media” con una hija a cargo, me sentía limitada en la dosis de “riesgo” que estaba dispuesta a tomar en mi investigación. Esa es la razón por la cual mis acercamientos a las situaciones de mayor marginalidad fueron a través de las redes que me brindó el ámbito asociativo, a partir de actores que me introdujeron, ya desde las entrevistas, ya desde el trabajo de campo, en sus experiencias cotidianas, evitando abordar el trabajo de campo en solitario.

0.2.4. Más allá de la red del Segundo Montes

Otras actividades desarrolladas durante mi estancia en Valladolid refieren a la asistencia a congresos, conmemoraciones, jornadas y entrevistas fuera del espacio del Segundo Montes. Asistí a muchos eventos ligados al campo asociativo y de DDHH, ya sea invitada por el Profesor Aparicio Gervás, mi tutora Mercedes Cano Herrera o por parte de las propias asociaciones gitanas y de DDHH con las que entré en contacto. En todos ellos existía la peculiaridad de que una gran parte de los asistentes nos conocíamos de coincidir en otros eventos vinculados al ámbito asociacionista, estatal o académico. Estas reuniones tuvieron lugar en el Ayuntamiento, espacios públicos de la ciudad centros cívicos, sedes de las ONG’s o en la Universidad de Valladolid. En este sentido, asistí en dos oportunidades a la conmemoración del 8 de abril, el Día Internacional del Pueblo Gitano, que se realizaron en espacios públicos, centros cívicos y el ayuntamiento. En cuanto a mi posición en el campo, si en el 2015 era una mera observadora ya en 2016 participé como parte del cuerpo de profesores de la asociación gitana FAGCyL. Una interpretación con perspectiva comparada sobre las

características de la conmemoración en ambos años es reflejada en el capítulo sobre las lógicas de la multiculturalidad y su incidencia en el campo político del reconocimiento gitano. En relación con la asociación de origen católico Fundación Secretariado Gitano (FSG), asistí dos años consecutivos (2015 y 2016) a sus “Jornadas de Puertas Abiertas”, invitada por Chelo y Silvia, quienes cumplían respectivamente las funciones de mediadora gitana y coordinadora *paya* de dicha asociación. Las conocí el 8 de abril de 2015 por mediación del Profesor Jesús Aparicio, y nos reconocíamos en base al contacto devenido de frecuentar los mismos lugares y eventos ligados al espectro asociativo, donde intercambiamos cuentas de email o números de móviles. El primer año se llevó a cabo en la Plaza San Juan, distante dos calles de la sede FSG, y consistió en actuaciones musicales, talleres infantiles, títeres, rincón del socio (un puesto con folletería sobre la FSG y donde se podía adherir al débito para realizar donaciones), rincón de estética, tienda y bar solidario. El segundo año se llevó a cabo en tres espacios en el centro de la ciudad, se proyectó la película “Papusza”, basada en la vida de la poeta romaní-polaca, en la Casa de la India, se realizaron actividades de divulgación del trabajo de la FSG en su propia sede y por la noche una actuación de cante flamenco en un bar del centro, se vendieron rifas y *merchandising*. La idea que prevalecía en estas jornadas era acercar la “cultura gitana” a los españoles no-gitanos, demostrando que eran un grupo perfectamente “integrado” a la sociedad española, a través de la divulgación de campañas mediáticas, informes y estadísticas que visibilizaban el impacto de las acciones de la FSG en los “avances” que habían logrado los Gitanos en las últimas décadas.

Mi intención de llevar adelante un trabajo de campo con la FSG, a partir de observaciones, participaciones y entrevistas, con los asistentes gitanos al programa de formación para el empleo en empresas (ACCEDER) enfrentó un obstáculo que no pude sortear en el tiempo que duró la estancia, lo cual se expone en el último capítulo de esta tesis.

En cuanto a los eventos realizados en la universidad menciono el Foro Cívico “Los Derechos Humanos ante la Discriminación y el Odio” del 28 de abril de 2015, organizado por la asociación “Movimiento contra la intolerancia”, y con la participación del observatorio de DDHH de la Universidad de Valladolid y el Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia (OBERAXE, organismo estatal y nacional español homólogo al INADI argentino), entre otros. Este evento tuvo la característica de ser promocionado de “boca en boca” a través de redes de confianza, por “motivos de seguridad” (categoría de los actores) para evitar los *boicots* que

frecuentemente sufrían por parte de grupos pro-nazi y de extrema derecha. En mi caso, la invitación me llegó a través del Profesor Aparicio Gervás, amigo personal de Esteban Ibarra, el presidente de la asociación Movimiento contra la Intolerancia, y por parte de Olga Hurtado, coordinadora de la asociación, a quien conocí en el evento del 8 de abril de 2015. En este foro tuve la oportunidad de intercambiar algunas palabras con su presidente, Esteban Ibarra, quien me comentó que la asociación no actuaba en Latinoamérica y no tenían datos de la región, pero en cambio sí era muy activa en Europa. Esto se debía a que desde el año 2003 se venían realizando tareas desde los Estados Europeos reunidos en la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE), con el objetivo de combatir crímenes (delitos) de odio. Los “delitos de odio” eran un agravante legal en casos donde la violencia era dirigida hacia personas en tanto vinculadas a un colectivo ya sea este étnico/racial, de orientación sexual, clase social, origen nacional, etc. En cuanto a estadísticas regionales de discriminación en Castilla y León, Olga Hurtado expuso ante los asistentes que el colectivo más estigmatizado eran los discapacitados, seguidos por los LGTB (homofobia), por la gente de color de piel no-blanca (racismo) y por los de nacionalidad distinta a la española (xenofobia), en ese orden.

Posteriormente, gracias al Profesor Aparicio Gervás, pude entrevistar a Carmen Jiménez Borja, una joven gitana de unos 26 años en ese entonces, conocida en la ciudad por ser la primera abogada gitana recibida en la Universidad de Valladolid, y quien había sido contratada por la FSG como técnica de igualdad. Con ella conversé acerca de las dificultades y posibilidades que se le han presentado durante su trayectoria educativa en función de su gitaneidad. Actualmente, Carmen se desempeña en el terreno político y fue electa en el 2019 como Concejala Delegada Especial de Convivencia y Mediación Comunitaria del Ayuntamiento de Valladolid representando al PSOE (Partido Socialista Obrero Español). También por invitación del Profesor Aparicio Gervás acudí a un seminario sobre “feminismo romaní” en mayo de 2016, dictado por integrantes de la Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad (AGFD) en la Universidad de Valladolid. De allí surgieron materiales que he incorporado en varios capítulos de esta tesis.

0.2.5. Mi persona-en-el-campo: posibilidades y limitaciones

Planteadas las redes y actores con los que interactué ya sea en situación de entrevista, observación o participación, es preciso reponer los modos en que el campo y su recorte fueron

condicionados por los efectos de mi presencia en las personas y grupos sociales con los que interactué. Como expresa Rosana Guber (2011) en el método etnográfico los investigadores se convierten en instrumentos, con sus atributos socioculturalmente considerados -género, nacionalidad, raza, etc.- en una relación social de campo. Ningún investigador social accede como “tabula rasa” al campo, de modo que las posibilidades y limitaciones fueron dadas por la articulación de las peculiaridades de éste con las de mi ser situacional. Siguiendo a Thomas Csordas (2011), considero que los modos de prestar atención a y con el propio cuerpo están mediados culturalmente, por lo que la relación entre mi corporalidad y la de mis interlocutores era un diálogo entre experiencias culturalmente preconfiguradas, al tiempo que nuestro *self* o autoconciencia de sí y de otros era actualizada en los instantes de copresencia interaccional. Mi cognición corporizada, el *embodiment* de mi “diferencia” como argentina, no gitana, mujer y latinoamericana “blanca”, era atravesada por una calibración continua en el campo. Dice Rita Segato que los descendientes de europeos podemos jugar en nuestros sures en el “equipo de los blancos”, pero ni bien pisamos el norte global nos volvemos “no blancos” independientemente del color de nuestra piel, somos teñidos por la emanación de un paisaje cuya condición es indefectiblemente colonial (Segato, 2018b). Mi experiencia fue atravesada en cierto modo por tal lógica, aunque considero necesario reponer los matices de la carga simbólica que encorporizó mi persona-en-el-campo. En las interacciones a veces la balanza se inclinaba haciendo pesar mi otredad, y otras mi mismidad, con respecto a mis interlocutores. Entre los españoles “a secas” no me era muy difícil pasar desapercibida (si no me delataba mi acento argentino), dado mi gusto por las prendas clásicas y de colores neutros o en la gama de los azules, verdes o tierra, que no discordaba con la moda de las mujeres españolas del centro de la ciudad. Quizás tenía menos visitas a la peluquería (ninguna, a decir verdad) y menos maquillaje, pero nada que resaltase demasiado. Siempre era una externa, pero se trataba de una externalidad fluctuante, donde mi hibridez generaba cierto “ruido” en ambos grupos, españoles *payos* y Gitanos. Mi posición social y económica en España era algo mejor que la de otros argentinos quienes, producto de las continuas crisis llegaban a Barajas o El Prat a “hacer la Europa”, sin papeles ni dinero, a trabajar en empleos precarios y mal pagos. A mi favor se sumaba mi doble condición legal como ciudadana argentina e italiana, mi aspecto de “blanca” con familia heteronormativa y católica. Profesionalmente, contaba con mi vinculación como becaria a la Universidad de Valladolid y como profesora a una asociación

gitana, lo que me aportaba algún privilegio derivado de mi etiquetamiento como académica y voluntaria de causas humanitarias. A estos sentidos se sumaba el imaginario español acerca de “lo argentino”, el cual emergía constantemente en mis interacciones con españoles, Gitanos y extranjeros latinos. Buena parte de los *payos* y Gitanos con los que interactué coincidían en que les gustaba nuestro acento, que asociaban a actores de películas y series que llegaban a sus pantallas de televisión, figuras intelectuales o de la política. Las profesoras y vendedoras *payas* de comercios me hablaban de Les Luthiers, Andrés Calamaro, Ricardo Darín y Héctor Alterio. Las niñas y adolescentes gitanas me decían que les encantaba mi acento, que yo hablaba como en “Violetta”, la popular serie de Disney. Los hombres gitanos me interpelaban para hablarme de figuras futbolísticas como Messi y Simeone. Y en la universidad eran frecuentes las conversaciones con profesores y con compañeros doctorandos que me interrogaban acerca del intrincado fenómeno del peronismo, reproducían al verme modismos típicos en forma ocurrente (por ej. “Che, vos, boludo...”) y hacían alusiones al estereotipo de la verborragia argentina. Recuerdo ahora a un historiador que se dirigió a mí hablándome del “atroz encanto de ser argentinos”, parafraseando a aquella novela de Marcos Aguinis. Todo esto indicaba cierto horizonte cultural compartido entre españoles -Gitanos y no gitanos- y argentinos, que me ubicaba en una posición de otra “familiar”, condición entre una de los propios y una exótica. Esta percepción ambigua sobre mi identidad me convertía entre los Gitanos en una *paya* externa que estaba fuera del juego de alteridad *payo*-gitano. En ocasiones yo era “la profesora *paya*” del Segundo Montes, me movía en grupo junto con Mónica, Ainoa, Marta y Encarna, salíamos a tomar café, a los eventos institucionales y me invitaban a sus casas. Pero otras veces mis alumnas criticaban a los *payos* delante de mí, y cuando alguna de ellas ponía en evidencia la “falta” de hablar así delante de una *paya*, otras contestaban que podían hablar sin cuidado delante mío porque “yo también era Gitana”. Cuando me etiquetaban como *paya* yo solía responder jocosamente que acababa de enterarme de que lo era, solía explicarles que yo no sentía esa frontera con ellas porque no había sido criada en una matriz de alteridad que oponía lo *payo*/español a lo gitano (y moro y judío) sino en la de blanco-negro, interpretado lo blanco como europeo y lo negro como mestizo o indígena.

La interseccionalidad de etiquetamientos a los que éramos sujetos mi hija, mi marido y yo, se anudaron al campo como condición de posibilidad para que transitemos como “anfibia” entre grupos y familias heterogéneos -Gitanos, latinoamericanos y españoles “a

secas” -, quienes nos “adoptaron” por momentos como propios. Ya he mencionado que Paqui y Sofía nos hicieron parte de su familia. También compartí algunas salidas de “madres e hijas” con una mujer ecuatoriana de rasgos indígenas, cuya hija era compañera de clase de la mía en el tradicional colegio concertado al que asistían. Ella se acercaba a mí con frecuencia para conversar en el horario de entrada y salida, y con un tono de complicidad entre latinoamericanas solía decirme: “nosotros tenemos otra forma de relacionarnos, aquí son todos muy distantes, muy secos, no te invitan a las casas, no son como nosotros (los latinos), y cuando se juntan lo hacen entre ellos”. Sin embargo, en el caso de mi familia esto no se aplicaba en su totalidad, ya que más allá de mis redes universitarias-asociativas, durante el segundo año de escolarización de mi hija algunos padres españoles de los niños de su clase comenzaron a invitarnos para que formemos parte de su pequeño grupo en salidas, cumpleaños y actividades. Se trataba de un grupo compuesto por unas seis familias, todos españoles no-gitanos, siendo nosotros los únicos extranjeros. Quizás esto se debía a una especial afinidad, o tal vez -y he aquí mi sospecha- a que nosotros éramos otros menos radicales, latinos de apariencia “blanca” y con credenciales simbólicas y culturales que nos hacían más asimilables.

Mi género también condicionó el acceso al campo abriendo posibilidades y generando limitaciones. Como mujer, casada, y madre de una pequeña niña, los diálogos con mis alumnas y las mujeres del mercadillo giraban naturalmente en torno a temáticas comunes a nuestras experiencias, surgiendo espontáneamente conversaciones sobre la posición de la mujer en nuestras culturas -argentina, española y gitana- los modos de crianza, y la gestión del cuidado de niños, enfermos y ancianos en nuestras familias. También con mis colegas *payas* de la asociación se establecieron relaciones y diálogos en base a nuestra mismidad de género. Las profesoras del Segundo Montes éramos en su mayoría mujeres, reproduciendo el imaginario sobre la adjudicación de las tareas de cuidado y enseñanza a niños, ancianos u otros subalternos como prácticas típicamente femeninas. Debo mencionar como limitaciones de mi género, mi imposibilidad de realizar trabajo de campo con hombres gitanos. Esta clausura no estaba dada por una limitación manifiesta comunicada verbalmente, sino por pequeños indicios que me indicaban las características morales del campo, y alimentaron mi incomodidad frente a mi compromiso corporal en la copresencia interaccional con ellos. Para empezar, en el Segundo Montes los alumnos gitanos cursaban en aulas separadas por género y

las profesoras debíamos cuidar que las mujeres no se “cruzen” con hombres a la entrada o en los pasillos. Según me hicieron saber algunas alumnas del Segundo Montes, las *payas* éramos percibidas como mujeres promiscuas; una de ellas estaba especialmente enfadada porque una *payaya* se “había robado” a su marido. En este sentido, al comienzo de campo y ante mi desconocimiento de los modos de proceder adecuados, saludé con un beso en la mejilla a un puestero en el mercadillo que conocía de los cursos de la asociación. Me dí cuenta de que había cometido una falta cuando su mujer se acercó rápidamente con cara seria y mirada desconfiada, el hombre nos presentó, le contó que yo era profesora de la asociación, pero la tensión no se diluyó. Con posterioridad, en el mercadillo pude comprobar que, si bien había puestos mixtos de hombres y mujeres, éstos eran conformados por miembros de la misma familia (matrimonios o hijos y padres en su mayoría), evitando las interacciones entre hombres y mujeres de familias no emparentadas. El último incidente surgió durante mi segundo año de trabajo de campo, cuando ya había encorporizado, al menos en parte, la dimensión moral normativa de los modos de relación adecuados con hombre gitanos. Habiéndose presentado la situación de que una de mis alumnas se enfermaba con frecuencia, y ésta no tenía un celular, su padre me pidió mi número para avisarme por cualquier eventualidad sobre su hija. Al principio éste me escribía solo cuando su hija debía ausentarse del curso, pero luego comenzó a hacerlo para conversar y hacerme bromas relacionadas al ámbito futbolístico; en estos casos yo no respondía, y me decía “vamos Patricia...dialoga, que no pasa nada”. Se trataba de eventos mínimos, que en otro momento y espacio no les hubiese prestado mayor importancia, pero que en mi anudamiento al campo encendían en mí una alerta. Mi inmersión en ese ambiente me había llevado a prestar especial atención a estas categorías morales, las cuales al modo de las sociedades mediterráneas analizadas por Pitt-Rivers (1979, 1999), adquirirían una relevancia mayor que en la sociedad mayoritaria. Perder mi “respeto y honor” hubiese implicado caer en la “vergüenza” y en el descrédito de mi persona ante los hombres y mujeres gitanos que me conocían, por lo que decidí no poner mi reputación en riesgo, concentrar mi trabajo de campo en las mujeres y solo realizar entrevistas y observaciones a los hombres de la comunidad.

Las restricciones mencionadas devinieron en una mayoría de observaciones y entrevistas con hombres gitanos del campo asociativo en posiciones de poder, quienes me explicaron los haceres normativos, formas de organización y regulación social y de mediación

intra-étnica e intercultural. También con mujeres gitanas y *payas* del ámbito asociativo a las cuales entrevisté y junto a las que realicé observaciones y participaciones de sus prácticas cotidianas de mediación y enseñanza, y con mujeres gitanas del mercadillo, registrando las interacciones de compra-venta entre diferentes grupos sociales. El resultado de todo ello es un trabajo de campo que da cuenta de las normas gitanas en boca de los varones considerados sabios en la comunidad, y de las prácticas de adhesión o contravención de las normas gitanas y de las normas hegemónicas españolas por parte de mujeres gitanas jóvenes, adultas y mayores. El trabajo de la memoria es realizado a partir de los recuerdos de los hombres y mujeres mayores, en forma indistinta con respecto a su género. Aunque es destacable en esta tesis el valor de los testimonios de Tío Jani, quien ha tenido un rol activo como mediador ante los organismos estatales, y un rol histórico en el surgimiento del asociacionismo y los planes de inclusión habitacional, educacional y laboral de los Gitanos de Valladolid en los últimos cincuenta años.

0.2.6. El cierre del campo y la interpretación de los datos

Tener lejos el campo es un límite radical, difícil de sortear. A las notas de campo escritas en mis cuadernos siguieron las hojas en blanco de mi regreso. Al principio fue frustrante darme cuenta de que era justo cuando estaba por volver que más puertas se abrían, y me invitaban a seguir nuevas pistas y trayectorias, a profundizar en mi investigación. Mi compromiso corporal con el campo quedó atravesado por mi partida. Sin embargo, a pesar de la distancia física, mantuve el contacto con algunos de sus actores. Durante los tres años siguientes conté con la gran ayuda de mis amigas gitanas de Valladolid, Sofía y Edurne, y de mis amigas y profesoras *payas* del Segundo Montes, Mónica, Ainoa, Marta y Encarna. A través de esta última volví a consultar a Tío Jani por algunas ausencias en mis notas históricas. También conversé frecuentemente con el profesor Jesús Aparicio Gervás y mi tutora Mercedes Cano Herrera sobre educación intercultural y aspectos estructurales de la matriz de alteridad española. Tuve la gran suerte de contar con todos ellos como interlocutores en el periodo de procesamiento de los datos, ajustes y escritura, una posibilidad que se convirtió en una instancia invaluable para contrastar las interpretaciones que forman parte de esta tesis.

Paralelamente, entre 2017 y 2019, mientras realizaba la artesanía interpretativa de los datos de campo, fui avanzando en la reflexión sobre la normalización de la otredad vinculada

al desarrollo del imperialismo colonial, la educación utilitarista para el trabajo capitalista, la sociedad moderna y el individualismo, el surgimiento de los relatos nacionales y los etnocidios. Con la intención de comprender aspectos estructurales de la formación de la “diferencia gitana” en España me puse en contacto con investigadores que son referentes en el campo de los estudios gitanos y coloniales, manteniendo conversaciones -personales o a distancia- con el historiador español Dr. Manuel Martínez Martínez, el antropólogo Dr. David Lagunas Arias, el reconocido maestro y pedagogo español José Eugenio Abajo Alcalde, y el especialista en estudios críticos coloniales, el Dr. Gustavo Verdesio.

A mi retorno a la Argentina, buscando investigadores con quienes intercambiar experiencias, descubrí con cierto asombro que el campo de estudios romaníes/gitanos era un terreno de investigación aun no desarrollado por las universidades argentinas, llevando algunos pocos investigadores en solitario sus trabajos, insertos en otros grupos, subsumidos a temas “en agenda”, tales como la educación intercultural o las etnicidades. A partir de ese momento, surgió en mí la idea de aglutinar en un Grupo de Estudios Gitanos la red de investigadores dispersos por el territorio nacional, el cual funciona informalmente desde el año 2017 en la UNSAM, y actualmente se encuentra en proceso de formalización institucional. Desde ese espacio he coordinado dos jornadas (2017 y 2018), con el apoyo del Centro de Estudios Socioterritoriales, de Identidades y de Ambiente (CESIA), el Centro de Estudios en Antropología (CEA) y el IDAES, abiertas al público y con participación de personas gitanas y *payas* de Argentina, Brasil y España, incorporando aportes desde diversas trayectorias -escritores, músicos, investigadores y activistas-, con el objetivo de simetrizar saberes, sin distinción entre el saber considerado “académico” y aquellos que se apoyan en la experiencia y la transmisión oral intergeneracional.

Algunas reflexiones posteriores sobre mi posicionamiento en el campo me hicieron pensar en los aspectos que hacían que esta tesis se vea traspasada por una anomalía geopolítica de la producción del conocimiento. Me refiero a mi situación como latinoamericana haciendo trabajo de campo en una ciudad cuyas coordenadas geográficas pueden identificarse con lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) llamaría el “norte global”. Como diría Rita Segato (2018a), inspirada en el concepto acuñado por Aníbal Quijano, me vi atravesada por síntomas de la “colonialidad del poder” que determinan la división del trabajo intelectual, donde “pensar es para el norte” y “repetir es para el sur”. Una de estas experiencias como becaria

doctoral Erasmus latinoamericana en la Universidad de Valladolid fue la diferencia entre mis objetivos y los de mis compañeros de cohorte, quienes expresaban en cada reunión de becarios la intención de llevar esos saberes del norte para iluminar el desarrollo de su propio pueblo. Por el contrario, yo me encontraba estudiando una ciudad española, investigando el antigitanismo en Valladolid, y queriendo aplicar “algo del sur”, sirviéndome de etnografías e historiografías latinoamericanas con pueblos indígenas para deconstruir la diferencia gitana, y acercarme a un diagnóstico de los aspectos estructurales de las desigualdades que registraba en el campo. O aquella otra anécdota, en la cual junto a mis compañeros doctorandos latinoamericanos recorrimos la Casa del Tratado de Tordesillas, donde se encuentran en exposición los mapas del reparto de América entre España y Portugal. Su Director, entre alabanzas al otrora pasado imperial español, nos deslizó que habíamos tenido la suerte de haber sido colonizados por ellos y no por otros imperios más crueles. A sus dichos sobrevino un fuerte rechazo de mis compañeros, muchos de ellos mestizos o indígenas, quienes se sintieron agraviados por la reproducción del relato colonial.

Por último, desde mi vuelta a Buenos Aires organicé y coordiné varias Jornadas, participé en algún que otro debate, pero no fue hasta la Jornada de Tesistas Doctorales 2018 de la UNSAM que presenté mi investigación a través del diseño de un panel-resumen, donde exponía introducción, objetivos, trabajo de campo, aportes esperados y conclusiones preliminares. Hacia el final de las jornadas dos alumnas de primer año del Doctorado en Antropología del IDAES se acercaron a hacerme preguntas, sorprendidas porque mi investigación había sido realizada en España ¿cómo es que una latinoamericana pudo “hacer campo” –en lugar de estudiar- en Europa? Algo me dice que ese ruido no se hubiese manifestado si un español hubiese investigado la situación indígena en nuestra Patagonia, las villas miseria del conurbano bonaerense, o cualquier otro tema del espectro social en Argentina.

Estas experiencias, que escapan a los capítulos de la tesis pero que me permito reponer aquí, se relacionan con aquellas otras surgidas en el campo de las políticas de reconocimiento, del acceso desigual a la vivienda, a la educación y al trabajo entre la población gitana de Valladolid. Se trata de “pruebas de interacción” que alimentaron mi sospecha sobre la posibilidad de que la matriz colonial de poder española, constituida desde fines del siglo XV

por la experiencia de conquista peninsular y extraterritorial, sigue actuando aún hoy en los modos de relación entre españoles y Gitanos.

0.3. Objetivos y estructura de la tesis

El objetivo general de esta tesis es investigar los modos de construcción, experiencia y evaluación de la diferencia gitana, por parte de agentes hegemónicos y de los propios Gitanos, explorando la incidencia de una colonialidad “en espejo” en la matriz de desigualdades y en los efectos de refuerzo, subversión, realineamiento, etc. de los parámetros de lo normal. Específicamente, esta tesis busca indagar los modos en que la constitución de la diferencia gitana en España responde a una matriz colonial “en espejo”, que por efectos de la colonialidad del poder reproduce aun hoy desigualdades, a partir de las tecnologías de normalización (étnicas, culturales y raciales). Por otro lado, también se busca entender las “inacciones”, las contradicciones y las pasividades como “resistencias” o “guiones ocultos” de los subalternos gitanos.

Esta tesis combina el trabajo histórico con fuentes primarias escritas y orales, y con fuentes secundarias escritas. El trabajo de archivo y de recolección de testimonios orales y de reposición bibliográfica es complementario al trabajo de campo cuyo foco empírico se ha centrado en la situación de los Gitanos calé en la ciudad de Valladolid. El foco empírico es abordado a partir de una serie de entrevistas no dirigidas e instancias de observación-participante, realizadas con actores pertenecientes al campo de las políticas de reconocimiento conformado por las organizaciones gitanas y las agencias estatales, por una parte, y por las experiencias y sentidos que determinados actores gitanos expresan con respecto a la cuestión de la vivienda, la educación y el trabajo, por la otra.

La estructura de esta tesis consta de una introducción, siete capítulos y conclusiones. Cada capítulo es abordado como un diálogo entre la historia y el campo. A su vez, los capítulos son organizados en una sección histórica y otra con foco en lo empírico.

La primera parte de la tesis es predominantemente histórica y abarca los capítulos 1 y 2. Allí se reconstruyen, a partir de fuentes primarias y secundarias, las formaciones coloniales,

imperiales y nacionales de alteridad española, así como los aspectos constitutivos de la emergencia de la diferencia colonial gitana.

En el capítulo 1 se restituyen las distintas formaciones de alteridad vigentes en España desde el siglo XVI, abordando el proceso de des-etnificación de lo castellano como “español” y la marcación étnica de sus otros al interior de las fronteras.

En el capítulo 2 se da cuenta de las lógicas hegemónicas que llevaron a la marcación de los Gitanos como otros internos. Se analiza en forma comparativa la diferencia colonial indígena en América como condición de emergencia de un tipo de diferencia colonial gitana “en espejo” en España. Por último, se describen a partir de algunas escenas del campo las pervivencias de esas identidades históricas con origen en la matriz colonial de alteridad española.

La segunda parte de la tesis abarca los capítulos 3 al 6. En ella se abordan los procesos contemporáneos de normalización y resistencia de los Gitanos desde un trabajo de campo en el área de las políticas de reconocimiento referidas al acceso a la vivienda, la educación, el ejercicio de oficios tradicionales y los planes de inserción laboral.

En el capítulo 3 se realiza una reconstrucción de las políticas de reconocimiento y sus agentes principales, teniendo en cuenta el horizonte humanitarista multicultural surgido desde la segunda posguerra del siglo XX, y sus críticas posteriores desde enfoques interculturales, descoloniales y poscoloniales.

En el capítulo 4 se indagan los procesos de normalización y resistencia en torno a la zonificación urbana y el acceso a la vivienda, poniendo el foco la retroalimentación entre racializaciones territoriales e identidades racializadas en “barrios-gueto”, y su relación con experiencias de desigualdad gitana.

En el capítulo 5 se efectúa un recorrido histórico de las acciones educativas destinadas a la normalización de los Gitanos en España. Se emprende un registro de los efectos de las políticas educativas en las experiencias de inclusión o exclusión de las trayectorias gitanas en “colegios-gueto”, con alta concentración de alumnado gitano e inmigrante, y “colegios normales”, colegios concertados o públicos con mayoría de “españoles”.

En el capítulo 6 se describe la historia y la situación actual de crisis de una de las actividades económicas más “tradicionales” entre los Gitanos en Valladolid y España: el comercio ambulante y la venta en mercadillos itinerantes. Para dar cuenta de esta crisis realizo

un recorrido por una serie de ordenanzas y leyes que persiguieron, prohibieron u obstaculizaron el desarrollo de esta actividad. También se reconstruye, a partir de los discursos de los actores, las percepciones en torno a los condicionamientos actuales, devenidos de un avance del control legal, una depresión económica y una desvalorización cultural de este oficio, que es vivido por los propios Gitanos como la “crisis del mercadillo”.

Por último, en el capítulo 7 se analiza la situación de los Gitanos en relación con su incorporación al mercado laboral y productivo capitalista, atendiendo a algunos aspectos históricos, sociológicos y antropológicos de esta relación. Se aborda empíricamente la emergencia de normalizaciones (*apayamientos* y racializaciones) y las “resistencias pasivas” en el terreno de las contraprestaciones que impone la percepción del subsidio de Renta Garantizada de Ciudadanía entre Gitanos desempleados.

Llegando a las conclusiones se abordan los efectos en el presente de una colonialidad del poder “en espejo”, que normaliza a la vez que reproduce, la diferencia gitana en España. Asimismo, se analiza la relación entre esta matriz de desigualdad y la emergencia de negociaciones o resistencias pasivas, como formas de crítica subalterna a las fallas en el reconocimiento hegemónico de los Gitanos en España.

0.4. Nota sobre el uso de ciertas denominaciones y grafías en la tesis

Es menester realizar algunas aclaraciones sobre los modos de nombrar personas y grupos que son parte de esta investigación. En primer lugar, advertimos que, si bien algunos de los nombres de las personas que aparecen a lo largo de esta tesis son reales, en especial aquellos relativos a personas públicas en situación de entrevista: presidentes de asociaciones, hombres gitanos de respeto, profesores universitarios, etc., hemos recurrido a seudónimos en la mayoría de los casos. En segundo lugar, hemos tomado algunas decisiones con respecto a las denominaciones referidas a colectivos sociales. 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 “egiptanos”,

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 calé⁴ 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. 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 “romaní” como políticamente correcto, palabra designativa de este pueblo expresada en su propio idioma, la lengua romaní. En esta tesis opto por utilizar el gentilicio “Gitano” con la primera letra en mayúscula a fin de distinguirlo del uso despectivo, pero respetando la forma de denominación que utiliza el grupo socio-cultural con el cual he trabajado, quienes hablan de sí mismos en términos de “nosotros, los Gitanos”. Con el término “español/a” (y español “a secas”) me referiré a los nacionales desmarcados étnicamente. Dentro de este grupo, el término “españolista” expresa un énfasis identitario suplementario referido a la ideología nacionalista asociada a la España imperial y luego franquista. Con esta ideología comulga cierto sector de la población identificada con valores tradicionales de la época previa a la apertura democrática, y que son a menudo considerados como núcleo de la identidad española, a saber: la religión católica, la tauromaquia (san fermines, plaza de toros, toreros, corridas de toros), las actividades de caza, el apoyo a la monarquía, la supremacía del castellano y el recelo a las autonomías separatistas (principalmente, anticatalanismo y antivasquismo). Por otra parte, el término “*payo*” se usa para marcar los grupos y personas no-gitanas desde el punto de vista de los Gitanos (exónimo). Según las personas gitanas con las que conversé, *payo* puede referir a cualquier persona no-gitana, pero al consultarles acerca de si los marcados como “moros”, “latinos” o “afros” entrarían en el grupo de los *payos* fue difícil llegar a un consenso. En lo que sí estaban todos de acuerdo era en que un español no-gitano era sin lugar a dudas un *payo*. En este aspecto, y basándome en una categorización propia de los Gitanos, en esta tesis se toma la palabra *payo* para identificar a los españoles étnicamente desmarcados, funcionando en forma análoga a la categoría de “blanco” en América. Asimismo, algunas derivaciones de esta categoría *apayarse*, *apayamiento*, *apayado*

⁴ Grupo romaní de la península ibérica (Portugal, España y Sur de Francia) que hablan el caló, variante del romaní que mezcla palabras del castellano antiguo y el romanó, con el cual he trabajado en esta tesis.

funcionan como analogías de “blanquearse”, “blanqueamiento” y “blanqueado”, palabras que entre los propios Gitanos dan cuenta de procesos de normalización por desmarcación del marco cultural gitano y adopción del marco dominante español/*payo*.

Según conversaciones que he mantenido con personas gitanas en Valladolid el término *payo* no tiene un origen despectivo, ya que proviene de *pagés*⁵ una palabra del idioma catalán que significa “aldeano” o “campesino”. Sin embargo, he observado en los campos de interacción que en ocasiones esta palabra puede ser utilizada de forma despectiva por algunos Gitanos como sinónimo de “tonto” o de alguna actitud poco inteligente (ej. ¿pero es que eres *payo*?, dirigido a quien hace alguna tontería). No obstante, no puede atribuirse un uso exclusivamente gitano en este sentido, ya que la RAE recoge como una de sus acepciones de *payo* la de “ignorante o rudo”⁶. En cuanto al denominativo “moros”, actualmente en España suele utilizarse para aquellos inmigrantes provenientes de la zona del Magreb, o genéricamente para cualquier persona identificada como musulmana.

Finalmente, en relación con la gran afluencia inmigratoria transatlántica desde Latinoamérica existen tres términos más a consignar: “panchito”, “machu pichu” y “sudaca”. Los dos primeros hacen referencia en forma despectiva a los latinoamericanos de rasgos amerindios (una marca corporal identificada racialmente) mientras que el tercero señala en forma genérica a los sudamericanos, independientemente de su apariencia.

⁵ Según la RAE, “payés, sa: Del catalán *pagés*. 1. m. y f. Campesino o campesina de Cataluña o de las islas Baleares.”

⁶ Otras fuentes refieren que el antónimo de gitano no sería *payo* sino “castellano” (de castilla)⁶. la RAE da tres definiciones, la primera como “aldeano”, la segunda como “ignorante o rudo”, la tercera, y aquí sí entre gitanos, “el que no pertenece al pueblo gitano”⁶. En esta tesis se reserva el uso de “*payo*” como sinónimo de no-gitano, en especial para aquellos casos en que se haga referencia a españoles desmarcados.

PARTE 1: FORMACIONES HISTÓRICAS DE LA ALTERIDAD EN ESPAÑA

CAPÍTULO 1

1. LOS ESPAÑOLES Y SUS OTROS NEGADOS⁷

Un pasado multiseccular, muy antiguo y muy vivo, desemboca en el tiempo presente al igual que el Amazonas vierte en el Atlántico la enorme masa de sus turbias aguas.

Fernand Braudel, 1986, *La dinámica del capitalismo*

Somos seres de nuestro tiempo, pero también del de nuestros ancestros, encarnaciones del instante y de lo perenne, devenir de experiencias encadenadas, mediadas en el encuentro con el otro por percepciones cultural e históricamente configuradas. Como diría Braudel (2006), es necesario atender no sólo el acontecimiento, sino a la estabilidad de ciertas estructuras en el tiempo. Los modos de producción económica, la geografía, las estructuras de pensamiento son parte de este nivel del tiempo de la historia, una historia lenta y de la larga duración, que actúan como marco de referencia, como límites y posibilidades de la experiencia humana.

En este primer capítulo esbozaré el largo proceso de configuración de la matriz de alteridad nacional española y su reflejo en la matriz local de Valladolid, con la intención de trazar la genealogía de cómo se fue des-etnificando lo castellano y transformándose en “español” -estatus de norma y mismidad- a la par de que se iban marcando sus otredades. En este capítulo me dedicaré a restituir las distintas formaciones de alteridad vigentes en España desde el siglo XVI, haciendo hincapié en aquellas distintas a la gitana, aunque retroalimentadas por esa diferencia. Me refiero a esos otros internos que han sido sometidos a sendos procesos de etnificación derivados de la situación de conquista por los cristianos, a la vez que han sido desterrados del horizonte imaginario de las alteridades internas, transformados en unos otros externos que pueden ser expulsados, olvidados y negados. Se trata así de “moros, judíos y herejes”. Como explica Lazzari (2012), las lógicas hegemónicas

de la etnificación operan de modo que “las subjetividades, en la medida en que son coaccionadas a retraducirse étnicamente dentro de una formación estatal, se encuentran en dicha situación de *permanente des-incorporación*.” (Ibíd:20). Es en el plano de lo inacabado, de lo incompleto, que estas otredades españolas (no gitanas y Gitanas) han sido suturadas étnicamente a la nación española.

OTREDADES EN ESPAÑA		
TIPO DE OTREDAD	RECONOCIDO	NEGADO
OTROS EXTERNALIZADOS	judíos y moros	
OTROS INTERNALIZADOS	Gitanos	mercheros, agotes, vaqueiros, maragatos, pasiegos, chuetas
Cuadro 1. Cuadro de configuración de otredades en España		

1.1. “Los españoles” y sus otros

Para analizar el proceso de formación de la matriz de alteridad española es necesario deconstruir el valor simbólico que el año 1492 adquiere como mito de origen del ser nacional español. El año de 1492 fue el de la conquista final de Al-Andalus con la caída de Granada (2 de enero), de la expulsión de los judíos sefardíes (31 de marzo, “Decreto de la Alhambra” o “Edicto de Granada”), de la publicación de la primera gramática de la lengua castellana, por parte de Antonio de Nebrija (Salamanca, 18 de agosto), y del inicio de la conquista de América (12 de octubre). Fue una bisagra en la consolidación de las fronteras interiores y en la expansión de las fronteras exteriores del reino, de la lengua castellana y de la religión católica dando impulso a una praxis colonial-imperial y a una pedagogía evangelizadora.

Los eventos referidos a la conquista de Al-Andalus serán resignificados en la historia oficial, con sus mapas y manuales, como una (re)conquista o “recuperación” (Figura 2), trazando una genealogía mítica de un ser español originario, en la que el moro y el judío se

⁷ Algunos aspectos históricos de este capítulo se han publicado con anterioridad en una versión preliminar y sumamente reducida en GALLETTI, P (2015)

presentan como agentes exógenos a la península, no mestizados, y que como tales pueden expulsarse o eliminarse volviendo así a una situación de grado “cero” previa a la invasión musulmana. Sin embargo, como cabe esperarse, los rastros arqueológicos de las civilizaciones que han habitado en la península plantean un panorama muy diferente a este imaginario. La “sociedad ibérica” se configuró desde mediados del siglo VIII a. C. mediante una mixtura de pueblos peninsulares, colonizadores (griegos, fenicios, cartagineses) y grupos celtas del norte de Europa (vacceos, cántabros, astures, etc.). Ya a partir del siglo III a. c. se produjo la avanzada de la colonización romana, que duró unos seis siglos, y con ellos llegaron también los judíos y el cristianismo. Los visigodos ingresarán al territorio en el año 415, con la caída del Imperio Romano, pero sus reinos no resistirán la invasión musulmana en el año 711. A partir de allí, y durante ocho siglos, el Islam dejará su impronta, incorporándose a los flujos poblacionales y culturales de la población anterior (Gago García, 2009).

Desde una perspectiva historiográfica tradicional, la “reconquista” hace referencia a la actividad, sobre todo guerrera, desarrollada por los cristianos a lo largo de varios siglos de la Edad Media, con la finalidad de “recuperar” aquellos territorios que habían caído en manos de los musulmanes, provenientes del norte de África (Valdeón Baruque, 2006). En este sentido, se piensa la cordillera cantábrica como barrera orográfica, un límite natural que preservan a los pueblos cántabros y de los Pirineos de un dominio efectivo por parte de los musulmanes. Mientras tanto, al sur de la cordillera, el resto de la península Ibérica y las islas Baleares, “fueron ocupadas con gran facilidad por los ejércitos islamitas” (Ibíd: 9).

Ahora bien, entre 1960 y 1970 las tesis de Abilio Barbero y de Marcelo Vigil (en García Fitz, 2009:147) refutaron fuertemente la idea de “reconquista” como restauración de un orden anterior, llevada a cabo por los pueblos “cristianos” del norte. Según este argumento, cántabros, astures y vascones no pueden ser considerados como un “bastión de resistencia” de los reinos cristianos, ya que estos pueblos conservaron cierta independencia y fueron hostiles de igual modo tanto al Imperio Romano, como a visigodos y musulmanes. En palabras de García Fitz “los árabes tampoco consiguieron someter a estos pueblos, que prolongarían contra los dominadores recién asentados en la Península la hostilidad tradicional que habían manifestado en siglos anteriores frente a romanos y visigodos” (Ibíd: 148).

Como se verá, el consenso en torno a las características del proceso de avance de los “reinos cristianos” sobre los territorios musulmanes, el papel jugado por los “pueblos del

norte” y la utilización del término “reconquista” entre historiadores e intelectuales españoles ha sido objeto de fuertes debates a lo largo de todo el siglo XX, y aún sigue siendo fuente de acaloradas discusiones.



A efectos de creación de una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) y de un relato de origen mítico de una nación, hablar de (re)conquista implica contar el devenir de un pueblo, el cristiano, y de sus territorios, Hispania, término con el cual el Imperio romano denominaba a las tierras de la península ibérica bajo su órbita de poder. Este pueblo conquistado, invadido, “colonizado”, “por unos ejércitos formados por árabes y por beréberes de religión musulmana en torno al año 711” (Fierro, 2017) emprende la empresa militar, cultural, evangélica, de liberarse del dominio musulmán, para (re)establecer una situación pre-existente.

Para algunos autores como Ríos Saloma (2008), “la reconquista” es un término ausente en la Edad Media ya que “cuando se hacía referencia a la actividad militar en la crónica alto-medieval se emplearon términos como “ganar” o “conquistar”, pero nunca “reconquistar”” (Ibíd:193). Según este autor, el verbo “reconquistar” para hacer referencia al conflicto entre cristianos y musulmanes aparece recién en 1796, en el *Compendio cronológico de la historia*

de España, del valenciano José Ortiz y Sanz (Ibíd: 194). Sin embargo, como no podía ser de otra forma con un concepto tan central para la construcción de la “identidad española”, otros autores han sostenido versiones diferentes en cuanto al origen y pertinencia del término. Por ejemplo, según el historiador hispanista británico Derek William Lomax (citado en González Jiménez, 2003), esto no significaría que la “reconquista” sea un “concepto artificial” inventado por los historiadores sino “una ideología inventada por los hispano-cristianos” poco después del año 711. Esto muestra que este concepto se encuentra en el corazón de la “invención de la tradición” de la “identidad española”, de una épica histórica y mitológica que da origen al horizonte epistémico de presencias y ausencias en la conformación de la matriz de alteridad española. Dice el historiador García Fitz al respecto del concepto de “reconquista”:

Desde un principio, la noción aparece asociada a la formación de la identidad nacional española, asegurando **una empresa y un pasado común a todas las regiones y ofreciendo al mismo tiempo una singularidad esencial frente a otros países europeos**: la reconquista, entendida como una lucha armada contra el Islam que se extendería a lo largo de ocho siglos y que permitiría a los “españoles” la recuperación del solar patrio que les había sido arrebatado por los extranjeros “musulmanes”, se convertía a partir de entonces en el elemento nuclear de la formación de la identidad de España como nación y patria común de todos los españoles. (García Fitz, 2009:144-145, negrita mía)

No obstante, aunque en la frase que remarco en negrita el autor García Fitz pareciese hablar de la lucha entre la “cruz” y la “media luna” como algo constitutivo de la identidad nacional española, no es cierto que esto haya sido una “singularidad esencial” exclusiva del caso español. Como sostiene Jack Goody (2005) se trata de un proceso de avance de “occidente” sobre “oriente” que excede el ámbito puramente español, siendo las cruzadas el origen de un horizonte cultural e identitario transnacional “europeo”.

Uno de los hechos que forman parte del mito de origen de la historia española es la batalla de Covadonga en Asturias (722 d. C.), en tanto primera victoria de “los cristianos” sobre los musulmanes. Esta fue puesta en valor tiempo después, en torno al siglo XI, por parte de los clérigos mozárabes expulsados de Al-Andalus, y reconocida como “hito” del inicio de la “reconquista” española (González Jiménez, 2003 y García Fitz, 2009). Esta historia será relatada con especial esmero a partir del siglo XIX, en tanto “mito de origen” que condensa la unidad cultural necesaria para abonar un modelo de estado-nación español a partir del siglo XIX (Peña Pérez, 2013). En especial por los historiadores españoles del siglo XX que defendían una “unidad histórica nacional”, tales como Ramón Menéndez Pidal (1947) y

Claudio Sánchez-Albornoz (1956), encontrando allí el “germen” de la identidad nacional, confesional y territorial española.

La “reoblación” fue la otra cara de este avance. A los “cristianos del norte” se les otorgó tierras en los “territorios reconquistados”. En aquellas ciudades habitadas por musulmanes el “reoblamiento” incluyó el agregado de cristianos del norte a sus antiguos moradores, y en no pocos casos la expulsión de estos últimos (Valdeón Barúque, 2006). Encuentro cierta semejanza entre este proceso y el iniciado tiempo después por los colonos españoles “en las Indias” luego de la “conquista de América”. A medida que los Reinos cristianos avanzaban sobre tierras musulmanas iban reemplazando el marco cultural de referencia musulmán por el católico, y apropiando bajo un único paraguas identitario los vestigios culturales de la mixtura entre lo cristiano, lo musulmán y lo judío. Desde esta perspectiva no podríamos hablar de una conquista (musulmana) y una reconquista (católica cristiana) sino de dos conquistas, que se sucedieron cronológicamente en el tiempo.

El período de esplendor Imperial que tuvo lugar entre fines del siglo XV y comienzos del XVII iniciado por la Monarquía Católica de Isabel y Fernando, soberanos de Castilla (1474) y Aragón (1479), dio impulso a los intentos de homogeneización identitaria de los territorios ganados. De modo que algunas identidades fueron otrificadas y extranjerizadas, mientras que la castellana emergió como identidad normal anclada al territorio, surgiendo así la “identidad castellana”, desmarcada de su origen, y establecida hegemónicamente como “identidad española”, un poder yuxtapuesto a los poderes locales, que hacían lo propio homogeneizando las identidades regionales. Específicamente, la homogeneidad se producirá en base a operaciones de ocultamiento de “lo árabe”, siendo representado como algo temporario en términos de “ocupación” pese a ocho siglos de innegable presencia. En la versión lineal y simplista de los vencedores, la España cristiana sería la continuadora de la línea romano-visigoda interrumpida por la “invasión árabe” y “recuperada” por la España de los Reyes Católicos (Fernando e Isabel), tras la conquista del Reino Nazarí de Granada (Figura 3) y la expulsión de judíos y moriscos (Martín Muñoz, 1998:158-159). De allí la popularización del concepto de “reconquista” de España del dominio de los “moros invasores”, aunque, como el mismo Ortega y Gasset (1921) decía, “yo no entiendo cómo se puede llamar reconquista a una cosa que dura ocho siglos”.



Figura 3: El avance de la Corona de Castilla y Aragón para la conquista del Reino Nazarí de Granada, último bastión del territorio de Al-Andalus. Fuente: En Monsalvo Anton, J. M. (1984) Atlas Histórico de la España Medieval. Madrid: Editorial Síntesis, p. 273

Para Ortega y Gasset (Ibíd) el esplendor de España desde mediados del siglo XV sólo puede ser explicado por convertirse en “la primera nacionalidad que logra ser una” a partir de la religión católica y cristiana como elemento galvanizador. Hacia el siglo XV en ese territorio convivían en un mismo espacio judíos, musulmanes, cristianos y Gitanos, “con múltiples relaciones de mestizaje cultural entre sí, con múltiples, abigarrados y profundos entrecruzamientos identitarios” (Ibíd). Pero la construcción de una identidad estatal barre la posibilidad de la activación de cualquier otra identidad; ésta se simplifica a una sola, la nacional, y aquellos que se resistan deberán sufrir la expulsión, la persecución o el hostigamiento, tal como lo experimentaron musulmanes, judíos y Gitanos.

García Fitz (2009) aporta una línea argumental en este sentido, cuando en relación con los enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica (siglos XI al XIII) cita a José Ángel García de Cortázar (1973) al decir que los primeros:

reproducen en España el proceso de crecimiento y expansión ofensiva que caracteriza a la historia del Occidente europeo en estas tres centurias. Durante ellas, la Cristiandad latina desarrolla, por la fuerza de las armas y la evangelización, un proceso expansivo frente a húngaros, eslavos y musulmanes, cuyo resultado sería la creación del área geográfica que conocemos como Europa occidental. En este proceso, simultáneo en todos los frentes, corresponde al escenario español el enfrentamiento entre los musulmanes de al-Andalus, fortalecidos por la llegada de nuevos guerreros bereberes del norte de África, y los cristianos

de los núcleos del norte que, trabajosamente y con ayudas ultrapirenaicas, progresan sin cesar hacia el sur, a costa de los islamitas (García de Cortázar 1973, en García Fitz 2009:156)

En efecto, este proceso de “reconquista” estaría vinculado, bajo esta óptica con “otros dos grandes movimientos que evidencia la expansión europea de la Plena Edad Media: el *Drang nach Osten*, esto es, el avance alemán hacia el este por las riberas del Báltico, y las Cruzadas” (García Fitz, 2009:156). Consumada la conquista del territorio peninsular, los Reyes Católicos Isabel y Fernando se dieron a la empresa de establecer nuevas rutas de comercio, cuestión que como es bien sabido desembocó en el “descubrimiento” de las Indias Occidentales (América) por parte de Cristóbal Colón, y la consecuente dominación colonial de extensos territorios de ultramar. Este hecho dio impulso a la creación y consolidación del Imperio español como potencia económica, política y cultural.

Este período de apogeo se conoce como “El Siglo de Oro” español, definido por Bartolomé Bennassar (2004) como “la memoria selectiva que conservamos de una época en la que España ha mantenido un papel dominante en el mundo, ya se trate de política, de las armas, de la diplomacia, de la moneda, de la religión, de las artes, o de las letras” (Ibíd: 10). En cuanto al intervalo que abarcó no existen fechas exactas, pero autores como George Ticknor (1864) y Bennassar (2004) coinciden en una ventana de entre 120 y 150 años que tuvo lugar entre fines del siglo XV o comienzos del XVI y mediados del XVII. Ticknor (1864) marcará su inicio alrededor de 1492, con la expulsión de los moros y la “reconquista” de Granada, la llegada de Colón al “Nuevo Mundo” y la publicación de la primera gramática castellana de Antonio de Nebrija. Bennassar (2004) dirá, en cambio, que no será hasta 1525 que podrá hablarse de un inicio de esta “época dorada”. Para este último el apogeo no pudo darse antes, debido a una serie de agitaciones sociales y políticas acaecidas en las Comunidades de Castilla, las Germanías en Valencia y en Mallorca. De este modo, si bien Carlos I asume en 1516 el trono de Aragón, Castilla y Navarra, y los Reinos de Sicilia y Nápoles, y en 1519 se convierte en el emperador Carlos V de Alemania, no será hasta 1525 que llegará la pacificación.

El llamado “Siglo de Oro español” dejará su impronta en el imaginario del “ser español”, influyendo en el gesto de pensar a la España presente como “decadencia” en comparación a un pasado glorioso de Potencia Imperial. Como dice Nuñez Florencio (2015), el mito de origen de la identidad española se ancla en la cúspide de su apogeo, el siglo XVI, el

ya mencionado “Siglo de Oro”. La fijación del ser nacional español al momento cúlmine del imperio dejará fuertes marcas en el imaginario colectivo, por lo que existen otros símbolos, más antiguos que la bandera y el himno, y que más profundamente expresan el “ser y sentir español”. Por eso mismo, los toros, la caza, la religión católica, la lengua castellana y el integrismo, forman parte de esa nostalgia imperial/colonial que no pueden abandonarse, y de hacerlo, saben a traición a la patria para los españolistas.

Numerosas obras de esta época “dorada” han llegado con gran popularidad hasta nuestros días, “verbo hecho carne” en el imaginario colectivo nacional, de la mano de autores como Quevedo, Góngora, Tirso de Molina, Calderón de la Barca y Lope de Vega. Capítulo aparte merecen obras fundantes como *el Quijote* (1605) o *La Gitanilla* (1613) ambas de Miguel de Cervantes; esta última, especialmente, condensa una suma de estereotipos y representaciones acerca de los Gitanos como “secuestradores de niños”, “ladrones” y “trapaceros” que se perpetúan -algunos de ellos- hasta nuestros días.

La cuestión de los “renegados” o de los “bandidos sociales” (Gil Grimau, 1996; Hobsbawn, 2001 [1969]) representa también una constante en la literatura española desde el Siglo de Oro (e incluso se prolonga hasta entrado el siglo XX). Según el arabista Gil Grimau, este tipo de personajes responden a una psicología libertaria frente a la represión o cualquier orden forzado. Son resistencias frente a la delimitación de fronteras en el avance del cristianismo sobre el Islam “heredero (...) en parte de las resistencias o reticencias residuales de moriscos y de conversos” y equiparable al “aislamiento latente de los mercheros de nuestros días” (Ibíd: 198). Algo similar a la figura del “forajido” o el soldado colonizador en tierras americanas, que desertaba de sus servicios al Imperio, para escapar de la opresión que “ese mundo” le propinaba y “huir a las tolderías” (Mayo & Latrubesse, 1998). De esta manera, Gitanos y “bandidos/forajidos” movilizan imaginarios que expresan una amenaza para el poder, al mismo tiempo que una solapada “fascinación” -mezcla de simpatía, envidia y condena- del vulgo subyugado, por la “libertad” que practican estos “inhaprensibles” habitantes que escapan del control de Estado y no responden a nadie más que a sí mismos o a su propio grupo social.

Según Bennassar (2004) esta “época dorada” se extinguirá hacia 1648, coincidiendo con el fin de la preponderancia militar de España y el abandono de los Países Bajos del Norte en base al tratado de Westfalia, luego de ochenta años de guerra entre Países Bajos y España.

Sumado a esto, en el plano interno también surgen varias dificultades, desde una epidemia de peste bubónica y una gran hambruna hasta las rebeliones de Cataluña y Portugal contra el rey, lo que desembocará en 1668 en el reconocimiento de la independencia de Portugal (territorio que había sido anexado en 1580).

Esta era dorada se valió de un patrón colonial de poder para la justificación de desigualdades y jerarquización social: la pureza de sangre en base a criterios confesionales (Allione, 2014). Como veremos en profundidad más adelante, a lo largo de los siglos, la matriz de alteridad española le ha adjudicado un origen moro, judío, hereje (paganismo, arrianismo, albigenses, “gitanoides”) a varios grupos estigmatizados, marca-origen o marca-consecuencia de ser tildados como tales, que acabó convirtiéndose en un sistema de justificación de desigualdades y privilegios en la península. La conversión forzosa -bajo amenaza de tortura, muerte o expulsión- de miles de musulmanes, judíos y “herejes” al cristianismo levantaba la sospecha acerca de la sinceridad de su conversión, el temor del colonizador ante aquello que oculta la deferencia “pública” de sus colonizados, lo que derivó en la aplicación de los “certificados de pureza de sangre” a partir de la segunda mitad del siglo XV (Nuñez Arancibia, 2014; González de la Peña, 1998). Estos cumplían además la función de perpetuar el poder en manos de “cristianos viejos” que no veían con buenos ojos la igualdad de derechos entre ellos y los “cristianos nuevos” (Ibíd). De este modo, se decretó un “estatuto de pureza de sangre”, puesto en práctica en forma generalizada a partir de 1547 y recién abolido definitivamente en 1865 (Fernández Collado, 2007 y González de la Peña, 1998) pero operativo desde mucho antes, con casos que se remontan a fechas tan tempranas como 1391, cuando a raíz de numerosos hechos de violencia antisemita, muchos judíos decidieron convertirse masivamente para preservar su vida (Nuñez Arancibia, 2014). Conversos y descendientes de moros, judíos o herejes portaban una “mancha” que los convertía en “impuros” para ejercer ciertos oficios de poder político y religioso, así como para ser admitidos en los colegios mayores de las universidades, permaneciendo así excluidos de los ámbitos de tomas de decisiones (Ibíd). Aunque es sabido que algunas familias conversas pudieron mantener el poder gracias a la “compra” de estos certificados (Balutet, 2001:3). Por otro lado, desde fines del siglo XV el Reino contaba con otra herramienta más de dominación y control. En 1478 se introdujo la Inquisición a Castilla, región que a diferencia de Aragón no había estado bajo el mando del Papa desde la Edad Media (Henningsen, 1983:64). A este

hecho se sumaba la novedad del nombramiento de un Inquisidor General propio, designado por los Reyes de España, y no dirigido desde Roma como en otros países (Ibíd). Ya en 1483 se crea por orden de los Reyes Católicos Fernando e Isabel, un ministerio específico para “el Santo Oficio”: el Consejo de la Suprema y General Inquisición, o simplemente la Suprema, que disponía de sus propios tribunales, prisiones y penitenciarías (Henningsen, 1983; Balutet, 2001). Fue entonces que Tomás de Torquemada fue nombrado Inquisidor General. Según Henningsen, la meta final del Santo Oficio no era exterminar herejes sino propiciar la “reconciliación” y hacer de ellos “buenos católicos”, es decir, integrarlos en los valores del Reino, tanto en la península como en los dominios coloniales de ultramar. Balutet (2001: 3) agrega que los objetivos principales eran la lucha contra la herejía y los judaizantes, pero también se incluía allí a los moriscos (en 1502 se decreta su conversión o caso contrario expulsión) y a los cristianos viejos, que debían ser “corregidos” en algunas de sus prácticas (blasfemias, bigamia, misticismo, hechicería, ediciones y posesiones heterodoxas, sodomías y bestialidad). En dicho proceso inquisitorial no pocos Gitanos serán acusados de hechicería (Sánchez Ortega, 1988), y también se irá contra la influencia de nuevas corrientes como el erasmismo, el iluminismo y el luteranismo.

Este dispositivo de control, vigilancia y castigo sobre los modos de existencia “otros”, experimentará un declive cuantitativo en los condenados a morir en la hoguera (relajados) hacia el siglo XVIII, pero recién en 1808 la Inquisición será abolida, temporalmente con el establecimiento de la Primera República (La Parra y Casado, 2013 en Rodríguez López-Brea, 2014) hasta la abolición definitiva, bajo la Regencia de María Cristina de Borbón en julio de 1834 (Ibíd.).

Al Santo Oficio se sumaba el dispositivo de normalización jurídico, ejemplificado en las pragmáticas reales. Desde el siglo XI (con la conquista de Toledo) hasta inicios del siglo XVI (pragmática de conversión de 1501) la población musulmana que habitaban en los reinos cristianos peninsulares -también llamados mudéjares- tenía permitido practicar su fe religiosa, segregándola espacialmente en morerías⁸. Pero entre los siglos XVI y XVII la “unificación del reino” a partir de la fe cristiana se convirtió en la prioridad -fronteras adentro- de los Reyes católicos que se sucedieron en la península. De este modo, a la expulsión de los judíos en 1492 le siguió en 1502 la pragmática de conversión forzosa de los mudéjares, bajo pena de ser

expulsados o morir (Ortego Rico, 2011). Según de Epalza Ferrer (1992) existían a su vez diferenciaciones entre moriscos viejos y nuevos. Mientras que los primeros eran en apariencia prácticamente iguales a los cristianos viejos (lengua, vestimenta, hábitos, costumbres), los segundos, recién incorporados al reino, exhibían una alteridad más profunda con los cristianos viejos. En este sentido, el arabista sostiene que

parece evidente que racialmente los moriscos no se diferenciaban en general de los demás habitantes de la Península. Los españoles del XVI han dejado descripciones más o menos completas y significativas de las peculiaridades de los moriscos: todas ellas son culturales y no somáticas (lengua, vestidos, diversiones, formas de expresarse y de vivir) (Ibíd).

Como “nuevos cristianos” los moriscos serán vigilados por la Santa Inquisición, la cual podía “indagar sobre su comportamiento y, especialmente, hacerles procesar y condenar si se apartaban de las creencias y prácticas cristianas” (Ibíd.). Las diferencias culturales, el origen musulmán, y la conversión forzada (que no dejaba de producir prácticas de cripto-islamismo), convertirá a los moriscos en blanco de sospechas, por lo que tras un siglo de segregación y discriminación se decretará, por la pragmática de 1609, su expulsión general, la cual es llevada a cabo en forma progresiva entre 1609 y 1614 (Ibíd). Como veremos en el capítulo 2, la expulsión de los moriscos adquirirá especial relevancia en la trayectoria histórica Gitana en la península, ya que se buscará suplir la falta de fuerza de trabajo aportada por los moriscos con brazos gitanos, a quienes se percibía como asimilables por no profesar abiertamente ninguna fe que estuviera en tensión con la católica.

En cuanto a la imposición de la lengua como parte del programa de dominio territorial y homogeneización social, la primera publicación de la Gramática Castellana (Salamanca, 18 de agosto de 1492) de Antonio de Nebrija (1444-1522) significó un hito en la formación del Estado territorial español y en el “trabajo cultural” de conformar España y los españoles. El mismo Antonio de Nebrija decía en la introducción de la Gramática, dirigiéndose a la Reina Isabel de Castilla, y como argumento de la necesidad de la publicación de la reglamentación de la lengua castellana que,

Cuando bien conmigo pienso mui esclarecida Reina: i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas: que para nuestra recordacion & memoria quedaron escriptas: una cosa hállo & sáco por conclusion mui cierta: que **siempre la lengua fue compañera del imperio:** & de tal manera lo siguió: que juntamente començaron. crecieron. & florecieron. & despues junta fue la caida de entrambos. (Nebrija, 1492, léxico original negrita mía)

⁸ Similar caso ocurría con la población judía, segregada en juderías, antes de su expulsión en 1492.

Como dice Mignolo (1986) “lengua, letra y territorio”, discurso colonial y herramienta de los modos de pensar lo/en “español”, necesarias para el dominio de las tierras peninsulares y de ultramar conquistadas. Quien nombra desde la posición del colonizador impone un marco de referencia cognoscitivo desde la apropiación, dejando por fuera otros discursos, los orales y los escritos en otras lenguas (como el caló, variante del romanó de los Gitanos españoles, las lenguas regionales en la península o la variedad de lenguas originarias americanas). Es así como “la restricción de las letras coloniales a los textos escritos en castellano responde a la ideología y punto de vista de la tradición colonizadora” (Ibíd).

Siguiendo esta línea argumentativa, Ballester Rodríguez (2009) sostiene que los siglos XVI y XVII fueron clave para la formación de una identidad nacional española, imaginario reforzado por la figura de Felipe II. El autor plantea que, a diferencia de su antecesor Carlos I de España V de Alemania (nacido en Gante, Bélgica), Felipe II se identificaba claramente como “español”, había nacido en tierras hispanas y se le adscribía una identidad “castellana”. Este fue uno de los motivos aludidos por las revueltas de Aragón (1591-1592), quienes estaban en contra de la identificación de lo hispano con lo castellano. En adición, aunque fue nombrado “Rey Católico”, frecuentemente se lo reconocía con -y él mismo utilizaba- la fórmula de “Rey de España”, y era ésta también la denominación elegida para acuñar las monedas en territorio hispano (peninsular y de ultramar). La “letra escrita”, esto es la literatura, se sumaba para reforzar esta idea de supremacía española, de “pueblo elegido por Dios”. Letras y armas, dos caras de la imposición del poderío español (Ibíd.) En el siglo XVII se agrega otra dimensión más a la identidad española, la de la marcación de un otro, un opuesto en términos nacionales. Ballester Rodríguez (Ibíd) marca la guerra franco-española (1635-1659) como un temprano enfrentamiento en términos nacionales, rivalidad profundizada en el siglo XIX por la invasión francesa en España.

Ideológicamente, hacia el siglo XVIII la corriente ilustrada se introdujo en España, incorporando ideas sobre el “hombre útil” (Covarrubias, 2005). El siglo de las luces adquirió en este país un carácter más reformista que revolucionario, al ser moderado por la monarquía y la fe católica, a partir de un despotismo ilustrado. Una de las figuras locales más importantes será el religioso Feijóo quien contraponía el hombre “rudo” al hombre “pulido”. Mientras el primero formaba parte del pueblo y vivía ignorante, el segundo prestaba servicio a la patria, aceptando el cumplimiento de su función. Esta aceptación partía de un premoldeo que

provenía del conocimiento de su obligación. Dice Covarrubias al respecto: “el vasallo útil no desprecia la situación en que la fortuna lo ha puesto, antes bien está consciente de que desde cualquier ocupación puede prestar servicio a Dios y a la República y que en función de ello le corresponde canalizar su pasión y actividad” (Ibíd: 23). Esto se unirá a un emergente poder de policía durante el reinado de Carlos III, que tenía la función de organizar la sociedad en torno al trabajo para el progreso de la civilización, la agricultura y el comercio (Sánchez de León, 2005). Asimismo, en este “siglo utilitario” eran moneda corriente “las redadas y las levas, el gran encierro para esconder pobres” como medidas de “higiene social” y de limpieza de las ciudades, era habitual que un carro saliera a buscar pobres por la ciudad para llevarlos a diferentes hospicios católicos (Gómez Urdáñez, 2004). Ya desde el siglo XVI se procedía a la separación de pobres, los válidos y realmente necesitados de los “vagos”, pobres pero robustos, siendo estos últimos enviados a prisiones provisionales antes de enrolarlos en el ejército, armada o arsenales (Ibíd).

El siglo XVIII será también el del político ilustrado Marqués de la Ensenada quien se mantendrá en el poder en diferentes posiciones estratégicas (1743-1754), como Consejero de Estado, Secretario de Hacienda, Guerra, Marina e Indias. Esta figura, además de montar una red de servicios secretos con informantes dentro y fuera del reino (Taracha, 2001) será propulsor de una serie de medidas, que llevaron a reforzar el control del estado monárquico sobre la población, entre ellas se puede mencionar el “Catastro de Ensenada” (1750-1754) el cual constituye “la más antigua y exhaustiva encuesta disponible sobre los pueblos de la Corona de Castilla a mediados del siglo XVIII” (Usón Finkenzeller, PARES s/f). Como veremos en el siguiente capítulo, el Marqués de la Ensenada también adquirió un papel protagónico en tanto ideólogo del fatídico episodio histórico que recayó sobre los Gitanos en España, “La Gran Redada” o “Prisión General de Los Gitanos”, aprobada por Real Decreto, un plan para el exterminio de los Gitanos que se llevó a cabo el 31 de julio de 1749 simultáneamente en varios lugares del Reino (Gómez Alfaro, 1993; Martínez Martínez, 2014; Gómez Urdáñez, s/f)

El reformismo ilustrado del siglo XVIII se enlazará a partir de la figura de Jovellanos con los liberales de la Constitución de Cádiz de 1812 (Díaz Seijas, 2011). La transición entre el siglo XVIII y XIX será la de la emergencia del “Pueblo español”, la consolidación de un

colectivo imaginario capaz de movilizar a las masas para levantarse en armas contra los franceses. En esta coyuntura confluían dos procesos:

En el primer caso, el proceso de dignificación del pueblo encuentra sus antecedentes en el momento en que se depositó en él la esperanza de alcanzar el progreso y la felicidad a través de la educación y el trabajo. En el segundo caso, contribuyeron a construir un imaginario del nuevo español encarnado en los tipos Populares: de forma paralela al proceso de civilización y al refinamiento de las altas clases sociales urbanas, que adoptaron paulatinamente los usos, modos y costumbres francesas de la civilización (Álvarez Barrientos, 2001 en Vega y Molina Martín, 2008)

La dualidad entre el pueblo apegado a costumbres y tradiciones y las elites ilustradas cosmopolitas y afrancesadas se volvió irreconciliable (Molina Martín y Vega, 2008). El sentimiento popular antifrancés como consecuencia de la invasión de Napoleón a España (1808-1814), y del realce romántico de la cultura popular inspirada en el *Volksgeist* alemán, se harán carne en la formación de mismidad española. Ya el historiador e hispanista norteamericano Ticknor, quien realizó estudios en Gotinga sobre literatura y romanticismo europeo y alemán -con maestros como Bouterwek, Wolf y Goethe-, retrató en su diario de viaje por España (1818) la influencia que esta corriente tenía en la “cultura” y “carácter nacional” de los españoles en la península (Martín Ezpeleta, 2010, 2015). Allí Ticknor marcará el “patriotismo” y el “catolicismo” como inherentes al ser nacional español, remarcando el “espíritu guerrero de resistencia” de este pueblo, agregando que “siempre que el carácter nacional aparece en estos contextos bélicos es para defenderse del enemigo, para resistir la opresión, para expulsar a los intrusos” (Ibíd.) A esto suma una lista de “divertimientos pintorescos” como el Paseo por el Prado, el teatro, las tertulias y en especial “los toros” sobre los cuales tanto él como otros viajeros tienen una visión más cercana al espanto que al placer, considerando que se trata de una práctica de gran crueldad, una auténtica “carnicería” (Ibíd). La restauración fernandina de la posguerra de la independencia desdeñó a los intelectuales afrancesados, resaltando los valores populares frente al universalismo francés de la “alta cultura”. No obstante, según Pro Ruíz, aunque algunos intelectuales “afrancesados” fueron exiliados, esto no significó un lugar marginal en la formación del Estado, ya que pasaron a convertirse en tecnócratas de las administraciones absolutistas y liberales (Ibíd, 2008). El siglo XIX coincide con la formación del Estado

nacional español, el cual adquiere para Pro Ruiz tintes de novedad con respecto a etapas anteriores:

Fue un proceso nuevo, que sobrevino después de la profunda crisis que experimentó la Monarquía española a partir del hundimiento de la flota (Trafalgar 1805), la invasión francesa de la Península, las abdicaciones de Carlos IV y Fernando VII (1808), la larga guerra que se inició entonces (conocida en la historiografía actual como la Guerra de la Independencia) y la rebelión de los dominios americanos desde 1810, que acabaría llevando a su emancipación irreversible como estados independientes (hacia 1824) (Pro Ruiz, 2016: 4)

Estos sucesos impedirían “seguir amarrando” la idea de España a la de potencia Imperial, lo que requirió la reestructuración, fronteras adentro, del destino del país. El reinado de Isabel II (1833-1868) estuvo atravesado por las guerras carlistas (1833-1876) entre isabelinos (defensores de Isabel) y carlistas (partidarios de Carlos y del lema “Dios, Patria y Rey”). A esto le seguirá el sexenio revolucionario, con el momento cúlmine -entre 1873 y 1874- del establecimiento de la Primera República española, signada por una gran inestabilidad política y tensiones entre facciones federales y unitarias. Resulta llamativo que, en el plano visual y simbólico, se plantee el escudo de la versión federal de esta primera república (sucedida por su versión unitaria a partir de 1874) atendiendo a un amplio espectro histórico de alteridades, incluyendo el legado simbólico de la heráldica de “León, Castilla, Aragón, **los estados Musulmanes**, Navarra y los Países de ultramar” como “unidades políticas que han venido a fundirse en la gran unidad nacional existente” (Orobon, 2005, negrita mía). A esto se sumaba la incorporación de la simbología de la Marianne francesa en su adaptación ibérica, con no pocos contrastes entre imaginarios y realidades, teniendo en cuenta la reclusión al espacio privado de la mujer en la España del siglo XIX (Ibíd y Sánchez Collantes, 2017).

Las Guerras carlistas se saldarán con la restauración borbónica, de la mano del hijo varón de Isabel, Alfonso XII, quien heredó el trono en 1874. La fragmentación de este siglo provocó la descentralización del poder central, lo que llevó al aumento de los caciquismos, forma de administración estatal que sólo sería cuestionada hacia fines del siglo XIX, durante la crisis de la restauración y bajo las ideas de la generación del 98 (Pro Ruiz, 2016).

Durante el siglo XIX, y hasta la pérdida de sus últimas colonias en 1898 (Cuba, Puerto Rico y Filipinas), España pasó de ser considerada como una “Monarquía compuesta” a una nación metropolitana que poseía un “Imperio colonial”, lo que no implicaba la pérdida de la preponderancia en la formación del Estado-Nación peninsular. Muy al contrario, el

extractivismo intensivo permitió la acumulación capitalista y la imposición del marco-cultural imperial, utilizando las colonias como “laboratorio de pruebas” de técnicas de modernización del Estado y la sociedad, a partir del autoritarismo y la intervención militar (Ibíd: 11-12).

A nivel de la marcación de las alteridades, ya desde el siglo XVIII observamos lo que Torrecilla nombra como “aplebeyamiento de la aristocracia”, donde la clase alta “reacciona localizando lo español en las clases más bajas y desposeídas: en el pueblo sencillo y campechano de los arrabales, pero también en los grupos marginales y semicriminales de los bajos fondos, en el ambiente rufianesco del hampa, en los Gitanos, los majos y los toreros” (Torrecilla, 2004:4-5 en Rodríguez Corredoira, 2010). También el siglo XIX fue especialmente prolífico en la adjudicación de orígenes moros, judíos, herejes o Gitanos a los más variados grupos conocidos como “pueblos malditos” por el valor marginal y estigmatizante que se les asignó en la configuración de alteridad española.

Políticamente, los primeros años del siglo XX fueron de crisis y convulsiones, el Estado liberal se veía atacado por diferentes “frentes de oposición”, los movimientos obreros, el republicanismo y los nacionalismos regionales periféricos (Rodríguez Corredoira, 2010), de modo que la monarquía optó por aliarse con el ejército para restablecer el orden y de la mano de Primo de Rivera, puso fin al gobierno liberal de García Prieto en 1923. El 14 de abril de 1931 se proclama la Segunda República, con la intención de poner en marcha el proyecto “modernizador” del Estado (Ibíd: ix). El proyecto para “enseñar” a la población este nuevo modo de “ser español” llegará a partir de las llamadas “misiones pedagógicas” (Ibíd.). Se apostaba así a la cultura como elemento transformador de la sociedad, realizando “giras” de actores por todos los pequeños pueblos de España, donde se representaban los nuevos valores de la República, dando una mayor preponderancia al papel político de la mujer. El apoyo de las grandes ciudades al republicanismo era manifiesto, pero en las zonas rurales la Iglesia mandaba, prueba de esto era que hasta principios del siglo XX no en todos los pueblos había una escuela, pero indefectiblemente todos se organizaban en torno a una Iglesia. La Segunda República apostó a la secularización de la enseñanza, sustituyendo la religiosa por la enseñanza primaria, pero con no pocas resistencias de los sectores católicos (Vicente Sánchez, 2017). Como decía Gil de Zárate allá por 1855 “la cuestión de enseñanza es cuestión de Poder,

el que enseña domina”⁹, y era de esperar que se produjeran tensiones y pujas entre un modelo de formación de seres nacionales españoles “católicos” o de “ciudadanos laicos”, lo que implicaba un cambio radical luego de cinco siglos de alianza entre Monarquía, Estado e Iglesia.

A nivel de las representaciones y los imaginarios, Rodríguez Corredoira menciona una obra teatral paradigmática, de Antonio Quintero y Pascual Guillén, estrenada en 1935 en Madrid. La misma trataba de la historia de amor entre una Gitana andaluza y un fiscal vallisoletano, que “no sólo representaba la reconciliación risueña de dos clases y dos razas antagónicas, sino que también representaba la fusión de los dos espacios icónicos que durante años habían monopolizado la imagen de España: Castilla y Andalucía” (Ibíd, 2010:91). Una vez más, lo castellano se presentaba como opuesto a lo andaluz y lo gitano. En cuanto a la lengua, si bien al igual que en la dictadura de Primo de Rivera el castellano se imponía como lengua oficial, la República reconocía en un segundo plano a las lenguas regionales.

La “modernización” del Estado vendrá también de la mano de la ciencia higiénica para el control y mejoramiento de la población. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, periodo de efervescencia y conformación de los Estados-Nación en Europa y buena parte de América, la imposición de la eugenesia permitió la sofisticación de las biopolíticas como poder detentado por el Estado para gobernar y controlar a las masas.

En Europa, Francis Galton (1822-1911) elevó la eugenesia a cuestión de Estado, sosteniendo que biología y disposición mental eran heredables, motivo por el cual se debía obrar sobre el cruzamiento humano reproduciendo a los más aptos y desalentando (o prohibiendo) la reproducción de los portadores de “taras”, quienes podían llevar al degeneramiento de la raza. Los “tarados” eran muchos y muy variados (enfermos, delincuentes, pobres endémicos, débiles mentales) y se intentaba evitar por diferentes medios su matrimonio y reproducción (Galton y Álvarez Pélaez, 1988:15). Esta idea acerca del control de natalidad en las poblaciones “indeseables” por ser consideradas una “carga” para la sociedad, dio lugar a prácticas de esterilización forzosa en personas percibidas como débiles mentales, y de minorías étnicas tales como indígenas, samis (“lapones”). En el caso específico

⁹ Rodríguez Corredoira (nota al pie nº23) citado por Alba Tercedor, C. 1975. “La educación en la II República: un intento de socialización política”. Estudios sobre la II República Española. Ed. Manuel Ramírez. Madrid: Tecnos. pp 49.

de los Gitanos, existieron políticas destinadas a reducir la -percibda como- “elevada” natalidad de la población. Entre los años setenta y noventa del siglo XX se esterilizaron en Checoslovaquia al menos cien mujeres gitanas, también hubo denuncias de sendas prácticas en Eslovaquia y Hungría (Santos, Macías, Amador y Cortés, 2016). Previamente a esas fechas, ya desde 1920 se difundió la noción de “vidas indignas de ser vividas” de Karl Binding y Alfred Hoche, y para 1933, bajo la influencia de esta corriente, Hitler legalizó la esterilización de personas con enfermedades de transmisión genética y de los Gitanos, para evitar la propagación de tales “vidas indignas” (Miller, 1998). Este tratamiento eugenésico de la otredad puede ser visto desde una perspectiva foucaultiana como un biopoder sobre los cuerpos que produce individuos y construye poblaciones. Antonio Negri (en Giorgi y Rodríguez, 2007) sostiene que ese otro al que no es posible asimilar es el “monstruo”, pesadilla de “lo bueno y bello”. La eugenesia pretende controlar la monstruosidad, es la respuesta a las masas, su tecnología de poder se legitima a través de los nacionalismos, del racismo de Estado desplegado entre los siglos XIX y XX. La lectura marxista de Negri interpreta al monstruo en clave de clase, la industrialización incluye productivamente al monstruo al mismo tiempo que lo excluye políticamente, “la fuerza de trabajo dentro del capital, la ciudadanía dentro del Estado, el esclavo dentro de la familia” (Ibíd: 118).

Para el caso específico de España, Miranda y Vallejo (2012) sostienen que la religión católica se convirtió en un “moderador” de la aplicación de la eugenesia, en tanto no era posible para el Estado disponer de los cuerpos, propiedad de Dios. Gonzalo Rodríguez Lafora, una de las figuras centrales de la psiquiatría en la Segunda República, defendía la esterilización de los anormales y degenerados. Debemos tener en cuenta que estamos en un momento de suspensión de la injerencia de la Iglesia en las políticas de Estado, que dio lugar a la puesta en marcha de una incipiente reforma en la moral sexual de la época (Huertas en Ibíd). El golpe de Estado asestado por Francisco Franco y el posterior desenlace de la guerra civil española llevaron a la restauración del orden anterior, con la salvedad de que a la alianza entre Monarquía e Iglesia se agregaba ahora la figura del dictador (Ibíd). En este contexto, hacia los años 30, comienzan a cobrar fuerza las ideas de Antonio Vallejo-Nágera, quien era jefe de los Servicios Psiquiátricos Militares de la dictadura franquista y admirador de la Alemania Nazi. Preocupado por el “degeneramiento de la viril raza hispana” sostenía que:

Mientras subsistieron los hidalgos, templo de la caballerosidad, redoma continente de esencias y virtudes patrióticas, contaba la raza con una fuerza de reserva. Absorbidos los restos de la pequeña nobleza por la burguesía engendrada por una democracia aplebeyada, el instinto de adquisitividad hipertrofiábase en perjuicio de cualidades ancestrales excelsas. El fenotipo amojamado, anguloso, sobrio, casto, austero, transformábase en otro redondeado, ventrudo, sensual, versátil y arrivista, hoy predominante. Tiene tan estrecha relación la figura corporal con la psicología del individuo, que hemos de entristecernos de la pululación de Sanchos y penuria de Quijotes (Vallejo Nágera, 1937, Prólogo).

Debía volverse al tiempo de la España gloriosa e imperial, de hidalguía y nobleza. Cayuela Sánchez (2009) interpreta esto como un tipo de subjetividad emergente a causa de las biopolíticas franquistas en la España de posguerra, la del *homo patiens*. Este tenía la misión patriótica de recuperar la pureza de la raza hispánica, “de los valores eternos que forjaron el Imperio, valores religiosos, sociales, higiénicos, políticos, alejados del liberalismo y el marxismo” considerados “enfermedades” causadas por la dominación “roja” (Cayuela Sánchez, 2009: 284). Este ciudadano “ideal” debía demostrar su devoción a Dios, Dictador y Rey, su estoicismo para soportar el sufrimiento, su temple ante las dificultades y su aceptación de las desigualdades a las que se veía sometido por nacimiento (Ibíd).

Es así como el auge de las ideas eugenésicas en el plano estatal cristalizó en el surgimiento de las prácticas higienistas, en la salud pública, el ámbito laboral, y en las políticas de corte “ambiental” que procuraban criar a los niños en un entorno acorde a los valores del régimen. Prácticas que se continuaron hasta que en 1990 se hizo la primera denuncia pública de una compleja red de robo de bebés en un programa de TVE (Lizarraga Rada, 2018:41). La trama de complicidades para el robo de niños estaba conformada hasta 1960 por instituciones católicas, hospitales y Estado, pero pasados los primeros años de posguerra, y vacías las cárceles de presas políticas, el suministro de bebés se vio mermado. El Estado retiró su apoyo oficial a estas prácticas, pero esto no significó su desaparición, sino tan solo su ilegalización. Como dice Lizarraga Rada (2018) el *modus operandi* se mantuvo, ya que la sustracción de menores a sus padres biológicos siguió existiendo, pero esta vez en manos de instituciones religiosas o asociaciones privadas. De este modo se “quitaba” hijos a familias pobres, con muchos hijos, o madres solteras, a quienes con frecuencia se les decía que sus hijos habían fallecido. Los nuevos “padres” eran anotados como progenitores biológicos del niño en los documentos, borrando toda huella de vinculación con sus verdaderos padres. Más allá de los aspectos lucrativos de este “tráfico de bebés”, es imperioso tener en cuenta la base

ideológica, que no encontraba contradicción en seguir unos preceptos religiosos y “caritativos” y robarle los hijos a familias pobres o numerosas y madres solteras para entregárselos a familias “de bien”, franquistas, cristianas y de buena posición (Ibíd). Con respecto a esto, retomaré el tema a partir de casos empíricos en el capítulo 7 al hablar de políticas asistenciales y la labor de las trabajadoras sociales en la “normalización” de los desempleados gitanos. Haremos una mención a partir de conversaciones mantenidas con la “Asociación Nacional del Menor Gitano”¹⁰ sobre la práctica de retiro de la custodia de los hijos por razones de “pobreza”, a pesar de no estar tipificado en el código penal como causal de quita de tenencia, hecho que se da en mayor proporción entre familias gitanas pobres que entre familias no gitanas de igual situación.

Esta biopolítica de Estado se sumará a una efectiva construcción de los imaginarios en torno a la identidad española y la marcación de sus otros, en el periodo que inicia en 1936, y se consolida a partir del fin de la Guerra Civil (1939) hasta la desaparición física del dictador Francisco Franco (1975). Casi cuarenta años de dictadura franquista que dejarán una profunda huella en los discursos hegemónicos sobre la unicidad del “ser nacional”, expresada en aquel célebre axioma franquista sobre La España “¡Una, Grande y Libre!”.

En el plano discursivo, varios autores han encontrado en el periodo franquista (Castillejo Cambra, 2014; Gago García, 2009; Corbí, 2009) el reforzamiento hegemónico de las narrativas sobre el “ser nacional español” que van desde la “defensa de la pureza racial hispánica -caso de la negación de los aportes africanos y sobrevaloración de los celtas/arios- o bien con el intento de mostrar antiguos vínculos culturales y humanos con el territorio norteafricano que durante el primer franquismo fue reclamado en una vana pretensión imperialista” (Corbí, 2009:48). Es así como el franquismo resulta de estudio indispensable para comprender la configuración nacional de alteridad española. Según Castillejo Cambra (2014), esta operación pedagógica destinada a fijar un tipo ideal de “ser nacional”, se difunde especialmente en las escuelas. Castillejo Cambra (2014) aborda los discursos hegemónicos sobre el surgimiento de la nación que operan reificando la “identidad española”, mediante el análisis de los manuales escolares del período franquista. El autor encuentra que el mito de origen español se basa en la “antigüedad de la unificación administrativa, cultural y lingüística

¹⁰Asociación Nacional del Menor Gitano [<https://www.facebook.com/Asociacion-Nacional-Del-Menor-Gitano-705487316217762/>]

de España”¹¹, en la predisposición a la religiosidad de los “primeros pobladores” que se expresa en una “identidad cristiana” (que yuxtapone la historia nacional y de la salvación), y en la fusión de celtas e íberos (“celtíberos”) (2014: 313-324). De este modo la nación española surge en contraposición a “lo árabe y lo judío” y se ancla en la promoción del celtismo, más allá de no haber pruebas ciertas de esa vinculación, pero eso no era sustancial porque “lo que se pretendía en la época de Franco no era el origen céltico de una u otra región, sino la unidad racial de todos los españoles, empleando para ello el recurso más sencillo de utilizar a los celtas.” (Gago García, 2009). El historiador Francisco de Gracia Alonso (2009) va más allá; su investigación arroja que hubo un arqueólogo español al servicio de los nazis¹² quien, en colaboración con la Ahnenerbe, pretendía rastrear en España “la raza aria”. Hasta se habló, de unos posibles descendientes de los habitantes de la Atlántida (considerados “la raza aria ancestral”) en las Islas Canarias, aborígenes “rubios, altos y de ojos claros” (Antón 2008; Pérez Barredo, 2008). Como dice el historiador García Sanjuan (2016), aunque el concepto de “reconquista” adquiere una dimensión relevante ya en el siglo XIX, es precisamente a partir del discurso nacional-católico que el concepto se convierte en clave, extranjerizando lo musulmán y lo árabe, y recreando la historia en “términos de lucha de liberación nacional frente al invasor extranjero y de restablecimiento de la natural identidad católica de los españoles (...)”. De este modo, Al Andalus sería un “accidente” en la historia española, una anomalía dentro de la normalidad (uni)nacional y (uni)identitaria bajo el signo de la cruz católica y cristiana. Los llamados Estudios Árabes se convertirán en una rama menor de la historiografía y los arabistas serán “narradores de unos capítulos prescindibles de la historia” (Moreno, 2009; García Sanjuan, 2016).

Durante el periodo de transición, iniciado en 1975 con la muerte del dictador, asistiremos a varios hitos. En 1978 se aprueba la nueva constitución española, que establece la igualdad de los Gitanos ante la ley como ciudadanos españoles de pleno derecho. En los medios de comunicación se oscilará entre una visión “negativa” del cambio y una “positiva”, lo cual puede verse reflejado en el cine “quinqui” y el “progre”, respectivamente. El cine quinquí será asociado a la marginalidad merchera y gitana (Imbert, 2015).

¹¹ Presente en la aversión a movimientos separatistas, como los vascos o catalanes.

¹² El autor se refiere al arqueólogo burgalés Julio Martínez Santa Olalla, hombre clave en la relación con la arqueología nazi.

En 1977 la incorporación de España a la Comunidad Europea significó la ruptura del aislamiento al que había sido sometida durante la dictadura de Franco. La transición a la democracia se hizo con relativo éxito y a partir de la Constitución de 1978 se agrega el estatuto de autonomías. Los noventa fueron de un fuerte desarrollo económico y de un bajo nivel de conflicto social, mientras que la implantación del modelo de Estado de Autonomías implicó un nuevo concepto de identidad, a partir de una “identidad compartida”, articulando la identidad nacional con la regional, lo general con lo particular, en un poder fragmentado territorialmente (Herranz de Rafael, 2005).

La crisis del 2008 trajo consigo la flexibilización y precarización laboral, el aumento del desempleo y el recrudecimiento de las posturas racistas y xenófobas contra los sectores más vulnerables (Cea D’Ancona & Valles Martínez, 2010), actitudes acerca las cuales se observaría una leve mejora en 2016 (Fernández, Valbuena & Caro, 2016). Sin embargo, aparece el súbito ascenso del partido de ultraderecha VOX que ha conseguido doce escaños en las últimas elecciones en Andalucía (Ramírez, 2018). Análogo a La Liga Norte de Salvini (Italia) y a la Agrupación Nacional de Le Pen (Francia), reivindica el franquismo y los valores “tradicionales” españoles (toros, caza, monarquía, unidad de España, y religión) mientras foguea la intolerancia frente a la diversidad, ya sea esta de género, étnica, regional, religiosa, idiomática o de país de origen. Como veremos en el capítulo 7, en un contexto adverso los sectores medios y medios-bajos desempleados o con trabajos precarios vuelcan sus frustraciones hacia abajo contra aquellos que subsisten a partir de trabajo informal y ayudas del Estado, aumentando su rechazo hacia “los excluidos” de siempre, entre los que podríamos citar a las capas socioeconómicamente más bajas entre los Gitanos.

Para finalizar, expondré algunas observaciones sobre Valladolid, la cual adquiere ciertas peculiaridades de origen sociohistórico que consideramos necesario explicitar, en tanto configuración local de la alteridad. Según la época Valladolid aparece como “ciudad clave” no sólo de Castilla¹³, sino también de España y hasta de Europa toda. En tanto “vidriera o

¹³ Castilla la Vieja (en oposición a Castilla la Nueva que incluía la ciudad de Madrid) es una antigua región de España que antes de su disolución en 1978 abarcaba las provincias de Burgos, Palencia, Valladolid, Logroño, Santander, Segovia, Ávila y Soria. Al respecto decía Aurelio M. Espinosa en 1921 “Castilla hoy pobre y miserable es donde nacieron y vivieron y triunfaron todas las antiguas glorias de España. En Castilla es donde se desarrolla la epopeya de la España grande y gloriosa” (224, subrayado nuestro). En *Viajes por España: IV. Castilla la Vieja. Hispania*. Vol. 4, No. 5 (Nov., 1921). 223-226. *American Association of Teachers of Spanish and Portuguese* [<http://www.jstor.org/stable/331315>]

escaparate” de la España Imperial, en ella puede verse reflejada “la salud, buena o mala, del reino, vamos a decir de Castilla la Vieja y León” (Bennassar, 1999:16). En pleno Siglo de Oro español¹⁴, entre los años 1554 a 1559, Valladolid se convierte en residencia continua de la corte, y de 1601 a 1606 bajo Felipe III, demográficamente hablando, “el casco estalla”, “calificado este último periodo como de “sueño” por los historiadores vallisoletanos” (Ibíd.). La decadencia vendrá hacia el siglo XVII, con el traslado de las cortes a Madrid. Ya en el siglo XX, la ciudad resurge a la luz de la industrialización con grandes contingentes de población obrera vinculada al ferrocarril¹⁵. Ciudad ambivalente, entre el socialismo pro República¹⁶ y la extrema derecha, “Valladolid se hace precozmente un lugar de enfrentamiento entre facciones rivales y desenvuelve así un papel indudable, no esencial pero importante, en la marcha fatal hacia la guerra civil” (Bennassar, 1999:20). Celso Almuiña (1999) agrega que “la antigua ciudad liberal, con sus ribetes progresistas” será denominada injustamente luego de la guerra civil “Fachadolid o ciudad de ultraderecha” por algunos sectores de opinión (Ibíd: 822)¹⁷. Valladolid adquiere entonces un papel protagónico en los inicios del franquismo, como “Capital ideológica” y “Capital del Alzamiento”, así recordada a consecuencia de la victoria de Franco, y será identificada en el imaginario colectivo con el caudillo, la monarquía y la unidad de España, pese a ser ciudad habitada y espacio de violentos enfrentamientos entre ambos bandos. A esto se suma que en sus cercanías se establece el cuartel General de Franco en Salamanca, y la Junta Técnica en Burgos (Gómez Cuesta, 2007). En resumen, en el imaginario colectivo español suele relacionarse a la Ciudad de Valladolid con: 1- el proyecto de la “España Imperial, grande y gloriosa” en tanto otrora capital y centro administrativo documental del Reino de Castilla y centro ideológico de la

¹⁴Como dijimos, el Siglo de Oro español se desarrolla entre el S XV y XVII, más precisamente entre 1492 y 1659. Se inicia con la reconquista de España y expulsión de los moros de Granada, y corresponde con la época de apogeo de la cultura española (Cervantes y Calderón de la Barca entre otros) y el Imperio español como potencia de ultramar.

¹⁵ En 1860 se establecen en Valladolid los Talleres del Norte

¹⁶Cuando el 12 de abril de 1931 se proclama la República Española Valladolid vota a favor.

¹⁷La palabra Fachadolid no supone su origen en la época franquista. Mariano González Clavero en su tesis *Fuerzas políticas en el proceso autonómico de Castilla y León 1975-1983*, parece haber encontrado la clave de su procedencia. La primera aparición de esta palabra es registrada en la revista *Interviú*, Año 6, 1981 (29 de enero-4 de febrero), en una nota titulada “Fachadolid zona ultra-nacional” en la que se relatan las seguidillas de acciones de la extrema derecha (fachas), que “tuvieron una considerable repercusión en la política nacional, la prensa madrileña se hizo una idea de Valladolid como capital de las esencias del régimen –asociada esa idea al tópico del conservadurismo esencial de la tierra— donde los grupos “fachas” dominaban la situación”. [<http://www.vallahistoria.es/index.php?it=1&hi=42>]

hegemonía castellana, convertida en la idea de España; 2- la ambivalencia política expresada en la encarnizada lucha de facciones de izquierdas y derechas durante la guerra civil; 3- la noción de hispanidad que articula en las capas conservadoras de la sociedad la idea de una España unida (antiseparatista) y católica.

Seguidamente, abordaré el tratamiento histórico y los procesos de marcación y desmarcación de las “otras” minorías étnicas en España que considero productivo pensarlas relacionamente junto con las identidades Gitanas. Se trata de poblaciones que -a diferencia de los Gitanos- no han sido nombradas estatalmente como otro étnico de la nación, y por tanto han sido invisibilizadas, a pesar de lo cual hoy se vislumbran procesos de reemergencia y retorno como identidades “fantasmas”.

1.2. Moros, judíos y herejes “fantasmas”: sobre la reemergencia de otras minorías étnicas en España

Existe en España una matriz de alteridad conformada históricamente por grupos clasificados jerárquicamente que rebasa la diferencia visible entre españoles y Gitanos. Para acceder al estudio de la matriz de alteridad española se vuelve necesario leer lo gitano no solamente en relación con lo castellano desmarcado como “español”, sino también como identidad retroalimentada por esos diferentes otros.

Aunque los Gitanos son el otro étnico paradigmático de la nación española, existen minorías que, a pesar de compartir con los Gitanos trayectorias históricas de persecución, segregación y estigmatización han sido, no obstante, invisibilizadas en la matriz de alteridad española, a veces extranjerizándolas, otras condenándolas al museo como un pasado o un presente en vías de desaparición. Hoy en día, algunas de estos colectivos desarrollan procesos de reemergencia étnica, buscando la reparación de su olvido o destierro. Nos referimos a las minorías que algunos autores han denominado “malditas” (Miner Otamendi, 1978; García Egocheaga-Vergara, 2003), en tanto su identidad se ancla históricamente en una marca-estigma. Se trata de los mercheros (quincalleros, o despectivamente “quinkis”), los agotes, los vaqueiros de alzada, los maragatos, los pasiegos y los chuetas o xuetes de Mallorca. Como hemos mencionado, los Reinos Cristianos (y sus dispositivos: las Cruzadas y la Santa Inquisición) persiguieron con gran virulencia a los que profesaban otros credos, y entre ellos a

las minorías de las que aquí hablaremos. Todas ellas tienen en común el haber sido relacionadas históricamente en algún momento con moros, judíos (García Egocheaga-Vergara, 2003) y herejes, otras con Gitanos, y no pocas con todos ellos a la vez. Nota aparte merecen los chuetas (xuetes) de Mallorca, quienes tienen conciencia viva (y son percibidos hegemónicamente como tales) de ser descendientes directos de judíos conversos, conservando aún hoy muchos de ellos los apellidos que aparecen en épocas inquisitoriales. Estos grupos tienen en común “la sospecha” de pertenecer a linaje de infieles, judíos, moros, herejes, seguidores de ritos paganos y demás prácticas heréticas, sumado en algunos casos a modos de vida actuales o de origen vinculados al nomadismo o trashumancia (casos pasiegos, vaqueiros, maragatos, quincalleros/mercheros), al igual que los Gitanos. Atender estas otras etnicidades nos lleva a poner en perspectiva las tres otredades contrapuestas a “lo español”, esto es, “lo moro”, “lo judío” y “lo gitano”. Nos muestran, además, que el imaginario hegemónico las interpreta como modalizaciones o variantes de estas tres grandes diferencias.

1.2.1. Los “Gitanos rubios”: los mercheros

Los mercheros son el colectivo de mayor proximidad al estudiado en esta tesis, y el más frecuentemente confundido con los “Gitanos”. Los mercheros o quincalleros (despectivamente “quinkuis”), son un grupo étnico autóctono de España, discriminado y perseguido, principalmente por su nomadismo y prácticas de subsistencia. Se los llama “Gitanos rubios” en alusión a la similitud de costumbres y su fenotipo de tez, ojos y cabellos claros, en oposición al presupuesto racial gitano de morenidad o negritud. Algunas semejanzas con los Gitanos son el respeto a los mayores, la venta ambulante, el nomadismo y uso de carromatos (antiguamente) y el oficio de “quincalleros” (realización de objetos con metal - quincallas-). Algunos textos los sitúan en la historia con similar suerte a la de los Gitanos y maragatos, aunque se remarca su estado como “prácticamente desaparecidos”: “las galeras y los trabajos forzados fueron el destino que aguardaba a Gitanos, a murcios, a mercheros -hoy prácticamente desaparecidos-, a maragatos, a pícaros o a supervivientes del Siglo de Oro” (Tellez, 2012:106). Las diferencias más notorias con el “estereotipo gitano” son las fisionómicas -ya que predomina la piel, los ojos y el cabello claro- y sus orígenes no indios. Otra distinción es su carácter local, mientras los romaníes están distribuidos por diversas partes del mundo los mercheros son percibidos como un grupo social autóctono de España.

Sin embargo, hay quienes relacionan a este grupo con otros nómadas de Europa de origen no romaní (presumiblemente descendientes de celtas, nórdicos o eslavos), tales como los *travellers* (Irlanda) los *yeniches* (Alemania y Suiza) y los *caminanti* (Sicilia, Calabria y Centro de Italia) (Kenrick 1994; García, 2010).

En mis búsquedas por conocer el origen histórico de las marcaciones de este pueblo como otro, me he percatado de la dificultad de encontrar investigaciones sociales de calidad sobre los mercheros. A modo ilustrativo diré que una búsqueda rápida en *Dialnet* arroja 2759 resultados con la palabra “Gitanos”¹⁸, mientras que solamente 2 con la palabra “mercheros”¹⁹, algo similar ocurre con “quincalleros” (1 resultado) o “quinquilleros” (3 documentos). En cambio, si ponemos en su lugar “quinqui”, los resultados ascienden a 58 documentos, claro que aquí estamos ante la presencia de la palabra estigmatizante vinculada al delito y la “moda” del “fenómeno quinqui” en el cine español de la transición posfranquista.

En cuanto a la bibliografía consultada no hay consenso sobre sus orígenes. Algunos dicen que son una rama de los Gitanos, otros que son moriscos que expropiados de sus tierras y perseguidos por los Reinos Cristianos adoptaron la itinerancia, también caldereros alemanes que emigraron hacia el siglo XV atraídos por el “oro del Nuevo Mundo”, y sobre los cuales hay una mención en la pragmática de 1499 como “caldereros extranjeros” (Ruíz Ochoa, 2015). Para Ruiz Ochoa, una de las versiones que más consenso genera entre los propios mercheros es que simplemente son descendientes de antiguos castellanos, que desprovistos de sus tierras en época de hambruna y epidemias se vieron en la necesidad de adoptar la vida nómada para asegurar su subsistencia (Ruíz Ochoa, 2015).

Etimológicamente, García Egocheaga-Vergara (2003) recoge en su libro que “merchero” puede provenir de “mercha”, germanía/jerga que traducida significa “tela o género textil”, o del castellano “mercero” (“vendedor de mercería”). Otros nombres pueden ser “quinaores” (exónimo que le dan los Gitanos, significa “mercader” en caló), andarríos o buhoneros (en desuso, es impreciso porque designa el modo de vida itinerante, y no una cultura en particular), quincalleros (por vendedores de quincallas), componedores (quienes arreglan las “quincallas”). Según el autor es falso que los Gitanos hayan desencadenado las

¹⁸Búsqueda en *Dialnet* para la palabra “gitanos”

[https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=gitanos]

¹⁹ Búsqueda en *Dialnet* para la palabra “mercheros”

[https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=mercheros]

leyes contra el nomadismo, ya que con anterioridad a su ingreso a la península existían leyes para condenar aquellas personas que llevaran una vida itinerante, vagabundos, sin fijación a la tierra. Por otro lado, García Egocheaga-Vergara se pregunta si realmente se trata de un grupo étnico diferente al resto, ya que la autoconciencia sobre la posesión de una cultura que les es “propia” tiene, en base a sus investigaciones, una trayectoria de menos de dos siglos. A esto se suma que el origen de la marginación parece ser el oficio (quincallero, merchero, calderero), el modo de vida (nomadismo) o lo “quinqui” como sinónimo de la práctica delictual o “mal aspecto” (años setenta del siglo XX en adelante) (García Egocheaga-Vergara, 2003 y Ruiz Ochoa, 2015). Precisamente, García Egocheaga-Vergara (2003) observa que “sus rasgos son propios de los pueblos mediterráneos”, por lo que no existe una diferencia “racial” significativa. Según el autor no se sabe qué fue primero, si el oficio el que estigmatizó al pueblo o el pueblo estigmatizado el que adoptó un oficio poco valorado (quincallero, calderero) por imposibilidad de elección devenida de su condición social. Oficio al que se suma otra marcación, la del nomadismo, causa de marginación desde la Baja Edad Media (Ibíd).

Demográficamente no hay datos oficiales, pero se estima que en España viven unos 150.000 mercheros. Originariamente eran grupos vagaban por Castilla la Vieja (incluimos aquí Valladolid), el valle del Ebro, Galicia, Portugal y el norte de Extremadura (Ruiz Ochoa, 2015), pero la dictadura franquista persiguió con especial encono el nomadismo. Fruto de esa persecución -y al igual que los Gitanos- los mercheros fueron sedentarizados a la fuerza, asentados en zonas periféricas urbanas, en situación de marginalidad, ya sea en viviendas precarias o chabolas (Ibíd). Actualmente, las comunidades mercheras más numerosas se encuentran en León, Valladolid, Madrid, Asturias, País Vasco y Barcelona (García, 2010).

Existen matrimonios mixtos gitano-merchero y español-merchero, pero muchos siguen practicando la endogamia. La primera vez que escuché sobre ellos fue en una entrevista que le realicé a Tío Jani, quien, con respecto a una de mis preguntas sobre la posible unión del Gitano con otras minorías perseguidas (como la judía), me contestó:

El Gitano sólo estaba con el Gitano, algunas veces les confundían a los Gitanos con otra etnia que también eran nómadas pero que por su fisonomía pasaban más desapercibidos, con el merchero. Merchero, que significa el que marcha. Cuando yo estuve en Dublín, en Irlanda, allí le llamaban viajeros (*travellers*) y era el que viaja, la misma forma, es otra raza, para mí es aria, no guarda las tradiciones del Gitano. Llevan aquí toda la vida. Y los hay en Dublín, los hay en todos los países. No se sabe cuál es su origen, porque pasa muy desapercibido, porque

son *payos-payos* en la cara. Hay familias, hay mercheros-mercheros que quieren parecer Gitanos y ya sus familias de antiguas llevan la vida gitana, casan a las chicas con el rito gitano. (...) Había algunos Gitanos con unos pañuelos de luto, las gorras, como van los Gitanos cuando están de luto y luego me dicen: “son mercheros”, pero no te das cuenta... Esos son como Gitanos, pero hay mercheros que no. El otro día había un programa en televisión, hablando de la Guardia Civil, de los mercheros, decía que es una cosa paralela, son similares a la mafia de Italia (Tío Jani, entrevista, febrero 2016).

Con respecto al comentario sobre la “mafia” o prácticas delictivas, los mercheros sufrieron una re-estigmatización al vincular “quincalleros” (uno de sus oficios) con la palabra “quinqui”, sinónimo de delincuente en el tardofranquismo y la transición. Esto se debe a algunos casos resonantes, en especial a partir de los años setenta, que no tienen que ver con el grupo en sí, sino con una situación acuciante de marginalidad y pobreza. Un periodista escribía hacia el año 1971 que “los *quinquis* han saltado a la primera plana de los periódicos”, mencionando una serie de robos, algún homicidio a consecuencia de estos y las célebres y “espectaculares fugas de Eleuterio Sánchez ‘El Lute’” (Méndez Ferrín, 1971), un hombre merchero a quien las autoridades presentaban como “enemigo público número uno”. A esto se sumará la moda del “cine quinqui” en el que “jóvenes delincuentes son elevados a la categoría de héroes” (Imbert, 2015). Según analiza García del Río (2017), “El Lute” es una figura mítica. Eleuterio Sanchez no se reconoce por ese nombre, se trata -como él dice en su propia autobiografía- de un apodo dado por sociólogos del cuerpo de policía, vinculado a un “estereotipo de criminal”. Fue muy perseguido por el franquismo, su primera condena fue por el robo de “dos gallinas”, bajo la figura de la “Ley de Vagos y Maleantes”²⁰, la misma con la que se perseguía a los Gitanos, utilizada muchas veces en “forma preventiva”, se castigaba a Gitanos y mercheros por su apariencia y nomadismo más que por haber cometido efectivamente un delito. García del Río (2017) dice al respecto al magnetismo popular por la vida de Eleuterio Sánchez, retomando a Foucault y Hobsbawn que,

²⁰ “La Ley de Vagos y Maleantes, aprobada el 4 de agosto de 1933, formó parte de la reforma penal de la II República en lo referente al tratamiento de vagabundos, nómadas, proxenetes y cualquier otro individuo que pudiera ser considerado por las autoridades como antisocial. Esta ley tenía la particularidad de que aseguraba que su fin era la “prevención de los delitos”, y esto hizo que fuera utilizada para castigar a las personas por su aspecto o comportamiento más que por actos concretos constitutivos de delito”. Archivo Histórico Provincial de Málaga. En Portal de la Junta de Andalucía. [http://www.juntadeandalucia.es/cultura/archivos_html/sites/default/contenidos/archivos/ahpmalaga/documentos/DocMes201810_2LeyVagosMaleantes.pdf]

El efecto de aleccionamiento y terror impuesto por el Estado daba lugar a una inversión inesperada, la proyección de la violencia hacia los verdugos y la solidaridad de parte de la ciudadanía con los ajusticiados. Foucault indica que este efecto no se limitó solamente a las fechas en las que se ejecutaban las penas, sino que encontró sus manifestaciones dentro del ámbito literario, lo que podríamos relacionar con lo indicado por Eric Hobsbawm sobre los bandidos sociales, a los que se refería como: “campesinos fuera de la ley, a los que el señor y el estado consideran criminales, pero que (...) son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores por la justicia, (...) y en cualquier caso como personas a las que admirar, ayudar y apoyar” (Hobsbawm, 2001 [1969]: 33) (Extracto de García del Río, 2017:508).

En 1977, dos años después de la muerte de Franco (1975) Eleuterio Sánchez publicó su autobiografía, *Camina o revienta*, relato que abarca desde su nacimiento en 1942 hasta 1972. Libro que ha sido inspiración de muchos mercheros para reivindicar la cultura y salir de la marginalidad. Desde el año 2010, tres referentes de la comunidad merchera española (Milagros Jimenez Reche, María Remedios García y Jesús García Barata) han decidido poner en marcha dos blogs con este objetivo, administrados por “Remedios G. G” a la cabeza (María Remedios García) estos son: “María Merchera: el rincón de los mercheros”²¹ y “Mercheros: La etnia invisible”²² para reivindicar su cultura, como un proceso de autoetnificación (Romero, 2018). Ellos consideran que es necesario “rescatar” esos valores e historia que se han ido perdiendo y que hacen que hoy en día sean una “etnia invisibilizada”, tanto para la sociedad mayoritaria como para los académicos, a juzgar por la escasez de bibliografía. Uno de los proyectos que propulsan, idea del periodista Benigno Varillas, es un *crowdfunding* para averiguar el ADN de los mercheros, y así despejar dudas sobre su origen (post del 4 de abril 2018)²³. Estos blogs abundan en datos, con información recopilada de fuentes orales y a la que la comunidad merchera suscribe. En líneas generales en los blogs se sostiene que espacialmente ocupan España, “mayormente en Madrid, Castilla y León, Asturias, Cantabria, País Vasco y Barcelona”, su idioma o *pidgin* propio es el “quinqui” similar al *erromintxela* (variante del romaní que hablan los Gitanos en País Vasco), también se encuentran rasgos del castellano arcaico, el caló y la germanía. La religión se reconoce predominante “cristiana” y están relacionados con los *kalderash*, *yeniches* y *travellers* o *tinkers* (chatarreros) irlandeses.

²¹ García, M. R. *El rincón de los mercheros*. [<https://mariamarchera.wordpress.com/>]

²² García, M. R. *Mercheros la etnia invisible*. [<https://mercheroshistoriad desconocida.wordpress.com/>]

²³ García, M. R. “Crowdfunding para analizar el ADN de los mercheros”. *Mercheros la etnia invisible* (4 abril, 2018) [<https://mercheroshistoriad desconocida.wordpress.com/2018/04/04/crowdfunding-para-analizar-el-adn->

Para los mercheros los no mercheros ni Gitanos son *jichos* o *julais*, a diferencia de los Gitanos que utilizan el término *payos* o *gadjé*. Su oficio tradicional está ligado al trabajo del metal (componedores, artesanos, fabricantes de objetos) como quincalleros o caldereros. Aunque suele decirse que son “rubios, de tez clara y ojos claros”, en el blog aparecen dos definiciones contradictorias sobre la apariencia, mientras en una de sus páginas se pone “entre mediterráneos y europeos, siendo predominantes, tez clara, rubiencos y ojos claros” en otra parte del sitio web, tal vez producto de mestizajes con otros grupos, se identifican de otro modo:

Los mercheros por lo general son de tez clara aun tostada por el sol por su forma de vida curtida, de pómulos pronunciados y rasgos amplios, con frecuencia de pelo moreno castaño y de ojos oscuros. Por lo general predominan más de pelo oscuro, negro, y tez oscura y ojos oscuros y son de estatura más bien baja. (García, M. R.)

En cuanto al origen, en dichos blogs aparece el abanico de hipótesis conocidas hasta el momento y que ya hemos mencionado, desde ser descendientes de vikingos llegados a España en torno al 879 d. C, de celtas, de caldereros extranjeros llegados en 1449, descendientes de moriscos expulsados en 1610, o de castellanos campesinos que abandonaron sus tierras por subsistencia y se volcaron al nomadismo, o de condenados a galeras, o de *yeniches* de Alemania y Europa Oriental, o de sintis, o de *travellers* de Irlanda, o una mezcla de todos ellos. Los valores principales son: “el orgullo, la audacia y el carácter desconfiado”, rechazo al aprovechamiento del débil y aversión a los “chivatos” (soplones, delatores) y el “respeto a los ancianos”. Resumiendo, no hay consenso sobre su origen, la sociedad mayoritaria suele confundirlos con Gitanos, pero ni los mercheros ni los Gitanos aceptan pertenecer a una rama común, aunque si comparten ciertos rasgos culturales, oficios y modos de existencia relativos al nomadismo y son frecuentes los mestizajes entre ellos.

1.2.2. Los agotes

Desde el siglo XVIII varios libros han abordado la figura de los agotes, tales como los de Lardizabal y Uribe (1786), Clavel (1845), De Urquijo e Ibarra (1910), Baroja (1918), Idoate Iragui (1948), Hors (1951), Hobsbawn (2001 [1969]), Aguirre Delclaux (2006 [1977]), Antolini (1989) y Gracia Cárcamo (1996). Las fuentes los sitúan como *christiaas* (*crestias*,

cristianos por “cristianos nuevos”), *agotak* (en euskera), *cailluands* y *cagots*, o *cascaratots* en el País Vasco Francés, y en menor medida *gezitanos* (por Gitanos), *galets*, *gaffot* (por leprosos), *capotes* y *velus*. Michel (1847) y Lagardelle (1871) incluso encuentran semejanzas entre los agotes (*cagots*) y los *colliberts* habitantes del pantano de las marismas húmedas de la *Sevre* (*Marais Mouillés de la Sevre*).

François-Timoléon-Bègue Clavel (1845 [1843]), describía a los *cagots*, *arkagues* y *cascaratots* como habitantes del mediodía (sur) de Francia, en especial de los Pirineos. Los designaba como tribus vagamundas, de las cuales él pensaba que por su semejanza debían de proceder de igual origen que los Gitanos. Los *cagots* eran tratados como parias, etimológicamente era una deformación de *caas goths* (perros godos), sólo les era permitido ejercer como herreros o carpinteros, y eran considerados “impuros o maldecidos”, no podían acceder a lugares santos y solo podían casarse entre ellos. Tanto Clavel (Ibíd) al hablar de los *cagots* en Francia, como Pio Baroja (1918) en su texto sobre los agotes en España, coinciden en marcar que estaban obligados a llevar en su pecho una marca-estigma en su indumentaria “en señal de infamia” esto era “un trozo de paño encarnado recortado, figurando una pata de ganso” y eran víctimas de numerosas restricciones, en los usos del espacio, y en las interacciones y alianzas matrimoniales con no *cagots/agotes*, lo que los obligaba a vivir segregados y de modo endogámico. En cuanto a los oficios, por ley sólo podían ejercer como carpintero, ebanista, leñador, tornero o cerrajero, molinero, labrador, pescador, tamborilero y pastor (Idoate Iragui, 1948). El escultor, poeta e investigador agote Javier Santxotena Alsua (“Conocemos qué es ser un agote en el valle del Baztán”, 2015), agrega como oficios típicos el de músicos, constructores, artesanos (en especial de la madera) y tejedores.

Pío Baroja menciona en su libro *Las horas solitarias* (1918) en base a una visita a Arizcun, el el Pueblo de los Agotes en el municipio de Baztán (Pamplona), que esta comunidad de origen incierto parece haberse asentado en tierras vascas y gasconas hacia el siglo XIII. Civiles y clero se constituyeron en enemigos de los agotes, se marcaban los nacimientos con una anotación al margen. Se los consideraba “impuros”, debían entrar a la Iglesia por un acceso diferente al resto, no podían mojar los dedos en el agua bendita de la misma pila que el resto de los asistentes, y no podían caminar descalzos para no “contaminar” con su peste. En la Edad Media estaban en clara inferioridad civil, Pio Baroja comenta que

hacía falta siete testigos de un agote para contrarrestar el testimonio de un vasco. Así los describía el escritor en el mencionado libro:

Es un tipo de cara ancha y juanetuda, esqueleto fuerte y pómulos salientes; distancia bizigomática grande, ojos azules o verdes, claros, algo oblicuos, cráneo braquicéfalo, tez blanca pálida y pelo castaño o rubio. Este tipo, que no se parece en nada al vasco clásico, es un tipo de la Europa del centro y del Norte. Este tipo existe aunque no con tal abundancia como en Bozate, en toda la comarca, y se extiende hasta Santesteban por lo menos. Hay viejas en Bozate que parecen retratos de Alberto Durero, de aire completamente germánico. Al mismo tiempo que este tipo de cara cuadrada y ojos claros, se ve en Bozate otro de facies más alargada y **de tez más obscura que recuerda al del gitano** (Ibíd: 258, mi negrita).

Acerca de la razón del odio hacia estas gentes se preguntaba Pio Baroja si este se debía a pertenecer a “raza diferente” (visigodos, moros) o a secta cristiana distinta la católica basado en que “en algunas partes del Bearn se les ha llamado *crestias* (cristianos), dando a entender con esto que eran cristianos nuevos, de origen infiel o herejes. Probablemente los agotes son reliquias de los albigenses de la comarca de Tolosa” (Ibíd:260). Los albigenses, asentados en las antiguas regiones de Occitania y Languedoc (Mediodía francés) eran considerados herejes, y fueron duramente perseguidos por las Cruzadas y la Santa Inquisición. Una tercera hipótesis abonaba la idea del origen de su impureza en ser descendientes de leprosos. En cuanto al término *capot* (capón, castrado) llevaba así mismo a otra genealogía de la sospecha de su “impureza”, ya que así se denominaba peyorativamente a los “castrados” y a los judíos que habían sido circuncidados (García Egocheaga-Vergara, 2003). En una fuente más lejana en el tiempo Lardizabal y Aguirre (1786:13) sostiene que “los Agotes no son leprosos, no tienen más delito que descender muy a la larga de Moros, ó de Judíos y sin embargo de ser Christianos harto más viejos que muchísimos que los desprecian, hasta este nombre se les da por ignominia, como para echarles en cara una conversión reciente” (negrita mía). Carlos Gorriarán también alude a las leyes de “limpieza de sangre” que actuaban como justificador de desigualdades entre “cristianos viejos” y “cristianos nuevos” (conversos) en la sociedad.

La limpieza de sangre vascongada era, pues, el certificado de pertenencia a una estirpe que jamás había dejado de observar las leyes de Dios. En esta lógica religiosa, cualquier desviación de la ortodoxia conllevaba perder la hidalguía y sus privilegios jurídicos; del mismo modo, mezclar esta sangre con la de vasallos o pecheros, o con la de otros pueblos menos limpios, era también un acto pecaminoso que infringía los designios divinos: la vascongada era una hidalguía puritanamente teocéntrica. La limpieza de sangre (...) no era una noción racista en el sentido moderno, como a veces se ha dicho, sino típica del integrismo religioso de la época, significando no tener parentesco alguno con judío, moro, agote o hereje (Martínez Gorriarán en García Egocheaga-Vergara, 2003).

De este modo, recaía sobre los herejes, moros y judíos conversos al cristianismo la sombra de la sospecha de una hipocresía o falsedad, ya que se pensaba que seguían practicando sus cultos en la clandestinidad.

Para resumir la extensa bibliografía a propósito de este grupo, podemos decir que nos encontramos frente a una minoría que es igualmente perseguida, segregada y estigmatizada en España y en Francia. No hay consenso sobre sus orígenes, los cuales van desde ser descendientes de celtas primitivos, godos, sarracenos (moros y moriscos huidos de Granada luego de su “caída” en 1492), gafos (leprosos, enfermos de “lepra blanca” hereditaria pero no contagiosa), judíos o herejes pueblos herejes conversos al cristianismo (y de allí lo de “cristianos nuevos” o *crestias*), Gitanos (por egyptanos, y de ahí gezi y gezytains), o descendientes de Gezi, figura bíblica del Antiguo Testamento, sirviente del Profeta Eliseo que fue maldecido por éste con la lepra, él y sus descendientes, por su ambición. En cuanto a su posible origen como cátaros o albigenses “herejes” parece ser una de las teorías más firmes en la actualidad, las zonas en las que habitaron los cátaros, sus oficios y las apariciones en fuentes son correlativas a las de los agotes, lo que hace suponer que se trata en realidad del mismo grupo (Milá, 1998 en García Egocheaga-Vergara, 2003 y Arburua Olaizola, 2017), teoría que también sostiene el investigador agote Javier Santxotena Alsua (2015). La cruzada católica contra los cátaros se llevó a cabo en el siglo XIII desde 1209 a 1244, en la zona de frontera entre España y Francia (Languedoc, Rosellón y Mediodía Francés), y consistían en una línea cristiana “rebelde” que despreciaban lo material, descartaban el Antiguo Testamento y no aceptaban la imposición de poder ni los designios de Roma (Ibíd). Los cátaros sobrevivientes a la matanza fueron condenados a la hoguera en 1244, los que pudieron escapar se asentaron en zonas alejadas y vivieron en la clandestinidad, en algunos lugares fueron bien aceptados, pero en otros como en Navarra y Aragón, sufrieron persecuciones y marginación (Arburua Olaizola, 2017). Pilar Hors (1951:312) explica que en diciembre de 1817 se suprimió la ley, en tres Estados de Navarra, contra las restricciones que imperaban contra los agotes. En esa petición también encontramos que se dice que descienden de los albigenses (cátaros) pero que no se sabe cuál es su origen, y que esas conjeturas son la causa de que se los trate con desprecio y excluya de los oficios públicos y la vida social y civil. Este documento agrega que “son católicos y navarros” y que por fuerza de ley queda prohibido llamarlos “agotes” (Ibíd). No obstante, la discriminación y segregación continuó durante buena parte del siglo XX.

Más allá del verdadero origen de los agotes, el cual sigue siendo un misterio, es importante notar que los imaginarios que se han movido en torno a ellos desde la Edad Media se “cargan” semánticamente a partir de la percepción de este grupo como herejes e infieles. Una categoría estigmatizante fundada en una antigua alteridad confesional, horizonte simbólico arraigado en la experiencia de “las Cruzadas” y la “Santa Inquisición”, llevadas a cabo durante varios siglos por los Reinos cristianos en su vertiente católica comandada por los Papas de Roma.

Para el común de la población ya no quedan agotes en la actualidad, según García Egocheaga-Vergara (2003) no han dejado “ningún tipo de folclore, ni tradición escrita, ni oral, nada” y agrega “el propósito es evidente: pasar inadvertidos, ser invisibles”. Sin embargo, algunos habitantes del norte de Navarra dicen ser sus descendientes, y en particular existe el caso del ya mencionado Javier Santxotena (nacido en Bozate en 1946), escultor, escritor e investigador que se reconoce como agote. Éste ha montado el “Parque y Taller Museo Santxotena de Arizkun” (Bozate, Navarra) el cual funciona desde 1998 y se define como “una simbiosis naturaleza y arte un homenaje a los Agotes”, además de escribir “El orgullo de ser agote” (2018), el cual resume la investigación sobre “mil años de historia del Pueblo Agote”. Desde 1998 ha ido recopilando información sobre el origen, las tradiciones, la cultura a partir de numerosos documentos históricos, que se encuentran en exposición en el museo. Asimismo, sus estudios condujeron al hallazgo de lo que él postula como una particular forma de construcción de viviendas en los agotes²⁴, un diacrítico cultural que les es propio.

1.2.3. Los pasiegos

Según García Egocheaga-Vergara (2003), el nombre de “pasiego” deriva de su enclave territorial, la cabecera de los valles de Pas-Miera, la comarca de Machorras, estribaciones del alto de Lunada y Estacas de Trueba. Comunidad dividida en dos regiones geográficas, Cantabria y Castilla y León. Eran caracterizados por practicar la trashumancia de montaña con su ganado, y cuando la necesidad ameritaba andar por los caminos para vender toda clase de productos, de allí también el estigma como contrabandistas:

²⁴ Sobre Javier Santxotena ver su portal web [<https://agotes.org/santxotena/>] sobre el libro El orgullo de ser Agote (2018) de Josu Legarreta Bilbao y Xabier Santxotena Alsua [https://www.valledebaztan.com/wp-content/uploads/orgullo_agotes.pdf]. En cuanto al Parque-Museo [<http://www.santxotena.org/>]

Varias son las causas que han desarrollado el contrabando entre los pasiegos; la necesidad puede decirse que es la primera (...). Podemos asignar también como otra causa el asilamiento mercantil en que nos puso Felipe IV; la diferencia de aranceles que existió entre nuestros puertos y los vizcaínos, gozando estos sobre aquellos del beneficio de un cinco por ciento en la importación; el desestanco del tabaco en las Vascongadas y a la facilidad con que el pasiego se descuelga a ellas (Lasaga Larreta 1865 en García Egocheaga-Vergara, 2003).

En otro texto (Madoz, 1861) agrega su “afición al contrabando” (de textiles y tabaco) y su capacidad de moverse por lugares de difícil acceso

no se puede negar que los pasiegos son demasiado aficionados al contrabando, y bajo este aspecto causan gravísimos perjuicios a la Hacienda, contribuyendo a ello las mujeres como los hombres. Estos usan diestramente de un palo largo y grueso para saltar arroyos y breñas, huyendo de las rondas del resguardo (Madoz, 1861).

Viven de modo austero, sin luz, gas, ni agua, en casas-cabañas en las que habitan temporalmente, mientras acompañan el desplazamiento del ganado, ascendiendo desde los 400 mt hasta los 1700 mt sobre el nivel del mar. Cada pasiego tiene varias cabañas, en ellas vive y estabula su ganado aprovechando diferentes zonas de pastura, de octubre a marzo pasa el invierno en los *invernales*, cabañas de cal y canto construidas en la parte baja, durante la primavera (marzo a mayo) están en las cabañas medianas y en el verano (de mayo a septiembre) en las más altas las *branizas* o *brenizas* (Menéndez Pidal, 1954:9). Se considera un modo de vida en extinción, resultado de una vida muy dura, tal como es posible ver en algunos documentales (Sainz Crespo C & H, 2010; Tovar, 2015) y artículos de prensa recientes (por ej. Arce Alonso, 2015). Al menos desde el siglo XVI se tienen registros de dedicarse al ganado extensivo, y actividades relativas, especialmente la producción de quesos y manteca, y en menor proporción velas de cera, miel de abejas, e instrumentos de madera (Sarasúa, 1994 y García-Lomas, 1960). En el siglo XVIII se adiciona la venta ambulante de géneros textiles y ropa, y el contrabando de muselinas y tabaco, recorriendo ferias y mercados para la venta (Ibíd). Leopold March registra de este modo, en su libro publicado en 1852, el trayecto pasiego del Norte de España a Francia para el tráfico de géneros y ropas:

Sus discordantes voces, rudas maneras, curtidos rostros y chalecos de color verde alimonado "vistoso amarillo con sucio rojo" y otros desaparecidos colores, mohoso vestido de paño y grandes cuévanos a sus espaldas, proclamaban que eran pasiegas del territorio montañoso de Santander, que iban a Bayona para comprar de segunda mano ropa de trajes y venderla, al regreso a su casa, entre los vecinos, ataviándose ellas mismas con el deshecho de viejos vestidos de tiendas francesas. Tal es la profesión ostensible de estas amazonas, pero su principal oficio es el comercio de contrabando. Ellas van seguidas a distancia por cuadrillas de

maridos, hermanos y parientes; colocando éstos en algún solitario y determinado sitio cerca de la frontera, prontamente, los géneros de contrabando comprado en Francia. Bravos y valientes maúllan como gatos monteses y usan diestramente el cuchillo, del mismo modo que sus lenguas, pudiendo andar diez leguas en un día sin ninguna molestia y con grandes cargas de trapos sobre las espaldas (March, 1852 en García-Lomas, 1960).

No eran vistos por la Iglesia como católicos devotos. A partir del siglo XVII, y poco después de la fundación de la compañía de Jesús en Santander (1594), los jesuitas de Santander fundaron tres Iglesias en las tres Villas de Pas, destinados por el arzobispo de Burgos para “evangelizar a los pasiegos” y sacar a esos pastores “de la esclavitud del demonio en que vivían ignorantes”, dando lugar a “supersticiones” con que el demonio los engañaba (Menéndez Pidal, 1954:9 y García-Lomas, 1960:111).

En cuanto a su origen buena parte de los investigadores españoles del siglo XIX y principios del XX han sostenido la idea de que se tratan de descendientes de moriscos o judíos (Menéndez Pidal, 1954; Tax de Freeman, 1979). Autores tales como Esperón (1851:390-392) y Escagedo-Salmón, (1921:202 en Sanchez-Velasco, 1999) argumentaban este origen “impuro”, basados en similitudes de vestimenta, fisionomía o dieta alimentaria. Lasaga Larreta y Escagedo-Salmón ([1896] 2004 y 1921, en Menéndez Pidal, 1954) sostenían, basados en fuentes históricas, que los pasiegos eran descendientes de esclavos **moros** al servicio del Monasterio castellano de San Salvador de Oña. Otros estudios, de base genética rechazan la teoría del origen judío o morisco, y trazan una mayor afinidad con poblaciones danesas (Sánchez-Velasco, 1999) e incluso se habla de mediciones antropométricas que los emparentarían con escoceses, irlandeses y suizos (Pérez-Flores, 1998 en Sánchez-Velasco, 1999).

Asimismo, una peculiar relación con el trabajo capitalista (que genere plusvalor para otros) y el Estado se suma al mote histórico del “contrabando”, en un blog sobre pasiegos retrataba que son poco afectos a ser censados, ni figurar en padrones o votaciones, campañas, etc. La ilegibilidad es un rasgo de los pasiegos, y un problema para el Estado,

pocos son los que trabajan para otro o una empresa. Es conocida su aversión a la institución militar, y cierta cantidad de triquiñuelas utilizadas para librarse del servicio militar. Desde antiguo han existido especialistas entre ellos en enseñar a sus vecinos en edad de reclutamiento a utilizar todo tipo de artimañas como por ejemplo simular ataques epilépticos, haciéndose pasar por "tochos", paciend²⁵ para parecer anormales, etc. (Marañón, 2009).

²⁵ Pastar, comer pasto

Según José Manuel Marañón (2010), pasiego y administrador del blog, hasta los años ochenta llamar a alguien “pasiego” era un insulto en Cantabria, y lo utilizaban para marcar a los que procedían de los valles altos del Pas, Miera, Pisueña o Trueba, sin embargo este no era tomado como tal por los propios pasiegos, quienes respondían a la interpelación con orgullo acerca de su origen, sentir popularizado en el refranero local y coplas populares con la frase “soy pasiego, no lo niego”. Hacia 1960 decía García-Lomas que los delitos contra la hospitalidad eran gravemente sancionados entre pasiegos, llegando a deshonar a la familia del que incurriese en tal falta, otro dato era que a nivel financiero preferían manejarse ajenos al sistema bancario, bajo su propio sistema de préstamos y créditos a una tasa bastante inferior a la bancaria. Al igual que García-Lomas (1960) en el blog pasiego José Manuel Marañón ilustra la posibilidad de diversidad de orígenes, ya que basados en la historia e incluso en la apariencia, que van desde morenos a rubios estos pueden tener diversas procedencias. Una vez más no es tanto el origen certero lo que nos ocupa sino los imaginarios que en torno a ellos se movieron, y con especial encono a partir del siglo XIX se ha dado en adjudicar a este grupo, hoy considerado en desaparición, un origen de “nuevos cristianos”, **moros, judíos** o celtas (hereje).

1.2.4. Los vaqueiros

Los vaqueiros de alzada son asociados con frecuencia a los ya vistos pasiegos. Son pastores trashumantes que se dedican a la cría de ganado y habitan en la costa occidental de Asturias, el norte de León y parte de Galicia. Su nombre procede de “vaqueiros” por ganado y “de alzada” porque mudan su casa, enseres y animales para movilizarse geográficamente (García Egocheaga-Vergara, 2003) una vez al año a las altas montañas (Jovellanos 1782 en García Martínez 2011). Algunos de ellos alzan “totalmente” la morada durante el verano, subiendo familia y ganados, mientras otros la alzan “parcialmente” dividiendo familia y ganado entre la casa de “arriba” y la de “abajo”. También existen distinciones entre los de la parte occidental y la oriental, mientras los primeros pasan la mayor parte del año en las breñas de abajo, y usan las de arriba como refugio de verano, los segundos pasan ocho meses en las de arriba y utilizan las de abajo como refugio de invierno (Ibíd). Durante la estancia “arriba” practicaban la arriería con Castilla, durante la estancia “abajo” la trajinería dentro de la región,

en el siguiente párrafo aparece una breve descripción de la división familiar de actividades, y una mención a su supuesta vinculación con moros y judíos:

Mientras los hombres trafican, las mujeres y los ancianos se ocupan de la hacienda. El vaqueiro debía comprar maíz, pues era la base de su dieta y no lo producía en sus brañas, lo que le obliga a obtener «sobrantes». Ésta parece ser una de las razones, según Jovellanos, por las que el vaqueiro se dedica a traficar. Al mismo tiempo, estas actividades, basadas en el lucro y hasta en el engaño, podrían alimentar los **supuestos orígenes judíos y moros** que la tradición atribuye al vaqueiro (García Martínez, 2011:261, mi negrita).

Desde el siglo XVIII se han aventurado diversos orígenes de este grupo, desde los que le atribuyen otra “raza” (moros, judíos) hasta los que sostienen que se trata de descendientes de pueblos primitivos celtas (astures, pélicos) (González Alvarez, 2007)

Como grupo diferenciado aparecen recién en el siglo XVI y se consolidan hacia el XVIII, en un contexto de alta presión demográfica, cercado y cerramiento de campos y reducción de terrenos dedicados a pastos. Labriegos y vaqueiros desarrollarán tensiones económicas derivadas “fundamentalmente de la confrontación de intereses entre la ganadería vaqueira trashumante, frente a la ganadería estante y la agricultura de los labradores sedentarios” (González Alvarez, 2007). A esto se sumará los visos morales de los asturianos católicos que veían con malos ojos el comercio con fines de lucro desarrollado por los vaqueiros, quienes se veían en la necesidad de trajinar o dedicarse a la arriería para conseguir alimentos no producidos por ellos (Ibíd.).

Para García Martínez (1994, 2011) existen varios puntos que sumados han sedimentado como estereotipo negativo, ocasionando la discriminación de los vaqueiros: 1) el aislamiento y modo de vida diferenciado 2) los oficios practicados (arriero y trajinero), de baja estima social y que provocaban sospecha de timo y tirria en la población 3) la endogamia intergrupal, altamente solidario con su grupo y antisolidario con los no vaqueiros 4) valores propios, ritos y creencias (“superstición”) y distanciados de la religión católica. La antropóloga española María Cátedra Tomás (1988, 1989) se basa en la autopercepción de los vaqueiros y la percepción que los *xaldos* tienen sobre estos (no vaqueiros de zonas agrícolas en Asturias). En primer lugar, se menciona una cuestión económica, se está más cercano al *xaldo* cuanto mayor sea la riqueza del vaqueiro; segundo el vaqueiro no es seguidor de la religión católica, más bien practica un tipo de sincretismo en el cual “rinde culto fervoroso a San Antonio y a la Virgen del Acebo (fundamentalmente) que está en consonancia con la

protección que dan a su ganado estas ‘divinidades’” y en tercer lugar el peculiar modo de hablar (Cátedra Tomás 1988 y 1989 en Sánchez Gómez, 1989). Cátedra Tomás (1989: 21-41 en González Álvarez, 2007) en su estudio etnográfico recoge la asociación del pensamiento popular aldeano entre vaqueiros y moros, “desde la aldea siempre se contrastará **este origen infiel del vaqueiro, con el buen origen cristiano de los propios aldeanos**” (González Álvarez, 2007, mi negrita).

Los vaqueiros también tienen su propio blog, llamado “Vaqueiros” y redes sociales vinculadas. Hace ya 19 años han conformado la “Asociación Cultural Vaqueiros de Alzada” (2000), según reza en su página “con el objeto de recuperar costumbres, tradiciones y el orgullo vaqueiro (...) difundir su conocimiento”. A este fin han realizado documentales (Gayo, 2013) y promovido la postulación de los vaqueiros como “pueblo ejemplar asturiano” en varias oportunidades. En este blog sostienen sobre el origen de los vaqueiros que:

podría decirse que la localización geográfica de los distintos clanes vaqueiros coincide con el territorio ocupado anteriormente por las tribus pélicas que poblaron la tierra asturiana durante la época castreña si bien la primera referencia a brañas data del 780, año en que Adalgaster dona varias al monasterio de Santa María de Obona. Los vaqueiros estuvieron presentes prácticamente en la totalidad de los concejos asturianos aunque habría que decir que la gran mayoría de los clanes se asentaron en las parroquias pertenecientes a los concejos occidentales e interiores del Principado en torno a pequeñas aldeas dispersas llamadas brañas. El término braña hace referencia al hebreo branna, pasto de verano, y a la palabra “brano” que en bable es estación veraniega (Gayo, G).

En síntesis, más allá de la autopercepción del grupo como descendientes de pélicos-astures (pueblo primitivo y autóctono de Asturias) estamos hablando de un imaginario que actúa externamente sobre ellos como marco de justificación de su marginación, vinculando a este pueblo “marcado” en base a una categoría religiosa de la fe católica, como judío, moro o infiel.

1.2.5. Los maragatos

Los maragatos se localizan espacialmente en las tierras de Castilla y León, más específicamente en una comarca situada en el centro-oeste de la provincia de León (Alonso González y Álvarez Domínguez, 2013:221). Esta zona es reconocida como tierra pobre en lo que a agricultura se refiere, por lo que la actividad debía ser compensada con la arriería, a lo que se sumaba, en el caso de Val de San Lorenzo, la actividad textil (Alonso González y

Álvarez Domínguez, 2013:222). García Egocheaga-Vergara (2003) expone que, si bien a diferencia de otros pueblos aquí mencionados no han sido objeto de persecuciones, han recaído sobre ellos privaciones y prohibiciones, a causa de las sospechas sobre la impureza de su origen, como judíos o moros. Se trata además de un grupo que, al igual que los judíos, concentraba un gran poder económico por sus prácticas como arrieros de ganado y algunos de ellos formaron parte de la burguesía (Rubio Pérez, 1995)

La palabra “maragato” aparece por primera vez en los documentos alrededor del siglo XVI y XVII, algunos dicen que proviene de *mauri-capti* (moro cautivo), para otros de *mauri* (moro) y de ahí *mauriscati*, otros una provincia a orillas del Nilo llamada *Maragat*, de donde provendría este grupo, mientras la opción más consensuada es que nada tiene que ver con un origen moro, sino que proviene de *mericator* (mercader) (García Egocheaga-Vergara, 2003). Pascual Riesco Chueca (2015) realiza una recopilación sobre las diferentes versiones que se dieron sobre el origen de los maragatos a lo largo de la historia, al respecto dice que se trata de un “apodo” que ya circula en el medioevo. Probablemente su origen estaba vinculado al Rey Mauregato, rey de Asturias (hijo de Alfonso I “El Católico”), quien gobernó aquellas tierras en el siglo VIII, y según Martín Sarmiento (1787: 192) “era muy afecto a los moros”. Riesco Chueca (2015) sostiene que puede deberse a la similitud entre la vestimenta de los maragatos con la ropa abultada andalusí de raíz étnica moruna (Ibíd: 66).

Endogámicos y percibidos como “nuevos ricos”, aunque de una gran austeridad, fueron objeto de sospechas y estigmatizaciones. Dice García Egochaega-Vergara (2003) que la explicación popular de la no ostentación de su riqueza encontraba sentido en que “los maragatos serían **judíos, moriscos**, descendientes de éstos o algo peor (...) gente que no puede hacer ostentación, sin que recaiga sobre ella todas las miradas inyectadas de sospechas” (Ibíd, mi negrita).

A modo de dato adicional, agrego que se trata de un grupo que ha dejado una fuerte impronta en la Patagonia Argentina y en la apariencia del gaucho argentino. Esta inmigración maragata es producto del “Plan Patagónico 1778”, que propulsó Carlos III para implantar población española, mayoritariamente de Asturias, Galicia y Castilla y León, para colonizar los terrenos patagónicos a partir de la contrata de familias (Casanueva 2010, 2013). El asentamiento de “Nuestra Señora del Carmen” (Carmen de Patagones) fue el de mayor éxito y pervivencia, predominantemente compuesto por maragatos que emigraron a causa de la crisis

de la arriería en España, se asentaron en casas-cueva ante la falta de viviendas (Ibíd y Guerrero Melguizo y López de Frutos, 2009). El Museo del Traje Español (Guerrero Melguizo y López de Frutos, 2009) sostiene que el traje del gaucho argentino ha sido fuertemente influenciado por el traje de los arrieros maragatos (Figura 4). En particular a partir de 1860, donde comienza a reemplazarse el “chiripá”, de inspiración indígena, por la “bombacha” que en una versión de mayor largo y amplitud en su versión gaucha se presume de origen maragato.



66. Resolviendo asuntos.

Figura 4: “Resolviendo asuntos, Val de San Lorenzo, 1926” Fuente: Fondo D. Aniceto García Villar. Archivos de la Escuela Madrileña de Cerámica de la Moncloa (en Guerrero Melguizo y López de Frutos, 2009)

1.2.6. Los chuetas

Visto en relación con los otros grupos los chuetas de Mallorca tienen una peculiaridad, su origen es bien conocido y no da margen a sospechas, se autoreconocen como descendientes de judíos conversos. Los judíos sefardíes fueron severamente perseguidos durante el avance de los Reinos cristianos, y el 31 de marzo de 1492 se decretó por orden de los Reyes Católicos Isabel y Fernando su expulsión del Reino (Decreto de la Alhambra o Edicto de Granada). Algunos de ellos pudieron quedarse a condición de convertirse al catolicismo, no obstante, gran parte de estos “nuevos cristianos” (judíos conversos) siguieron practicando el judaísmo de forma confidencial (cripto-judaísmo) y perpetuando su fe y cultura a partir de un alto grado

de endogamia (García Egocheaga-Vergara, 2003). Según recoge Picazo y Muntaner (2018) los judíos de Mallorca convivían en relativa armonía con el resto de la población, hasta que un aumento de impuestos provocó el alzamiento de alrededor de 5000 campesinos, los nobles y terratenientes redirigieron la ira popular hacia los judíos, culpándolos de los males económicos que atravesaba el reino. Esto ocasionó un violento pogromo en el cual los campesinos ingresaron a “sangre y fuego” a la judería al grito de “conversión o muerte”, asesinando a más de 300 personas, salvándose solo aquellos que aceptaron convertirse a la fe católica (Ibíd). Esta conversión por la fuerza lejos de transformarlos en “católicos devotos” los llevó a adoptar una doble fe, puertas afuera se mostraban como católicos, mientras que puertas adentro seguían practicando el judaísmo. La inquisición de los Reyes Católicos detectó cientos de estos casos, y persiguió con especial encono a sospechosos de practicar la fe judía y/o musulmana. Dice Santamaría Aránz de al respecto del origen de la denominación “chuetas”:

El apelativo despectivo chuetas y los diminutivos derivados chuetito y chuetona —en lengua mallorquina «xueta», «xuetó», «xueta»—, creación del habla popular de los cristianos viejos de Mallorca, se han aplicado desde fines del siglo XVIII, dichos con intención difamatoria a modo de estigma infamante, en el significado de judío, judihuelo y judihuela, para designar a los descendientes de judíos cristianizados, procesados como presuntos judaizantes y reconciliados por la Iglesia o relajados al brazo secular por el Santo Oficio en los autos de fe celebrados en Mallorca en 1679 y 1691. Términos dichos con el propósito de transmitir una imagen negativa de tales descendientes, mirados como gentes ruines, logreras, hipócritas, solapadas, pérfidas y en suma despreciables (Ibíd, 1997: 220).

Cortijo Ocaña (2012) explica que hacia mediados del siglo XVIII los chuetas mallorquines se encontraban segregados, en el Call del Salguell. A grandes rasgos su situación económica era “holgada”, se dedicaban al “comercio, el préstamo, la tejeduría, lo que los documentos mencionan como el punzón y peso de oro y plata, comercio de ropas y platería” así como el comercio exterior, compañías navieras y seguros marítimos (Ibíd). Algunos oficios, tales como el acceso a altos cargos del clero y poder político, les estaban vedados por prohibiciones de “pureza de sangre”, también los grados universitarios, restricciones que permanecían aún más de tres siglos después de haberse convertido al cristianismo. Las prohibiciones y segregaciones que sobre ellos recaía fueron abolidas por la Real Cédula de Carlos III (1782) como consecuencia de las quejas de una comisión de chuetas mallorquines que fueron a reclamarle por las persecuciones sufridas. No obstante, la estigmatización siguió existiendo hasta mediados del siglo XX (Ibíd).

Los descendientes de judíos sefardíes se ven atravesados actualmente por dos políticas de reconocimiento. Una, la que promueve Israel para reconocer a los chuetas de Mallorca como ciudadanos israelitas, a partir de la “Ley de Retorno” (Manresa, 2011). Otra, la que promueve el Gobierno español fronteras afuera, mediante la Ley 12/2015²⁶ (aprobada 24 de junio de 2015) con los descendientes de judíos sefardíes²⁷ expulsados por Isabel y Fernando de Castilla en 1492, asentados forzosamente desde hace cinco siglos en otras tierras, para otorgarles la ciudadanía española. Luego de esta ley, los descendientes de moriscos expulsados por Felipe III entre 1609 y 1614 también iniciaron los respectivos reclamos legales para ser reconocidos al igual que los sefardíes como “ciudadanos españoles”, aunque el hecho de no contar con “un país” que los represente es actualmente una gran dificultad para conseguir este objetivo. Para la investigadora Bárbara Ruiz-Bejarano se trata básicamente de un problema de “reconocimiento” por parte de España de su pasado morisco, en la perpetuación de la idea de que el islam “es el enemigo” (“España tiene “un problema” con su pasado morisco, según académica española”, 2018).

1.2.7. El retorno de los fantasmas de la “españolidad”

Para Susan Tax de Freeman (1979), la “españolidad” es la clave de interpretación de la marcación de los otros, un imaginario colectivo creado a partir de la “guerra contra el moro”, dando unidad al reino a partir de un sentido místico-religioso. Esta conciencia fue reforzada por la expulsión de judíos y moros, y “purificada” por la persecución de Gitanos, judíos y moriscos, quienes, aunque conversos, fueron marcados bajo sospecha mediante la figura de “cristianos nuevos”. De allí, dice Tax de Freeman, la marginación de los llamados “pueblos malditos” como los maragatos, los agotes, los chuetas, los vaqueiros y pasiegos (agregó los mercheros), que además de practicar el nomadismo desempeñaron oficios poco valorados en la escala social. García Egocheaga-Vergara (2003), en esta misma línea, observa que buena parte de los pueblos discriminados en España cuentan con algún “rasgo inquietante” tales como el nomadismo (Gitanos, pasiegos, vaqueiros, maragatos, quinquis/mercheros), la

²⁶ Ley 12/2015 Ministerio de Exteriores España. En la misma se pide adjuntar “documentación acreditativa de la condición de sefardí conforme a lo establecido en el artículo 1.2 de la Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España”.
[\[https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/ciudadanos/nacionalidad/nacionalidad/como-adquiere-nacionalidad/sefardies-122015-junio\]](https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/ciudadanos/nacionalidad/nacionalidad/como-adquiere-nacionalidad/sefardies-122015-junio)

pertenencia a grupos extranjeros (Gitanos y moriscos), a grupos religiosos distintos (herejes, judíos y moriscos), la pertenencia a clanes cerrados con poder económico y político (judíos y maragatos). Sin embargo, éste no sitúa a los agotes en ninguno de los cuatro grupos. Nos permitimos disentir con la apreciación del autor, ya que según las fuentes consultadas el factor religioso parece ser la base del estigma, la sospecha que recae sobre los agotes traza varias genealogías, y en casi todas son descendientes de “infieles”, “herejes” y “nuevos cristianos”, ya sea de origen sarraceno (moros), judíos, moros y judíos conversos (nuevos cristianos), albigenses/cátaros (herejes), e incluso como mencioné anteriormente la lepra tiene desde los textos bíblicos un significado de “castigo divino” por las malas acciones o desviaciones de su portador, y en la Edad Media era tomada además como símbolo de herejía o depravación (Romero Salazar, 2000 y Hawkins, 2014).

Además de este “rasgo” tenemos otro componente, que se perciben invisibilizados, ya sea “desaparecidos” o “en vías de desaparición” (judíos sefardíes -descendientes de “cristianos nuevos”, chuetas²⁸ o “marranos”-, agotes, pasiegos, descendientes de moriscos) convertidos en folklore (vaqueiros y maragatos) o como sinónimo de prácticas delictuales y marginalidad urbana (“quinqui” por quincallero o merchero) (García Egocheaga, 2003). Además de ser parte de procesos de reemergencia, sobre todo a partir de los años noventa, cuestión que podemos observar a partir de políticas de reconocimiento “desde arriba” y activismo de visibilización “desde abajo” por parte de los otrora estigmatizados (caso blogs, documentales, narrativas acerca del “orgullo” de ser parte de esos grupos).

Comencé este apartado hablando de moros, judíos y herejes “fantasmas”, adentrándome en otras alteridades, diferentes a la Gitana, que han sido invisibilizadas en España. Se trata de pueblos que se reconocen a sí mismos como autóctonos pero que han sido objeto de sospechas debido a su carácter “foráneo” u origen impuro. Con respecto al primer punto, considerar lo “judío”, lo “moro” o lo “hereje” como algo extranjero es una operación propia de la configuración de la alteridad “imperial/estatal-española”, cuyo elemento aglutinador ante la diversidad ha sido la fe confesional católica. A lo largo de este capítulo

²⁷ Sefarad es la palabra en hebreo para designar la Península Ibérica.

²⁸ Ferragut, M. "Hay niños mallorquines que no saben qué son los chuetas ni por lo que pasaron" 25 de septiembre de 2011. En *Diario de Mallorca*. URL: <https://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/11/25/hay-ninos-mallorquines-son-chuetas-pasaron/706152.html>

hemos dado pruebas suficientes de que estas otras identidades son “autóctonas” y parte inexcusable del mestizaje ibérico. En relación con la segunda sospecha, acerca de un supuesto origen impuro de estas otredades, hemos visto que las categorías de “pureza” de sangre y fe han actuado como un patrón colonial de poder a partir del cual se justificaron las desigualdades (Allione, 2014)

Por otro lado, los procesos de reemergencia surgidos en los últimos treinta años que hablan de un “orgullo de ser” a partir de la revalorización etnónimo estigmatizado (merchero, agote, pasiego, vaqueiro, maragato, chueta), pueden ser explicados a partir de la noción de “fantasma” desarrollada en Lazzari (2011) para analizar la invisibilización e visibilización rankülche. El primero de estos procesos, que habla de un “borde de presencia” mediante el cual el moro, el judío y el hereje aparecen como “fantasmas”, como rastro espectral en los modos de existencia, “superstición”, vestimenta y fisionomía de estos llamados “pueblos malditos”. Ya no existen, han sido expulsados, asesinados o convertidos al cristianismo. Pero el moro, el judío y el hereje (donde lo pagano y lo gitano tiene carácter de rastro) siguen ahí a modo de amenaza, sólo han mutado su forma, sus denominaciones, y se “aparecen” como fantasmas a partir de la manifestación de sus restos (Lazzari, 2011).

El segundo de estos procesos, el del “retorno” (*revenant* en Derrida) del moro/judío/hereje-fantasma, no implica que estas minorías “en desaparición” se autoreconozcan infieles e impuros. No es el espectro visible, el muerto que reclama un lugar en el mundo de los vivos, sino el “fantasma” que retorna como fetiche, como “roce” (Ibíd). Es el retorno de los infieles que, aún “muertos” y “desterrados”, no dejan de aparecer y actuar, como un evento único, pero también como una repetición. Se trata de una imantación fantasmal, en la “aparición-huella” de su autoctonía, su maldición es síntoma, ansiedad y terror ante lo que recuerdan.

El caso de los chuetas y los judíos sefardíes merece nota aparte. Mientras en los primeros, “lo español” se mantenía visible y “lo judío” se encontraba sumergido, en los segundos la expulsión dio lugar a la pervivencia de “lo judío” al tiempo que “lo español” se invisibilizó. Dos identidades mutuamente excluyentes atravesadas por la imposibilidad de su coexistencia. De modo que la reemergencia de lo judío en los chuetas es equiparable a la reemergencia de lo español en los sefardíes a partir de, paradoja semántica, sendas “leyes de retorno” (¿de fantasmas?) en Israel y España.

1.3. Conclusión: La diferencia original: Des-etnificar lo español, etnificar la otredad

En este capítulo repuse a grandes rasgos las formaciones de la alteridad con la intención de interpretar lo que es normal en España y Valladolid a partir de las sedimentaciones sociohistóricas que actúan como horizonte de referencia de mismidad y otredad. En base a las fuentes históricas consultadas, hemos visto que lo español emerge como identidad en oposición a lo gitano, lo moro y lo judío. A fines del siglo XV, con la conquista de los territorios musulmanes peninsulares por parte de los reinos cristianos, se impuso la cultura castellana como dominante, a partir de la fuerza coercitiva y punitiva desplegada sobre los súbditos del reino. En este proceso, lo castellano (su lengua, su cultura, su religión) fue des-etnificado, quedando invisibilizado y desmarcado como “español”, los judíos y los moros fueron expulsados y marcados como otros externos, y los Gitanos marcados como otro interno por excelencia a la sociedad española. Es así como la lente española que observa la otredad se constituye en base a un imaginario hegemónico sobre la diferencia gitana, mora y judía, tríada en base a la cual se retraduce el espectro de todas las otras etnicidades.

El otro tema abordado fue el de las políticas de reconocimiento hacia los otros étnicos no gitanos. Reconocer lo moro y lo judío implica para “los españoles” aceptar que la violencia sobre grupos autóctonos ha sido fundante del origen de la nación española, exige reinterpretar estas identidades como propias, como grupos conquistados y “víctimas” a las que se debe reparar humanitariamente. Como producto de estas políticas, el movimiento de reemergencia sefardí fue habilitado como discurso “posible” dentro del concierto nacional, abriendo el camino de un reconocimiento legal mediante la aceptación de estos como “ciudadanos españoles”. Sin embargo, el reconocimiento de lo moro como propio genera, aun hoy, una gran controversia en el marco del “mito de creación” nacional. Reparar lo moro implicaría para los españoles aceptar el papel de conquistador en la guerra ganada al Islam, echando por tierra el imaginario en torno a la “reconquista”.

Dicho esto, en el próximo capítulo me centraré en la marcación de la diferencia gitana, y su surgimiento como una diferencia colonial “en espejo” de la experiencia española de conquista de lo indio en América.

CAPÍTULO 2

2. LO GITANO EN LA MATRIZ HISTÓRICA DE ALTERIDADES²⁹

En este capítulo se da cuenta de las lógicas hegemónicas que llevaron a la marcación de los Gitanos como otros internos. Se analiza en forma comparativa la diferencia colonial indígena en América como condición de emergencia de un tipo de diferencia colonial gitana “en espejo” en España. Por último, se describen a partir de algunas escenas del campo las pervivencias de esas identidades históricas con origen en la matriz colonial de alteridad española.

2. 1. La marcación histórica de lo gitano en España

El origen del Pueblo Gitano ha sido, y sigue siendo, tema de no pocos debates. Varios autores han coincidido, basados en pruebas históricas, lingüísticas y genéticas (Sordé, Flecha y Alexiu, 2013; Aparicio Gervás, 2014; Alfonso-Sánchez et. al, 2017) que, en sentido amplio, se trata de una inmigración antigua, un éxodo en torno al año 1000 D. C desde la región del Punjab, en el noroeste de la India. Algunos otros datan la salida incluso antes, estableciendo un primer desplazamiento desde la zona de Rajashtan, hacia el Norte de la India. Los recientes estudios genéticos (Alfonso-Sánchez, 2017) se suman a la versión que desde el siglo XVIII vienen afirmando los lingüistas (Gamella et al, 2011), que sostiene que existe una raíz común entre la lengua romaní, el hindi y el sánscrito. Según el Marcel Courthiade (2016), el romané se encuentra relacionado con el sánscrito, lengua de la que derivan todas las lenguas indo-arias modernas, y se desarrolló hasta el siglo XI junto a otras lenguas habladas en la India. Al emprender su viaje la lengua romaní tomó “préstamos” de los países por los cuales pasaban, la lengua persa, el armenio, el griego bizantino, el antiguo eslavo y el rumano, hasta llegar a

²⁹ Algunos aspectos históricos de este capítulo se han publicado con anterioridad en una versión preliminar y sumamente reducida en GALLETTI, P (2015)

Grecia en el siglo XIV, punto en el cual se realiza una bifurcación de caminos y el grupo se divide. Ilustrando este viaje a partir de un análisis de la lengua, en una conversación que mantuve en septiembre de 2018 con un referente Gitano caló argentino de origen español, me decía que existe una gran similitud entre el romaní (y su variante, el caló), el persa y el sánscrito, prueba de esto es que los vocablos que se utilizan para los números guardan una gran relación entre sí, como ejemplo el uno en romaní es “jek” mientras que en persa es “ek”, el dos “dui” en romaní y “du” en persa, y así sucesivamente con los demás números. Existen otras similitudes, como “kalo” que significa “moreno” en romaní y en sánscrito significa “negro”, lo cual indicaría que las lenguas han tenido contacto en su milenaria diáspora.

Trazando otra genealogía, cabe mencionar que el gran peso que tiene el movimiento evangélico en la comunidad gitano-española ha intentado instalar la idea de que el Pueblo Gitano descende de una de las doce tribus de Israel, específicamente de la tribu perdida de Shimón (Cano Monte, 2010, 2018); otros incluso se remontan a Caín, primogénito de Adán y Eva, y dicen estar malditos por ser sus descendientes, ya que Dios en castigo por el asesinato de su hermano Abel le dijo “andarás vagando por el mundo, sin poder descansar jamás” (Génesis 4:3-15). Basados en estos argumentos, existiría un origen común entre el pueblo judío y el gitano, pero al momento no hay pruebas científicas que den cuenta de este vínculo. Esta teoría que se ha popularizado notablemente entre algunos grupos de Gitanos pentecostales.

La explicación más extendida (Aparicio Gervás, 2006, 2014; Sorde et al, 2013) sostiene que las invasiones islámicas del siglo IX al XIII en zonas del noroeste de la India empujaron a este grupo a iniciar el éxodo, pasando primero por la zona occidental de Asia (Oriente Medio) y luego en distintas oleadas hacia el continente europeo (Figura 5). Según Aparicio Gervás partiendo de la India se establecerán primordialmente dos rutas:

- 1- La ruta europea, seguida por el grupo de los ROM o ROMANI, que viajarán costeano el Mar Negro, pasando por Grecia, Rumanía, Hungría, Bulgaria, Checoslovaquia, siendo que una parte de esos grupos llegará a la península ibérica en 1425.
- 2- La ruta asiático-africana del grupo ZOTT, que atravesarán la península arábiga llegando a Egipto y el Norte de África. Algunos investigadores aventuran una posible llegada al sur de España desde África, lo que respondería algunas diferencias entre la población Gitana del norte

y el sur de España, aunque otros sostienen que no hay suficientes pruebas de este hecho. (Aparicio Gervás, 2014:132)

Según Kenrick, es en la ruta de Persia donde se los identificó como pueblo dom o rom, siendo Corfú (Grecia) el primer lugar de Europa por el que pasaron en el siglo XIV (Kenrick 2000 en Sordé, Flecha y Alexiu, 2013).

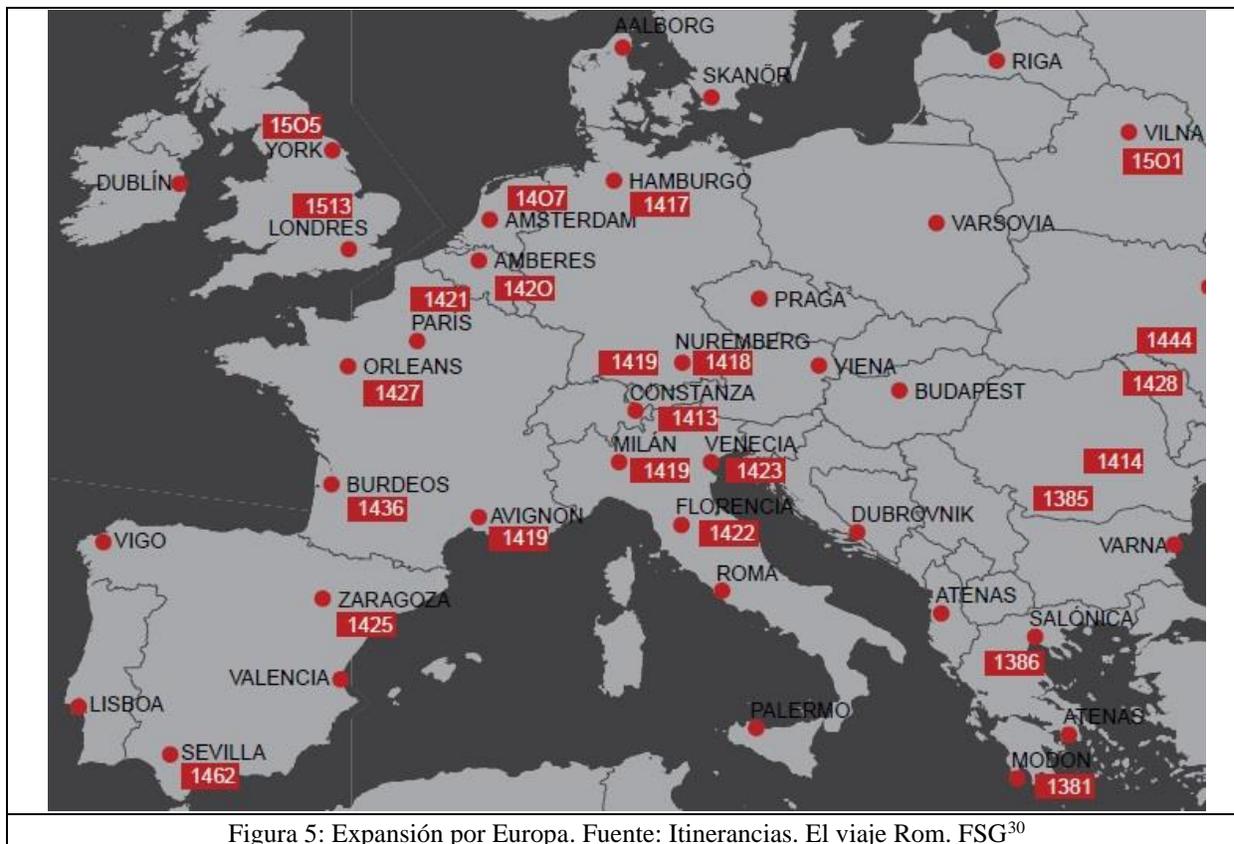


Figura 5: Expansión por Europa. Fuente: Itinerancias. El viaje Rom. FSG³⁰

Conforme documentan diversos investigadores (Gómez Alfaro 2010, 2009, 1993b, Aparicio Gervás, 2014) los Gitanos ingresaron por el norte de la península hacia el año 1425 (fechado en un documento de Aragón). La situación de encuentro entre los Gitanos y los Reinos Cristianos, se da en el marco del pleno retroceso del Al-Ándalus. Los Gitanos llegarán

³⁰ Itinerancias, el viaje Rom. Actividad subvencionada por el Ministerio de Cultura, España. 2011. Web Fundación Secretariado Gitano. [<http://gitanos.org/publicaciones/itinerancias/descargas/index.html>]

comandados por un “conde” diciendo proceder de Egipto Menor³¹ y huir de “El Gran Turco” (Aparicio Gervás, 2014). Asumiéndose cristianos y con un enemigo en común (el Islam) son primeramente bien recibidos por los Reinos de España, y se les otorga salvoconductos y permisos para transitar por los caminos. Sin embargo, la paz durará poco, y con la llegada al trono de los denominados “Reyes Católicos” Isabel de Castilla y Fernando de Aragón la situación de esta comunidad en la península comenzará a empeorar. Fue en el año 1499 - apenas siete años después de la colonización de América, la conquista definitiva de Al-Andalus (Caída del Reino Nazarí de Granada) y la primera publicación de la Gramática Castellana-, que se dictaron las primeras leyes para normalizar (castellanizar) sus modos de existencia. Esta cercanía temporal surge como indicio de la puesta en funcionamiento de una máquina colonizadora operando a ambos lados del Atlántico. Se trata de una matriz colonial de diferenciación y jerarquización de identidades que, al tiempo que hacía emerger lo indio en América, como identidad colonial producto de la conquista, creaba lo gitano como identidad colonial “en espejo” en la península. Surgía un tipo específico de dominación etnocida que buscaba eliminar los rasgos culturales (lengua, vestimenta, etc.) de los grupos conquistados, a partir de leyes, pragmáticas y misiones evangelizadoras, en un despliegue de dispositivos de poder coercitivo y punitivo coordinado entre la Iglesia y la monarquía. A partir de 1499 a los Gitanos se los expulsará, encarcelará, torturará, esclavizará, asesinará, cazará como a animales, se les prohibirá practicar sus ritos, hablar su lengua y vestir sus vestimentas (Aparicio Gervás, 2006:148).

Específicamente, la Real Pragmática de 1499 (Recopilación, 1528) dirigida a los “egyptanos” (Gitanos), promulgada por los Reyes Católicos Fernando e Isabel, definía a los Gitanos a partir de su vida errante, y expresaba que sólo se les permitiría continuar en el Reino a condición de abandonar el nomadismo y ajustarse a desempeñar un oficio conocido o entrar al servicio de un señor (Gómez Alfaro, 2010). En esta pragmática es posible vislumbrar la percepción monárquica en torno a los modos de vida de los Gitanos y sus ocupaciones en el Reino:

Sepades que a nos es fecha relación que vosotros andays de lugar en lugar muchos tiempos e años ha sin tener officios ni otra manera de bivar alguna de que vos mantengays, **salvo pidiendo limosnas e hurtando e trafagando, engañando e faziendo vos fechiceros e**

³¹ Algunos investigadores la ubican en la actual Turquía (Estambul, otrora Constantinopla) o incluso la zona del Peloponeso, Grecia.

adevinos e faziendo otras cosas no devidas ni honestas, seyendo como soys los mas de vosotros personas dispuestas para trabajar o servir a otros que vos mantengan e den lo que aveys menester o para aprender officios e usar dellos, de lo cual Dios nuestro Señor es desservido e muchos de nuestros subditos reciben dello agravio e mal exemple” (ref. nota al pie 1, gramática original, negrita mía)

Asimismo, se les instará a no moverse más en grupos “vagando” por los Reinos. A quienes se prendiera sin vivienda ni oficio o señor a quien sirvan, se les daría 100 azotes y se los desterraría del Reino. Aquellos que persistiesen en el territorio llevando un modo de vida ambulante se los castigará con la cárcel y serán visiblemente estigmatizados con el corte de orejas, medida que en 1783 sería sustituida por la no menos cruenta marca de fuego en sus espaldas, aunque tal vez menos visible siendo posible ocultarla bajo la vestimenta.

Hacia fines del siglo XVI las Cortes de Castilla promulgaban leyes para evitar la reproducción de “lo gitano” a partir de la prohibición de matrimonios endógamos, favoreciendo así el mestizaje. Con el fin de diluir la memoria de “este género de gente”, se aconsejaba además “el establecimiento separado de hombres y mujeres en provincias apartadas”, y que a las familias Gitanas se les quitasen los hijos e hijas “de diez años abajo [y] se pusiesen en la casa de los niños de la doctrina, donde los doctrinasen y enseñasen a ser cristianos, y de allí, teniendo más edad, se pusiesen los varones a aprender officios, y las mujeres a servir” (Gómez Alfaro, 1991: 189). Esta medida recuerda a algunas que aún al día de hoy operan en la configuración española, con la quita sistemática de la tenencia de hijos a familias gitanas en situación de pobreza.

En la dimensión representativa, como apuntamos en el capítulo anterior, es innegable el peso que ha tenido el Siglo de Oro (siglos XVI-XVII) en el ideario del “ser español”, por lo que la literatura y discursos de esta época dejarán una huella indeleble en los imaginarios colectivos sobre el “estereotipo gitano”, cuyos efectos durarán hasta nuestros días. La obra de Cervantes *La Gitanilla* (1613) es un claro ejemplo de ello, condensando una suma de estereotipos y representaciones acerca de los Gitanos como “secuestradores de niños”, “ladrones” y “trapaceros” que se perpetúan -algunos de ellos- hasta nuestros días. Ilustrando lo anterior el primer párrafo de la mencionada novela dice:

Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones: nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo; y la gana del hurtar y el hurtar son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte. (Cervantes, 1613, mi negrita)

A efectos de resumir el argumento se trata de la historia de una niña, a la que llaman Preciosa, que ha sido “robada” por una anciana gitana y criada por los Gitanos, pero a diferencia de éstos se conserva impoluta, libre de las argucias y prácticas de robo y hurto de su familia de crianza. Al crecer y enamorarse de un joven noble toma conocimiento de que en realidad ella no es Gitana, sino también, hija de nobles. Se revela así que no hay contradicción en su pureza, ya que no tiene sangre gitana, sino que pertenece a la nobleza.

Julio Caro Baroja señala que la percepción sobre los Gitanos en la literatura del Siglo de Oro divide a los hombres como ladrones, cuatreros y tratantes en bestias; fabricantes de útiles de hierro; prestidigitadores y volatineros, y a las mujeres como “hechiceras y echadoras de la buenaventura” o “bailarinas y recitadoras, según la edad, la belleza y el genio” (cit. en Sánchez Ortega, 1984).

Según fuentes de época, los Gitanos no fueron los principales destinatarios de los autos de fe del Santo Oficio, sin embargo, existen no pocos casos documentados de Gitanos, y en especial Gitanas, que sufrieron la persecución de la Inquisición, en especial por sus prácticas de adivinación y hechicería, a los que se sumaban la blasfemia, proposiciones heréticas y bigamia (Sánchez Ortega, 1984, 1988). La autora sostiene que durante los siglos XVI y XVII los registros son escasos ya que el nomadismo los hacía “difíciles” de atrapar. Recién hacia el siglo XVIII se vislumbra un aumento de Gitanos en los procesamientos, como el paradigmático caso de Beatriz Montoya, quien fue enjuiciada tres veces por prácticas supersticiosas en el tribunal de Valencia (Sánchez Ortega 1984).

A menudo se piensa que los Gitanos tuvieron un rol marginal en el sistema económico colonial español, pero según las lecturas y fuentes consultadas esta idea parece ser errada. Con el correr de los años y la profundización de la explotación colonial se recurrió persistentemente a artilugios para someter a los Gitanos al trabajo forzado y hacerlos una “raza útil”, así se los conminaba a tomar “oficios conocidos” sirviendo a un “señor” en las tierras de labranza, so pena de ser convertidos a la fuerza en sujetos funcionales a la acumulación originaria/capitalista. Desde 1499 el Imperio Español y los sucesivos reinos católicos obligaron a los Gitanos a prestar su fuerza de trabajo (al igual que los indígenas en América), en condiciones semiesclavas, ya sea como “brazos” de remo en los galeones de la Armada Imperial Española, artilleros, o como labradores en los campos de los “señores” en tierras ibéricas. Autores como Helios Garcés (2018), Antonio Gómez Alfaro (2010, 2012), Manuel

Martínez Martínez (2011) y María Helena Sánchez Ortega (2005-2006) han retratado la especial situación en la que estaban los Gitanos, forzados a estos trabajos semiesclavos. La necesidad de remeros es acusada ya en el siglo XVI, en función de la expansión y el mantenimiento del dominio colonial del Imperio español sobre los mares, a lo que se agrega el trabajo forzado en las minas reales. Dice Gómez Alfaro:

Carlos V modifica en 1539 el cuadro punitivo establecido desde 1499 para los gitanos reacios a la sedentarización. La **condena al trabajo forzado del remo** se convertirá durante más de dos siglos, hasta su abolición en 1748, en auténtica panacea penitenciaria en todos los reinos hispánicos. Por si no fuera suficiente castigo, **Felipe II atenderá una petición de los poderosos banqueros Fugger para que cierto número de galeotes pudiera cumplir su condena a galeras en las reales minas del azogue**, y de esta forma hasta Almaden irán a pudrirse a partir de entonces no pocos gitanos. (Gómez Alfaro, 2012:21, *itálica en el original, negrita mía*)

Manuel Martínez Martínez (2011), por su parte, resalta en su estudio sobre los Gitanos forzados a trabajar en la Marina española, que “el Estado asumía la responsabilidad de eliminar o al menos reducir, los grupos considerados antisociales y delincuentes, para convertirlos en personas útiles a la sociedad y al propio Estado” (Ibíd:16). La “ociosidad” iba contra el trabajo productivo generador de riquezas y era vinculada al delito y el crimen. Es aquí donde pueden rastrearse los orígenes de la base utilitarista y capitalista de la jerarquización social en la matriz de alteridades colonial que, asociada a las racializaciones de los grupos dominados, justificaba la desigualdad. Martínez Martínez sostiene que se prefería condenar a Gitanos y delincuentes al trabajo forzado en arsenales o galeras, antes que someterlos a las penas corporales y de muerte, ya que, a diferencia del primero, estas últimas no producían ninguna utilidad. La pena de galeras consistía en enviar a los condenados a remar en los buques de la Armada en los conflictos bélicos de la época; se trataba de una “muerte civil”, en tanto el condenado se convertía en esclavo temporal del Reino de España. De hecho, Sánchez Ortega (2005-2006) sostiene que la pena de galeras era uno de los castigos más graves; incluso hacia 1502 fue permitida en Castilla la conmutación de la pena de muerte por la condena a galeras (Ibíd: 88). Un dato más agrega la autora como prueba. Pasada la emoción de los dos primeros viajes de Colón, el Almirante tuvo que recurrir en su tercer viaje a condenados a quienes se les permutaron sus penas. En este tercer viaje, Macías y Antón “de Egipto”, con sus respectivas mujeres María y Catalina, lo acompañaron y tal vez fueron los primeros Gitanos “españoles” en pisar América (Ibíd). Sin embargo, a diferencia de Portugal,

ya para el siglo XVI Felipe II impedirá el envío de Gitanos a América (Martínez Martínez, 2004 en Ibíd, 2019), quizás para evitar la “contaminación” de un terreno que libraba su propia batalla homogeneizadora contra los indígenas.

Se puede decir todavía que el mismo flamenco es producto de esa situación de opresión y esclavitud en la que se encontraban los Gitanos condenados a galeras. Análoga a la música surgida en las plantaciones coloniales como expresión de resistencia de los esclavos negros, los Gitanos condenados a galeras expresaron un tipo de cante, que será el origen del flamenco, así llamado porque muchos Gitanos lucharon en los tercios Flandes (Martín, 2017).

Al cante jondo, “la queja de galeras”, refiere un escrito sobre los Gitanos del Barrio de Triana en el siglo XVIII, de autoría de Fernando Jerónimo Alba y Diéguez, firmado bajo el pseudónimo del “Bachiller Revoltoso”,

Una nieta de Balthasar Montes, el gitano más viejo de Triana, va obsequiada a las casas principales de Sevilla a representar sus bailes y la acompañan con guitarra y tamboril dos hombres y otro le canta cuando baila y se inicia el dicho canto con un largo aliento **a lo que llaman queja de Galera porque un forzado gitano las daba cuando iba al remo y de este pasó a otros bancos y de estos a otras galeras** (de Alba y Diéguez, [1740-1750] 1995, mi negrita)

Siguiendo esta tesis, el no reconocimiento del flamenco como gitano sino como “andaluz”, es visto por los propios Gitanos como una operación más de dominación colonial y apropiación cultural.

Una serie de fuentes históricas a las que refiere Gómez Alfaro (1993b) demuestran que durante el siglo XVII se llevó a cabo un intenso debate sobre qué hacer con los Gitanos. En dichos documentos éstos eran considerados aún más peligrosos que los moriscos, por su incumplimiento de las obligaciones religiosas, encontrarse bajo sospecha de hurtos y robos por aquellos lugares por donde pasaban y por la supuesta formación de cuadrillas armadas resistentes a la autoridad. En 1610, apenas un año después de la expulsión de los moriscos, Felipe III llegó a proponer la extensión de la medida hacia los Gitanos, pero fue determinante en el abandono de tal proyecto “la posibilidad de forzar una reconversión laboral de los Gitanos, intentando cubrir con ellos el vacío demográfico que representó la salida de los agricultores moriscos” (Gómez Alfaro, 1993b:72). De tal manera, el plan expulsivo es reemplazado paulatinamente por medidas asimiladoras, y para el año 1611 se los obliga por fuerza de ley a dedicarse exclusivamente a oficios agrícolas. Es así como leer la buenaventura,

el trajín (comerciar), la chalanería (de chalán, tratante especialmente de caballos) y el asistir a ferias se vuelven ocupaciones “típicamente gitanas” y van a ser objeto de leyes y ordenanzas para prohibirlas (ver más adelante, capítulo 6).

Una compilación de leyes españolas hacia 1829 recoge en su capítulo XVI, denominado “De los gitanos, su vagancia y otros excesos” (Viana Razola, 1829:526), que deberán expulsarse a los Gitanos que “vagueen por el reino” (nomadismo), prohibir el oficio de la venta sin las normas que se expresan (permisos). El punto 4, que cito por su importancia, expresa que se deberá expulsar a “los gitanos que no se avecindaren en pueblos de mil vecinos arriba; y **prohibición de usar de su traje, nombre y lengua, y de tratar en compras y ventas de ganados**” (se respeta la gramática y léxico original, mi negrita) y el punto 11 cierra con un listado de recursos a los que acudir “para contener y castigar la vagancia y otros excesos de los llamados gitanos” (Ibíd). Bernard Leblon ya ha remarcado que esos signos exteriores de un “odioso particularismo que representaban el traje, la lengua y el nombre mismo de los gitanos” (1985: 17-39) fueron blanco de una persecución obsesa por parte del poder monárquico. Se trataba de una alianza coordinada entre Monarquía e Iglesia para controlar, en términos de Negri (2007), al “monstruo” gitano y normalizarlo convirtiéndolo en súbdito del reino y confesionalmente fiel. Así lo demuestran las Constitucionales sinodales del arzobispado de Toledo, en 1601, recogidas por el historiador Gómez Alfaro (2009). Sobre moriscos y Gitanos los párrocos “pidan la razón de que, adonde, y por quién fueron bautizados los tales sus hijos, y les prohíban hablar su lenguaje, traer su traje, andar en compañías, y catar la buenaventura” (Ibíd: 89).

El romaní será ya en el siglo XVII considerada jerga de delincuentes en territorio español, y fuertemente sancionada, ya que bastaba con su uso para ser condenado como criminal (Gamella et al., 2011). Su variación ibérica, el caló, parece haberse originado como una mixtura entre el romaní y el castellano, ya que conserva rastros de la lengua original romaní pero mezclado con una morfosintaxis castellana (Ibíd).

En cuanto a la vestimenta, hacia mediados del siglo XVIII en el mismo texto anteriormente citado sobre sobre los Gitanos de Triana dice con respecto a la vestimenta de las Gitanas:

Visten una larga saya de un tejido de bayeta que hacen en Francia y almilla de color ceñida al talle, abierta delante y una mantellina con larga flocadura, llevando en la cabeza cintas

trenzadas de diversos colores, vestidura que tienen prohibidas por Reales Pragmáticas, estando a ella muy apegadas (de Alba y Diéguez, 1995 [1740-1750]).

Estas fuentes revelan los procesos etnocidas que han destruido, estigmatizado o silenciado ciertas expresiones culturales (lengua, modos de vida, oficios tradicionales, vestimenta, etc.) de los Gitanos en su condición de subalternidad frente a la hegemonía española, y que es necesario “conocer” para reconocer y reparar. Autores como el antropólogo Tomás Calvo Buezas (1990), el historiador Antonio Domínguez Ortiz (2003) o el investigador gitano Isaac Motos Pérez (2009) han coincidido en señalar que desde fines del siglo XV se ha llevado a cabo en España un auténtico etnocidio gitano. El concepto de “etnocidio”, acuñado por Robert Jaulin (1973) a raíz de sus estudios sobre la colonización de los indígenas en América Latina, hace referencia al “acto de destrucción de una civilización” (Jaulin, 1973: 9). Dice el autor que, a diferencia del genocidio, no se trata de eliminar directamente vidas físicas sino la vida cultural de un pueblo ya que “la política etnocida de integración de las sociedades nacionales aspira a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental” (Ibíd: 14). Como veremos en los capítulos etnográficos, las políticas históricas de desculturación gitana hacen parte de las desigualdades del presente, y son reactualizadas en las estrategias de “integración social”, o en los discursos sobre una pretendida interculturalidad que en la práctica es difícil de encontrar.

El siglo ilustrado comienza con la reglamentación dictada en 1717 para el asentamiento de los Gitanos en unas poblaciones específicas (Gómez Alfaro, 2010: 13), a lo que se suma el fatídico hito en la historia del Pueblo Gitano en España (Aparicio Gervás, 2014). Esto es la llamada “Gran Redada” o “Prisión General de los Gitanos” (Gómez Alfaro, 2010, 2012), o como ha sido denominada por el historiador Martínez Martínez (2015), el proyecto de “exterminio de la minoría gitana”. La misma era una disposición ideada por el Marqués de la Ensenada para encarcelar y “eliminar” a todos los Gitanos del reino, llevada a cabo a partir del 30 de julio de 1749 (Figura 6). Dice Martínez Martínez al respecto,

En la madrugada de tal día como hoy (30 de julio de 1749), dio comienzo una redada que tuvo su continuación con otra al mes siguiente (dado que la orden de prisión no llegó a diferentes puntos de Andalucía y especialmente a Cataluña). Su objeto: apresar a todos los gitanos avecindados y no avecindados para lograr su expulsión con destino entonces incierto (la mayor parte del Consejo de Castilla se inclinaba por América). Aceptada la inviabilidad de esta medida tras comprobar el fracaso portugués de años atrás, se terminó decidiendo el

"exterminio" biológico por medio de la separación física de hombres y mujeres (Martínez Martínez, 2016).

La disposición determinaba que los varones serían enviados a los arsenales, en reemplazo de trabajadores libres para la “modernización” de las instalaciones navales, y que las mujeres, en cambio, “pasarían con sus hijos párvulos a depósitos cuyos gastos financiarían con su trabajo forzado” (Gómez Alfaro, 2010:60).

En cuanto a las posibles razones que condujeron a una medida tan drástica como la de 1749, Gómez Alfaro (2010: 159) sostiene que parte de las motivaciones pueden haber sido originadas en el vandalismo de grupos desarraigados, de forajidos y bandidos, que pululaban por los caminos a consecuencia de los estragos de la Guerra de Secesión española (1701-1713), y entre los cuales las autoridades no tardaban en incluir a los Gitanos nómades. Sin embargo, a pesar del recelo, muchos gitanos vivían desde hacía tiempo avecindados como buenos vecinos del reino y habían abandonado el nomadismo. Basado en esto, Gómez Urdáñez (2019) se pregunta por qué el despotismo ilustrado optó por una “solución final” tan radical, sin distinciones entre Gitanos “buenos” (sedentarizados) y “malos” (nómades), separando hombres y mujeres para evitar su procreación, aliándose con la Iglesia para evitar que estos puedan guarecerse en sus edificios y pidan allí protección. Esto dejaba a los Gitanos en una situación aún peor que los reos comunes de esos tiempos, privándolos con la autorización del Papa del derecho de “asilo en Sagrado”. Los Gitanos eran para las clases ilustradas del siglo XVIII:

La vil canalla, la infecta raza, «los más infames hombres que se conocen», en expresión del ministro de Marina, González de Castejón, por citar a uno de los muchos que igualaron las ideas del marqués de la Ensenada, el déspota cruel que carga en solitario con el estigma de haber querido acabar con «tan malvada raza» en 1749, en lo que se conoce como «la gran redada» (Gómez Urdáñez, 2019).

Incluso muchos “ilustrados” y “eclesiásticos” compartían el pensamiento de que “Dios se alegraría «si el rey lograra extinguir esta gente»” (Granda, 2011, en Gómez Urdáñez, 2019). Aunque sufridas las condiciones extremas de ingentes trabajos forzosos y esclavitud a causa del proyecto de exterminio, por razones estructurales no pudo completarse el cometido inicial (Gómez Alfaro, 1993; Martínez Martínez, 2014; Gómez Urdáñez, 2019, s/f). Por este motivo, hacia 1763 Carlos III emitirá un real indulto para que la población gitana que aún quedaba

apresada en cárceles, arsenales y demás destinos sea puesta en libertad, y se dispongan los domicilios a los que serán enviados, medida que por cuestiones burocráticas se hizo efectiva dos años después, en julio de 1765 (Martínez Martínez, 2014). Como dice Gómez Urdáñez (2019) “solo tras el fracaso del intento militar de ‘extinción’ de 1749, se fueron abriendo paso nuevas ideas que al final justificaron la pragmática integradora de 1783”, pragmática que es claramente asimiladora, ya que no se pretende exterminar a los Gitanos, sino suprimir su denominación étnica, quedando prohibido referirse a ellos por ese nombre y obligándolos a rectificar sus costumbres en lengua, traje, ocupaciones y modales. De este modo, la aniquilación del otro fue reemplazada por la apropiación del otro, no por humanidad, sino porque se carecía de los medios para completarlo.



Figura 6: Real Orden para la Prisión de los Gitanos 30 de julio de 1749. Fuente: Martínez Martínez 2016

Iniciando el siglo XIX, la invasión napoleónica y la guerra de la independencia española contra Francia, así como las guerras entre carlistas e isabelinos serán vividas, según Martínez Martínez (2019), con relativa neutralidad por parte de los Gitanos, considerando el conflicto como algo que no afectaría su situación, la cual persistiría desfavorable más allá del poder de turno. Las Cortes de Cádiz aprobaron hacia 1812 una constitución que, influida por las ideas de la revolución francesa y el derecho indígena en América, reconocerá por primera vez desde 1425 la “legalidad” del Gitano nacido en España y se lo considerará como

ciudadano español, estatus que se verá truncado en 1814, con la restauración del absolutismo fernandino (vuelta de Fernando VII) (Martinez, Martinez, 2019; Gómez Alfaro, 2010). Es así como los Gitanos vuelven a ser perseguidos, se endurecen las leyes y aplican medidas restrictivas, contra el nomadismo, y en especial las vinculadas con su participación en ferias (Aparicio Gervás 2014:149), siendo que ya desde estos tempranos tiempos uno de los oficios documentados de los Gitanos era la venta de prendas de vestir en ferias (Jiménez 1853, en Aparicio Gervás 2014). Paralelamente, por influencia de la corriente del *Volkgeist* alemana durante este siglo la imagen de los Gitanos fue romantizada, exaltando sus virtudes artísticas, vinculando el flamenco de los Gitanos a la cultura popular andaluza y como algo auténticamente español. En especial, este proceso fue reforzado por la generación de 1898, y hasta entrados los años veinte (en los escritos de Lorca y Falla) momento en el que tuvo lugar una auténtica competencia entre Madrid y Andalucía por “esencias nacionales”, que iban desde la denigración del Gitano en el primer caso en favor de la identidad castellana, a la exaltación heroica del Gitano en el Sur de España (Llano, 2017).

En agosto de 1933, movidos por las corrientes modernizadoras e higienistas de Estado, los republicanos legislarán sobre la “peligrosidad social” a través de la “Ley de Vagos y Maleantes”, conocida popularmente como “La Gandula”. En principio esta ley tenía por objetivo la prevención del delito más que la represión, una ortopedia social en el sentido foucaultiano (1996), pero los grupos considerados “desviados” quedaban marcados bajo esta ley positivista, y acabó convirtiéndose en arma predilecta de la dictadura franquista la cual, a través de la Guardia Civil, perseguía sistemáticamente a los Gitanos bajo la figura de “vagos” (Rothea, 2014, García López y Castillo Ortiz, 2013). Esta Ley estará en vigencia hasta que en 1970 y será sustituida por la Ley 16/1970 sobre Peligrosidad y Rehabilitación Social (García López y Castillo Ortiz, 2013).

La dictadura franquista (1939-1975) recrudece las restricciones hacia los Gitanos. A la “Ley de Vagos y Maleantes” mencionada se suma la prohibición de usar cualquier lengua que no sea el castellano (1941), pasando el *caló* a ser considerado jerga de delincuentes. Esto significaba que bastaba con sólo hablarla para ser encarcelado (Rothea, 2014). Sumado a esto,

en 1943 se agregan los artículos 4, 5 y 6 de la segunda parte del Reglamento de la Guardia Civil (14 de mayo de 1942) dirigidos a Gitanos:

Artículo 4.º Se vigilará escrupulosamente a los gitanos, cuidando mucho de reconocer todos los documentos que tengan, confrontar sus señas particulares, observar sus trajes, averiguar su modo de vivir y cuanto conduzca a formar una idea exacta de sus movimientos y ocupaciones, indagando el punto a que se dirigen en sus viajes y el objeto de ellos.

Artículo 5.º Como esta clase de gente no tiene por lo general residencia fija, se traslada con mucha frecuencia de un punto a otro en que sean desconocidos, conviene tomar de ellos todas las noticias necesarias para impedir que cometan robos de caballerías o de otra especie.

Artículo 6.º Está mandado que los gitanos y chalanos lleven, a más de la célula personal, la patente de Hacienda que los autorice para ejercer la industria de tratantes en caballerías. Por cada una de éstas llevarán una guía con la clase, procedencia, edad, hierro y señas, la cual se entregará al comprador. Las anotaciones que en este documento se hagan por cambios y ventas serán autorizadas por los alcaldes de los pueblos o por un inspector de orden público en las capitales, y para el ganado mular, por los veterinarios municipales. Los que no vayan provistos de estos documentos o que de su examen o comprobación resulte que no está en regla, serán detenidos por la Guardia Civil y puestos a disposición de la autoridad competente como infractores de la ley. (“Acaba la discriminación de los gitanos en el reglamento de la Guardia Civil”, Diario *El País*, Viernes, 21 de julio de 1978).

También se perseguirá a los Gitanos por cuestiones de “salud pública. A modo de ejemplo adjuntamos orden del Gobernador de Vizcaya con fecha de 21 de noviembre de 1939 para el “despiojamiento” de Gitanos y otros individuos en los que el desaseo y la alta movilidad representaban un “riesgo” de contagio (figura 7), de tal modo “los gitanos fueron objeto de redadas con el fin de internarlos en centros sin las condiciones adecuadas para albergarlos y tratarlos” (Martínez Martínez, 2018).

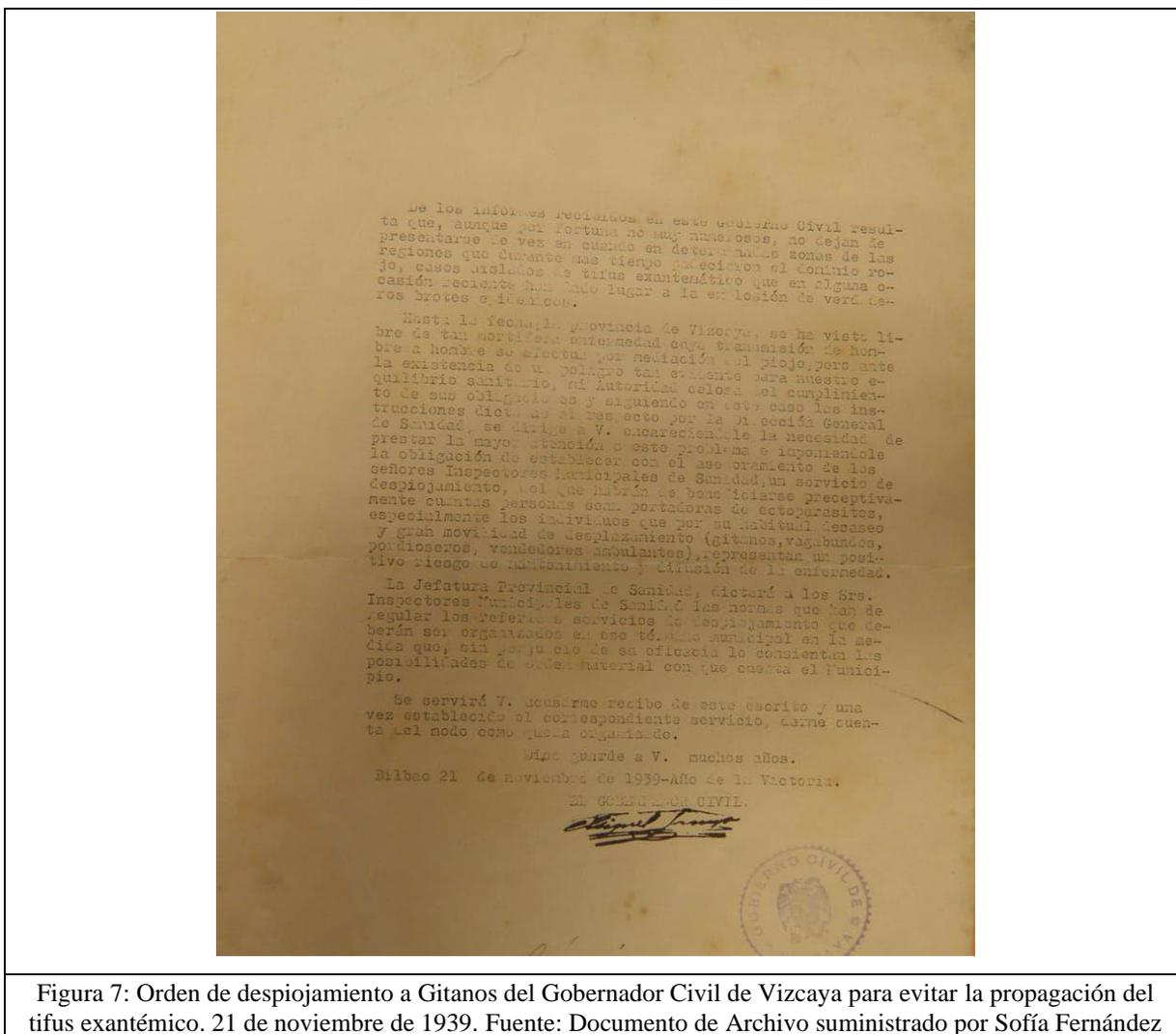


Figura 7: Orden de despiojamiento a Gitanos del Gobernador Civil de Vizcaya para evitar la propagación del tifo exantémico. 21 de noviembre de 1939. Fuente: Documento de Archivo suministrado por Sofía Fernández

Para el historiador francés y especialista en historia gitana Xavier Rothea (2014), se conjugan principalmente dos cuestiones en este periodo. Por un lado, la noción de “hispanidad”, utilizada por los franquistas, aludía a una “raza espiritual” que “representaba la exaltación de la «raza» española definida teóricamente por su carácter católico”, que a su vez (paradójicamente) establecía la “superioridad blanca y europea”. Por otro, los Gitanos quedan establecidos como “los otros”, en tanto “única minoría visible considerada como un grupo racial diferente” (Ibíd: 9). Más precisamente esta configuración nacional de la alteridad franquista operó de cuatro modos:

- 1) el régimen franquista, como régimen nacionalista, no pudo prescindir de una representación racista de los gitanos como unos “otros internos”; 2) al igual que otros países de Europa, antes y durante la Segunda Guerra Mundial, España utilizó la justificación biológica para la criminalización de los gitanos; 3) los gitanos fueron esgrimidos como un contra-ejemplo social

y la representación folclórica se construyó únicamente para su uso promocional respecto a los turistas; 4) este contra-ejemplo contribuía a aglutinar una sociedad desgarrada por una guerra civil: los gitanos como un nuevo enemigo social para olvidar al enemigo político” (Rothea, 2014:10).

Los Gitanos fueron convertidos en un contraejemplo moral de la sociedad “normal”. El punto 3 refleja la ambigüedad etnocentrista (positiva o negativa) frente a la alteridad: o son “Gitanos buenos” en tanto “otro-exotizado” o se trata de “Gitanos malos” en tanto “otro-negativo de nosotros” (figura 8). Rothea encuentra esta distinción en los trabajos de los años cuarenta y cincuenta: los “gitanos buenos” son “bellos, sobre todo las mujeres. Bailan flamenco, tocan la guitarra, tienen amor por su familia, la naturaleza y la libertad, y son muy religiosos. Fueron muy útiles para el turismo. Los segundos son feos, sucios. Roban, matan, luchan entre sí y se dan a la bebida”³² (Rothea, 2014:15).

Se hacía de este modo un doble uso de la representación de los Gitanos, por un lado un “uso interno” de “control social” donde la diferencia racial era criminalizada³³, y un “uso externo” para los folletos “turísticos”. Precisamente, los Gitanos excluidos eran aquellos que vivían en la miseria, en chabolas o cuevas, y con porcentajes de analfabetismo por encima del 80%. Pero también, había una “pequeña minoría rica” y “socialmente reconocida”, Gitanos “*for export*” funcionales al turismo, que se dedicaban al flamenco o al comercio.

En cuanto a la actitud de la Iglesia hacia los Gitanos se nota un cambio hacia 1960, pasando desde la condena por “heréticos y supersticiosos” al paternalismo que los considera “buenos salvajes” a los que hay que evangelizar y redimir. Uno de los signos visibles fue el discurso del Papa Pablo VI a los Gitanos el 25 de septiembre de 1965 en Pomezia, Roma. En un artículo que recogía ese evento publicado por el periódico diario ABC (Madrid) (1965, 25 de septiembre), se expresaba valorando positivamente que los Gitanos españoles que han peregrinado para ver al Papa, a diferencia de “otros gitanos”, no llegan “en carros ni medios estrafalarios sino en tren y aún en avión (...) con todo su pasaporte a cuestas”, mostrando ser “buenos salvajes” que han adoptado el marco del dominador (blanqueándose) y desplazándose como “ciudadanos españoles” (categoría nacional) en forma normalizada.

³²Aquí la influencia de los clásicos pares de la filosofía griega bello/bueno y feo/malo que articulan estética y moral, definiendo la materia (apariencia) en función del espíritu.

³³ “Gitanos como raza de delincuentes” inspirados en la criminología positivista de Lombroso (1895, *Criminal Man*). De este modo quedaba, además, justificada la no responsabilidad del Estado en la desigualdad social y empobrecimiento de ciertos sectores.

Estándar social franquista	Representación de los gitanos por las autoridades (A), medios de comunicación (M) y la Iglesia (C)
Culto al trabajo	Pereza (A. M. C.)
Respeto por la propiedad privada	Robo (A. M. C.)
Fe católica	Superstición y prácticas de adivinación (A.M.C. hasta Pomezia en 1965 para la Iglesia)
Respeto por las leyes	Rechazo de las normas (A. M.)
Solidaridad nacional	Solidaridad racial (A.M.C.)
Patriotismo y nacionalismo	Personas sin Estado
Honestidad	Deshonestidad (A.M.C) (hasta Pomezia en 1965 para la Iglesia)
Limpieza	Suciedad (A.M.C.)
Moralidad	Engaño (A.M.C.) (hasta Pomezia en 1965 para la Iglesia)
Castidad	Promiscuidad sexual (A.C.)
Raza hispana espiritual	Raza Gitana biológica (A. P.)
Mujeres escrupulosas	Mujeres disolutas (A.P.)
Niños sensatos	Gitanillos retrasados (A.P.C.)

Figura 8: Los Gitanos, un contraejemplo social absoluto en la España franquista. Fuente: Rothea, X. (2014:19)

Hacia la década del setenta encontramos dos fechas significativas para la comunidad que anticipan vientos de cambio. La primera, de carácter simbólico, es el 8 de abril de 1971, día en el que se celebró por primera vez una reunión de representantes gitanos de todas partes del mundo en la ciudad de Londres. Esa fecha pasó a conmemorarse como el “Día Internacional del Pueblo Gitano”, historia que se repone en el capítulo 3 de esta tesis³⁴. La segunda, de carácter legal, es el 6 de diciembre de 1978 (posfranquismo), día histórico en el que se reconocerá en la nueva Constitución española la igualdad de los gitanos ante la ley,

³⁴ A modo de resumen este día se eligió además una bandera representativa (con una rueda de carro en el centro, símbolo del nomadismo) y se institucionalizó su himno (Gelem, Gelem). Se crean asimismo tres comisiones, con el objetivo de “constituir a los gitanos como Minoría Cultural no Gubernamental”, “solicitar una indemnización a Alemania por el genocidio de más de medio millón de gitanos durante la Segunda Guerra Mundial” (luego de que en 1950 el Gobierno alemán dijera que “no debe nada al pueblo gitano en materia de indemnización por crímenes de guerra”) y “estandarizar el romanó como lengua gitana”. (Aparicio Gervás, 2009:152-156)

sancionando cualquier tipo de discriminación racial hacia ese colectivo (Aparicio Gervás, 2014: 156).

Como hemos podido ver, es menester enfatizar que las leyes y pragmáticas dictadas desde 1499 hasta 1978 son “antigitanas”. Esto quiere decir que van específicamente contra los Gitanos y no contra vagabundos o pobres, como se ocupa de aclarar Isaac Motos Pérez:

Desde el punto de vista legislativo, los gitanos son objeto de disposiciones específicas por parte de todos los monarcas españoles desde los Reyes Católicos hasta Alfonso XII. Y esta legislación no se confunde con ninguna otra. En este sentido señala M^a Helena Sánchez Ortega: «... se puede tener la impresión de que hubieran podido ser incluidos (los gitanos) en las normas contra vagabundos y pobres. Pero no es así. Cuando en la época de Fernando VI se hace una leva general contra los gitanos, se llevará a cabo de forma paralela una medida contra mendigos»². En los 296 años que separan la primera (1499) y la última (1788) pragmática real antigitana, se han contabilizado veintiocho pragmáticas reales o autos acordados del consejo de Castilla, sin contar una veintena de disposiciones particulares para Navarra, Aragón, Cataluña, Valencia y Granada (2009: 59-60, mi negrita).

En el periodo de transición y apertura democrática asistiremos a un nuevo capítulo del tratamiento de la diferencia gitana, a partir de una “sofisticación” de los modos de normalización y control de los Gitanos, bajo la lógica de las políticas de la multiculturalidad supranacionales (Comisión Europea y sus planes para la “Inclusión Gitana”) y nacionales-regionales-locales (Estado Español, Junta de Castilla y León, Ayuntamiento de Valladolid), cuestión que trataremos en el siguiente capítulo.

En relación con la situación histórica de la comunidad gitana en la provincia de Valladolid, en ocasión de trabajo de campo, Tío Jani me relató oralmente parte de la historia de sus familia y allegados, exponiendo las vicisitudes sufridas durante la guerra civil y la dictadura franquista. Según sus palabras, si la Guardia Civil los encontraba en los caminos, situación no poco usual para los tratantes³⁵, se los reclutaba para la milicia, y sus familias no volvían a saber de ellos. Una vez terminado el conflicto, la guardia exigía a todos aquellos que transitasen los caminos que mostrasen sus documentos de identidad y certificaciones para verificar su participación en las milicias que respondieron a Franco, bajo pena de ser encarcelados. Esto no era otra cosa que una forma de demostrar su lealtad y servicio a la patria franquista, la profundización del biopoder para la España “una, libre y grande”.

³⁵ Los tratantes eran vendedores de animales que poseían amplios conocimientos veterinarios y tenían una posición económica ventajosa al interior de la comunidad gitana.

En cuanto a las condiciones actuales de la comunidad en la ciudad consideramos necesario establecer las siguientes observaciones. Primeramente, hay que decir que los Gitanos del sur de España tienden a ver a sus co-étnicos del norte como algo “distintos” a ellos. En mis preguntas algunos Gitanos del sur me comentaron que el norte de España ha atravesado procesos de mestizaje con Rom kalderash. En relación con ello, me contacté con Ricardo Hernández, coordinador de la Federación de Asociaciones Gitanas de Navarra Gaz Kaló para consultarle sobre este asunto. Él me comentó que tanto los ursari (domadores de osos), junto a los kalderash, cruzaban los Pirineos a reparar los utensilios de uso diario, en los pueblos y caseríos. Algunos de ellos se quedaron, y emparentaron con familias de Gitanos (que llevaban más tiempo por aquí) y también emparentaron (los menos) con algunas familias *payas* de pueblos de la montaña, un libro que retrata en parte esta migración es el de David Martín (2017) sobre los Gitanos en País Vasco. En segundo lugar, debo exponer que existen diferencias en los procesos de adhesión de la comunidad gitana a la normalización por blanqueamiento y la percepción de “integración” de la misma a la sociedad mayoritaria entre el norte y el sur de España. A diferencia del sur andaluz, región que presenta la mayor mixtura y los mayores índices de profesionales gitanos con niveles de educación superior y universitaria³⁶, la ciudad de Valladolid presenta una persistencia y profundidad de las estigmatizaciones y estereotipos por parte de la sociedad mayoritaria. A esto se suma la resistencia a la normalización por blanqueamiento por buena parte de los Gitanos de la ciudad, hecho que es visto como “problemático” por las autoridades estatales locales y los funcionarios de servicios sociales. Los espacios por los que transitan los Gitanos de Valladolid están mayormente racializados, existiendo unos cuantos ejemplos de segregación territorial en barrios-gueto (capítulo 4) y colegios-gueto (capítulo 5) de Gitanos e inmigrantes. Estas apreciaciones resultan aún más significativas si tenemos en cuenta que Castilla y León es la quinta comunidad por población gitana después de Andalucía, Madrid, Valencia y Cataluña, y la mayoría de ellos se concentran en Valladolid. De hecho, los datos arrojan que actualmente residen en Castilla y León unas 27.000 personas que se reconocen como Gitanas (El Norte, 2015) y la mayoría de ellas vive en la provincia de Valladolid, ascendiendo a un total de entre

³⁶Existe incluso desde el 2001 una Asociación de Mujeres Universitarias Romí Andaluzas (AMURADI) a la cual entrevistaremos si es posible [<http://www.amuradi.org/>]

8000 y 9000 personas (Sancho, 2009), siendo los barrios más populosos de la ciudad los de Las Delicias, Pajarillos y Huerta del Rey (Lázaro, 2005).

2.2. Identidades coloniales “en espejo”: lo indio en el origen de la diferencia gitana en España

La situación de colonialidad en Latinoamérica y España no puede ser explicada individualmente. El año fetiche de 1492 unirá los dos continentes y las poblaciones que las habitan. La conquista territorial “fronteras adentro” sellada el 2 de enero de 1492 con la toma del Reino Nazarí de Granada, será el inicio de la cristalización de la imposición de lo castellano (lengua, religión, visión del mundo) como modelo hegemónico de lo español. A partir de 1492 se exportará este “modelo castellano de lo español” a los territorios y pueblos de las Indias, inaugurando la situación de colonialidad a ambos lados del océano. Como mencioné en la introducción, sostengo que los españoles hallaron un espejo de lo indio en el propio territorio, lo gitano, que se presentaba como un otro “nuevo” que era posible retraducir en identidad étnica-racial, un otro “sin historia” frente a otras diferencias territoriales como la judía o la mora, las cuales estaban “cargadas” históricamente a partir de las guerras religiosas libradas por más de seis siglos. Se trataba de un otro con una lengua, fisionomía y modos de existencia diferentes que era posible ubicar en el horizonte de significación del conquistador español. En base a este argumento se interpreta que las categorías coloniales de “indio” y “Gitano” emergieron como identidades “en espejo” en la matriz de alteridad española, como desplazamientos semánticos retroalimentados por la praxis colonial española.

Por esta razón me sirvo de los estudios que abordan la situación colonial en América (Mignolo 1986, 2002; Verdesio, 2000, 2001, 2018; Nemser 2017) y la pervivencia de sus efectos a partir del fenómeno de la colonialidad del poder (Quijano, 1992, 2014). Como dice Mignolo al respecto de los estudios coloniales,

El Nuevo Mundo (...) incorpora al Viejo Mundo, porque la memoria territorial es, para el colonizador, el segundo; en tanto que el primero es la proyección territorial hacia el futuro. Es decir, es la colonización. Las proyecciones de esta repartición territorial las encontramos reflejadas hoy en los estudios coloniales mismos (Mignolo, 1986:154)

Así como el Nuevo Mundo incorpora al Viejo Mundo, la emergencia de la identidad gitana en España incorpora en espejo el surgimiento de la identidad colonial “india” en

América. Este “ida y vuelta” nos permite entender los procesos a nivel de macro-estructuras, condiciones de posibilidad en base a un horizonte epistémico impuesto por el colonizador, los Reinos Cristianos de España, primero, y el Estado español (república y monarquía parlamentaria), después.

Desde este enfoque crítico colonial analizo no sólo la marcación de la diferencia gitana en España, sino también los dispositivos desplegados para su domesticación coercitiva, esto es, las estrategias de pacificación que de ninguna manera han desaparecido. El despliegue de una matriz colonial de poder “española” ha generado efectos a ambos lados del Atlántico, imponiendo un mismo marco de referencia, que fue apropiado y transformado en el horizonte hispánico de las formaciones de alteridad.

De tal forma, abordar la desculturación como biopoder colonial para la homogenización y control de la población puede resultar esclarecedor para entender el marco de justificación de la desigualdad, donde las otredades-a-normalizar serían identificadas en una condición de subalternidad y marginalidad manifiesta. La creación de Europa y los europeos y, para el caso que nos atañe, de España, los españoles, y todos sus otros, se basó en la imposición de un “patrón poder” de dominación que aún hoy opera en las interacciones y reproduce desigualdades. El imperialismo castellano comenzó en lo que hoy son sus tierras y sobre sus propios pueblos, pero se constituyó como modelo de dominación colonial en territorio americano. Este “sistema mundial moderno” surge vinculado al capitalismo, y a la emergencia de un modo específico de relación de dominación y ordenamiento de seres y espacios, “materialidad del encuentro colonial y de los otros de occidente” que es necesario recuperar para el estudio de la diferencia colonial (Nemser, 2017, Verdesio, 2001, 2018; Mignolo, 2002). Ese poder colonial, como diría Quijano, y su materialidad (capitalismo) se relaciona directamente con la construcción de las diferencias coloniales retratadas por Walter Mignolo (2002) y aún hoy actúa a través de los efectos de la colonialidad del poder (Quijano, 2014). La diferencia colonial surge entonces como una diferencia en los modos de existencia detentados, una violencia (física y epistémica) ejercida sobre el “otro” para eliminar la diversidad en el marco del proyecto homogeneizador del sistema mundial -colonial- moderno y de los Estados nacionales (Verdesio, 2000).

Los dispositivos de normalización y homogenización social desplegados por el Imperio Español a ambos lados del Atlántico constituyeron la condición de un tratamiento de los otros

bajo una misma “matriz colonial de poder”, cuyo origen es posible rastrear en ciertas semejanzas, “reflejos” y retroalimentaciones entre las Leyes de Indias destinadas a indígenas en América y las Reales Pragmáticas aplicadas a Gitanos en España, en relación con las lenguas, la religión, la vestimenta, el nomadismo, el mestizaje. A los efectos de ser lo más esquemática posible en la comparación confecciono el siguiente cuadro.

Dimensiones de la normalización	Leyes de Indias destinadas a “Indios”	Pragmáticas Reales destinadas a “Gitanos”
<i>LENGUA</i>	Establecimiento de escuelas de la lengua castellana para que la aprendiesen los “indios” (Ley XVIII, Libro VI título I, Leyes de Indias, 1550)	Prohibición de utilización de la “lengua gitana” (romaní), marcación como “jerga de delincuentes”. Obligación del uso del castellano. Esto tendrá por efecto el caló, el cual utiliza palabras del romaní mezcladas con el castellano antiguo y la gramática castellana (combinación de vocabulario romaní con morfosintaxis castellana) (Gamella et al, 2011).
<i>RELIGIÓN</i> (“pensamiento mágico”)	Encomiendas, “reducciones indígenas” se castigaba a aquellos indígenas que no adoptaran la fe católica y no se sometieran a la corona de Castilla (Filigrana, 2014) El Santo Oficio tenía prohibido actuar contra los Indios, sin embargo existía una Institución específica encargada de perseguir y procesar los “delitos religiosos” de los “indios” (Moreno de los Arcos, 1990) ³⁷	Prohibición y condena de las prácticas de adivinación, superstición, hechicería. Persecución del Santo Oficio (Inquisición). Evangelización católica-cristiana, obligación de bautizarse.
<i>COMPORTAMIENTO, VESTIMENTA Y OFICIOS</i>	Enseñanza de moral cristiana y condena de la desnudez. Prohibición de la bigamia (Ley IV, Libro VI título I, Leyes de Indias). Prohibición de que los “indios” tengan armas (Ley XXXI, Libro VI	Prohibición de usar su traje, prohibición de participar en ferias, vender en forma ambulante. Prohibición de la bigamia. Prohibición de ser tratantes (comprar vender caballos, burros,

³⁷Esta institución podía aparecer bajo los nombres: Provisorato de naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, Juzgado de naturales (Moreno de los Arcos, 1990:1471-1484).

	título I, Leyes de Indias). Prohibición de que los “Indios” anden a caballo (Ley XXXIII, Libro VI título I, Leyes de Indias)	vacas, etc)
NOMADISMO	Encomienda, reducción de “indios” nómadas en misiones para su control, mita. Que los “indios” vivan concertadamente para que puedan ser puestos “en policía” y sus preladados puedan más fácilmente identificarlos y adoctrinarlos en la fe (Ley XIX, Libro VI título I, Leyes de Indias)	Condena del nomadismo. Prohibición de “vagar por los caminos” y desplazarse en grupos, obligación de “avecindarse” en ciudades de más de mil habitantes.
MESTIZAJE	Estimulación del mestizaje aunque no existió prohibición del matrimonio entre “indios”. Permiso para que los indios puedan casarse “libremente” con quien quisieran, sean estos “indios” o “españoles” (Ley II, Libro VI título I, Leyes de Indias). Prohibición de que los “Indios” viajen al Reino (Península) o sean mudados de región (Ley XVI, Libro VI título I, Leyes de Indias). Encomienda y reducción, abandono del nomadismo, favorecía el control sobre las prácticas de los “indios” y la aculturación (cristianismo, lengua y hábitos castellanos), Escuelas de primera enseñanza en reducciones indígenas. Hijos de caciques en escuelas especiales (creación de clase de dirigentes castellanizados) para que aprendan la lengua y modos castellanos, y sean evangelizados como buenos cristianos.	Separación de hombres y mujeres en diferentes pueblos, prohibición del matrimonio endogámico. Prohibición de que los Gitanos viajen a América (disposición de Felipe II) (Mira Caballos, 1995; Martínez Dhier, 2011). Avecindamiento, sedentarización forzosa, estar sujetos al servicio de un “señor”. Obligación de bautizar a sus hijos y de utilizar la lengua castellana. Aculturación. Siglo XVII: Quita de la patria potestad en especial en familias transhumantes. Siglo XVIII (Gran Redada): Quita de los niños menores de diez años a las familias Gitanas para favorecer la aculturación e instruirlos para ser útiles al reino (marina, pajes, etc).

		(Gómez Alfaro, 1991)
<i>TRABAJO FORZADO</i> <i>(acumulación “originaria”</i> <i>capitalista)</i>	Que a los indios “infielos”, luego de cinco años “reducidos” se los introduzca al “trabajo” y se ganen su jornal (Ley XX, Libro VI título I, Leyes de Indias). Encomienda. Trabajo forzado para la extracción de piedras preciosas, oro y plata, sin salario en principio.	Que los Gitanos sean útiles al Reino, sirvan a un señor, desempeñen un oficio de un listado determinado, se les prohíba andar por los caminos, participar en ferias y la venta ambulante, que si no están sujetos a un señor puedan ser “tomados” (esclavitud) por aquel que lo quisiese. Que los que incurriesen en falta alguna puedan ser enviados como “brazos de remo” a Galeras de la Marina española, a las Minas de Azogue (Almadén, Ciudad Real España), o prestar servicio como soldados en el ejército y arsenales.
<i>PERCEPCIÓN / IMAGINARIOS</i> <i>HEGEMÓNICOS</i>	Imaginario principal: Vagos, bárbaros, salvajes. Moral relajada. “Huir a las tolдерías” sinónimo de huida del “mundo” civilizado, bandidos, forajidos, gente “fuera de la ley”. Pensamiento “mágico” superstición, hechicería. Barbarie: canibalismo, asesinatos violentos, secuestro de mujeres “blancas”, malón, ladrones. Idea de “el buen salvaje” idealización romántica del indio. Exotismo. Folklorización. Exaltación de su libertad. Destreza a caballo.	Imaginario principal: Vagos, bárbaros, salvajes. Moral relajada. La idea de unirse a los Gitanos en los caminos equivalía a ser gente “fuera de la ley”, forajidos, bandidos, gente “desarraigada”. Pensamiento “mágico” superstición, hechicería. Barbarie: canibalismo, asesinatos, secuestro de niños “blancos”, caravana de Gitanos, ladrones, estafadores. Idea de “el buen salvaje” idealización romántica del Gitano. Exotismo. Foklorización. Exaltación de su libertad Destreza a caballo.
Cuadro 2. Comparación del proyecto del “Imperio español” de normalización colonial para la homogenización de la población peninsular y de los nuevos territorios de ultramar.		

Como marca el cuadro 2, en este proceso de dominación de la otredad “india” y gitana sendas leyes fueron aplicadas, para ajustar sus modos de existencia al nuevo marco español de dominación colonial. También los imaginarios españoles emergieron “en espejo” guardando una gran similitud entre los contenidos representacionales de lo indio y lo gitano, en la conformación de los estereotipos asociados a una otredad étnico-racial.

Al margen de la predisposición “benévola” de la letra escrita que aparece como norma para el trato de los indígenas en las Leyes de Indias, es sabido que las prácticas se alejaron bastante de lo que registra la pluma, por lo que el proceso de aculturación, etnocidio y genocidio se realizó en forma forzada, y hubo varios modos de resistencia a la colonización cultural y religiosa de la que fueron objeto las poblaciones originarias de América. Los indios fueron reducidos en “misiones” obligados a abandonar el nomadismo, se les prohibió practicar sus rituales religiosos, se les enseñaba a cultivar, a construir ermitas, a ocultar la desnudez “inmoral” de sus cuerpos (Oriz Bes, 2015).

Como destaca García Moreno (2017) en las encomiendas y reducciones eran frecuentes los casos de “huidas” y de “resistencia armada”, también el suicidio, los abortos inducidos, la abstinencia sexual premeditada como rechazo al mestizaje de sangre, cultura y religión con el colonizador.

Al mismo tiempo, los estatutos de pureza sangre de los que hablamos en la sección anterior comenzaron a actuar en tierras americanas durante el periodo de la Ilustración (s. XVIII), estableciendo una jerarquía social en base a una jerarquía racial, en una sociedad cada vez más mestizada. Como dice Stolcke, esta sociedad estamentaria, basada en “castas”, dividía a partir del principio de “pureza de sangre” “no solamente a aquellos sospechosos de ser judíos o cripto-judíos de los cristianos viejos e indios, sino también a los esclavos negros y a sus descendientes” (en Sánchez, 2013). De este modo los “españoles” (peninsulares) estaban en la cima de la pirámide social, le seguían los criollos (de padres españoles nacidos en América) y los mestizos, teniendo estos últimos mayores probabilidades de ascender mientras más “blanca” sea su piel. En la base de la pirámide estaban los “indios” y por debajo de estos los “negros” esclavos. A nivel de la imagen las diferencias suntuarias en la indumentaria como expresión de la casta de pertenencia será reflejada en la popular “pintura de castas” del siglo XVIII (Sánchez, 2013).

Por último, las percepciones sobre “Indios” y “Gitanos” van desde la idealización del “buen salvaje” que puede ser corregido mediante la educación y la fe al “bárbaro sanguinario”, el cual es un elemento pernicioso para la sociedad, “nace encarnando todos los aspectos negativos de la sociabilidad: es incapaz de controlar las pasiones, violento hasta la tortura y el asesinato, vago, ladrón, de mente infantiloides pero astuta, falto de palabra, no respeta nada” (Bustamante, 2017). Este último estereotipo podemos encontrarlo especialmente a partir del siglo XVIII y aún hoy opera en los imaginarios hispanoamericanos sobre lo Indio/Indígena y lo gitano. De hecho, el especialista en historia del derecho y las instituciones Alejandro Martínez Dhier (2011) sostiene que en la Real Provisión del 11 de febrero de 1581, dictada por Felipe II y destinada a la prohibición de los Gitanos en territorios indios, lo que se buscaba era,

Evitar que sus costumbres, prácticas y modo de vida –nomadismo– [de los Gitanos] fuera imitado por los habitantes del Nuevo Mundo, **impidiendo, asimismo, el hecho de que se entablara una “cordial” relación entre gitanos e indígenas en el continente americano tan peligrosa para el orden público y social en parecidos términos a la relación morisca-gitana producida en tierras castellanas.** (Martínez Dhier, 2011:203-204, mi negrita)

A mi propuesta de leer la emergencia del surgimiento de lo gitano como espejo de la experiencia de colonización del indio en América, se agrega este rebote identitario espectral, el miedo al retorno del fantasma del par hostil de otredades en tierras peninsulares. La replicabilidad del indómito par morisco-gitano en el nuevo par de otredades indígena-gitano es lo que se pretende conjurar.

Soy consciente de que este modelo de formación de otredades “en espejo” requiere un estudio con fuentes históricas en perspectiva comparada más amplio del que permite el espacio asignado en esta tesis. No obstante, confío en que investigaciones futuras puedan complementar este modelo aquí brevemente esbozado. De modo que esta explicación no tiene pretensión de ser exhaustiva, sino simplemente mostrar una matriz colonial de poder operante a ambos lados del Atlántico, cuya población objeto fueron los indios en América y los Gitanos en España, con diferentes condiciones de recepción, pero análogas en su función instrumental para la “creación” y “normalización” de otredades en el horizonte de la alteridad hispano-americana.

2.3. Tradiciones poscoloniales: diferencias, estereotipos y horizontes de interacción en el presente

Estos dos primeros capítulos históricos no estarían completos sin un abordaje de la circulación de estereotipos acerca de la españolidad y la gitanidad en el presente. Por tal motivo, en esta sección me interesa señalar la presencia de las “tradiciones” con las que me encontré en el campo, referentes a la diferenciación entre una mismidad española que aparece des-etnificada y una otredad gitana que se supone étnica y racialmente marcada.

Primeramente, estimo pertinente mencionar que la realización de un trabajo de campo en la ciudad de Valladolid no ha implicado para mí abordar estructuras cognitivas exóticas y alejadas de mi propio marco de referencia, como argentina y latinoamericana. En este sentido, es posible convenir que en el espectro hispanoamericano existe cierto horizonte cognitivo y cultural en común, con orígenes en la situación de conquista, y retroalimentado por la circulación de ideas, personas y grupos entre ambas orillas.

A continuación, escribiré algunos “indicios” que aparecieron en el campo como señales de la diferencia española con respecto a sus otros, y de la diferencia gitana con respecto a lo español. Se trata de huellas de procesos históricos de etiquetamiento que marcan límites entre lo (que es de) españoles y lo (que es de) Gitanos. Son estos estereotipos los que intento deconstruir a lo largo de la tesis, a partir de la puesta en diálogo de las historias (escritas y orales), las normas legales y los campos de interacción.

2.3.1. Tradiciones de españoles

Una de mis primeras percepciones me llevó a captar la fuerte impronta religiosa y católica, el carácter taciturno, el tono solemne y algunos resabios franquistas que perduraban entre cierto sector españolista de los vallisoletanos, como expresión de nacionalismo español. Cada diciembre, con motivo de la celebración de la Navidad, los colegios y museos rebosaban de exposiciones de belenes (pesebres) -la Plaza Mayor contaba con uno a tamaño real- había ferias de ventas de productos navideños en el centro y las Iglesias estaban decoradas con flores, celebrándose en ellas las homilías correspondientes. Durante nuestras primeras navidades en la ciudad, sin familia ni amigos que visitar, como católicos “por tradición” nos acercamos con mi marido e hija a celebrar la misa de navidad en la Catedral de Valladolid, una

imponente construcción renacentista inaugurada en 1585. El clima apesadumbrado, las luces tenues, el sermón flemático, los cantos en tono de aflicción, la escasez de asistentes por debajo de los setenta años y el frío que helaba los huesos producían más repulsa que acogida entre visitantes primerizos como nosotros. No había allí jóvenes ni Gitanos, ni en ese lugar ni en buena parte de las iglesias de Valladolid. Como me contase Tío Jani, hacía décadas que los Gitanos habían comenzado su migración desde el catolicismo, impuesto por la monarquía y el franquismo, hacia el pentecostalismo, en su versión de la Iglesia de Filadelfia. En otra oportunidad, durante mi segundo año de trabajo de campo, descubrí con asombro que en la Catedral de Valladolid se celebraría el 20 de noviembre una misa en conmemoración de la muerte del “Caudillo”, como signo de respeto y reconocimiento al dictador Francisco Franco. Consultando sobre ello a Mónica, ésta me comentó que eran organizadas por la “Fundación Nacional de Francisco Franco”. No se trataba de un hecho aislado, sino que solía repetirse anualmente, no solo en Valladolid, sino en varios puntos de España. A esto se sumaba otra observación de campo en ocasión de las procesiones de Semana Santa. Al salir los cofrades de una de las Iglesias del Centro me extrañó escuchar que su marcha era musicalizada con el himno de España. Hablando con Quini, un compañero de la Universidad de Valladolid con quien compartíamos congresos y la misma tutora, le comenté la situación, a lo que me respondió que eran “restos franquistas” que aun pervivían. De este modo se evidenciaba en Valladolid la vinculación de cierto sector del catolicismo con la exaltación del nacionalismo español, actualizando la idea mítica de nación española que conlleva la cruz de la religión católica en sus entrañas, y a Franco glorificado como el “restaurador” del mito ante la “profanación” perpetrada por la España laica y republicana.

Entre los vallisoletanos tradicionales, la Semana Santa era considerada el acontecimiento más importante del año, sentir respaldado por su catalogación turística de “interés internacional”. Durante esa semana la ciudad se “detenía” para observar la celebración del vía crucis más solemne de la geografía española. El mismo Miguel Delibes, célebre poeta pucelano³⁸, decía al respecto de este “drama castellano”: “la belleza de sus procesiones ha de buscarse pues, en su sobriedad, su llaneza y su laconismo. Otra cosa sería una inconsecuencia, incompatible con nuestro temperamento” (Fernández-Santos, 2010). Este poeta tenía fama de “típico ejemplar” vallisoletano de “hombre hosco, y castellano seco y

duro”, aunque buen vecino y generoso. En definitiva, la sobriedad, la simpleza y el hablar “breve y conciso” era tomado como sello del temperamento de sus ciudadanos. En este sentido, recuerdo una conversación que tuve con Mónica, quien me contaba que a ella siempre le decían que por sus modos “no parecía vallisoletana”, pues era histriónica, su tono de voz era más alto y enfático que la media, tenía un temperamento extrovertido y era “abierta” en su forma de pensar. En defensa de los vallisoletanos, Marta me comentaba que la fama de castellanos “secos” que les hacían no era tal, ya que eran más amables con los de afuera que en otras tantas regiones, incluso como ciudad receptora de jóvenes becarios y estudiantes internacionales Erasmus como yo misma.

Durante mi segundo año de trabajo de campo presencié una controversia en la ciudad acerca de otra tradición española, la tauromaquia. Bajo la gestión del socialista Óscar Puente se promovió quitar a Valladolid la etiqueta de “ciudad taurina”, y con ello los fondos públicos para la tauromaquia y el Museo del Toro. Esta moción fue aplaudida por los activistas animalistas de la ciudad, pero, como era de esperarse, fue denostada por los taurinos. Como respuesta, la Plaza de Toros de Valladolid comenzó a promocionar la tauromaquia en las redes sociales y entre los niños, permitiendo el ingreso gratuito de los niños a la Plaza de Toros y realizando actividades lúdicas y educativas infantiles. Además, en el año 2018 se decidió incorporar el himno de España antes de cada actuación de los toreros, mezclando fervor patriótico con “fiesta taurina” (Pérez, 2018), operación simbólica similar a la ya mencionada en Semana Santa, mezclando fervor patriótico y religioso. Se trata de una tradición que, como he mencionado en estos dos capítulos, es posible rastrear en los inicios del Estado-nación español durante el siglo XIX, una romantización de las expresiones populares cristalizadas como auténtico sentir del ser nacional español.

El rechazo a los modos de relación sexual no tradicionales era otro de los aspectos emergentes en el campo. La incomodidad que despertaba la homosexualidad era un punto en común entre españoles “a secas” y españoles gitanos de Valladolid. Se trata de un tema ríspido y estigmatizante, en especial para aquellos que adhieren a valores españolistas, y que pueden ser tanto no-gitanos como Gitanos. Traigo el recuerdo aquí de las fuertes persecuciones que experimentaron los homosexuales en la España franquista. No es usual ver parejas abiertamente homosexuales por la calle, y en los casi dos años que estuve en la ciudad solo

³⁸De Pucela, sinónimo de vallisoletano.

una vez vi una pareja de mujeres tomadas de la mano. No tan casualmente, esta situación coincidió con el ascenso a la alcaldía del socialista Óscar Puente, quien a su vez permitió que en la marcha del orgullo LGTB del 2015 se izase la bandera gay en el Consistorio, y sumó su apoyo al movimiento participando activamente de la marcha³⁹. Otro registro etnográfico del cual guardo memoria sucedió al caminar una tarde de domingo por el centro, en que un grupo de jóvenes adolescentes se estaban insultando, un poco en broma y otro en serio, cuando escucho que uno de ellos le espeta al otro en respuesta a un entredicho “y tu padre es gay y tu mamá lesbiana”. De igual modo pude presenciar una conversación de mis alumnas gitanas en la cual expresaban preocupación ante la posibilidad de que alguno de sus hijos “salga puto”. Si bien desde la sociedad mayoritaria española se suele poner el énfasis en que la comunidad gitana rechaza la homosexualidad⁴⁰ no es cierto que la homofobia resulte un diacrítico cultural “típicamente” gitano. Como he mencionado en la introducción, según dichos de Olga Hurtado (Movimiento contra la Intolerancia), el colectivo LGTB es el segundo más estigmatizado en Valladolid, luego de las personas en situación de discapacidad, lo que marca un tono general de rechazo ante prácticas no heteronormativas, antes que la actitud sectorizada de un grupo determinado.

La lengua castellana también representaba uno de los diacríticos culturales al que adscriben los vallisoletanos desmarcados. En varios sitios de la ciudad existían carteles publicitarios en los que se promocionaba a Valladolid como la “mejor ciudad” para aprender el idioma, ya que era allí donde históricamente había nacido la lengua castellana (desmarcada luego como “lengua nacional”) y donde, por lo tanto, se hablaba el español más “puro”. Esta idea también era promovida por el que fuese alcalde de la ciudad hasta 2015, León de la Riva (Partido Popular), aunque los filólogos y los miembros de la RAE no parecían estar de acuerdo con esta aseveración sobre el virtuosismo idiomático de los vallisoletanos, sosteniendo que eso

³⁹Ver “Valladolid iza por primera vez la bandera arcoiris en el Día del Orgullo Gay”. En *NoticiasCyL* (26 jun. 2015) [URL: <https://youtu.be/wYC3EoXIPv8>]

⁴⁰En mayo de 2018 se estrenó en España una película de la directora *paya* Arantxa Echevarria llamada “Carmen y Lola”, en la que se cuenta la lucha de dos mujeres gitanas lesbianas por llevar adelante su relación amorosa en un contexto adverso (sic Echevarria: “O cuenta una *paya* la situación de la mujer gitana o no la cuenta nadie. Y desgraciadamente tiene que ser una *paya* porque ellos no tienen voz”) Para más información sobre el estreno [URL: <https://www.publico.es/culturas/arrantxa-echevarria-mujer-gitana-pisoteada-aplastada-invisible-payos-gitanos.html>]. Y sobre la posición del activismo gitano en relación con la película, donde la entienden como un refuerzo de los prejuicios y del antigitanismo ver *Pikara Magazine* [URL: <https://www.pikaramagazine.com/2018/09/carmen-y-lola/>]

tenía más de mito que de realidad⁴¹. En particular, existen dos “desvíos” idiomáticos de la gramática castellana en la versión pucelana: el uso del ieísmo, el cambio de la “ll” por “i”, de modo que la palabra Valladolid suena algo similar a *Vaiadolid*, y del leísmo, utilizar “le” en lugar de “lo” (*le he visto* en lugar de *lo he visto*)⁴².

En cuanto a la apariencia, mis observaciones me llevaron a captar cierto conservadurismo y un aire anticuado y pacato entre ciertas familias vallisoletanas que visitaban el centro los fines de semana. Algunas mujeres de cincuenta años, o más, utilizaban abrigos de piel; los niños hermanos de familias más tradicionales vestían de la misma manera, las niñas iban con “jesusitos” y vestidos formales, con géneros textiles a juego, y con tipologías más propias de inicios del siglo XX que del XXI. Además, recorriendo tiendas tradicionales como *El Corte Inglés*, pude percatarme que la vestimenta infantil de niños en las comuniones constaba de trajes estilo “marinerito” y “almirante”, con una clara impronta militar. Al respecto, un artículo de prensa español del *Diario ABC* (Arrizabalaga, 2014)⁴³ sostenía que el origen del uso de estos trajes para comunión se remontaba a los años cincuenta, una época signada por el apogeo del régimen franquista (Tusell, 1990). Conversando sobre mis impresiones con mi tutora Mercedes, pude interpretar estas apariencias en clave de una persistencia del aura del “ser nacional” pre-apertura democrática. Ella me confirmó que aquellas personas que habían captado mi atención eran parte de los sectores más conservadores de Valladolid. Las pieles y su vestir tradicional eran diacríticos de esas cualidades del ser nacional en clave nacionalista, “españolistas”, esto es, supuestamente monárquicos, católicos, amantes de la caza y de las corridas de toros. Cualquier crítica originada por el cambio de sensibilidades -movimientos animalistas, feministas, de desarme, de libertad de género y sexualidades, separatistas, etc.- es tomada por ellos como una ofensa al ser nacional español, a lo más “auténtico” de España.

⁴¹ En contra del mito ver Fraile, O. (2013, 16 de enero). “Turismo idiomático Nadie habla el español como yo”. En *El Día de Valladolid* URL: <http://www.eldiadevalladolid.com/noticia/Z7C6FE63C-B26D-7B49-3870AE5C05A1AFB3/20130116/nadie/habla/espa> y sosteniendo el mito ver publicidad: “Valladolid es famosa por ser la cuna de esta lengua y donde se habla el mejor castellano” [<http://www.elcaminodelespanol.com/es/el-centro/por-que-en-valladolid.html>]

⁴²Sobre el leísmo en Valladolid ver Mendizabal de la Cruz, N. “El leísmo en los hablantes de Valladolid” En *Cervantes Virtual* [<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-leismo-en-los-hablantes-de-valladolid/html/>]

⁴³Artículo relacionado al aviso publicitario “Trajes de niño para la primera comunión” En *Diario ABC* España 11 de mayo 1954, [URL: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1954/05/11/041.html>]

El uso del espacio público y el privado eran un aspecto de distinción, entre lo (que es de) español y lo (que es de) Gitano, reflejando diferencias significativas entre el barrio “San Juan” en el cual yo habitaba, un barrio de españoles de clase media, y el barrio de Gitanos e inmigrantes (mayoría de rumanos, moros, búlgaros y latinos) de Las Viudas-Aramburu, en el cual trabajaba. Un pequeño registro etnográfico del paisaje sonoro del barrio San Juan reflejaba a nivel microsocia l las diferencias entre los españoles y sus otros. Desde mi apartamento ubicado en un tercer piso, los gritos y el bullicio anticipaban que unos “otros” étnicos (Gitanos, moros, latinoamericanos), de clase (*canis, chonis* poligoneros), en formación (los niños, los jóvenes), o disminuidos en sus capacidades (los borrachos), estaban transitando por las cercanías. Pero el vallisoletano ideal no habla “a los gritos”, éste se caracteriza por cierto temple taciturno, la media voz, el “bajo perfil” y el hiper-control del cuerpo. Cuento una anécdota que considero ilustrativa en este sentido: una fría nochebuena en Valladolid estaba en mi apartamento junto a mi familia. De repente escuché ruidos de pirotecnia que venían de afuera. Me asomé por la ventana y vi que se trataba de un niño de unos nueve años que, desde el balcón de un apartamento vecino, vestido con traje formal y lazo en el cuello, lanzaba petardos con su abuelo hacia la calle. Me resultó extraña la situación; a la vestimenta (demasiado) formal del niño para una reunión familiar, se sumaba la imperiosa necesidad de realizar cualquier actividad (hasta tirar petardos) “puertas para adentro” en lugar de salir al espacio público, la acera. Ciert o es que había temperaturas bajo cero, pero la nochebuena se vivía con la familia y puertas adentro, lo que interpreté como posible respuesta al cierre casi total de los comercios gastronómicos de la ciudad en esa noche en particular. Estas apreciaciones sobre los usos del espacio no implican que los vallisoletanos del centro no hacen vida social en áreas públicas, pero según mis observaciones suelen respetarse los usos predeterminados desde la planificación urbanística. La vida pública se da en las plazas, no en las veredas. El pasaje del límite entre lo público y lo privado ocurría en momentos y horarios estipulados para ello: época de fiestas, Semana Santa, las ferias de septiembre, la Cabalgata de Reyes, ocasiones en que las calles eran tomadas por la muchedumbre y en las que era posible sentir la efervescencia popular. En cambio, en el barrio gitano de “Las Viudas” el espacio público y el privado no tenían fronteras tan rígidas. Se escuchaban los gritos de algunas mujeres comunicándose de ventana a ventana, en año nuevo se juntaban en las plazas internas de los bloques de viviendas, a conversar, compartir comidas y bebidas, e incluso algunos de

ellos festejaban tirando “tiros al aire”. También cada tarde, antes del culto, se reunían previamente en las plazas internas del complejo, para ir caminando o en sendos coches, hasta el templo. La vida social familiar y comunitaria del barrio tenía un lugar preponderante “puertas afuera”, mientras que la vida “puertas adentro” se reservaba a las funciones básicas, higiene, comer y dormir. Estas diferencias que menciono podrían quizás interpretarse como diferencias de clase, entre los procederes de sectores medios “burgueses” (o pequeñoburgueses) y sectores “populares”, sin embargo, en el caso de Aramburu-Las Viudas era algo más que eso. Se trataba de una marcación que excedía la explicación del estigma de clase, que en España podría asociarse a categorías tales como *choni* (mujer) o *cani* (varón) poligonero/a, jóvenes residentes en barrios obreros desindustrializados y con altas tasas de desempleo. En el barrio-gueto, la interseccionalidad de la clase con identificaciones étnico-raciales, religiosas, o de origen nacional distinto al español (en tanto Gitanos, moros, rumanos o latinos) activaban procesos de racialización de la clase, y una re-marcación de la diferencia leída a partir de la distinción en los usos sociales, públicos y privados, del espacio urbano, entre los españoles y sus otros étnicos, religiosos o externos.

2.3.2. Tradiciones de Gitanos

En cuanto a las tradiciones de los Gitanos puedo mencionar unos cuantos aspectos normativos e ideales de la “gitaneidad” derivados de entrevistas y de mi trabajo de campo con Gitanos y Gitanas, quienes eran una otredad en cierto punto desconocida para mí, unos otros más alejados de mi horizonte de referencia que los españoles “a secas”. En especial, dos fueron mis interlocutores principales en el conocimiento de la “diferencia gitana” con respecto a la sociedad mayoritaria española. Uno de ellos fue el profesor Jesús Aparicio Gervás, y el otro fue Tío Adolfo, por lo que pude acceder a una visión contrastada entre las investigaciones académicas y los decires/haceres normativos desde dos visiones, un no-gitano con una gran experiencia en el trabajo con Gitanos y un Gitano en situación de poder dentro de la comunidad, en tanto hombre sabio de respeto, arreglador, y miembro del Consejo de Castilla y León.

Según Aparicio Gervás (2014:160-175), existen al menos nueve diacríticos culturales de importancia que caracterizan a la comunidad gitana en España, de los cuales solo

profundizaremos en cinco de ellos por tratarse los restantes (lengua, asociacionismo, educación, religión) en el resto de la tesis.

La primera característica es la importancia de la familia y el respeto a los mayores, siendo la identidad definida relacionamente por la posición en el grupo de cada miembro y no como ser individual. La familia es extensa, incluyendo no solo a padre, madre e hijos, sino también a los abuelos, tíos y primos, que en ocasiones pueden compartir un mismo espacio de habitación. Del mismo modo, la categoría “primo” puede utilizarse para referirse no solo a primos de sangre sino también a aquellos Gitanos de la misma generación (aunque no se conozcan); por otra parte, a una persona mayor se le dirá respetuosamente “tío”, aunque no sea un tío de sangre, y se le tratará de “usted”. Los mayores poseen una gran importancia en la comunidad, considerados figuras de autoridad, consejeros, mediadores de acuerdo con la Ley Gitana y transmisores de la cultura. El cuidado de los niños también es central en las familias gitanas. En mis observaciones etnográficas recuerdo que algunos funcionarios escolares se referían a una “sobrepotección” de los niños gitanos por parte de sus padres. A diferencia de la sociedad *paya* no existe entre los Gitanos una obsesión por la temprana autonomía del niño, aplazando el destete, la quita de pañales, dormir en un cuarto individual desde bebés, la escolarización (la cual es obligatoria desde los seis años, pero la gran mayoría *paya* ingresa a más tardar a los dos). De este modo, entre Gitanos no está bien visto delegar las prácticas de cuidado, que deben ser ejercidas por la propia familia, no se interna a los mayores en un geriátrico ni se envía a la guardería a los niños desde muy bebés. En este sentido he mantenido numerosas conversaciones con Tania en las que me decía con pena que su niño de tres años estaba aún muy pequeño para ir al colegio y sacarle los pañales, pero la trabajadora social le estaba insistiendo para que lo escolarice. Con respecto a los ancianos, tanto Tania como Susana concordaban en el rechazo que les provocaba que alguien mayor de su familia acabe internado en un geriátrico, identificándolo como “cosa de *payos*”.

La segunda norma étnica es la prevalencia del bien colectivo o familiar frente al individual, anteponiendo la solidaridad con su grupo antes que cualquier deseo o aspiración personal. Este es uno de los motivos por los que la educación universitaria puede ser vista como incompatible con la vida gitana, ya que a menudo exige traslados del pueblo a la ciudad, alejándose de la casa familiar, o una disminución del tiempo disponible para compartir con la familia debido a las exigencias de estudio. Asimismo, en situaciones de enfermedad o

necesidad de cualquier miembro de la familia extensa es primordial estar cerca y brindar ayuda. En esta línea, la obligación de guardar y respetar el luto propio y ajeno es un compromiso de solidaridad con los dolientes. Al preguntar acerca de las características del luto en la comunidad gitana de Valladolid, Sofía me decía con respecto a su duración que éste podía ir de un mes a un año, dependiendo del grado de parentesco. Ella me contaba que en el caso de las viudas el luto podía prolongarse de por vida, aunque con el tiempo esto estaba cambiando “igual que las señoras *payas* hasta hace un tiempo, al final nuestras costumbres vienen del resto de la sociedad, pero más marcadas”. Según me contase, en relación con la vestimenta implicaba llevar, además del color negro, un pañuelo negro en el cuello para los hombres y en los hombros o en la cabeza para las mujeres, así como la prohibición de ver televisión, escuchar música o asistir a fiestas, sobre todo el primer tiempo luego del fallecimiento, aunque sí pueden ir al culto y escuchar las alabanzas. En la etnografía pude observar varias mujeres mayores en el mercadillo y del curso de alfabetización en el Segundo Montes vestidas de luto. Una de esas mujeres era Rosa, a quien me había acostumbrado a verla de luto, y me asombró la transformación de su apariencia cuando cierto día en que acudí a su puesto del mercadillo a conversar como era usual, la vi con el pelo teñido de rubio, ropa de colores y maquillada. Al preguntarle por este cambio me comentó que acababa de sacarse el luto que llevaba desde hace unos meses por el fallecimiento de un familiar. Tal como me decía Sofía, la utilización del luto en mujeres y hombres era hasta los años sesenta del siglo XX una costumbre popular entre los “españoles desmarcados” de las ciudades (Gómez Melenchón, 2014) y hasta hace muy poco tiempo era posible observar en algunos pueblos de España quien respetara esa convención social en los modos de proceder y en la vestimenta. Esta tradición se ha ido perdiendo en la sociedad mayoritaria, pero se mantiene como práctica habitual en la comunidad gitana actual. También de mis conversaciones con Paqui conocí la importancia que el respeto por los difuntos tiene para los Gitanos. Se cuida con especial esmero la tumba de los familiares fallecidos y se los visita con cierta asiduidad en el cementerio, para mantener limpia su morada y las flores frescas, tarea que por lo general es atribuida a las mujeres de la familia.

En tercer lugar, el profesor Aparicio Gervás (Ibíd) menciona como diacrítico la valorización del presente antes que la proyección del futuro, asociado a un pasado nómada, de penurias, subsistencia y persecuciones. Aunque a veces estas causas suelen ser vistas como

responsables del desinterés en la educación como vía de promoción económica y social, como veremos a lo largo de esta tesis, en las trayectorias educativas de los Gitanos entran en acción procesos complejos que no solo son atribuibles a cuestiones culturales. Antes más bien éstos obedecen principalmente a exclusiones y marcaciones hegemónicas por motivos de clase socioeconómica, de etnia/raza y de racialización de territorios, y de las carencias del sistema educativo para activar políticas de reconocimiento desde la interculturalidad.

En cuarto orden, la importancia de las relaciones afectivas y el matrimonio. La virginidad de la mujer persiste como un valor tradicional entre los Gitanos, y es asociado al honor de su familia, al igual que Pitt-Rivers hace referencia en las sociedades mediterráneas (1979, 1999). Para una mujer gitana perder la virginidad estableciendo relaciones sexuales prematrimoniales es equivalente a deshonorar a su familia, esta es una de las razones por la que los tiempos entre el pedimiento (pedida de mano) y casamiento suelen ser muy cortos, de entre seis meses y un año. Un gran porcentaje de las mozas (jóvenes gitanas solteras) se casan a edades tempranas, incluso antes de los veinte años. En Valladolid he podido conocer a una pequeña porción de ellas que decide postergar el casamiento hasta edades por encima de los 25 años, ya sea porque han emprendido estudios universitarios o porque han aplazado el matrimonio como signo de autonomía e independencia, pero esto no es la “norma”, sino aún una situación de excepcionalidad. En esta situación se encontraba mi alumna Sara, la auxiliar Salomé, y la abogada gitana Carmen Jiménez. En cuanto a la boda gitana ésta es la culminación de un proceso que comienza a partir del “pedimiento” (compromiso), momento en que los jóvenes que desean casarse solicitan consentimiento a sus padres, y si estos lo otorgan se organiza una fiesta para celebrar la pedida y comenzar a planear la boda (Aparicio Gervás, 2014). En la pedida la novia puede utilizar hasta dos vestidos diferentes, estos pueden ser de colores vivos, con pedrería y brillos, plumas, y géneros textiles llamativos, estilísticamente asociado al barroco o el rococó, aunque hay excepciones de familias “más sencillas” en el vestir, en géneros, colores y tipologías, como me comentaba Sofía que era el caso de su familia. Según conversaciones que mantuve con mujeres *payas* para el gusto estético vallisoletano no-gitano la estética tradicional gitana en las bodas es percibida como “exagerada” y “cutre”. En la celebración de la boda los hombres bailan con la novia en brazos, se ofrece un banquete, y mientras los invitados dan presentes a los novios, éstos les devuelven claveles. Al terminar se realiza el “yeli”, ritual en el que participa la novia y la “ajuntaora”

acompañada de mujeres mayores. La “prueba” del pañuelo consiste en que la ajuntaora compruebe la virginidad de la novia. Para ello se introduce el pañuelo rompiendo el himen de la mujer, si se mancha de sangre queda verificada la virginidad de la novia. A continuación, el pañuelo se muestra a los hombres y queda así honrada la familia. Para festejar el acontecimiento los hombres tienen por costumbre “rascarse la camisa” y alzan a los novios lanzándoles almendras y peladillas, un símbolo de fecundidad, bailando y cantando, durando los festejos al menos dos días (Aparicio Gervás, *Ibíd*). Según le contase su madre a Sofía, las bodas de antaño eran más sencillas y se realizaba todo en un día, y tampoco había tantos vestidos, esto cambió hace unos quince años por la zona de Castilla, cuando comenzó a celebrarse por comodidad de los novios y la familia el día del pañuelo un día antes de la boda. Sofía me contó que a veces se agrega un tercer día que es el de “las sardinas”: “que es un día más tranquilo, más para la familia de los novios, pues se celebraba asando sardinas entre otras cosas. Pero todo depende de la zona y de la familia”. Ahora bien, si los padres no otorgan su consentimiento al futuro matrimonio, o la novia no desea pasar por la prueba del pañuelo, existe otro tipo de matrimonio, surgido a partir del “escapamiento”. En este caso, la pareja se “escapa” de la casa familiar y pasa la noche en la casa de un Gitano de respeto, lo cual no significa que dormirán juntos (consumación carnal del matrimonio) pero al pasar la noche bajo el mismo techo se los considerará casados. El hombre de respeto tiene el compromiso de acogerlos en su casa, se convierte en su “protector” y deberá llamar al padre de la novia para notificarle que está en su casa y la voluntad de la pareja de casarse. A partir de ese momento comienzan los arreglos para la realización de la boda (Aparicio Gervás, *Ibíd*). En cuanto a las reglas de parentesco la mayoría de los estudios realizados hasta el momento coinciden en un predominio de la patrilinealidad entre los Gitanos españoles, con alianzas entre patrigrupos o patrilineajes como elemento central de sus estrategias matrimoniales; y con una mayor predisposición que la población no-gitana a promover matrimonios entre parientes consanguíneos, primos hermanos paralelos o cruzados (Gamella y Carrasco-Muñoz, 2008). Un estudio paradigmático y aún hoy de referencia es el de la antropóloga española Teresa San Román (1997:83-127), según la cual las reglas de parentesco gitanas responden a una organización patrilineal y cuya regla de residencia es la patrilocalidad, lo que significa que en caso de matrimonio la mujer se establece junto a su marido en el barrio, pueblo o ciudad de sus suegros. Todas las mujeres gitanas casadas que conocí en Valladolid respetaban esta

norma, de modo que muy pocas de ellas habían nacido en Valladolid, o si lo habían hecho con frecuencia provenían de otros barrios. Esta es la razón por la que no obstante Tania pertenecer a una familia de anticuarios, la jerarquía simbólica y económica más alta del mercadillo, y viviendo su padre en el barrio de Gitanos pudientes Huerta del Rey, tenía un puesto no registrado en el mercadillo en el que vendía ropa de segunda mano suministrada por Cáritas y vivía en el barrio de sus suegros y marido, el barrio gueto de “Las Viudas”. Basada en el concepto de *compromise kin group* de Murdock (1949), la antropóloga San Román sostiene que el tipo de agrupación que mejor se asemejaría a la de los Gitanos es la del patrigrupo o comunidad local de parientes, formado por una sola familia extensa o por varias familias extensas, generalmente encabezadas por grupo de hermanos, unidas patrilinealmente. Las relaciones se mantienen con otros patrigrupos a partir de sus núcleos patrilineales o vínculos matrimoniales. El grupo doméstico se conforma idealmente con las familias individuales, nucleares o extensas “que realizan las tareas principales de la reproducción social en su seno, ayudándose y cooperando en todos los niveles de la vida social” (San Román, 1997:123-127), comparten el mismo techo, si bien la comida puede compartirse habitualmente con otros familiares fuera de esa casa. Como dice San Román (Ibíd), se establece un grupo doméstico, o varios conectados entre sí, integrado por unidades nucleares que con frecuencia habitan en viviendas independientes, pero espacialmente muy próximas. A diferencia de la familia gitana extensa tradicional, la familia española tradicional tiene predominio de tipo nuclear (padres e hijos) biparental o monoparental, e incluso matrifocal (la madre como cabeza de familia). No existe una regla tácita bajo la cual la residencia se establezca donde vive la esposa o el marido, de hecho, con frecuencia se elige un tercer lugar, no cercano a ninguno de los anteriores. El tipo de filiación en estos casos es el que reconocen las leyes nacionales, y ambos padres tienen el mismo derecho sobre los hijos, lo que parecería más afín a una bilinealidad.

En quinto lugar, según Aparicio Gervás, se encuentra La Ley Gitana. La misma es un conjunto de reglas y convenciones que al modo de las leyes occidentales ordenan la convivencia al interior de la comunidad. Sus pilares fundamentales se comparten entre Gitanos de diferentes partes de España, como dice Vega Cortés (1997) son la “base de la identidad colectiva y garantía de la permanencia como pueblo”; se es Gitano “en la medida que acepta y cumple las leyes gitanas, porque esas leyes han probado ser buenas y positivas para el conjunto del pueblo”. Estas leyes se transmiten en forma oral y a través de su práctica, y hasta

hace muy poco tiempo no estaban escritas. Mientras me encontraba realizando campo en Valladolid, Tío Jani y Tío Adolfo me comentaron que se encontraban en la tarea de dejarlas asentadas por escrito para las generaciones venideras, y que estaban sujetas a cambios “al igual que la ley *paya*”, ya que las condiciones de vida se iban modificando, y no era lo mismo imponer un destierro antes, que llevaban una vida con trabajos ambulantes e hijos sin escolarizar, que ahora pues tal vez el destierro implicaba perder el trabajo y para los niños dejar la escuela. En este sentido, en tanto conocedor de estas leyes y mediador, una de las figuras más importantes de la cultura gitana es el “arreglador”. Tío Jani, Tío Adolfo y Tío Emilio lo eran, en tanto varones de edad avanzada reconocidos, respetados e investidos de ese poder por la misma comunidad en base a su conducta intachable. A ellos se recurre para mediar en conflictos y actuar como “juez de paz” con arreglo a la Ley Gitana. Tienen la capacidad de dictar sentencia, la cual debe ser acatada y respetada por el castigado, y puede llegar a afectar también a su familia extensa, motivo por el cual el castigado sufre sobre sí la presión colectiva de su grupo para corregir su actitud. Tío Adolfo me contaba en una oportunidad que entre los Gitanos no tienen costumbre de denunciar hechos a la policía, pero sí tienen la costumbre de denunciarlos a los arregladores, y son éstos quienes actúan como mediadores: “cuando un hombre hace un hecho deplorable se le llama la atención, se le llama al orden, pero se lo llama los Gitanos, para él es una sobaja (-humillación-), que un Gitano mayor te llame al orden es sobajarse, es algo muy mal, una humillación para este hombre”. Si la “llamada al orden” de los ancianos sabios no es acatada por el denunciado, entonces recae sobre él, y en ocasiones su familia extensa, una pena que generalmente toma la forma de evitación, a partir del destierro, esto es, que las familias en conflicto deben permanecer espacialmente alejadas, en barrios o pueblos diferentes. Algunas de estas cuestiones emergieron en la etnografía, en ocasión de mi trabajo como profesora en el Segundo Montes presencié conversaciones en las cuales se comentaba la dificultad que planteaba el traslado obligado por parte de las trabajadoras sociales de algunos alumnos del Segundo Montes a un centro de enseñanza de Cáritas en Barrio España. Este traslado era más que un simple cambio de barrio en el cual realizar los cursos de alfabetización o preparación para titularse en la ESO, era una contravención de la sentencia de “separación” de un arreglador, y representaba un gran peligro para las familias involucradas, ya que allí cursaban Gitanos de familias que habían tenido conflictos con familias de Las Viudas.

Además, Tío Jani y Tío Adolfo me comentaron que existe una red entre arregladores de toda España, que se consultan por mediaciones de conflictos y están conectados por diversos temas que les atañen, ya sea entre Gitanos o entre Gitanos y *payos*. De este modo, los arregladores más importantes de cada región se reúnen en un Consejo Estatal del Pueblo Gitano para poner en común las preocupaciones y establecer líneas de acción con los organismos estatales.

Cabe mencionar que hay un alto grado de heterogeneidad en el acatamiento a las tradiciones gitanas, y esto varía de acuerdo con cada familia y situación. Durante el trabajo de campo, mujeres gitanas me han expresado que, si bien seguían las normas, cuando algo no les servía o les era perjudicial podían, con apoyo de su familia, “saltarse” alguna convención. A modo de ejemplo, no todas las mujeres que se casan realizan la prueba del pañuelo, o ante una separación matrimonial es posible conseguir apoyo de los padres, aunque ésta sea en ocasiones peor recibida entre Gitanos que entre *payos*. Pero esto dependerá de cada familia, y de las condiciones de base. Es de entender que el rompimiento de un matrimonio entre primos presente más obstáculos y tensiones que entre esposos de familias no emparentadas, ya que el quiebre del primero no solo “rompe” el matrimonio de dos, sino la relación entre hermanos (padres de los esposos), es decir, es la familia extensa la que queda fragmentada por el quiebre de esta alianza.

Como corolario de estas “tradiciones” cabe mencionar que la importancia de reponer estos núcleos primordiales de lo gitano, en tanto que pretensiones normativas-ideales, radica en su función como horizonte de sentido moral de la praxis gitana, norma en torno a la cual los Gitanos organizan sus tomas de decisión con respecto a sus acciones. Por otro lado, explicitar las tradiciones españolas, en la medida que son parte de lo “desmarcado”, lleva por función evidenciar que los españoles también son étnicos, pero en tanto que dominantes imponen la norma de la interacción. No he abundado en los aspectos normativos españoles precisamente porque mi intención es simetrizarlos con los Gitanos, poniendo estas “tradiciones” al mismo nivel, y visibilizar su núcleo identitario primordial.

2.4. Conclusión: matriz colonial en espejo y diferencia gitana

En este capítulo he sostenido la idea de que existe una matriz (colonial) de alteridad que es constitutiva del modelo de normalidad español, y actúa aun hoy por efectos de la

colonialidad del poder. La matriz de alteridades española es interpretada como un sistema de jerarquización social originado en un imaginario colonial “en espejo”, en construcciones intersubjetivas emergentes de la praxis colonial del grupo castellano/español en relación a sus otredades. Se trata de diferencias que son asumidas con significación ahistórica, naturalizadas, y no como producto de la historia del poder. Bajo esta lógica de generación de diferencias de poder, el grupo dominante español aparece como referente de normalidad, desmarcado y desracializado frente a sus otros internalizados los Gitanos y a sus otros externalizados (moros y judíos). Se parte de la idea que esta matriz sigue operando en la actualidad y que, en virtud de una “colonialidad en espejo” reproduce, actualiza y “hace vivir” las desigualdades originarias en la relación entre Gitanos y españoles en España. Se trata, a partir de la modelización propuesta, de abordar la producción y reproducción de desigualdades en el presente, teniendo en cuenta que éstas suponen subjetivaciones específicas de subalternidad.

En los siguientes capítulos describiré, a partir del trabajo de campo realizado en la ciudad de Valladolid, los dispositivos de normalización (*apayamiento* o etnización) de la diferencia gitana “colonial” en la experiencia de los Gitanos y Gitanas atravesada por políticas multiculturales y planes de educación, vivienda y empleo elaborados para su “inclusión social” en la sociedad española.

PARTE 2: NORMALIZACIONES Y RESISTENCIAS EN EL PRESENTE

CAPÍTULO 3

LAS POLÍTICAS DE GOBIERNO Y LA NORMALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA GITANA

En este capítulo se realiza una reconstrucción de las políticas de reconocimiento y sus agentes principales. Para ello se tiene en cuenta el horizonte de sentido humanitarista de la segunda posguerra del siglo XX que representó un cambio en el campo de interlocución entre mayorías y minorías, dominantes y dominados. Esta dimensión se articuló, a partir de 1960, con las lógicas multiculturales de administración y control hegemónico de la diversidad las que, posteriormente, fueron centro de críticas desde perspectivas interculturales, descoloniales y poscoloniales.

Siguiendo a Foucault, en esta tesis entiendo que la normalización es un dispositivo vinculado al poder de regulación, que establece un sistema de organización de individuos en torno a la norma hegemónica, un poder disciplinario que rebasa el ámbito de acción de la ley y el poder estatal. Desde allí, interpreto que la gestión multicultural de la diferencia gitana representa un modo específico de “hacer vivir” ese colectivo, normalizando su emergencia y trayectoria a partir de reglas ad hoc bajo las cuales es lícito reclamar y experimentar el reconocimiento. Estas cuestiones serán puestas en diálogo con los modos en que los subalternos gitanos adhieren o resisten a ese poder para elaborar sus propios reclamos de reparación.

3.1. Algunos apuntes genealógicos sobre el multiculturalismo

La importancia de historizar el origen de las políticas de gobierno de las minorías culturales en las últimas décadas radica en su valor clave para desarmar el presente, como algo contingente de una historia arbitraria y no teleológica. Repasemos entonces brevemente la trayectoria histórica de las teorías sobre la diversidad cultural, por una parte, y los modos en que dichas teorías proveyeron de argumentos y justificaciones a la gestión gubernamental de

la diferencia étnica-cultural-racial, es decir, al gobierno de los otros internos y externos en el Estado-nación moderno.

Comencemos por una distinción. Las políticas multiculturales exceden la articulación de identidades étnicas dentro de un marco nacional o global. Algunas de estas políticas han abarcado bajo el paraguas multicultural a minorías no étnicas, tales como las mujeres, los discapacitados, los homosexuales (Femenías & Vidiella, 2017). Me interesa abordar la bibliografía relativa a las políticas de reconocimiento liberales, donde la igualdad y la libertad están en juego como horizonte de sentido de los reclamos y reparaciones y se articulan con las formas de organización social a partir de la diferenciación cultural en “grupos étnicos” (Barth, 1976). Frente a ellos, el grupo cultural hegemónico aparece como étnicamente desmarcado, siendo su peculiar diferencia silenciada bajo su categorización como “norma” nacional (ej. “españoles”). En la otra vereda, tenemos un modo de organización y normalización de las diferencias retraducidas en “etnias” nacionales (ej. “Gitanos”), cuyos integrantes son marcados mediante un guión de doble pertenencia (ej. “Gitanos-españoles”). Esta organización a partir de la marcación de “diferencias culturales” está atravesada, a su vez, por relaciones de poder, por lo que los marcados como étnicos son convertidos, en tanto “culturalmente diferentes” al grupo hegemónico, en subalternos de la nación. En esta investigación entiendo que tanto la generación de diferencias culturales subordinadas como la elaboración de políticas de reconocimiento implican dispositivos de normalización de esa diferencia dentro de un horizonte de sentido nacional/global, y cumplen con la función de apaciguar, en términos de Connolly (1995), los reclamos de “reparación” de las injusticias sociales producidas desde esa matriz de desigualdad.

Desde diversas corrientes de pensamiento se justifican las políticas de inclusión social de corte multicultural, que están vigentes en Europa y España contemporáneamente. Según Núria Estrach Mira (2001), la cuestión filosófica de lo uno y lo múltiple puede rastrearse ya en la Antigua Grecia, en las ideas de Parménides, siendo que sólo lo uno es objeto de saber, y lo múltiple producto de la opinión. Esta idea germen de que la “verdad última” reside en lo uno ha fundamentado buena parte de las luchas históricas contra la multiplicidad. Frente a estas ideas están las de los sofistas, quienes plantean una defensa de lo vario y lo múltiple frente a la unidad. Algunos autores (Estrach Mira, 2001; Mazón Fonseca, 2008:225-242) encuentran en la sofística el germen del multiculturalismo estadounidense y europeo. En los desarrollos de

Gorgias se representa un ejemplo de cómo los modos de autoconciencia del sí mismo y del otro oscilan entre el exotismo y la fobia (Mazón Fonseca, *Ibíd*). Esta autoconciencia de sí y del otro es dialécticamente relacional, siguiendo a Hegel (2017 [1807]) en su reflexión sobre el amo y el esclavo. La autonomía del dominado, y por ende su autoconciencia, están condicionadas por el miedo a morir, pero el dominador tampoco es autónomo ya que la condición de su dominación es el reconocimiento que el otro-dominado tenga de aquél, su dominador. A su vez, el reconocimiento nunca es completo, está siempre en tensión, por el miedo a morir y por el miedo a no ser reconocido por una autoconciencia autónoma.

Extrapolando el pensamiento de Hegel para interpretar la relación entre cultura mayoritaria y culturas minoritarias, el Estado es tan productor de mismidad como de otredad, y la vía de libertad hegeliana implicaría “arriesgar la vida” desconociendo la posición subalterna frente al dominador. Desde esta perspectiva “salirse” de la situación de dominación implicaría resistirse a “jugar el juego” de las políticas de gestión cultural -y reconocimiento- bajo una matriz liberal y global de distribución de posiciones. Sobre este asunto, Alexandre Kojève, en una serie de seminarios que dictó entre 1933 y 1939 sobre la obra de Hegel, decía que la base de la dinámica del reconocimiento es la “certeza puramente subjetiva que cada uno tiene de su propio valor” (1982: 6), una “dialéctica ontológica” donde “el hombre intenta ser reconocido como libre o autónomo por la fuerza”. La cultura mayoritaria no lo es por naturaleza, es una verdad impuesta por la matriz de poder, un modo de ser que domina porque tiene la capacidad de “transformar” conciencias autónomas en dominados.

Entonces ¿no resulta una paradoja que el mismo Estado reconozca autonomía a las minorías por este creadas o fomentadas? En efecto, el reconocimiento “desde arriba” resulta un imposible lógico, una paradoja, porque reconocer una conciencia autónoma sin miedo a morir es “jugarse la vida” para el Estado, la destrucción de su poder. La pregunta es: ¿es un imposible político? La existencia de la esfera política del reconocimiento nos marca que la lógica o razón y la política no son lo mismo.

Por lo dicho, a nivel filosófico el multiculturalismo sería en primer lugar una neosofística, adaptación de aquella sofística gorgiana para resolver cuestiones vinculadas a la producción, consumo y distribución de la cultura a partir de grupos e instituciones que generan discursos dominantes, que se insertan en el marco de los discursos globales sobre la diversidad y su gobierno (Mazón Fonseca, 2008: 238). En segundo lugar, esos discursos dominantes

(locales, regionales, globales) son el marco de referencia que impone el dominador (cultura mayoritaria) en el que las únicas políticas de reconocimiento posibles son tales en tanto se dirigen a autoconciencias mediadas por el miedo a morir, y por lo tanto, no libres (culturas marcadas como minoritarias).

Las ideas sobre la igualdad y libertad de los hombres también son cruciales en la conformación del multiculturalismo contemporáneo, como parte del complejo de ideas liberales y democráticas instalado por la Revolución Francesa de 1789. Para algunos, la realización de la síntesis del amo-esclavo, el hombre realizado a partir de la igualdad con todos:

El Hombre alcanza así la Satisfacción (*Befriedigung*) completa; es decir, realiza su Individualidad, la síntesis de lo Particular y lo Universal, por ser reconocido universalmente en su particularidad irremplazable y "única en el mundo" (Kojève, 1982)

El estatus jurídico de igualdad delimitado en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano calará en buena parte de los discursos políticos y constituciones modernas (Estrach Mira, 2001). Un Estado universal de igualdad, homogéneo y liberal, que será la cancelación de la historia para Kojève, en una especie de "marxismo invertido" donde el estadio superior no será el comunismo, sino el capitalismo, siendo el modo de vida estadounidense su modelo (Sanmartín, 2007). Tal como señala Lorenza Sebesta (2014), la apropiación que Kojève hace de Hegel influirá decisivamente en la base de los organismos supranacionales europeos, teniendo un papel importante en los Tratados de Roma (1957) que dieron origen a la Unión Europea (Sanmartín, 2007),

Kojève planteaba que las entidades poshistóricas debían ocuparse principalmente del manejo de cuestiones económicas dentro de un marco supranacional. Por lo tanto, el pensamiento de Kojève ofrece una lectura filosófica amplia y original de la integración europea, y más específicamente de la modernidad que encarna. Esta lectura no se ocupa de la cuestión de saber si las Comunidades Europeas contribuyeron a la modernización de sus sociedades, definida por parámetros sociológicos tales como la alfabetización, la industrialización, el crecimiento económico, etc. Más bien, sugiere que la integración, como forma peculiar de armonizar la liberalización del comercio con la defensa del "contrato social" específico sobre el cual se basaba cada sociedad europea, pasó a formar parte integral de la nueva modernidad europea. (Sebesta, 2014: 61)

La globalización del estatus de igualdad independientemente del origen nacional llegará luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando se crearán en territorio europeo y

estadounidense varios organismos supranacionales, cuya intención será garantizar la paz en un contexto de diversidad religiosa, étnica y cultural, así como el desarrollo y modernización de los estados nacionales.

En paralelo a estos desarrollos, y desde fines del siglo XIX, la antropología generó una batería conceptual que se transformó en la base de buena parte de los presupuestos del programa político de la multiculturalidad, tales como la/s cultura/s, el pluralismo cultural, el relativismo y la “tolerancia” basadas en la aceptación del otro.

En principio, los planes de integración social bajo el marco de referencia de la cultura dominante estaban atravesados por un etnocentrismo manifiesto, que valoraba positivamente la propia cultura como cumbre de la civilización, en detrimento de otras, perspectiva-madre de los proyectos estatales y regionales asimiladores, cuyo origen evolucionista no puede negarse. Como contrapartida y crítica, desde la escuela histórica y geográfica de Franz Boas (y sus discípulas Margaret Mead y Ruth Benedict) se incorporará un enfoque relativista, propugnando que la validez de una perspectiva o acto viene dada por su propio marco cultural (Barabas, 2014).

Estos marcos filosóficos y teóricos serán apropiados en la práctica para la creación de políticas públicas por parte de los Estados nacionales y los organismos supranacionales para la gestión de la diversidad, ya sea bajo la forma de multiculturalidad o de sus críticas posteriores hacia fines del siglo pasado: los enfoques interculturales, descoloniales y poscoloniales. Sartori (2000), Hernández (2007) y Barabas (2014) plantean que, al menos en apariencia, no hay grandes diferencias entre pluralismo cultural y multiculturalismo, ya que ambos hacen referencia al reconocimiento de la coexistencia dentro de un mismo territorio de grupos culturales diferenciados bajo la órbita de un Estado nacional. Se trata de modos de gestión de la diferencia que, según Beuchot, anclan su origen en un modelo liberal que “implica y propicia la dominación” (en Hernández, 2007: 432). La regulación de esa diversidad desde el discurso de la “tolerancia” democrática entre grupos sociales diferenciados consolidará, hacia mediados del siglo XX, un campo de estudio sobre la multiculturalidad, con raíces en el pluralismo, ontológico primero y cultural después, cuya forma política fue la teoría pluralista estadounidense de los años 1950. A partir de allí se sostiene que la democracia pluralista bajo la órbita capitalista constituye la mejor forma de gobierno posible, basándose en ideas de libertad y modos de ciudadanía “apática” que se convirtieron en ideal universal exportable

(Connolly, 1995: 75-104). De modo que la gestión de lo diferente fue permeada por la razón liberal y capitalista que, como veremos, será centro de fuertes debates, discusiones y críticas en las postrimerías del siglo XX.

El campo político estatal del movimiento multicultural tiene apogeo hacia los años sesenta y setenta del siglo pasado, primero en Canadá y Australia, seguido por Estados Unidos, Inglaterra y Francia (Barabas, 2014). Entre ellos podemos mencionar a Charles Taylor & Will Kymlicka. A este respecto, Taylor (1993) analiza las paradojas del multiculturalismo y las políticas de reconocimiento en las democracias liberales. Según el autor, los Estados liberales han aceptado las diferencias en forma subordinada, ya sea en forma de guetos o marginalidad. Contra esto las acciones afirmativas han sido vistas como “cómplices” de la reproducción de la subordinación. En este contexto, Taylor afirma que la única posibilidad de que el Estado deje de producir subordinados es que éste se vea a sí mismo como una cultura más, y no imponiendo un punto de vista hegemónico sobre las diferencias. Por su parte, Will Kymlicka (1996), con su teoría sobre la “ciudadanía multicultural”, entiende que es necesario completar el antiguo marco liberal de derechos individuales con un nuevo marco jurídico que atienda los derechos de las minorías. En este sentido, el autor distingue dos tipos de gobierno. Por un lado, el de las minorías nacionales autóctonas. Por otro, el de las minorías étnicas inmigrantes. La propuesta de Kymlicka radica en la consecución de un Estado que actúe como garante y protector de los derechos colectivos frente al resto de la ciudadanía, a la vez que establezca restricciones internas a las colectividades en casos que los derechos individuales se vean avasallados.

El relativismo pluralista, pese a sus buenas intenciones de respeto por lo diferente, encarna dos peligros: la esencialización de culturas y la naturalización de la segregación. La falta de registro de lo mutable, de las interacciones y retroalimentaciones culturales -e interculturales- multidireccionales (mayoría/minorías y sus combinaciones), sustrae la explicación sobre la matriz de poder como dispositivo de jerarquización, ordenamiento y control social. Como hemos podido dilucidar en el trabajo de campo las interpretaciones relativistas pueden ser tan funcionales a la desigualdad como el mismo etnocentrismo ya que, bajo la aparente tolerancia y respeto, puede justificarse la exclusión mediante frases del tipo: “ellos son así”, “les gusta vivir así”, “no les interesa cambiar”, liberando al opresor de la responsabilidad que su opresión genera en el otro.

Los efectos de estas políticas multiculturales de reconocimiento, restitución y reparación histórica sobre los otros-negados, ya sea como reclamo de libertad para Hegel o a partir de un Estado universal que encarne los valores liberales de igualdad (con EE.UU. como el modelo de la “utopía realizada”), comenzaron a ser criticados por numerosos autores hacia los años 1990. Parte de esta corriente serán Nancy Fraser y Axel Honneth, quienes en su libro en coautoría “Redistribución o reconocimiento” (1999) abordan el reconocimiento como una cuestión de justicia social y redistribución, intersección entre las luchas por la redistribución de origen fordista y liberal y las luchas por el reconocimiento contemporáneas (Ibíd). La diferencia entre la perspectiva de Honneth y Fraser radica en que, mientras el primero subsume la redistribución como un efecto del reconocimiento, la segunda entiende, desde una perspectiva dual, que ambos son aspectos de la justicia social. Según Fraser, hay divisiones sociales que son bidimensionales, ya que si atendemos el caso de los etnicizados o racializados estamos hablando de sujetos que no sólo son presa de una distribución socioeconómica desigual (desempleo, pobreza) sino también de un reconocimiento erróneo, por ello deben elaborarse políticas que integren el reconocimiento y la redistribución como garantes de la justicia social (Ibíd: 30). Referido a esto, Néstor García Canclini (2010) realiza una distinción entre desigualdad y diferencia. Mientras la primera es vista en términos socioeconómicos como distribución de recursos en la sociedad, la segunda es percibida como cuestión típicamente cultural. Dice García Canclini que ante la imposibilidad de cambiar las condiciones socioeconómicas estructurales de su desigualdad los étnicos y subalternizados apelan a una absolutización de los aspectos culturales, ensalzando aquello que es visto como más tradicional o “propio”, con los riesgos que esto conlleva para la lectura simplista de esos pueblos, por lo que el autor se pregunta si acaso lo cultural es la única fuerza posible a la que pueden apelar dentro del campo político de las reclamaciones (Ibíd:47).

La apropiación capitalista que el proceso de reconocimiento multicultural hace del otro también resulta duramente criticada (Estrach Mira, 2001). Esta consiste en un mecanismo mediante el cual se toman fragmentos de ese *alter*, el “roce” de lo étnico en estética y prácticas, pero se teme la sustitución del otro-fetiché por el otro-real, siendo la aparición del otro-total leída en clave de “fundamentalista”. El multiculturalismo se transforma así en una “máscara” de la igualdad que debilita el poder de acción de los subalternos (Ibíd), con el objetivo de provocar su apaciguamiento cultural (Connolly, 1995). Como señala William

Connolly (1995), hacia los años noventa del siglo pasado el auge del pluralismo trajo aparejado una serie de efectos no deseados, entre los que se encuentra la respuesta fundamentalista de base divina o natural (el fundamentalismo religioso, cultural, supremacista racial), pero también de base política democrática, capitalista y liberal. Basta recordar las numerosas guerras que se han dado en nombre de los valores democráticos liberales (Guerra del Golfo 1990-1991 y Guerra de Irak 2003-2011, entre otras). Se piensan las identidades y la pluralidad en términos de Estados territoriales, fronteras adentro y afuera, límites que organizan la sociedad pero que constantemente son puestos a prueba por los flujos de “personas, comunicaciones, disposiciones culturales, cosas y monedas”, que fomentan nacionalismos y fundamentalismos (Ibíd.:167) como reacción a esa ininteligibilidad babélica. De modo que, si bien se seculariza la sociedad, la diversidad sigue bajo el paraguas -control, legibilidad y ordenamiento- de un Estado y de una moral y normalidad únicas que atan al sujeto a condiciones de posibilidad que limitan su capacidad de ser y hacer dentro de una sociedad. Estos constituyen límites ambiguos que protegen a la vez que violan la vida (Ibíd: XIII, 105-133, 163), y que reconocen y aplauden la forma fetichizada del otro, al tiempo que rechazan al otro-real (Povinelli, 2002). En este sentido, también Lazzari (2008) indaga sobre los efectos no buscados de ciertas políticas de reconocimiento en relación con las disputas en torno a la apropiación del patrimonio. Para ello atiende a los efectos de subjetividad por parte de esos otros étnicos tales como sentimientos de pérdida de su identidad-patrimonio ante la restitución de lo hegemónicamente “mal apropiado”. El juego planteado por la hegemonía hace más que habilitar las nuevas demandas, las crea al dictar las reglas bajo las cuales el otro será “leído”, estableciendo las políticas de reconocimiento y los términos de la restitución, la cual nunca será total, sino en partes, un *frankenstein* cultural, fetiche visible de lo real-oculto. Como dice Sartori (2001) mediante las políticas de reconocimiento además de transformar en reales unas identidades potenciales, se las aísla y encierra. Las “culturas” solo pueden ser leídas en la medida que son vistas como fijas, homogeneizadas, una simplificación que promueve un tipo de racismo encubierto, que se denomina “racismo elegante” (Kaprow, 1996). Claro ejemplo de esto es el enfoque de las políticas clásicas de reconocimiento a partir de la patrimonialización de aspectos culturales (UNESCO), aunque hoy en día estamos asistiendo al surgimiento de perspectivas críticas como las de Smith (2015) y la de Smith, Campbell & Wetherell (2017) sobre el patrimonio como *performance*, en la cual identificamos

los valores, recuerdos y significados culturales y sociales, considerando su carácter mutante, así como emocional y afectivo.

Pensando críticamente sobre el gobierno multicultural de la diferencia gitana en España, David Laguna Arias (2006) retoma a la ya citada Kaprow y a Leonardo Piasere (1991) para sostener que los modos de gestión de la diferencia han oscilado entre el racismo elegante y el vulgar, el buen o mal salvaje, “situación de esquizofrenia” que en conjunto han condicionado la forma de mirar a los Gitanos:

Los gitanos siguen siendo estereotipados e idealizados según este esquema. Hoy es hegemónica la imagen del “gitano que necesita ayuda”, que si “hay que proporcionarles...”. Hasta la aprobación de la Constitución española en 1978, los gitanos eran considerados como delincuentes por la Ley de Peligrosidad Social (Kaprow, 1991). Hoy son objeto de la re-actualización del constructo del “noble salvaje” puesto que cumplen con las características necesarias: no están corrompidos, desprecian lo material (son “pobres pero felices”) y las leyes opresoras, poseen sus propias costumbres y su lengua. La oposición se establece entre dos términos: el estado de naturaleza, de libertad, frente a la sociedad corrupta metropolitana. (Laguna Arias, 2006)

A esta idealización se agrega el *cliché* étnico. Laguna Arias retomando a Kaprow dice que “étnicos son aquellos pobres, grupos subordinados o sin poder”, y de este modo la función de la marca étnica sería reforzar la desigualdad, la distancia entre subalternos y los dominantes (Laguna Arias, 2006).

Otras críticas surgen en Latinoamérica entre los años 1990 y 2000, producto de la reflexión social sobre los efectos que la importación del modelo multicultural angloestadounidense aparejó en la gestión de la diferencia en América Latina. El impulso de estos enfoques tomará la forma de crítica colonial y decolonial, incorporando la dimensión cognoscitiva en base a unas coordenadas geopolíticas -centro o periferia y sus posibles articulaciones- con anclaje en la teoría de la dependencia y en Wallerstein (1974) pensando “desde” Latinoamérica.

La perspectiva intercultural surge como respuesta a las falencias de la multiculturalidad. Esta plantea la simetrización de poderes entre las diferentes culturas que están en contacto en una sociedad, entendiendo las culturas y sus interacciones en continuo dinamismo y actualización. Sin embargo, aún hoy la interculturalidad en el campo educativo y asociacionista español sigue oscilando entre un registro multicultural y uno etnocéntrico, de modo que, aunque se hable de interculturalidad, no resulta aún posible para los Gitanos

sacudirse la pesada carga de desigualdad que sobre sus hombros recae. Lo que reviste una situación que se conecta con la apreciación que desde el de-colonialismo realiza Catherine Walsh (2010), expresando que la interculturalidad admite una distinción entre, una “que es funcional al sistema dominante, y otra concebida como proyecto político de descolonización, transformación y creación” (Ibíd: 76). El antropólogo español Rafael Briones Gómez (2007) propone sortear el problema de la imposición de una monocultura o de la esencialización de múltiples culturas, a partir de la aceptación del mestizaje y el cambio en ambas direcciones, como intención y aspiración intercultural, de manera que la realización de una cultura no pase por la destrucción del otro, sino por la transformación de todos en una nueva cultura *sui generis* (2007). El problema de esta aspiración son los efectos de poder, fenómeno que permite dosis controladas de mestizaje, pero convierte la simetría cultural en utopía. Históricamente, sobrados hechos nos demuestran que el que tiene el poder de nombrar (el Estado, la cultura dominante) “marca” la diferencia y desmarca la norma del sí mismo, establece las leyes, inaugura la norma y lo normal, domina los discursos e imaginarios. ¿Cómo podrían, entonces, los subalternos dar vuelta la jugada si el punto de inicio del contrincante es acusadamente desigual?

Para no hacer diagnósticos que partan de presupuestos erróneos es imprescindible tener en cuenta la visión crítica sobre la situación de partida de los subalternizados. Autores como Quijano (2014), Mignolo (1995) y Segato (2002) han problematizado la necesidad de explicitar el carácter colonial de las políticas identitarias y de reconocimiento actuales, denunciando el etnicismo y racismo que encierra esta redistribución de poder en base a unas relaciones inauguradas por un sistema de dominación colonial. Un poder que se presupone económica y políticamente extinto, pero a nivel cultural sigue operando a partir de la “colonialidad del poder”, que refiere a una codificación de identidades que produce y distingue a nacionales-blancos (españoles o *payos* en tanto desmarcados) de “étnicos”-no blancos (Gitanos). Asimismo, la globalización expande los reclamos más allá, como identidades políticas transnacionales (Segato, 2002). El campo del surgimiento de la identidad política romaní/gitana no ha escapado a este proceso. Desde la fecha-símbolo del 8 de abril 1971, la comunidad gitana en España se ha transformado en tan solo una más del Pueblo Gitano/Romaní Internacional, entelequia de una comunidad nacional romaní (Romanistán), que incluye como ciudadanos a todos aquellos que se reconozcan bajo esta identidad.

Desde los enfoques críticos pos/de/descoloniales, la emancipación de los subalternizados del patrón de poder colonial de jerarquización social, sólo puede ser alcanzada si éstos se deshacen y des-conocen las “categorías epistémicas elaboradas y establecidas en Europa por la modernidad que fueron construidas en complicidad con la expansión colonial” (Mignolo, 1995: 287). La pregunta que viene flotando en estos estudios críticos de la colonialidad es: ¿puede el subalterno salir de su situación de desigualdad si adopta como marco de referencia de sus luchas los límites que impuso el dominador o, muy por el contrario, solo conseguirá un reforzamiento del poder del “amo que lo esclavizó”? Dejemos esta pregunta aquí para retomarla más adelante cuando hablemos de la recepción y apropiación de algunas políticas de reconocimiento por parte de la comunidad gitana de Valladolid.

3.2. “Estrategias para la inclusión social” gitana: Las políticas de reconocimiento y reparación en el marco normativo europeo y español

Desde el periodo de transición y apertura democrática iniciado en 1975 tras la muerte del dictador Francisco Franco, España asistió a una sofisticación tecnocrática en los modos de normalización y control de la diferencia gitana. La peculiar forma que adoptó la normalización bajo la órbita democrática surgió en la articulación entre las tradicionales políticas integracionistas homogeneizadoras españolas (guiadas por un ideal de pueblo monocultural unido bajo un Dios, una Patria y un Rey), y los procesos globales que, desde el humanitarismo liberal, se habían venido desarrollando desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial. Con la entrada de España en la Unión Europea (en adelante UE) el 1 de enero de 1986 las agencias del gobierno encargadas de las políticas públicas serán la Comisión Europea (en adelante CE) y sus planes para la inclusión gitana, el propio Estado español, a nivel nacional y, para nuestro caso específico, la Junta de Castilla y León (a nivel regional) y el Ayuntamiento de Valladolid (a nivel local).

Los planes de inclusión de la CE han venido imponiendo lineamientos para el “desarrollo” e “inclusión” de las poblaciones romaníes en cada país-miembro. Los organismos gubernamentales (Estado, Juntas, Ayuntamientos) y no gubernamentales (ONGs, universidades) nacionales y locales, se convertirán en espacio de tecnócratas, cuya *expertise*

radicará en la perfección del burócrata de escritorio para atender los procedimientos y modos de conseguir financiamiento de quien “marca agenda”.

Las directrices políticas se establecen en documentos que la UE elabora y emite regularmente. A continuación, repongo algunas de las más significativas en los últimos veinte años:

**“DIRECTIVA 2000/43/CE DEL CONSEJO” (2000)*

Relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico”. Aquí se recomiendan medidas para evitar la discriminación negativa y se alientan las acciones afirmativas o compensatorias que puedan llevar a cabo los Estados como “reparación” de una situación desventajosa en la sociedad.

**“DICTAMEN DEL COMITÉ DE LAS REGIONES SOBRE LA INTEGRACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DEL PUEBLO ROMANÍ EN EUROPA, CDR 178/2010” (2010)*

En éste se describe la situación de la población romaní en Europa, los avances y limitantes en los objetivos de “integración” estipulados en cuanto a vivienda, educación, trabajo y discriminación, señalando que no se trata de un tema de fondos sino de mal aprovechamiento de los recursos destinados a tal fin. También se remarca la necesidad de que existan entes regionales que supervisen y coordinen las actividades de los entes locales (reforzamiento del control supranacional) y agrega diez “Principios Básicos Comunes para la Integración de los Gitanos” los cuales son:

1. políticas constructivas, pragmáticas y no discriminatorias
2. centrarse explícita pero no exclusivamente en los gitanos
3. **planteamiento intercultural [mi negrita]**
4. **apuntar a la normalidad [mi negrita]**
5. conciencia de la dimensión del sexo
6. transmisión de políticas basadas en pruebas
7. uso de instrumentos comunitarios
8. participación de las administraciones regionales y locales
9. participación de la sociedad civil
10. participación activa de los gitanos

En el punto 4 que resalto en negrita se hace expreso entre los imperativos de la CE la necesidad de “aspirar a la normalidad”, algo que vengo remarcando como tarea pedagógica de la matriz de poder integracionista española, y aquí europea. Por lo tanto, ¿de qué

interculturalidad habla el punto 3? Si consensuamos que la normalidad es impuesta por la cultura dominante que crea la “norma” y “lo normal” medido en base a ella, en base a este parámetro se medirán las otredades globales, regionales, nacionales y locales, por lo cual la interculturalidad parece ser entendida como un juego multicultural bajo las reglas de la hegemonía.

**“UN MARCO EUROPEO DE ESTRATEGIAS NACIONALES DE INCLUSIÓN DE LOS GITANOS HASTA 2020, COM (2011) 173” (2011)*

El programa presenta 10 puntos a atender, de ellos resalto los primeros tres. El punto 1 entiende la mejora de la situación de los Gitanos como una responsabilidad de la UE y los Estados miembros, cuya aspiración es la “integración social”. Aquí la integración se entiende como incorporación de los Gitanos a un modo de existencia que se ajuste a la norma hegemónica (vivienda, empleo, educación “normal”) y estatus de igualdad en tanto sujetos de derecho bajo la Carta de Derechos Fundamentales de la UE. Es notorio que parte de esta declaración expone los beneficios de incorporar a los Gitanos al sistema económico productivo al decir que “una mayor participación de los gitanos en el mercado laboral mejoraría la productividad económica, reduciría los pagos del Gobierno para asistencia social y aumentaría los impuestos sobre la renta.” (Ibíd:3). El punto 2, que hace referencia a la “necesidad de un enfoque orientado”, expone que el imperativo de igualdad de trato no es contrario a las **acciones afirmativas/positivas** (negrita mía) con objetivo de compensación de la situación de desventaja en la que se encuentran, y que es necesario “establecer un **sólido mecanismo de control**” (negrita en el documento) a lo que se agrega en el punto 8 “para medir el progreso” de los resultados, en vistas que el financiamiento de la UE se utilice eficientemente e impacte en una mejora de la vida de los romaníes. El punto 3, marca como ambición de la UE fijar objetivos para “**integrar a los gitanos**” (negrita mía) y favorecer el acceso a la educación, la sanidad, el empleo y la vivienda.

Asimismo, las definiciones que se desprenden de los numerosos documentos elaborados bajo la órbita de gobierno de la CE para la educación, el empleo, la salud y la vivienda de la comunidad romaní en Europa delimitan la “población objeto”. En primer lugar,

nos encontramos con la amplitud del etnónimo “Pueblo Romaní”, término que para la CE engloba diferentes grupos;

como en otros documentos políticos del Parlamento Europeo y del Consejo, el término «romaní» se usa de forma genérica para designar a grupos de personas de características culturales más o menos parecidas, como los **sinti, los gitanos, los ambulantes, la raza calé, la gens du voyage**, etc., sedentarias o no; se calcula que un 80 % aproximadamente de las personas de la comunidad romaní son sedentarias (COM 2011, 173, *negrita mía*)

Bajo la categoría “Pueblo Romaní” se encuadran una gran cantidad de grupos que no se reconocen entre sí como iguales. Por ejemplo, entre un *traveller* irlandés y un *kalé* español podríamos aventurar algunas similitudes, su pasado itinerante y una trayectoria de exclusión y persecución en el seno de sus respectivas configuraciones nacionales. Sin embargo, sus modos de organización, leyes internas, origen y lengua difieren entre sí, por nombrar solo algunas de estas divergencias. Además, mientras el primero es céltico de lengua gaélica, el segundo es hijo de una antigua inmigración India y su lengua (el caló) deriva del romaní, deudor del sánscrito y el hindi. Al respecto, en el ya nombrado “Dictamen del Comité de Regiones sobre la integración de los romaníes en Europa” (CDR 178/2010:3) se hace una aclaración diciendo que son conscientes de la amplitud del uso del término y no es la intención del comité “simplificar” o asimilar grupos de diferentes realidades. Sin embargo, operativamente esta “nota en papel” no es suficiente, ya que en la práctica es frecuente ver como los planes y programas pensados para “romaníes” desde la retórica humanitarista del “salvador”, las heterogeneidades son borradas en torno a una categoría de marcación étnica traducida como “víctima” natural de la exclusión y la vulnerabilidad (*inclusion of vulnerable groups*, EC, 2010).

El área prioritaria en la Agenda Urbana de la UE resumidas en el Pacto de Amsterdam (2016) tiene como objetivo “reducir la pobreza y mejorar la inclusión de las personas en la pobreza o en riesgo de pobreza en los barrios vulnerables”. Según Naciones Unidas la palabra “vulnerabilidad” implica las condiciones -físicas, sociales, económicas y ambientales- que reducen la capacidad de enfrentar amenazas (UNISDR).

Estamos entonces ante dos cuestiones, un “estado de situación” y una “capacidad de acción” que son percibidas por los organismos supranacionales como “carencia”. Bajo este presupuesto se da por descontado que el que no accede es porque no puede, por falta de acceso o por ignorancia, por lo que se construye al otro como víctima y no como alguien que lucha o

resiste. En este mismo gesto se oculta que esa situación de opresión es producto de una dominación histórica con sus efectos de colonialidad que aún hoy sigue operando, en base a unos “indicadores de desarrollo” que son indicadores de normalidad, en base a los cuales se determinará quiénes son los “vulnerables”. Pero, ¿qué pasa si los subalternos rechazan la avanzada “civilizadora” del colonizador de ayer, o los “beneficios” del desarrollismo humanitarista de hoy? ¿Y qué sucede cuando la aceptación del desarrollo en los términos de la UE equivale a someterse a una nueva explotación? Pero sigamos avanzando con los documentos de la CE sobre Población Romaní.

Según datos de la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (en adelante en sus siglas en inglés FRA) los romaníes exhiben tasas de pobreza de hasta el 80% en toda la UE (EU FRA, 2016), siendo su vulnerabilidad una de las principales preocupaciones en las acciones de la UE para erradicar la pobreza urbana (UPP, 2018). En su último informe la FRA (2018) sostiene que, a pesar de los esfuerzos realizados, “el Marco de la UE para las estrategias nacionales de integración de los romaníes todavía no ha dado como resultado un progreso significativo y ‘tangible’ (...). La situación de los Gitanos en el empleo, la vivienda y la salud muestra poca mejoría, mientras que el antigitanismo persistente, que se manifiesta en la discriminación, el hostigamiento y el crimen de odio, sigue siendo una barrera importante para la inclusión de los Gitanos” (EU FRA, 2018).

Estas dificultades también se pueden observar en España, que es el tercer país con mayor porcentaje de población romaní en la UE (800.000 *Calé*, 1,6% de la población total), detrás de Rumania y Bulgaria. Considerado por la UE como el país que ha realizado los mayores esfuerzos para la integración de esta comunidad, la Fundación Secretariado Gitano (en adelante FSG) -de origen católico y propuesta asimilacionista- sostiene que el problema persistente de los Gitanos en España sigue siendo el alto desempleo. En relación con esto, el informe de FOESSA 2014 sostiene que 3 de cada 4 romaníes que viven en España (72%) se encuentran en situación de exclusión social. Más allá de una supuesta situación ventajosa de los Gitanos en España, varios autores coinciden en señalar que sigue siendo uno de los grupos más estigmatizados (Olivares Marín, 2009; Rothea, 2014; Aparicio Gervás, 2014), siendo aún peor la situación de vulnerabilidad de los inmigrantes romaníes (Gitanos no *Calé*, de otras partes de Europa) debido a otras marcaciones interseccionales, como foráneos étnicos. De acuerdo a un informe de la FSG (2012), la situación de los recién llegados de países de Europa

del Este es especialmente grave en España, dada la magnitud del rechazo social, la marginación y la pobreza extrema a los que están actualmente sometidos. Estos Gitanos llegaron a España principalmente desde Rumania y Bulgaria a partir de principios de los años noventa, inicialmente como refugiados, pero pronto se convirtieron en parte del fenómeno más amplio de la movilidad intra-europea rumana y búlgara, que migran en busca de mejores oportunidades de trabajo (en Magazzini y Piemontese, 2016). Hasta la fecha, los ciudadanos romaníes rumanos y búlgaros que viven en España se estiman entre 50.000 y 170.000 (232: Ibíd).

En cuanto a la “integración” de los Gitanos, la UNESCO monitorea las políticas nacionales españolas destinadas a ellos a partir de “la Estrategia Nacional de Integración de los Gitanos en España (2012-2020)” (2014). Esta tiene como fin aumentar los ingresos de la población activa y garantizar el acceso a una vivienda digna, sosteniendo que la valorización de la “cultura romaní” puede ser una línea auxiliar para la integración social de estas poblaciones vulnerables. En esta línea se entienden acciones como la creación del Instituto de Cultura Gitana⁴⁴ en el año 2007, el cual tiene carácter público y es financiado por el Estado.

3.2.1. El arte como estrategia de reconocimiento y reparación

En el horizonte de sentido humanitarista actual se reconoce el poder del arte como herramienta para el cambio, la transformación social y las reivindicaciones de colectivos tradicionalmente excluidos. De tal modo que es frecuente la apelación a discursos sobre el “arte para la inclusión social” en las numerosas convenciones internacionales cuyas líneas de acción giran en torno a poblaciones vulnerables. En Europa, la “Convención de Faro” es una de ellas, sosteniendo el valor del “patrimonio cultural” como vía para el desarrollo social, mezclando participación ciudadana, patrimonio histórico (material e inmaterial), poblaciones vulnerables y reconocimiento social (COE, 2005, Decisión (EU) 2017/864). Estas propuestas pretenden involucrar a las comunidades y resaltan el valor de la cultura como herramienta para aumentar las capacidades para enfrentar la persistencia del riesgo de exclusión en contextos de vulnerabilidad y como facilitador del desarrollo sostenible, la inclusión y la regeneración social.

⁴⁴ Para más información ver el portal web del Instituto de Cultura Gitana [<https://institutoculturagitana.es/>]

Ahora bien, esta visión del poder reivindicativo del arte tiene su propia trayectoria histórica, previa a su articulación con el humanitarismo de la segunda posguerra y su persistencia en los discursos de organismos supranacionales vinculados a los DDHH en la actualidad. Ya desde inicios del siglo pasado el arte fue valorizado como herramienta para la transformación social tempranamente desde la Revolución Mexicana. La pos-revolución dio lugar a la llamada “cruzada educativa” de Vasconcelos en la década de 1920:

Arte y educación se entrelazan de diversas formas. El arte como vehículo de cohesión social, como herramienta de educación y al mismo tiempo al servicio de la ideología, nacionalista y republicana, como vemos expresado en la obra de los muralistas, en la música de los compositores mexicanos, en la danza y en la convicción de que la educación era un proceso de integración social (García Cepeda, 2015)

Parte del programa de Vasconcelos fue la puesta en marcha de escuelas-ambulantes denominadas “misiones culturales”. La internacionalización de los beneficios del arte para la aplicación de programas educativos llegaría de la mano de Lloyd Hughes, quien viajó por orden de la UNESCO a México en 1949 para hacer un estudio sobre el plan educativo de las “misiones culturales” como un modelo de “educación fundamental” (Juez Vicente, 1952)⁴⁵, que entendía que el acceso a un nivel de educación básico debía universalizarse, como derecho del hombre y como cuestión de justicia social (Ibíd). Previamente, la influencia de las misiones culturales tuvo su parte en la década de 1930, en el planeamiento de las “misiones pedagógicas” de los republicanos españoles para la difusión del nuevo ser nacional español (Ibíd).

George Yúdice (2012) sitúa en la segunda parte del siglo XX el origen del paradigma de la “cultura” como insumo para el reconocimiento y la inclusión social de los subalternos con la creación, hacia 1964, del “Centro de Estudios Culturales Contemporáneos” de Birmingham (Inglaterra) y su impacto en los *Cultural Studies* estadounidenses. Es así como en tierras norteamericanas se articulará con el paradigma de la *política de representación*, que propone que la injusticia social, basada en la subordinación racial, sexual o de clase, pueda corregirse discursivamente, haciendo valorar las diferencias culturales en las esferas públicas. Por añadidura, se juzga que algunas prácticas y expresiones culturales populares, especialmente la música y otras formas altamente tecnificadas como el cine o el video, tanto

como las prácticas literarias más tradicionales (poesía, testimonio) cultivadas por las minorías raciales, tienen efectos subversivos contra el *statu quo*. Desde este punto de vista, las representaciones multiculturales suelen considerarse instrumentos viables para enfrentar los efectos de la discriminación (Yúdice, 2012). Como veremos en el capítulo 5 de esta tesis este modelo de intervención social sigue actuando aún hoy como referente para la creación de planes educativos de retención de alumnado gitano en España, y en las políticas de organismos supranacionales (UNESCO, CE) destinadas a la Población Romaní.

Un ejemplo de este modo de gestión de la diversidad y propuestas paliativas a la situación desfavorecida de los Gitanos en Europa es el proyecto de coparticipación "Recursos culturales para la inclusión de los romaníes", financiado por la CE y el COE. (2012-2013)⁴⁶ con el objetivo de apoyar el desarrollo socioeconómico de los campamentos romaníes en Europa del Este, promoviendo la autogestión de una empresa cultural para la reinterpretación y la mejora de su patrimonio cultural. En España se puede mencionar la patrimonialización del flamenco (5.COM, UNESCO, 2010). Pero, como destacué en el capítulo 2 sobre la marcación de lo gitano en España, bajo el paraguas de lo andaluz, lo gitano aparece como "aporte" y no como parte sustancial y origen de esa expresión artística. Uno de esos programas se denomina "3000...DeSCencias" (2018, ICAS, gráfica original) promovido por el Ayuntamiento de Sevilla, y es desarrollado en un "gueto" gitano en el Polígono Sur de Sevilla, popularmente conocido como "3000 Viviendas", buscando valorizar la imagen del barrio como cuna de artistas del flamenco, como estrategia de reivindicación moral de sus habitantes. A este se suman proyectos de la Industria del Cine, como el Festival 16 KM, celebrado en Cañada Real, Madrid, donde se encuentra el asentamiento de chabolas más grande de España (FSG, 2011). Una vez más, el objetivo es "promover la cultura para aumentar la cohesión social y el diálogo intercultural" (VOCES, 2017).

Hasta aquí tenemos varios dictámenes de la UE que vinculan la palabra "integración" con la normalización de los Gitanos, así como con un respeto traducido en tolerancia de las mayorías hacia las minorías. La integración social se piensa entonces como normalizadora y

⁴⁵ Publicación número 540 de la Unesco, Educación fundamental. París, 1949. En Juez Vicente, J. (enero-marzo, 1952)

⁴⁶ Proyecto "Cultural Resources for Roma Inclusion Culture and Cultural Heritage". Council of Europe y European Commission (2012-2013) [<https://www.coe.int/en/web/culture-and-heritage/cultural-resources-for-roma-inclusion>]

no revoca la asimetría de base, ni cuestiona las estructuras de poder; la interculturalidad es entendida como tolerancia de la otredad en su proceso de normalización, como la administración de dosis controladas de diversidad compatibles con la apropiación capitalista (industria del arte, del cine, de la música, etc.).

3.3. Políticas de reconocimiento en acción: historia y presente del Día Internacional del Pueblo Gitano

En esta sección reconstruiré la historia del Día Internacional del Pueblo Gitano como fecha-símbolo del surgimiento de una identidad política romaní transnacional como consecuencia del proceso de globalización iniciado luego de la posguerra por la acción de los organismos supranacionales. Asimismo, analizaré las dinámicas sociales resultantes de esta fecha conmemorativa apelando a mis notas etnográficas recogidas en la ciudad de Valladolid durante los rituales celebrados en 2015 y 2016. En particular, indagaré los roles del Estado y de otros mediadores imbuidos de una ideología humanitaria, junto con las apropiaciones situadas de los propios Gitanos participantes de esta efeméride que pretende ser la más importante de la comunidad romaní internacional.

3.3.1. El surgimiento de la identidad global romaní y de las políticas liberales de reconocimiento gitano en España

El movimiento asociativo internacional gitano tuvo su gran hito histórico en la celebración del primer Congreso Internacional del Pueblo Gitano, llevado a cabo el 8 de abril de 1971. En esa fecha se reunieron en Londres los líderes, intelectuales y activistas gitanos más importantes del mundo. En dicha ocasión se abordó la posibilidad de activar un programa conjunto en asuntos sociales y educación, promover declaraciones y reclamos comunes frente los crímenes de guerra, y se acordó la creación de símbolos en torno a los cuales se reuniría la “comunidad imaginaria” gitana internacional, tales como la instauración de una bandera y la creación de un himno en romaní *Gelem, Gelem* que significa “Anduve, anduve” y el cual hace alusión al genocidio gitano en la Alemani nazi (Aparicio & Tilley, 2014; Acton & Klimova, 2001). Los lineamientos culturales y de lenguaje quedaron establecidos, y se proclamó el origen indio del Pueblo Gitano y la preferencia por su denominación como minoría nacional

antes que étnica. A pesar de todo, aún hoy no existe un acuerdo unánime en torno al beneficio de ser reconocidos en términos nacionales como “indios en la diáspora”, en lugar de étnicos como Gitanos/Rromá. Precisamente, hace un par de años el portavoz del movimiento 8 de abril, Grattan Puxon, afirmaba:

El estatus de minoría nacional les aportaría un grado de protección estatal por parte del segundo país más poblado del planeta, con el que los rromà poseen un eterno apego cultural. Sin embargo, los lazos políticos son vistos por ambas partes como una espada de doble filo. El nacimiento de trillizos de una joven madre gitana en la República Checa fue recibido esta primavera con una lluvia de comentarios racistas, que incluían un: “¡Volved a la India, parásitos!”. El regreso a la India no es una opción. (Puxon, 2014:24)

De modo que, pese a tener unos seiscientos años de “residencia europea”, lo gitano se ha suturado a los estados nacionales en forma etnificada, y aún hoy es frecuentemente considerado como un elemento exógeno en muchos Estados europeos.

Desde aquel 8 de abril de 1971 se han sucedido diferentes congresos, y en cada uno de ellos se ha contribuido a la consolidación de la Nación Romaní y a la promoción del asociacionismo como elemento de movilización política y de visibilización identitaria. En ellos se estableció la creación de la asociación Unión Romaní Internacional (Ginebra, Suiza, 1978), y se exigió se respete los DDHH de los Gitanos, en base a la declaración de Helsinki (Gotinga, Alemania, 1981). La declaración de Helsinki fue realizada por primera vez en 1964, experimentando varias actualizaciones posteriores (AMM, 2017) y consiste en una serie de principios éticos para la investigación médica con humanos, medidas de amparo para evitar la repetición de lobotomías y esterilizaciones forzadas, como las practicadas a Gitanos en países como Checoslovaquia y Suecia. También se le reclamó al gobierno alemán que reconociera el genocidio gitano (*Porrajmos*) y que trabajara sobre una propuesta adecuada al problema de la reparación. Otros congresos posteriores instituyeron el 8 de abril como Día Internacional del Pueblo Gitano (en Serek, Polonia, 1990) para conmemorar aquel primer congreso en Londres, recordar a los antepasados y reivindicar la cultura gitana y establecieron que los romaníes son una nación sin territorio (en Praga, República Checa, 2001), un pueblo “que se adapta a las naciones en las que viven” (Puxon, 2003; 2014). Actualmente, las personas que se adscriben como gitanas poseen el estatus de grupo étnico dentro de los límites de un Estado-nación, no obstante lo cual sus reclamos exceden la intersección entre etnia y nación.

En cuanto al reconocimiento de los Gitanos en España, aunque el movimiento asociativo surja a mediados de 1960 de la mano de la pastoral católica, el año clave es 1978, con dos hitos que llevan a los Gitanos al centro de la escena política española. El primero de ellos es el histórico discurso del diputado gitano español Juan de Dios Ramírez Heredia, pronunciado en las Cortes Españolas el 7 de junio de 1978, del cual destaco el siguiente fragmento:

Casi un año ya del nacimiento de la incipiente democracia española y aquí está el diputado gitano (...) denunciando situaciones de injusticia que pretenden, en definitiva, en la defensa de esta minoría marginada poner de manifiesto que somos personas humanas, que somos sujetos de derechos y de deberes (...) estimando el derecho de las minorías, el derecho que tiene cada pueblo a ocupar en la sociedad el lugar que le corresponde, el respeto que como personas humanas merecemos por parte de la sociedad no tiene ni mucho menos por qué ser bandera política de ningún grupo parlamentario de ningún partido político puesto que las defensa de los hombres no son patrimonio ni de la derecha, ni de la izquierda, ni del centro, sino que son patrimonio de toda la humanidad. (Ramírez Heredia, 1978)

Este discurso apela a la noción humanitarista y universalista del derecho liberal, en el que la igualdad es una cuestión de “justicia social”, de modo que el reconocimiento implicaría una reparación de las injusticias y humillaciones sufridas. En ese contexto de apertura democrática de España a Europa y al mundo, estas palabras fueron emitidas y recibidas con gran efervescencia. Sin embargo, cuarenta años después no es posible afirmar que se haya concretado la anhelada “emancipación del Pueblo Gitano”. La metabolización paternalista de la alteridad gitana, tanto por parte de las derechas como de las izquierdas españolas, no ha hecho más que prolongar, y en algunos casos hasta empeorar la situación de los Gitanos Calé. La normalización de los Gitanos a partir de planes para la “integración social” ha truncado la posibilidad de una lucha por liberarse de la relación de opresión en “sus propios términos”; lo que se correlaciona con los numerosos estudios que arrojan altas cifras de absentismo, deserción escolar y bajo rendimiento (Aparicio & Delgado, 2014; Aparicio & Tilley, 2014). Como resultado, buena parte de los Gitanos españoles son considerados ciudadanos de “segunda clase”, que merecen su pobreza y marginalidad porque no han hecho el esfuerzo suficiente para “ser parte” de la sociedad hegemónica. En el campo educativo, habitacional y laboral, el paradigma integracionista parece ser una continuidad de las otrora políticas colonialistas cuyo objetivo sigue siendo imponer el marco epistémico dominante, dejando los discursos interculturales contemporáneos del reconocimiento de los modos de existencia “otros” en el plano de la mera utopía.

El segundo hecho que considero importante marcar como antecedente nacional es la sanción de la Constitución actualmente vigente, ratificada a través de Referéndum el 6 de diciembre de 1978. La misma representó un avance para la comunidad, al desechar antiguas leyes del franquismo que eran utilizadas para el control social de los Gitanos (Aparicio, 2012). Especialmente en los artículos 9 y 14 (“Hitos de la Democracia para la plena Igualdad”, 2011) se reconoce, por primera vez en la historia española, el derecho de los Gitanos a un trato igualitario ante la ley, al expresarse textualmente que “los españoles son iguales ante la Ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social” (Aparicio, 2012; Aparicio & Tilley, 2014). Los hechos mencionados ilustran cuáles son las bases históricas que confluyen en la elección del 8 de abril como fecha conmemorativa internacional del Pueblo Gitano. Expondré ahora, a partir del campo, algunos aspectos de las conmemoraciones concretas de 2015 y 2016, atendiendo a los modos de mediación, recepción y apropiación de esta conmemoración por parte de *payos* y Gitanos en Valladolid.

3.3.2. El Día Internacional del Pueblo Gitano en la ciudad de Valladolid

Aunque en algunos países de Europa Central y del Este se tienen registros de celebraciones anteriores al año 2002, la globalización de la conmemoración solo pudo ser posible a partir de las nuevas tecnologías de la comunicación que permitieron reforzar las redes entre las asociaciones, incrementando las interacciones y haciendo posible la sincronización de la organización del ritual conmemorativo a escala mundial. Así, en el año 2002 y por primera vez en la historia, las numerosas asociaciones gitanas se hacían eco de una convocatoria organizada por los Gitanos/Roma de la India para realizar una gran performance global: la llamada “Ceremonia del Río”. Cumpliéndose el milenario de la salida del Pueblo Gitano del Punjab, la intención del evento era visibilizar su origen común como un pueblo de la diáspora india que fue forzado a migrar y dejar su hogar, acentuando los lazos de unión y solidaridad (Willoughby, 2002). Así se comunicaba este hecho en el año 2002, en un medio de difusión de una de las asociaciones:

El próximo día 8 de abril se producirá un hecho realmente interesante: los principales ríos del mundo llevarán en su cauce miles de flores y velas encendidas. El Ganges, en la India, el Danubio, en la República Federal de Yugoslavia y en Rumania, el Sena, en Francia, el Jordán, en Israel, o el río de la Plata, en Argentina, son sólo algunos ejemplos de la dimensión mundial

de este fenómeno. ("8 de abril. Los Gitanos de todo el mundo se reúnen para recordar a sus antepasados en la Ceremonia del Río", 2002)

Bajo el nombre de "Ceremonia del Río" se despliegan tres símbolos rituales: el río, las flores y las velas encendidas. El río es convertido en metáfora del éxodo gitano que atraviesa fronteras, y se presenta como una analogía del nomadismo; al igual que el río, el cual representa el camino y la trashumancia. Las narrativas sobre la "Ceremonia del Río" resaltan una doble función, recordar el inicio de la diáspora milenaria y recordar las dificultades padecidas en el trayecto, rindiendo homenaje a los ancestros que han sufrido el odio étnico-racial, y especialmente a las víctimas gitanas de la Segunda Guerra Mundial. Los dos símbolos restantes, las flores y las velas materializan dos momentos claves del ritual. Las flores, arrojadas al río por las mujeres, representan la alegría y la libertad del Pueblo Gitano, y las velas colocadas por los hombres en el río apelan a la memoria histórica de aquellos Gitanos que han perecido y soportado humillaciones a causa del racismo.

Si bien en el año 2002 se realizó el primer acto memorial no fue hasta el año 2003 que se incorporó al evento la "Ceremonia del Río" en la ciudad de Valladolid. Contando con dos ríos, se opta por llevar a cabo la performance en el más emblemático de la ciudad, el Pisuerga que, aguas abajo, desembocará en uno de los ríos más importantes que riegan la zona central de la Península Ibérica, el Duero. A esta celebración asistieron todos los trabajadores de la sede local de la FSG (Gitanos y *payos*), así como una gran parte de las personas gitanas con los que trabajaban. También concurrieron los representantes de la desaparecida Asociación Juvenil Gitana "La Esperanza" y otros allegados ("8 de abril. Día Internacional de los gitanos", 2003). Una peculiaridad de Valladolid es que la conmemoración de la Ceremonia del Río no apela a la totalidad de la simbología propuesta. En efecto, la ceremonia adquiere un cariz marcadamente femenino⁴⁷ ya que la participación masculina, que sería propia del homenaje a los antepasados, materializado en la ofrenda de velas encendidas al río, está ausente en la ceremonia. Al preguntar a Chelo, la mediadora gitana de la FSG, por esta "ausencia" en el ritual de Valladolid me contestó que el hecho no se debía a una decisión premeditada, sino más bien a la escasa tradición de esta celebración en la ciudad.

⁴⁷ En los casos etnografiados tanto la lectura del manifiesto como la ofrenda de flores en el río fueron llevadas a cabo por mujeres gitanas. No obstante, tengo el conocimiento de que en el caso de la lectura del manifiesto se ha

Comparemos con más detalle la realización de esta conmemoración durante los años consecutivos de 2015 y 2016. Este intervalo resulta significativo ya que coincide con un cambio de signo político en la administración local, un giro a la “izquierda” que, en el 2016 devino en metabolización institucional de esta fecha conmemorativa. Pero si hay una variable que se mantuvo constante en ambos años es el desinterés que el evento despertaba en los Gitanos de la ciudad, no vinculados laboral ni familiarmente con ninguna ONG.

Tal como mencioné en la Introducción, el 8 de abril de 2015 coincidió con el inicio del trabajo de campo. Habiendo sido invitada por el Profesor Jesús Aparicio Gervás, me dirigí al Río Esgueva, a la altura de la Calle Paseo del Cauce y Gabriel y Galán, en el límite entre los barrios populares urbanos de Vadillos, Pilarica y Pajarillos Bajos. La realización del evento estaba programada para las 17:30 hs, llegué unos minutos antes y la zona se encontraba desolada, razón por la cual creí haberme confundido de lugar, ya que nada anticipaba su celebración. Finalmente, los representantes y voluntarios de las asociaciones, los funcionarios públicos y los Gitanos y Gitanas que participaban del evento llegaron unos minutos antes de la hora de comienzo. Me asombró la escasa asistencia, un grupo de alrededor de unas cuarenta personas conformado por mediadores *payos* y gitanos, voluntarios de las asociaciones, funcionarios públicos y aquellos que asistieron por algún otro vínculo laboral o familiar. Podría decir, sin exagerar, que la asistencia de personas payas y gitanas “comunes” (no pertenecientes al ámbito asociativo, universitario o estatal) a la Ceremonia del Río fue insignificante, si tenemos en cuenta la importancia mundial que debería representar este acto y esta fecha para la comunidad gitana internacional. Sigamos buscando indicios acerca de las posibles causas de esta indiferencia.

El gobierno local durante la primavera española de 2015 aún estaba regido por el Partido Popular, identificado con la derecha nacional⁴⁸, cumpliendo su último mandato al frente del Ayuntamiento. Tras veinte años a cargo del municipio, sin embargo, el Partido Popular fue derrotado en las elecciones municipales dándose un giro hacia la izquierda, que marcó un antes y un después en las celebraciones del Día Internacional del Pueblo Gitano.

invitado ocasionalmente a alguna figura masculina de referencia para la comunidad para que desempeñe dicha tarea.

⁴⁸ León de La Riva permaneció en el cargo entre el año 1995 y 2015. A nivel nacional cobró notoriedad por sus polémicas declaraciones de contenido machista hacia las mujeres.
[http://elpais.com/tag/javier_leon_de_la_riva/a/1]

Hasta 2015 las asociaciones habían sido las encargadas de la organización del evento, según me contase Mónica, la coordinadora paya de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León (FAGCyL), esto consistía en presentar año tras año una propuesta de conmemoración diferente al Ayuntamiento y, una vez obtenido el beneplácito sobre el contenido de los actos, encargarse de convocar a funcionarios, usuarios y trabajadores vinculados a las asociaciones gitanas. Los actos del 2015 no registraron ninguna novedad en ese sentido.

Encontrándonos ya los asistentes dispuestos para el ritual en el río Esgueva, las mujeres y niñas gitanas que encabezaban la ceremonia bajaron por la rampa de acceso y se ubicaron en el camino de piedras al costado del río. Junto a ellas también nos situamos unos pocos de nosotros, mediadores, gente de la universidad y voluntarios. Otras personas, hombres y mujeres *payos/as* y algunos hombres y niños gitanos, se acomodaron sobre la rampa apoyados en la barandilla, para obtener una mejor perspectiva visual del evento. Entre aquellos se encontraba el alcalde León de La Riva del PP, junto a otro miembro de la corporación local. Dos niñas gitanas comenzaron con la lectura del manifiesto. El contenido del discurso era un constante vaivén entre el pasado y el presente, recordando las situaciones de guerra y de odio que han sufrido como pueblo, pero también de esperanza por un mejor mañana, incluyendo además entre sus líneas, alusiones a la campaña de sensibilización que todos los años las entidades del Consejo Estatal del Pueblo Gitano realizan a nivel nacional. En 2015 el eje de las acciones se estableció en torno al cuestionamiento de la definición de la palabra “gitano” que daba la Real Academia Española, reclamando la eliminación de una de sus acepciones, que la vincula semánticamente con la palabra “trapacero”⁴⁹ con el argumento de que “una definición discriminatoria genera discriminación”. Al finalizar la ceremonia las mujeres gitanas arrojaron pétalos de rosas rojas al río y todos los asistentes aplaudimos energicamente mientras un hombre gitano gritaba a viva voz ¡LIBRES! (Figura 9).

⁴⁹ Me refiero a la siguiente definición: “2. adj. Que con astucias, falsedades y mentiras procura engañar a alguien en un asunto”. En U. t. c. s. (2016). RAE.



Figura 9: Las mujeres arrojan los pétalos de rosas al río en conmemoración de los que ya no están.
Fuente: Diario El Norte de Castilla, 2015.

Luego me dirigí junto al resto de los asistentes al Centro Cívico Bailarín Vicente Escudero, donde estaba programada la actuación de diversos artistas gitanos. A simple vista pude observar un incremento de asistentes gitanos en la concurrencia a esta segunda parte de la conmemoración, de tono más alegre y festivo. Muchas familias y jóvenes, hombres y mujeres, junto a niños de todas las edades se acomodaron en las butacas de la sala para disfrutar de la performance. Como novata en este evento, quedé asombrada al percatarme de que, -exceptuando a aquellos funcionarios, miembros de ong's, voluntarios y profesores universitarios que estaban vinculados de una u otra forma a la comunidad- entre los asistentes al festival no había personas no gitanas. La apertura estuvo a cargo de algunas mujeres pertenecientes a las asociaciones, quienes pronunciaron frases que resaltaban la importancia del 8 de abril y hacían “más visible la causa gitana”, manifestando como objetivo principal conmemorar un día de diversidad, compartiendo un mismo espacio y sociedad. También se buscaba reforzar el recuerdo del largo y sufrido peregrinaje, de las víctimas del genocidio, y el reconocimiento de las aportaciones tanto culturales como en valores que los Gitanos habían realizado a lo largo del tiempo a la sociedad mayoritaria. Una de ellas señalaba “el esfuerzo de tantas familias gitanas que día a día luchan por sacar adelante a sus familias, educar a sus hijos y darles un futuro mejor, y ser parte activa de la ciudadanía”. El énfasis discursivo en la categorización de los Gitanos como “ciudadanos activos” se dirigía a un interlocutor omnipresente, el colectivo imaginado de “sociedad mayoritaria”, exigiendo de ella el

reconocimiento como ciudadanos completos, como “iguales”, que trabajan y cumplen con sus obligaciones.

Los ejes del reclamo marcados por la agenda de las asociaciones fueron: la igualdad de trato, la denuncia del estereotipo negativo de “lo gitano” difundido en medios de comunicación escritos y audiovisuales, como los *reality shows* “Gypsy Kings” y “Palabra de Gitano”, y los efectos que la crisis y los recortes habían tenido en las familias gitanas. También se hizo hincapié en la importancia de las políticas públicas desarrolladas en pos de la inclusión, pero se señaló que aún falta mucho por hacer y es necesario que la implicación de toda la sociedad en la tarea. El programa de acción que propusieron desde la FSG y FAGCyL consistía en combatir la desigualdad educativa para salir de la exclusión y la pobreza, mejorar la capacitación profesional y el acceso al mercado laboral y erradicar el chabolismo y los barrios segregados. Estas acciones tendían a la normalización por *apayamiento*, fijada en base a unos parámetros dominantes, sin mención a la valorización o reconocimiento de las tradiciones gitanas (modos de organización familiar y social, oficios tradicionales, etc.) como válidas. Finalizado el discurso reivindicativo, comenzó el festival propiamente dicho en el que contribuyeron diferentes artistas gitanos del canto y del baile. También se representó una obra de títeres en la que se contaba la historia de una familia gitana conformada por dos abuelos y su nieta. La niña les contaba que había aprendido muchas cosas en la escuela, pero que no sabía nada de historia gitana, ante lo cual el abuelo se disponía a narrarle la historia del Pueblo Gitano, el origen de su gente, sus viajes, las persecuciones que sufrieron y su riqueza cultural. Esta performance resaltaba las carencias del programa educativo español todavía en 2015, donde la historia de los Gitanos en España seguía siendo la gran olvidada de la historia oficial.

Las conmemoraciones del año siguiente representaron, al menos en intencionalidad, una situación algo diferente a la descrita. Como ya dije, las elecciones municipales del 2015 pusieron fin a dos décadas de gestión ininterrumpida del Partido Popular, gracias a un pacto de izquierdas que catapultó al Partido Socialista Obrero Español (en adelante PSOE) al frente de la alcaldía. El nuevo equipo de gobierno dio un giro completo a la política municipal, lo cual impactó en las conmemoraciones del año 2016.

El jueves 7 de abril la FSG en conjunto con FAGCyL y la Asociación Promoción Gitana (en adelante APG) habían planeado establecer un puesto de difusión del evento en el “mercado itinerante” que, gestionado por población mayoritariamente gitana, acostumbra a

establecerse todos los jueves en el Parque de Canterac, situado en el barrio obrero de “Las Delicias”, a escasos metros del barrio-gueto gitano Aramburu-Las Viudas. Allí arribé a las 10:30 de la mañana, media hora después del horario de apertura. Los puestos de venta ya estaban funcionando y algunos miembros de las ONG’s se encontraban conversando con la policía municipal; media hora después, las asociaciones gitanas montaron el punto de información en el corredor de acceso al Mercadillo (Figura 10). La estrategia promocional consistía en el reparto de bolsas de plástico, con gráficos alusivos a la fecha, a los vendedores del mercado para que éstos las suministraran a sus clientes en cada compra, lo cual se complementaba con el reparto de folletos informativos a los transeúntes. Saludé a los representantes de las asociaciones, quienes me pidieron mi colaboración para repartir los folletos (Figura 11). Algunas personas curioseaban mirando a cierta distancia a la mesa informativa, pero muy pocos se acercaban. Comencé a caminar por el pasillo central entre los puestos. La visita al mercado se trataba también de una actividad de ocio que se había transformado en una rutina para la gente del barrio. Mientras caminaba repartía folletos que algunos aceptaban y otros, indiferentes, seguían de largo. Pasados unos minutos, me detuve a dialogar con una mujer gitana para preguntarle si conocía el origen de tal conmemoración: lo ignoraba, no sabía en lo absoluto de qué se trataba aquella fecha. Esta situación se repitió con otros muchos gitanos y no-gitanos con los que conversé.



Figura 10: De izq. a der. vista del Mercado de Delicias a mi llegada, y momentos después cuando se montó el punto de promoción de la conmemoración. Fuente: mi autoría.

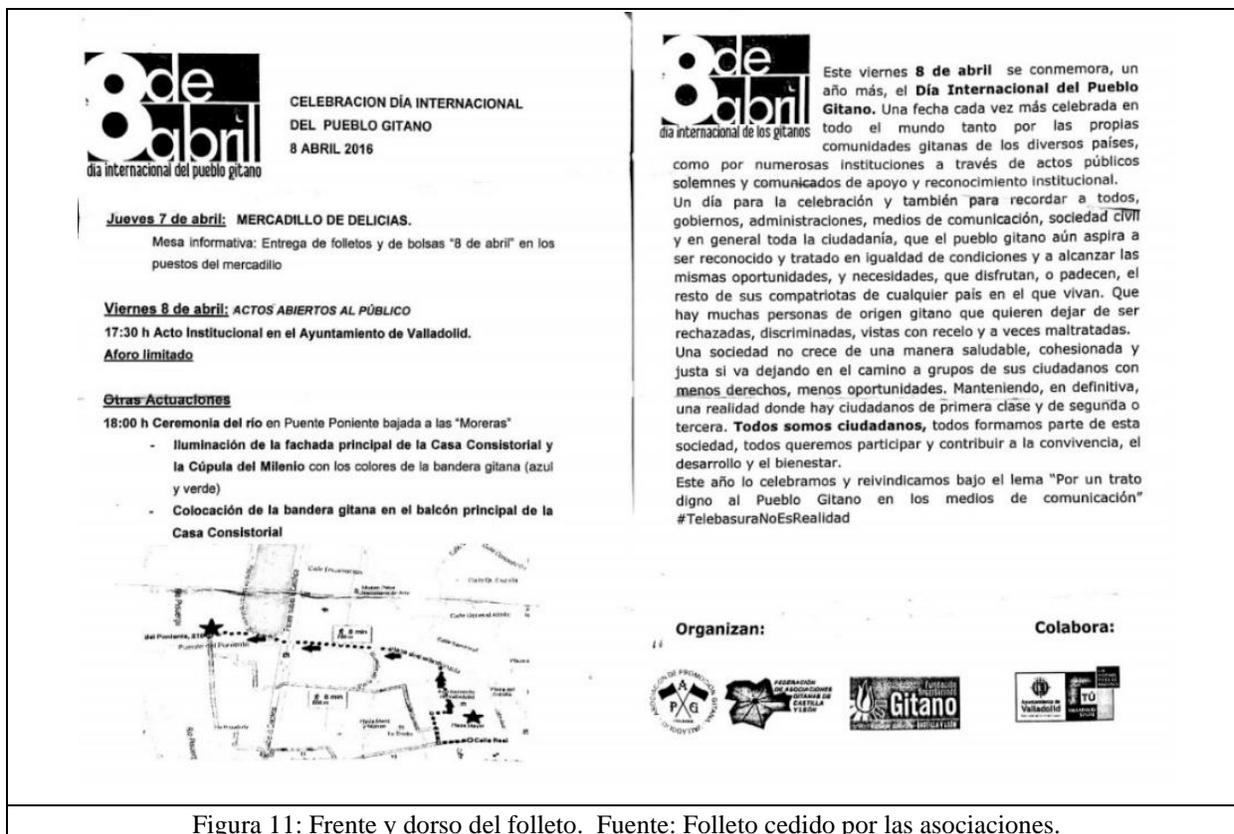


Figura 11: Frente y dorso del folleto. Fuente: Folleto cedido por las asociaciones.

El desinterés por la fecha se repitió de igual modo al comentarles acerca del evento a mis alumnas del Segundo Montes. En efecto, la gran mayoría de ellas no sabía qué se conmemoraba, el sentido ni el motivo del evento, y no tenían la mínima intención de asistir; preferían, en su lugar, concurrir a las tardes al templo, reunirse a practicar para el coro o ensayar las danzas que tendrían que interpretar en el culto.

Al día siguiente, el 8 de abril se festejó propiamente el evento. Por primera vez en la historia de Valladolid, el Día Internacional del Pueblo Gitano había sido convocado desde el Ayuntamiento y, además, tendría su lugar en la zona más “noble” de la ciudad. El alcalde recibiría en el edificio del Ayuntamiento que estaba coronado por dos banderas gitanas que ondeaban en el balcón de la Casa Consistorial (Figura 12), en un acto abierto al público. Junto al alcalde Óscar Puente se encontraban Rafaela Romero, Concejala de Servicios Sociales, y Tío Jani, portavoz y referente de la comunidad gitana de Valladolid y presidente de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León en la que trabajaba (Figura 13). El alcalde nos dio la bienvenida a todos los presentes y comenzó su discurso, del cual transcribo el siguiente extracto:

Hay una frase que se dice mucho **esto siempre se hizo así**, y hay otra frase que también se dice mucho **esto nunca se había hecho antes**, estamos en el segundo caso, es la **primera vez que nos reunimos un 8 de abril en este Ayuntamiento** (...). Como todos sabrán el primer congreso romá-gitano celebrado en Londres en 1971 acordó esta fecha como día internacional para reivindicar los derechos de este pueblo y decidió su bandera y su himno, **bandera que hoy ocupa una parte del balcón del Ayuntamiento y es apreciada por todos los vecinos y vecinas de Valladolid que se acercan a la plaza**. Desde entonces el 8 de abril ha sido institucionalizado y celebrado en gran número de ciudades españolas y europeas, así como en un gran número de países del mundo incrementándose cada vez más las acciones de este día como un **pretexto para llamar la atención sobre la discriminación social** que en muchas ocasiones sigue sufriendo este colectivo en la sociedad. La comunidad gitana está constituida por más de diez millones de personas que habitan en numerosos países de todo el mundo, en Europa es la minoría étnica más importante y numerosa con más de ocho millones de ciudadanos. Igualmente, **la comunidad gitana en Valladolid representa la minoría étnica más importante** lo que exige que le prestemos una especial atención y no sólo por una cuestión cuantitativa, el Pueblo Gitano posee y conserva rasgos que le son propios y que conforman su **identidad cultural**, lo que supone **riqueza para la sociedad en la que forman parte**, también es cierto que **aún a pesar del esfuerzo por la integración de los propios Gitanos y Gitanas el trabajo de las sociedades y colectivos y de la actuación de las administraciones públicas queda aún un largo recorrido**.

Como decía el alcalde, la novedad del hecho radicaba en que por primera vez desde la administración local se ponía en agenda esta fecha, y se visibilizaba en el propio espacio del Ayuntamiento, convocando a todos los ciudadanos a reconocer la memoria histórica gitana/romaní y reivindicarla como parte de una misma sociedad. Pero también, subterráneamente, sentaba un claro precedente sobre la posición de la nueva administración, pretendiendo establecer un antes y un después en el signo político de las gestiones. En segundo término, se trataba de un discurso que apelaba a un reconocimiento gitano bajo una lógica multiculturalista. El alcalde hablaba de rasgos culturales que delineaban a los Gitanos como una “identidad cultural” diferenciada, y se expresaba en términos positivos acerca de esa diferencia como algo que “enriquece a la sociedad”. Sin embargo, la sociedad hegemónica permanecía culturalmente desmarcada. Acto seguido, el alcalde pasaba a expresar que la “integración social” de los Gitanos en España es un proyecto inacabado, pese a los esfuerzos de los propios Gitanos, el sector asociativo y la administración pública estatal. En este sentido cabe realizar dos preguntas, ¿qué tipo de reconocimiento era habilitado por el discurso del alcalde, en tanto que representante situado de la hegemonía cultural? Y en ese sentido, ¿qué presupuestos escondían la idea de la necesidad de una integración y luego de un “desarrollo incompleto” de la misma entre los Gitanos en Valladolid? Sigamos avanzando para interrogar los datos empíricos desde estas preguntas.



Figura 12: Exhibición de banderas gitanas en el balcón de la Casa Consistorial. Fuente: mi autoría.



Figura 13: Acto del 8 de abril en Salón de Recepciones del Ayuntamiento. Fuente: mi autoría.

Luego de unas palabras de Tío Jani, el presidente de FAGCyL, se procedió a la lectura del manifiesto elaborado por el periodista, escritor y activista no-gitano Manuel Rivas. La lectura estuvo a cargo de tres jóvenes gitanos de Valladolid, una mujer y dos varones, considerados por las asociaciones y funcionarios estatales como “referentes positivos” de la comunidad gitana, gracias a su trayectoria de normalización exitosa según el marco de referencia dominante: es decir, en tanto que Gitanos “*apayados*”. Estos habían sido, además,

seleccionados unos meses antes para visitar el Parlamento Europeo en Bruselas, y entrar en contacto con funcionarios y expertos en políticas romaníes. El manifiesto englobaba reclamos de igualdad de derechos para el Pueblo Gitano en el acceso a la vivienda, la salud, el empleo y la educación y alertaba, a su vez, sobre los resabios xenófobos que esconde el lenguaje. En línea con la campaña de sensibilización lanzada por la FSG en 2016, en la cual se mencionaba el efecto perjudicial de la difusión mediática de imágenes estereotipadas de pseudo documentales, como “Palabra de Gitano” y “Gypsy Kings”, el mensaje emitido pretendía hacer hincapié en que la diversidad debía ser “abrazada” para enriquecer a la sociedad.

Es posible abordar ahora en qué sentido se tomaba una “integración social exitosa”. Los tres jóvenes gitanos que hablaron en el Ayuntamiento no eran ni canasteros, ni vendedores ambulantes, ni puesteros del mercadillo, ni líderes reconocidos del movimiento pentecostal gitano; eran jóvenes con trayectorias académicas de excelencia y vinculados al mundo asociativo, que habían sido seleccionados por sus méritos para reunirse con “expertos en causas romaníes” en el Parlamento Europeo llevados a Bruselas. La frase “integración social” en este contexto apelaba a la normalización por *apayamiento*, en base a la cual los Gitanos debían adoptar el marco de referencia dominante, aceptando primero su marcación como diferentes bajo lógicas multiculturalistas, y luego su integración mediante su normalización. Un reconocimiento a los Gitanos “integrados y normalizados” en términos de la Unión Europea. En estas condiciones, los otros Gitanos que, “pese a los esfuerzos”, no terminaban la Escuela Secundaria Obligatoria (ESO) entraban en otro grupo, el de los “desarrollos incompletos”, donde aún faltaba mucho por hacer. En esos momentos me preguntaba si esas “fallas” en la integración podían deberse a algo más profundo que a un esfuerzo infructuoso, si acaso no eran formas gitanas de apropiación de lo hegemónico (Chakrabarty, 2008), o modos de resistencia “pasiva” a ser reconocidos a cambio de subordinar su “cultura” a la hegemonía. La narrativa asimiladora-normalizante parecía resultar la médula espinal de la gestión de la diversidad en el marco europeo de inclusión gitana, tomando a los Gitanos por meros “usuarios” de los programas y planes dictados por las asociaciones, los organismos estatales y supranacionales.

El acto de cierre estuvo a cargo de la “cantaora” Estrella Marín y el guitarrista Antonio Salazar, nieto de tío Jani. A pesar de que la expectativa estaba puesta en la interpretación del himno gitano *Gelem Gelem*, los jóvenes optaron por cantar dos fandangos. Informalmente,

algunos allegados me comentaron que los intérpretes aún no se encontraban familiarizados con el himno y ante la solemnidad del acto prefirieron interpretar algo que sí les era familiar, la música flamenca. Esto es un síntoma de la escasa penetración que la “identidad global romaní” ha tenido entre los Gitanos del ámbito local-territorial de Valladolid. A su término, todos los asistentes salimos al balcón consistorial. La mayoría se tomó allí sus fotos con la Plaza Mayor de fondo. Algunos miembros de las asociaciones gitanas se fotografiaron junto con el alcalde sosteniendo la bandera gitana (Figura 14). Los peatones que pasaban por la plaza levantaban la vista sorprendidos hacia el balcón atestado de personas, sin entender la razón del revuelo. A pesar de que debíamos dirigirnos al puente Poniente para realizar la Ceremonia del Río, la gente demoraba en dispersarse. La ocasión era tan fuerte simbólicamente que todos parecían querer eternizarla ¿Podía esta escena tener efectos de reparación sobre las injusticias y desigualdades experimentadas para los Gitanos de Valladolid? Esta permanencia más allá de lo pautado podría ser interpretada como efectividad del ritual, en términos de Randall Collins (2009). Se generaba una energía emocional en base a un foco común que parecía “reparar” en parte las injusticias, humillaciones y desigualdades sufridas. Quizás algunos de los allí presentes no supieran exactamente de qué se trataba esta fecha, pero si algo sabían era que ocupar el Ayuntamiento, y aún más, el balcón principal que daba a la Plaza Mayor de la ciudad de Valladolid, era algo inusual. ¿Podía este hito simbólico redistribuir el poder, al menos por un instante? La exhibición de dos banderas gitanas colgadas del balcón del Consistorio sumado a la “toma espacial del Consistorio”, reducto tradicional de los vallisoletanos “a secas”, por parte de la comunidad gitana de Valladolid, se había convertido en una imagen de gran fuerza, con una gran carga semántica y simbólica. El hecho de no querer abandonar ese espacio encerraba algo de resistencia, una resistencia pasiva a la estructura temporal y al modo en que debían efectuarse las reparaciones.

Luego del acto nos dirigimos en procesión al puente del Poniente para celebrar la Ceremonia del Río en el Pisuerga. Observé rápidamente quiénes éramos los que íbamos en esa “procesión” de a pie. La mayoría eran caras conocidas. Al igual que en las celebraciones de 2015, las personas *payas* o gitanas participantes estaban vinculadas directa o indirectamente con las asociaciones, en tanto referentes, mediadores, trabajadores, usuarios o funcionarios públicos de la ciudad. Estas eran señales que sugerían la desinformación o escaso interés en torno esta fecha que reinaba entre los ciudadanos gitanos y *payos* comunes de la ciudad de

Valladolid. Al llegar, me ubiqué muy cerca de donde se realizaría el ritual. Dos jóvenes mujeres gitanas leyeron el manifiesto. Como en años anteriores, se recordó el origen de la conmemoración, aquel Primer Congreso del 8 de abril de 1971, y se invitó a toda la sociedad a comprometerse y solidarizarse con los más desfavorecidos. También se explicó el significado del río como representación física del espíritu del Pueblo Gitano cuyo viaje trasciende fronteras, y el de las flores y velas, referido a la memoria de todas aquellas personas gitanas que han sufrido situaciones de guerra, odio étnico y persecución. Por último, se instó a la sociedad a trabajar juntos en la esperanza de un mejor mañana. Todos gritaron *¡Sastipen Tali!*⁵⁰ y las mujeres arrojaron los pétalos al río (Figura 15). A continuación, subimos por la rampa hasta el paseo lateral del río, y poco a poco fue finalizando el acto.



Figura 14: En el centro el alcalde sosteniendo la bandera gitana, junto con funcionarios, miembros de las asociaciones y referentes de la comunidad gitana de Valladolid. Fuente: Diario El Norte de Castilla, 2016.

⁵⁰ Saludo gitano en lengua romanó que traducido al español significa ¡Salud y Libertad!



Figura 15: Ceremonia del Río en el Pisuerga. Fuente: Diario El Norte de Castilla, 2016.

Las conversaciones entre las personas asistentes tuvieron su continuidad durante el transcurso del aperitivo informal al que nos convidaron las asociaciones. Desde una furgoneta roja, bajaron unos tabloneros y estructuras para armar una mesa como las de los puestos del Mercadillo. Sobre ella distribuyeron *pastas de té* (masas secas) y refrescos. Yo había invitado a mis alumnas del curso de diseño del Segundo Montes, pero solo una de ellas asistió, junto con unos pocos alumnos de los cursos de las otras profesoras.

La noticia de la celebración del 8 de abril de 2016 fue recogida por algunos diarios locales, y tuvo eco en la sección de prensa de al menos una de las asociaciones. Todas ellas coincidían en remarcar la importancia de la institucionalización “oficial” y las acciones de visibilización, la exposición de banderas gitanas, la iluminación con los colores de la bandera gitana (azul y verde) de la fachada del Ayuntamiento y de la Cúpula del Milenio (Figura 16), otro de los íconos arquitectónicos de la ciudad.



Figura 16: Iluminación de la fachada de la Casa Consistorial y de la Cúpula del Milenio con los colores de la bandera gitana. Fuente: FSG.

Un representante de una de las asociaciones afirmaba que, “aunque más sencilla que en otras ocasiones, nos mostramos muy satisfechos/as con esta celebración, especialmente por la dimensión institucional que ésta ha adquirido, así como por la posibilidad de mostrar la realidad de la comunidad gitana que nos ofrecen este tipo de actos” (Actos de Celebración del 8 de abril en Valladolid”, 2016).

Si bien ya no me encontraba físicamente en el campo, Sofía, mi amiga gitana de Valladolid, me comentó que en los años siguientes (2017, 2018 y 2019 inclusive) la constante fue la ausencia del carácter oficial en el evento. También en las fotos que mi tutora Mercedes Cano me envió, o los *flyers* de difusión digital que me facilitase el Profesor Jesús Aparicio, aparecía que el escenario de los actos retornó a espacios secundarios como parques, centros cívicos y la vera del río. Tomemos por caso lo que ocurrió en abril de 2017, el primer año luego de la institucionalización de la conmemoración, cuando el “Sábado de Pasión” -inicio de las célebres procesiones de la Semana Santa vallisoletana- coincidió con el Día Internacional del Pueblo Gitano. En contraste con el esplendor conmemorativo del 2016, hubo unos pocos eventos fragmentados, fuera del Consistorio, con una lectura de la declaración Institucional en las Cortes de Castilla y León a puertas cerradas, dos horas de actividades lúdicas “interculturales” en la Plaza de Portugalete y una ceremonia del río con poca afluencia de gente en el Paseo del Cauce al lado de la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Valladolid. En el Ayuntamiento, apenas la bandera colgada, y a la noche, sus colores iluminando el Consistorio y la Cúpula del Milenio.

Ante este panorama parecía acertada la lectura de Sofía, la confluencia entre el 8 de abril y Semana Santa quitó protagonismo al evento como consecuencia de la asimetría

simbólica entre ambas conmemoraciones, ya que la segunda no sólo atañe a los católicos sino, como hemos visto en los dos primeros capítulos, a la misma identidad española.

3.4. Modos hegemónicos y subalternos de organización política de los Gitanos en España

Mi intención es exponer aquí las lógicas políticas, hegemónicas y subalternas, de organización social en torno a la diferencia gitana en España. Abordaré el asociacionismo gitano en articulación con el catolicismo, que representa la interseccionalidad hegemónica y “tradicional” del oenegismo español destinado a Gitanos. Este parece reproducir una matriz colonial de poder integrista, que reactualiza y refuerza la desigualdad en la distribución de recursos y posiciones, actuando como dispositivo disuasorio y neutralizador de los reclamos subalternos de reparación. Por otro lado, se evaluarán las respuestas subalternas que, a mi juicio, podrían ser interpretadas como “resistencias” a partir de modos de organización política y social alternativos impulsados por los propios Gitanos, ya sea desde la crítica del activismo racializado “descolonial” o “poscolonial”, o desde otros modos de movilización social, fuera del juego liberal-humanitarista, tales como el pentecostalismo gitano.

3.4.1. Multiculturalismo y catolicismo

Hagamos una breve historia del asociacionismo español con referencia a lo gitano. La primera asociación que es menester mencionar -y que aún hoy tiene un papel preponderante en la acción pastoral con Gitanos- es Cáritas Española, creada en 1947 por la Conferencia Episcopal Española para, según reza en su portal web, “la realización de la acción caritativa y social de la Iglesia en España, a través de sus miembros confederados”. La misma posee una serie de cursos de formación profesional y preparación escolar para titularse en la Escuela Secundaria Obligatoria (ESO) a los cuales son destinados gran parte de los Gitanos perceptores de la Renta Garantizada de Ciudadanía (RGC). Mientras realizaba trabajo de campo en Valladolid me percaté de que los cursos de Cáritas eran considerados por las trabajadoras sociales como de “más provecho” (léase de entrenamiento más intensivo en el modelo cultural hegemónico) que los cursos de la Federación (FAGCyL) en el Segundo Montes.

Hacia los años 1960 como parte de la pastoral católica a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) comienzan a surgir los Secretariados Gitanos, con el objetivo de evangelizar y educar a los Gitanos. Los preceptos de este Concilio representaron un cambio de paradigma del catolicismo, con gran influencia en la intervención social sobre la pobreza en el mundo hispanoamericano del siglo XX. De este modo, podemos encontrar en tierras latinoamericanas y españolas el caso de curas que, en su “opción por los pobres”, instalan su “tienda de campaña” en villas miserias/chabolas evangelizando en la fe católica y normalizando a los Gitanos para su integración social. La versión vallisoletana de esta tendencia fue encarnada por el cura Mariano Cibrán Junquera, caso que abordaré en el capítulo 4 al hablar sobre el Poblado de la Esperanza.

A partir del Concilio Vaticano II los objetivos de la pastoral católica eran hacer “legibles” a los Gitanos ante el Estado, apuntando a su normalización e integración a partir de la educación. Se trabajó sobre la regularización de documentos de identidad, licencias de conducir, apoyo a la escolarización, cursos de formación profesional y tramitación de ayudas económicas. De modo que estas acciones pastorales tendían a colaborar con el Estado español en la homogeneización de la población gitana. James Scott (1998) denomina a esto el arte de gobernar a través de la centralización del poder y el aumento de la legibilidad de espacios y personas, apuntando a un diseño racional del orden social. Así, la Iglesia católica ha tenido desde los orígenes un papel protagónico como institución disciplinaria abocada a la transmisión de la matriz de normalidad española, tanto en el período pre-estatal como estatal. Al distinguir a los grupos destinatarios (considerados “a normalizar”) y ejercer su praxis sobre ellos ha hecho “vivir” la matriz (colonial) de poder española, generadora de diferencias, clasificaciones y jerarquías en el mundo social.

Asimismo, relacionado con el trabajo de la Pastoral surge la Fundación Secretariado Gitano (FSG), que aún hoy se encuentra operativa y es una de las asociaciones más visibles y con mayor alcance territorial a nivel nacional, surge hacia el año 1982 siendo su propulsor el cura *payo* Pedro Puente. En principio, se crea bajo el nombre de Asociación Secretariado General Gitano (ASGG), de composición mixta -gitana y no gitana-, a los fines de separar el trabajo social “laico” del trabajo pastoral con la comunidad gitana (Fresno, 2001-2002). A partir de allí el Secretariado Gitano se abocaría a la tarea social, educativa y formativa, dejando el trabajo pastoral en manos del Apostolado Gitano. Sus primeros esfuerzos se

concentrarían en la contratación de maestros para las Escuelas-Puente (Fresno, 2001-2002), quienes tenían la función de preparar a los niños gitanos en aulas separadas para su posterior incorporación a la “escuela normal española”, tema en el que profundizaré en el capítulo 5. Desde sus inicios, la FSG estuvo ligada a un tipo de gestión asimilacionista de la diferencia gitana. De modo que, mientras se marcaba e identificaba la diferencia como “cultural”, se establecían líneas de acción para su “desculturación”, trabajando en forma intensiva con pequeños grupos de Gitanos, seleccionados por su cercanía y adhesión al marco de referencia hegemónico, en tanto Gitanos *apayados* o en proceso de *apayamiento*. No me extenderé aquí más que estas líneas sobre la FSG ya que retomaré algunos aspectos relativos a su “programa de acción” en educación y empleo en otros capítulos.

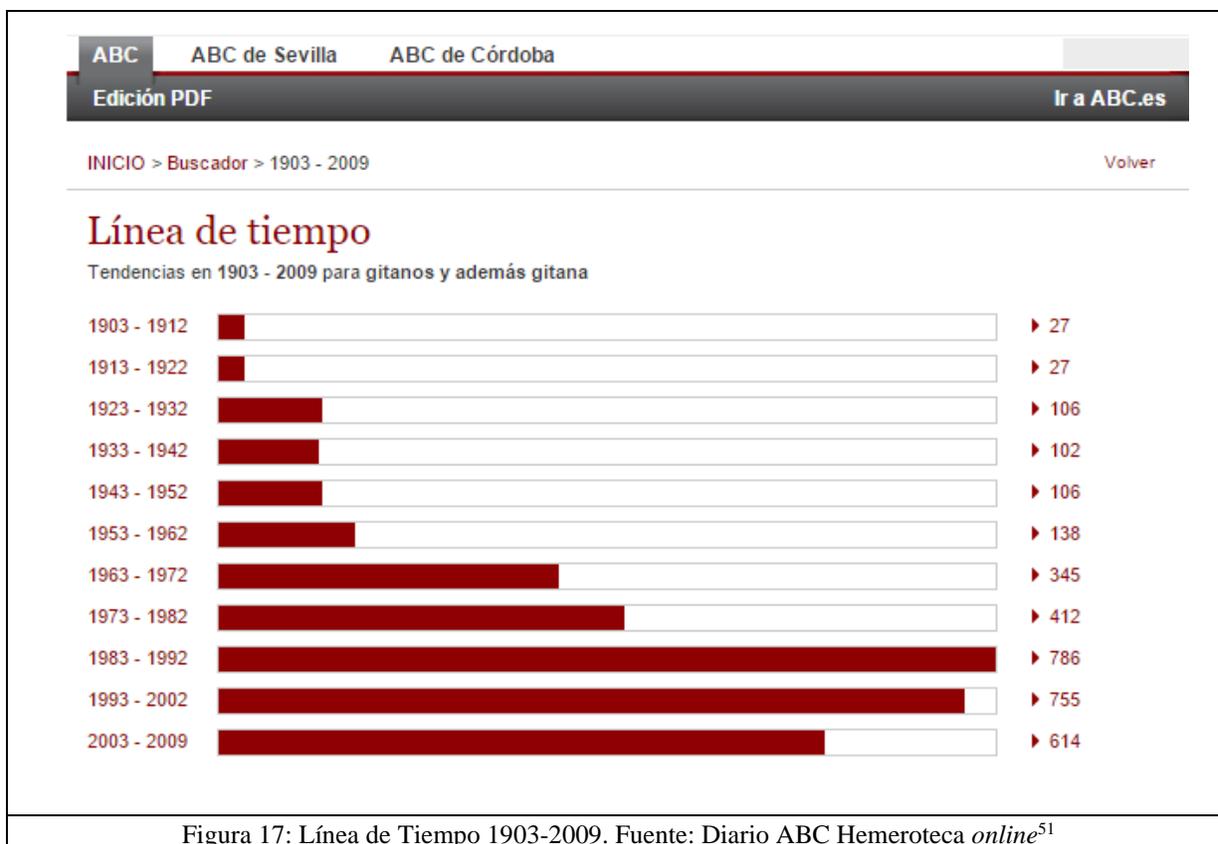
Mientras tanto, la pastoral quedaba circunscripta al trabajo del Apostolado Gitano, el cual venía funcionando desde el Concilio Vaticano II, sustentado en aquellas palabras del Papa Pablo VI a los Gitanos peregrinos en 1965: “Vosotros estáis en el corazón de la Iglesia”. La Iglesia española se hará eco de estas palabras y se comprometerá, según sus palabras, “a través de la Pastoral Gitana, a su promoción y evangelización, a un reconocimiento explícito de su diferencia cultural y a compartir con ellos gozos y sufrimientos” (“Pastoral Gitana”, 2019). El “Departamento de Pastoral con los Gitanos” forma parte desde mediados de 1960 de la Comisión Episcopal de Migraciones la cual se encarga de:

Atender a todos los grupos de personas que por diversos motivos están relacionados con el mundo de la movilidad humana. Los migrantes (inmigrantes y emigrantes), refugiados, mujeres de la calle, niños y jóvenes en riesgo, **gitanos**, apostolado del mar, la pastoral de la carretera, o en ferias y circos, así como estudiantes internacionales fuera de su país. Se ocupa pues, del estudio y de la aplicación de la pastoral integral para los grupos de la llamada la movilidad humana, población que carece en bastantes casos de domicilio estable o está en situación migratoria, así como para las personas que viven en condiciones análogas (“Pastoral Gitana”, 2019, mi negrita)

Es al menos llamativo que se asocie la comunidad gitana autóctona a la “comisión de migraciones”, siendo que hacia mediados de los años sesenta del siglo pasado estamos hablando de un grupo que había sido sedentarizado forzosamente por el franquismo.

Según Jesús Aparicio Gervás (2011), el movimiento asociativo gitano propiamente dicho surge primero en Andalucía, pero rápidamente se extiende hasta Castilla y León. En

especial, esto sucederá con la visita de Juan de Dios Ramírez Heredia a la ciudad de Valladolid, a fines de los años 1960, iniciando la participación política de mayores y jóvenes de la población gitana local. Otro de los hitos será la formación de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León (FAGCyL) en mayo del año 1991, entidad en la que, como mencioné, he trabajado como profesora voluntaria. Ésta surgió con el objetivo de aglutinar a las asociaciones gitanas locales y “promover la mejora de la comunidad”. Su director fue, desde los inicios, Tío Jani, también presidente del Secretariado Diocesano Gitano de Valladolid, antecesor de la Federación. Actualmente pertenecen a la Federación la Asociación Promoción Gitana de Valladolid, la Asociación de Mujeres Tali de Valladolid, la Asociación Unión Gitana de Burgos y la Fundación Hogar de la Esperanza de León. Este incremento de la visibilidad de la identidad gitana en el campo político y discursivo es posible observarlo en la circulación del etnónimo en la prensa escrita. Así, por ejemplo, en el periodo 1963-1972 se registra un incremento del 150%, en la aparición de la palabra “gitanos” y “gitana” con respecto al lapso 1953-1962 en el reconocido diario español *ABC*. También se verifica un segundo gran salto entre el intervalo 1973-1982 y el 1983-1992, coincidiendo con la apertura democrática pos-dictadura franquista y el movimiento global de emergencia y reclamo por el reconocimiento de identidades político-étnicas bajo la lógica neoliberal (Figura 17).



3.4.2. Las críticas del activismo racializado

El asociacionismo pro-gitano de raíz católica y dirigido por no-gitanos, del cual la FSG es su asociación más visible, viene siendo altamente cuestionado en los últimos tiempos por parte de los mismos Gitanos. En especial, por ostentar un tipo de monopolio acerca del modo legítimo de reclamar y obtener reconocimiento a través del *apayamiento*, y por la concentración de poder económico en manos de unos pocos, antes que en la redistribución de recursos entre Gitanos más desventajados. De modo que en la geografía española han comenzado a surgir movimientos alternativos gestionados por Gitanos apelando a la interseccionalidad entre raza/etnia, género y orientación sexual, articulando reivindicaciones del activismo gitano con el feminismo racializado o con el movimiento LGTBIQ, entre otros activismos disidentes. En este sentido, me interesa remarcar el caso del feminismo romaní de la “Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad” (en adelante AGFD), iniciada en abril de

⁵¹ Búsqueda realizada mediante herramienta “stats” de la Hemeroteca Online del Diario ABC [http://hemeroteca.abc.es/stats.stm]

2013, que justifica su origen en su crítica a la lógica humanitarista de gestión de la diferencia gitana,

Enfrentando un hecho decisivo, que históricamente e independientemente del proyecto político que imperase en España y Europa, **la cuestión gitana ha estado y está vinculada intrínsecamente con los Servicios Sociales, la caridad, el Oenegismo y el paternalismo propio de un pensamiento que asume que hay personas a las que “salvar y rescatar” de esa “pobreza” cultural que las define de manera homogénea.** (“Quiénes somos”, AGFD, mi negrita)

La AFGD es una asociación “nacida” como respuesta ante el avance de la praxis integracionista y humanitarista de los organismos supranacionales, de las asociaciones católicas y de los mediadores españoles -ya sea del tercer sector (ONG’s) o estatales (servicios sociales)- que reproduce desigualdades a través de la configuración de relaciones en las que las personas intervienen en tanto “salvadores” o “víctimas”. En este sentido, algunos estudios (Fassin, 2010; Agier, 2002; Biehl, 2011, entre otros) vienen cuestionando desde hace ya unos años la incidencia de la “razón humanitaria” como responsable de la asimetrización de las relaciones y de la profundización de la desigualdad, dividiendo el mundo entre benefactores y beneficiarios y dejando al “ayudado” en una situación de deuda permanente. Fassin (2010) define el gobierno humanitario como un modo de administrar poblaciones a partir de la activación de sentimientos morales y de compasión hacia aquellos que son percibidos como víctimas de desgracias, como “vidas vulnerables” o “precarias”, lo que redefine no solo las políticas de reconocimiento hegemónicas sino los límites “legítimos” de los reclamos de reparación que pueden realizar los subalternos. Es precisamente contra esta mediación humanitarista de la cuestión gitana que arremetían las integrantes de la asociación de feminismo romaní. Acerca de su posición activista guardo dos registros etnográficos, uno producto de mi asistencia a una conferencia en la Universidad de Valladolid en 2016, y el otro a razón de una entrevista realizada a una de sus militantes, quien a su vez trabaja en la sede de la FSG Valladolid.

Asistí a la conferencia realizada ante el público de la universidad (alumnos, profesores y gente del público en general), junto a Sofía, mi alumna y amiga gitana. Les había comentado del evento a mis otras alumnas del Segundo Montes, pero ellas no estaban interesadas, decían que no era para ellas. Recuerdo incluso alguna vez haber hablado con Tania de feminismo, a lo que me respondió que para qué quería eso ella, pues si era para fumar y acostarse con

cualquiera no le interesaba (vinculando el feminismo a la transgresión de las normas gitanas para las mujeres como el no fumar y mantener la virginidad). La visión que una parte de las mujeres gitanas del Segundo Montes tenían del feminismo era asociada a imaginarios del espectro “liberal”, el “libertinaje” femenino, la promiscuidad sexual, el individualismo, el priorizar el deseo individual antes que el bien colectivo, prácticas que iban en contra de sus tradiciones. Por todos estos motivos la palabra “feminismo”, aun en su versión “racializada”, parecía causar rechazo entre la mayoría de las mujeres gitanas con las que conversaba.

Una rápida mirada a los asistentes a la conferencia me llevó a darme cuenta de que, al igual que cada 8 de abril, no había allí Gitanos “comunes” entre el público, sólo algunos de ellos vinculados al ámbito asociativo gitano. La exposición consistió en una *performance* denominada “la mochila” en la que se hacía un racconto de todas las leyes y persecuciones que sufrió el Pueblo Gitano español desde su entrada a la Península en 1425. Cada “carga” estigmatizante era representada por una piedra real con la que se iba llenando una mochila que la *performer* portaba. De su monólogo transcribo el siguiente extracto por su importancia:

Seiscientos años proyectando actitudes y adjetivos negativos a un pueblo, ¿seiscientos años proyectando eso no va a tener consecuencias? Por supuesto que va a tener consecuencia. En la sociedad mayoritaria y en el pueblo gitano. Ya vale de culpar. Ya vale de culpar al pueblo gitano. **Ya vale de decir que no nos queremos integrar. ¡No me tengo que integrar a nada! Tenemos 500 años aquí, no me tengo que integrar a nada. A lo mejor el resto, el resto de la sociedad, los señores directores, los políticos, los empresarios, los maestros, a lo mejor ellos tienen que coger estas piedras, a lo mejor ellos tienen una corresponsabilidad.** Una corresponsabilidad. Igualdad de oportunidades, ¿saben lo que es? Que yo me levante cada día sin esa mochila. Que yo me levante cada día y no sea sospechosa a la hora de ir a comprar, de presentarme a una oferta de trabajo, a la hora de respirar, a la hora de relacionarme con personas no gitanas, a la hora de poner la tele, a la hora de poner la tele y ver cómo al pueblo gitano se nos trata de bufones, se nos trata de ignorantes, se nos trata de analfabetos, y cómo la sociedad mayoritaria se ríe continuamente. **Nuestra imagen social es machacada. Es vergonzoso ver la imagen social que proyectan los medios de comunicación del pueblo gitano, y no pasa nada** (...). Al contrario, nos reímos todos. “Gitanas feministas por la diversidad” lo que dice es que igualdad de oportunidades significa que esta mochila desaparezca, y para que esta mochila desaparezca necesitamos que la sociedad mayoritaria, tú, como ciudadano, tomes tu responsabilidad. Tomas tu responsabilidad como ciudadano si realmente quieres una sociedad más justa, porque **eso es lo que reclamamos nosotras: justicia social.** (Monólogo de Carmen Jiménez, miembro de Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad, Universidad de Valladolid, 20 de mayo de 2016).

En estas palabras aparece el reclamo de “justicia social” como medio de redistribución social en las políticas de reconocimiento, al modo de Fraser y Honneth (1999), y un llamado de atención acerca de las humillaciones sufridas y que deben ser reparadas. Este discurso no

parece ser anti-sistema, sino que se pretende con él igualar las posiciones, obtener reconocimiento de las mayorías y dejar de cargar “la mochila” del racializado. Queda en suspenso la respuesta acerca de qué tipo de reconocimiento es posible bajo un sistema de identidades neoliberal, y si acaso es posible aspirar una igualdad de posiciones siendo que la hegemonía solo reconoce a los subalternos a condición de la subordinación de éstos a su poder. Como retratan Comaroff & Comaroff (2011) al hablar de neoliberalización, multiculturalismo global, e identidades mercantilizadas, los subalternos bajo esta lógica parecen no tener más opción que conformarse con la reinterpretación de su identidad como patrimonio romántico-folclórico, valor de cambio del reconocimiento en el mercado global de identidades como mercancía-fetiché con amplios márgenes de ganancias para el sistema económico mundial. O en su defecto, como grupos vulnerables a los que hay que asistir (“salvar”) por humanidad, lo que nos lleva al terreno de poder asimétrico de la “compasión” por los desposeídos.

Las feministas gitanas repetían una y otra vez: “queremos una chaqueta de nuestra talla (...) la lucha de las *payas* no nos representa”, poniendo sobre la mesa la necesidad de que el llamado “feminismo blanco” no acapare el discurso ni imponga reglas sobre el modo de lucha y la vía de liberación. Se trataba de un activismo racializado gitano que por su interseccionalidad (género, raza, clase) se reconocía más afín al activismo feminista negro, indígena y musulmán que al feminismo *payo*, que pone unas reglas de liberación femenina universal anclada en valores liberales e individualistas, que van en contra de los principios comunitarios de muchos de estos grupos socioculturales⁵². Es así como desde el feminismo *payo* se entiende que el principal problema de las mujeres gitanas es la opresión -sexual, doméstica- que viven en sus propias familias, y se apunta a que se casan muy jóvenes, son madres adolescentes, dejan sus estudios, no tienen vida propia y que su “progreso” está coartado por el “machismo gitano”. Sin embargo, las respuestas de las activistas feministas gitanas marcan que su principal problema es el patriarcado hegemónico, que no solo las limita

⁵² Esta no es una tesis sobre feminismos, por lo que no me extenderé en esta perspectiva. Tampoco en la abundante bibliografía que desde posturas críticas subalternas (poscoloniales, des/de-coloniales) los feminismos interseccionales (islámico, gitano, negro, indígena) han venido haciendo sobre la necesidad de que el feminismo blanco deje a un lado su pretensión de dirigir la liberación de todas las mujeres del mundo, en base a unos valores liberales de igualdad y humanitarismo. La etnografía me ha llevado a registrar esta dimensión para entender de qué modo pueden ir articulándose los procesos de normalización y resistencias gitanas con las diferentes capas que componen el complejo mundo de los activismos sociales y de los movimientos asociativos contemporáneos.

por su condición de mujeres, sino que las re-segrega a partir de una racialización que las excluye en términos racistas y estigmatizantes de posiciones jerárquicas en la sociedad mayoritaria. Las feministas gitanas españolas aseveran que, de haber algún tipo de machismo en su propia comunidad, éste es producto del integracionismo al que han sido sometidos durante siglos por parte de la Iglesia Católica y el Estado español. En base a lo dicho, cuestiones tan morbosamente retratadas en medios televisivos⁵³ como la prueba del “pañuelo”, práctica que las feministas blancas denuncian hasta el hartazgo como aberración machista, es vista con frecuencia por las propias gitanas españolas como una tradición que desean conservar. A esto se agrega que, según ellas mismas dicen, si acaso algo de condenable existe en esa práctica se debe a la cultura mayoritaria y no a la de los Gitanos. Se trata de una fundamentación sólida si consideramos que existen documentos que registran sendas pruebas “de honor” entre mujeres no gitanas al menos desde el siglo XV en la península -y aún más en la realeza, como el ejemplo documentado de los reyes católicos Isabel y Fernando- con el fin de demostrar la virginidad de la novia a partir de la exposición de una sábana manchada de sangre en la noche de bodas (Pérez Molina, 2004⁵⁴, Martín Rodríguez, 2000).

La entrevista que realicé a Chelo, la mediadora gitana de la FSG y miembro local de la AGFD Valladolid, fue en un bar cercano a la Plaza Vadillos en una tarde de junio de 2016. A simple vista su doble pertenencia asociativa revestía cierta ambigüedad; era miembro de dos organizaciones cuyas causas parecían diferir, lo que la convertía en juez y parte de la FSG, una de las asociaciones más fuertemente criticada por la AGFD.

Una de mis primeras preguntas partía de una gran inquietud que había surgido del campo: ¿cómo era posible que Valladolid no tuviera activismo gitano y que la juventud y las mujeres gitanas se mostraran -en su mayoría- desinteresadas en “tomar el poder” o ser “agentes de cambio”? Chelo dudó un poco, para luego reconocer que el activismo en Valladolid no era comparable con el de Madrid o Barcelona, ni con el del sur de España, pero mencionó dos razones para esto: la primera refería a que la adaptación del feminismo gitano español al contexto local aún estaba en proceso. Consideraba que existía una masa crítica de mujeres dispuestas a hacer algo por cambiar la situación de opresión cotidiana en la que

⁵³ En programas tales como “Palabra de Gitano” y “Gypsy Kings”. El movimiento feminista gitano ha realizado varias denuncias al respecto.

⁵⁴ La autora cita en su obra a Fontanella, J. P. (1612-1622) *De Pactis Nuptialis sive capitulis matrimonialis tractatus*.

vivían, no solo por parte del “patriarcado” de la sociedad mayoritaria y su apropiación entre los Gitanos, sino también por la violencia y abusos que sufrían por parte de los servicios sociales. La segunda razón era que el pentecostalismo operaba como un filtro, como una forma alternativa de organización, pero que era una herramienta potencial del cambio, una vía de liberación y empoderamiento de la mujer gitana que no había que desdeñar. En base a sus palabras, comencé a indagar las posibilidades de agenciamiento, reconocimiento y autonomía, que representaba el pentecostalismo para hombres y mujeres gitanos en Valladolid.

3.4.3. Pentecostalismo gitano, reconocimiento y autonomía

No existía una movilización significativa de los Gitanos en Valladolid. Al menos, no en términos de una identidad política “activa”, si tenemos en cuenta la población desvinculada al ámbito asociativo. Esto podía verse en la escasez de participantes en las conmemoraciones, en la ausencia de manifestaciones o acciones reivindicativas, e incluso en la dificultad para imponer la agenda del activismo racializado. ¿Pero esto implicaba que no había ningún tipo de “causa” moral bajo la cual se articulara la identidad gitana en Valladolid? Me atrevo a aventurar que sí la había, pero el activismo, la movilización y las reparaciones, es decir, el horizonte de sentido de la praxis gitana emergía como algo distinto al oenegismo multiculturalista. Era el pentecostalismo el que nucleaba potencialmente gran parte de las fuerzas subalternas.

Pero antes de avanzar en el caso específico de Valladolid veamos algunos antecedentes, antropológicos e históricos, acerca del pentecostalismo gitano en España. La antropóloga Manuela Cantón-Delgado (2018:1) caracteriza el pentecostalismo gitano como un “movimiento autogestionado” cuya praxis es independiente de “las convenciones del activismo rom, las políticas de identidad y las políticas públicas de promoción de las minorías” y se encuentra “dirigido por ministros gitanos y sustentado sobre una nueva narrativa integradora acerca del gitanismo primitivo con justificación bíblica.” La autora señala una auténtica transformación e innovación que se viene experimentando en la comunidad, en la que la autoridad de los ancianos de respeto es transferida a la figura de los jóvenes pastores, como centro de referencia de la vida moral y pacificación de conflictos entre los Gitanos. Cantón-Delgado recupera una genealogía histórica del pentecostalismo carismático, base del pentecostalismo gitano, cuyos inicios se remontan a comienzos del siglo

pasado con el protestantismo afroamericano, y que se conoce como el “Despertar o Avivamiento de la calle Azusa” (Los Ángeles, California). Pero las apropiaciones locales han reinventado este movimiento cristiano protestante de maneras diferentes, por lo que la autora sugiere centrarse en la peculiaridad del caso español. En cuanto al desembarco del pentecostalismo en Europa, en dos de sus escritos la autora afirma que el centro de difusión de esta corriente en Europa fue Francia:

Donde un pastor no gitano de Asambleas de Dios, Clement Le Cossec, difundió el evangelio en los años 50 del s. XX entre manouches del oeste de Francia, surgiendo en 1958 la Mission Évangélique Tzigane. A partir de ese momento se expande entre las poblaciones gitanas de Europa occidental, Europa central y América (Williams 1991: 81 en Cantón-Delgado, 2018)

Le Cossec comenzó a predicar a los primeros gitanos españoles desplazados a Francia en la década de los cincuenta, y entre ellos se contaban quienes, a su vuelta, evangelizaron entre los suyos primero en Cataluña, luego hacia el sur hasta alcanzar Sevilla y Granada, y más tarde toda Andalucía (hoy dividida en cinco zonas evangélicas). La creación de la Iglesia Evangélica Filadelfia, que reconoce al pastor Emiliano (fallecido en 2013) como su fundador, tuvo lugar en España en 1965 y la primera congregación se fundó en 1968 en Balaguer (Lérida), punto de encuentro de los primeros conversos gitanos. (Cantón-Delgado y Jiménez-Royo, J, 2014)

Es así que el llamado “Mesías de los Gitanos”, el francés Clement Le Cossec, fue quien introdujo el evangelismo en España, mientras que el Pastor Emiliano fundó la Iglesia Evangélica de Filadelfia en 1965. Solo un par de años después, hacia fines de los años 1960, el pentecostalismo ingresó en Valladolid. Estos recuerdos eran traídos a la memoria por Tío Jani, como respuesta a mis preguntas acerca de los orígenes de la conversión de los Gitanos vallisoletanos al pentecostalismo. Tío Jani me contaba que al principio los Gitanos no les prestaban atención a los pastores, pues la ideología que planteaban poco tenía que ver con valores que eran considerados esenciales por la comunidad, en sus palabras:

hubo un momento que por ahí eran mayoría [los Gitanos] que estaban con la religión católica y algunos con los evangélicos, luego fue al revés, ahora hay mayoría de evangélicos y pocos católicos. (...) Al principio estábamos en contra, estaba muy verde, porque se querían cargar las tradiciones y costumbres gitanas (...) Las tradiciones y costumbres gitanas vienen de las vírgenes. (...) [El Gitano] se vio muy identificado con la Virgen porque el Gitano cuando está perseguido, está andando, ocultando al hijo para que no se lo lleven, cuando Herodes quería matar a Jesús decían “la Virgen era gitana”, hay esa creencia, hay infinidad de canciones, villancicos que dicen: “la Virgen era gitana”⁵⁵.

⁵⁵ Villancico popular en España titulado “La Virgen como es gitana”. “La Virgen como es gitana, a los gitanos camela, San José como es gachón, se rebela, se rebela...” Villancico completo en Portal Navidad Digital [<http://www.navidaddigital.com/villancicos/la-virgen-como-es-gitana/>]

Cantón-Delgado (2018) también coincide en marcar este rechazo que los pastores generaban en la comunidad gitana al principio del movimiento. ¿Qué pasó entonces para que fuera aceptado? La respuesta se encuentra en el particular modo en que el pentecostalismo se articuló con la identidad gitana y su realidad social, caracterizada por la segregación racial y la marginalidad urbana, la fragmentación de la cohesión social producto de la sedentarización forzosa, separando espacialmente a las familias extensas, y los perniciosos efectos de la droga. Todas estas experiencias urbanas de exclusión, individualismo y separación provocaron la crisis de valores tradicionales y de las figuras de autoridad. Asimismo, existió una apropiación del “culto” y en ese proceso también la cultura gitana se transformó en España.

Mi primer contacto etnográfico con el pentecostalismo gitano se inicia en 2015, dictando clases en el Segundo Montes, en el barrio-gueto de Las Viudas-Aramburu. Algunas de mis alumnas gitanas cumplían funciones activas en el templo: Susana era esposa de Pepe, el pastor de la cárcel de Villanubla, por lo que la llamaban “la pastora”⁵⁶, Tania dirigía el coro de mujeres, y otras tantas como Sara, Lucía, Irene, Yésica, Sonia y Salomé asistían a distintos cultos en la ciudad. Solo un par de ellas no se reconocían evangélicas o no eran creyentes, o eran católicas por herencia, esto es, que habían sido bautizadas pero no eran practicantes. Con frecuencia las conversaciones de mis alumnas en el curso de diseño discurrían sobre conflictos o incidencias que habían sucedido en el culto, actitudes de los pastores, conflictos de poder por la dirección, la organización del coro por parte de las mujeres de mediana edad, el ensayo de las “danzas” que realizaban las más jóvenes, como Yésica, Irene y Sara⁵⁷ y otras tensiones que surgían con motivo de la falta de un espacio físico donde realizar el culto. Lentamente, fui dándome cuenta de que los regímenes de reconocimiento y de jerarquización de su posición social se jugaban para el común de los Gitanos, sin contar aquellos vinculados al ámbito asociativo, de modo intracomunitario. Me refiero a las posiciones de respeto como “ancianos sabios”, mediadores o arregladores; a las jerarquías sociales y simbólicas devenidas de su

⁵⁶ Habitualmente a las esposas de los pastores las llaman “pastoras”. Sin embargo, más allá del nombre que se les otorga éstas no cuentan con las mismas atribuciones que sus esposos en la Iglesia. El líder de la Iglesia es el pastor, mientras que la “pastora” tiene por rol acompañar al pastor y dirigir las actividades de las mujeres.

⁵⁷ En su mayoría, estas “danzas cristianas” son realizadas por “niñas mozas”, es decir jóvenes vírgenes solteras. Pueden verse algunas imágenes de “danzas” en los cultos de Valladolid como la de las “Niñas de la Iglesia de La Paz Valladolid” [<https://youtu.be/xSldh4hzgi0>] y la de “Las gitanas del culto de Valladolid” [<https://youtu.be/OsRUxlrYcXA>]

posición en el mercadillo; o en el culto, desempeñando roles de pastores, músicos, dirección del coro, intérpretes de las danzas cristianas, etc. En las capas más vulnerables de los Gitanos del barrio la principal aspiración de movilización ascendente no solía consistir en “ir la universidad” sino en obtener un puesto en el mercadillo o adquirir posiciones de poder para los que ya lo tenían (mejores puestos), como hombres de respeto-arregladores y su correlato en las mujeres como mediadoras interculturales en las asociaciones, y en el culto como referentes: pastor, obrero, coro, músicos, bailarinas.

Hombres y mujeres gitanos o inmigrantes asistían al culto seis de los siete días de la semana, yendo a uno de los tantos templos que existían los barrios con fuerte presencia gitana. Mis alumnas gitanas me comentaron que había cultos en Pajarillos Altos (“El Templo”), Pajarillos Bajos (“Rincón de Dios” y “los Artistas”), en Delicias (al que asistí), en la zona del Río Hortega, en Covaresa, en Belén y en Arturo Eyries, entre otros. Si el mercadillo parecía reproducir a partir de una actividad económica las relaciones de solidaridad entre familias, y la Ley Gitana y los arregladores regulaban las relaciones inter-étnicas, según lo que mis alumnas me confiaban, el culto era uno de los espacios de sociabilidad más importantes dentro de la comunidad, resultando el cemento moral y la contención de la vida colectiva de gran parte de los Gitanos del barrio. Tomando en cuenta el sentido que los actores gitanos daban en el campo a su participación en el culto podría coincidir con Cantón Delgado en que en la ciudad de Valladolid el pentecostalismo también actuaba como cohesionador social al interior de la comunidad, y tenía un rol de contención fundamental en barrios marginalizados como el gueto Aramburu-Las Viudas.

Otro punto que menciona Cantón Delgado es la autogestión. Esta también se verificaba en Valladolid, siendo que para la realización del culto no tenían ningún tipo de ayuda, se trataba de una práctica íntegramente autogestionada por parte de los Gitanos. La consecución de un recinto para la realización del culto era visto como una problemática recurrente, ya que ni el Ayuntamiento ni las asociaciones solían ceder espacios a tal fin. En relación con ello, una fuerte controversia surgió unos años antes de mi estancia en la ciudad y que relato a continuación. Me encontraba un día saliendo del Segundo Montes luego de dar mis habituales clases, cuando noté que unos niños gitanos del barrio habían vaciado el extintor de incendios en el hall de entrada y los pasillos. Al ver a las profesoras Mónica y Marta limpiando, me sumé a colaborar. Al acercarme, me percaté que había una frase escrita al lado de la puerta

principal que decía en tono amenazante “pallas cagaus que nos quitáis el culto sus vas a kemar” y más abajo la palabra “ladrones” (Figura 18). Le pregunté a Mónica, a raíz de lo que había visto, si había resquemores por parte de los Gitanos del barrio contra la asociación. Me dijo que esa frase ya llevaba un tiempo allí, desde el 2010, y que se debía a un problema que había surgido porque las asociaciones compartían espacio con el culto evangélico. Me comentó que el edificio estaba seriamente deteriorado y se culpó a la gente del culto por ello, pero en todo caso, el Ayuntamiento emprendió las medidas de reformar el Centro y excluir el culto gitano de ese espacio. En adelante, la gente del barrio se vio obligada a alquilar locales y culpó a los *payos* de la asociación por haberlos expulsado de un lugar que consideraban suyo. Investigando un poco me enteré de que el Ayuntamiento justificaba su “veda” en que los Gitanos del culto “no habían sabido cuidar el lugar”, y en que habilitar nuevamente este espacio era un “riesgo” de un nuevo deterioro. Según Mónica, con el correr de los años la percepción que los Gitanos del barrio tenían del centro había cambiado, ya que la FAGCyL les prestaba un servicio social muy valorado por ellos, ya sea tramitando ayudas (subsidios), documentación y brindando apoyo escolar.



Algunas noticias periodísticas se habían hecho eco de esta situación, como un artículo de 2010 donde Tío Jani, en tanto presidente de FAGCyL, sostenía que el culto cumplía un rol importante al contener los problemas de droga de los jóvenes del barrio, por lo que era necesario que siguiera funcionando:

El remozado centro social, que recibió una inversión de 664.219 euros, cuenta con dos plantas repletas de salas multiusos para la realización de talleres, cursos y actividades para “payos y gitanos”, según reiteró el alcalde. Lo que no está claro es si acogerá también el culto calé como ocurría antes de la reforma -el edificio estuvo ocupado por las mismas asociaciones hasta finales de 2009-. **“Nuestra iglesia evangélica estuvo aquí veinte años y era un motor para este barrio marginal porque aquí se acogió siempre a los jóvenes que andaban con las drogas o que robaban para guiarles por el buen camino”**, coincidieron en señalar Ramón, José y Rafael, tres vecinos de la barriada. La propuesta está sobre la mesa del Ayuntamiento. “Creemos que sería lo mejor para todos”, afirman (Sanz, 2010, mi negrita)

Sin embargo, pasaron los años y el Ayuntamiento no cedió. Hacia 2015-2016 los Gitanos del barrio aún seguían teniendo problemas en hacerse de un espacio para la realización del culto, y cada tanto debían cambiar de lugar. Esto podía verlo en las continuas alusiones de Tania, preocupada porque el culto de Las Viudas no tenía un lugar fijo. Según dichos de Tania, esta rotación se debía a dos situaciones; la primera era la dificultad para conseguir el dinero del alquiler, la segunda los problemas con los vecinos, quienes solían quejarse por el ruido que provenía del culto, dado que el sitio no estaba suficientemente insonorizado. Hacia julio de 2016, Tania me contó que habían conseguido un galpón en el polígono industrial lindante a las Delicias, y me invitó a ir con ella. Nos encontramos con los asistentes en una de las plazas internas del barrio, subimos a varios coches y nos dirigimos al lugar. Al llegar, me presentaron a algunos conocidos. En el hall de entrada había un joven gitano vendiendo en su puesto *chuches* (golosinas), snacks y botellas de agua. Tania y su marido le compraron y regalaron unos chuches a mi hija. Ingresamos al templo y nos ubicamos en las primeras filas de los asientos destinados a las mujeres, en el lado izquierdo mirando desde el altar, junto con Tania y otras mujeres que participaban del coro, mientras los hombres estaban a la derecha. Comentaban que les había costado mucho esfuerzo conseguir ese espacio para el culto. Mi alumna repetía constantemente que era una pena que yo asistiera justo en ese momento en el que el edificio se encontraba tan deslucido. Aún faltaban realizar reformas a lo que se sumaba que el espacio no estaba insonorizado ni climatizado.

En el altar del templo había tres hombres de los cuales el más importante era el pastor. A su lado se encontraban dos “obreros”, hombres notables de la congregación. Un obrero vestido de negro tomó la palabra, introduciendo al rito y seguidamente una de las mujeres interpretó una canción cristiana con música flamenca mientras el coro lanzaba expresiones tales como “aleluya” y “te amo Jesús”. Los niños correteaban dentro de la Iglesia, pero cuando comenzó el sermón mi alumna los llevó al exterior para que jueguen afuera. Al contrario de la Iglesia Católica no se “manda a callar a los niños” ni se les obliga a escuchar la palabra de Dios. El pastor leyó el sermón “La conversión de Zaqueo” y trató de llevar el ejemplo a la vida actual. Al volver a entrar al templo, uno de los dos obreros hablaba de que había que sostener el culto, que el local costaba 600 euros de alquiler mensual y que cada 3 meses tenían que pagar unos 300 euros de impuestos, por lo cual necesitaban la colaboración de todos. También comentaba que el sábado por la noche realizarían una Cena Santa a la que todos debían traer algo de comida para compartir. Luego de los anuncios pasaron una bolsita para la colecta. Terminado el culto, mi alumna y su marido nos acompañaron a mi hija y a mí en coche hasta la Plaza Vadillos, en las cercanías de mi casa, nos despedimos y nos deseamos buena suerte.

En resumen, en relación con lo que menciona Cantón Delgado puedo decir que tanto en mi experiencia etnográfica como en las conversaciones mantenidas con Tania y mis otras alumnas gitanas, emergía que el movimiento pentecostal era autogestionado por los Gitanos y funcionaba como cohesionador social de las familias gitanas del barrio, renovando los lazos de solidaridad. La asistencia al Templo iba más allá del propósito de escuchar el sermón. Fuera de las horas que estaban en los cursos del Segundo Montes o en sus puestos del Mercadillo, las mujeres con frecuencia se encontraban realizando diversas tareas en el Templo, tales como ensayar, reunirse a orar, organizar comidas, y ocuparse de otros menesteres vinculados al mantenimiento. En sus conversaciones ellas se identificaban como miembros de un culto en particular, “el de los artistas”, “el Templo”, el de “Delicias” y así sucesivamente, girando las relaciones sociales en torno a la pertenencia a una comunidad en particular de la cual eran parte activa. Con respecto a otro punto que menciona Cantón Delgado, relativo a la transferencia de la autoridad de los ancianos sabios a los jóvenes pastores, no puedo decir que de acuerdo a los datos recogidos este fenómeno se dé de igual manera en Valladolid que en el sur de España. Según mis observaciones y conversaciones, en la ciudad de Valladolid se daba

un “doble comando” que actuaba en forma complementaria al interior de la comunidad. Tanto los pastores como los ancianos sabios eran consultados, y ambos actuaban como guías morales de los Gitanos del barrio, pero mientras los pastores lo hacían de acuerdo a los preceptos de orden religioso, los ancianos o arregladores lo hacían en base a pautas culturales gitanas, y con frecuencia podían trabajar en conjunto para abordar algunos conflictos sociales. Esta complementariedad podía darse a causa del sincretismo surgido de la apropiación de pentecostalismo por parte de los propios Gitanos, de modo que en el culto con frecuencia se replicaban algunas “tradiciones gitanas” tales como la división de roles por género. Aun así, los arregladores y ancianos sabios parecían cumplir una función de mediadores más fuerte de cara a la sociedad mayoritaria, actuando no solo al interior del grupo sociocultural gitano, sino también como agentes protagonistas de asociaciones, mediadores interculturales con el Estado, la escuela y los servicios sociales.

En oportunidad de mi conversación con Chelo, la activista gitana feminista de la AGFD que a su vez trabajaba en la FSG de Valladolid, le pregunté si consideraba el movimiento pentecostal como una nueva forma de dominación, dado que, desde una perspectiva “liberal”, podía aparecer como un dispositivo más de control y normalización de los Gitanos en base a unos valores morales cristianos absolutos, con posturas reaccionarias ante otras sexualidades y composiciones familiares no tradicionales. Incluso en ese entonces mi lupa de “feminista blanca” -permeada por los discursos de igualdad de derechos y libertades individuales entre géneros- me hacían pensar que las mujeres gitanas tenían un rol secundario, subsumido a los roles masculinos en el culto.

En este sentido, “desde afuera”, y haciendo la salvedad de que los pastores y todos los puestos de poder en la Iglesia eran ocupados por varones gitanos, lo que me contaban mis alumnas se asemejaba bastante a la influencia de la Iglesia Católica cincuenta años atrás, dividiendo roles en función al género, separando las “cosas de hombres” de las “cosas de mujeres”. Al mismo tiempo, para las jóvenes gitanas era algo más que “el culto”, era una instancia habilitada para la interacción social, entre amigas, y para el flirteo con el sexo opuesto. Las jóvenes asistían vestidas con sus mejores ropas (llamativas faldas ajustadas, pantalones con brillos, blusas de noche), de modo que un espectador distraído interpretaría la escena como jóvenes que se encuentran yendo a una discoteca antes que a una Iglesia. Entre mis alumnas mayores esto último era un tema recurrente. En varias ocasiones las escuché decir

que había mujeres jóvenes que iban a provocar a los hombres al culto, con faldas cortas y camisetas con tirantes (“musculosa” en Argentina), cuyo principal interés parecía pasar más por el mostrarse que por el asistir a escuchar el evangelio.

Sin embargo, Chelo me contestó que, más allá de mis observaciones, ella pensaba que el culto podía ser una herramienta para el empoderamiento de las mujeres gitanas. Su lectura de la apropiación femenina del culto y de las prácticas que lo rodeaban, la llevaba a ver en él un potencial empoderador de las mujeres, en el sentido liberal de promover las libertades individuales y la autonomía con respecto a sus lazos familiares. Este pensamiento quedaba reflejado por sus propias palabras:

En el tema de lo de la iglesia, yo por un lado veo que sí que es verdad, que muchas de las veces es que, **hay actividades como muy de hombres, como muy de mujeres, y que hay espacios donde las mujeres no pueden intervenir porque son cosas de hombres. Pero también es cierto que le podemos dar la vuelta y creo que también ha sido como un avance a la hora de poder salir, es decir, porque es algo que está bien visto que tú vayas a un culto o que vayas a una oración de mujeres. A ver, yo creo que hasta le podríamos llamar "feminismo", es decir, el que se reúna un grupo de mujeres para tomar un café, para hablar de sus cosas, porque al final a lo mejor lo último que hablan es de Dios.** Sí que es verdad que está bien visto: "Ay, pues me voy a una oración de hermanas." Está bien visto, te dan el visto bueno, tú sales, te vas a tomar a tomar un café, hablas a lo mejor de lo que le ha pasado a la otra y a la otra, y al final ni has ido al culto, que te has puesto a hablar de otras cosas. Entonces yo creo que **dándole la vuelta a lo del culto, que sí que es verdad que existen esas "ataduras", a la mujer gitana el culto le ha servido como un acto social; es decir, los gitanos tampoco tenemos tantos actos sociales para reunirnos, a no ser tanto una boda, un acontecimiento. Entonces el día a día, por ejemplo, la sociedad mayoritaria, pues te puedes ver en el instituto, en la universidad, en un teatro, en actividades de calle. Hay muy pocos gitanos que nos acercamos a esas actividades. Entonces sí que es verdad que no te puedes reunir. ¿Qué hace el culto? Pues nos hace acercarnos, es decir, es un acto social.** Más que, aunque toma su parte evangélica y su parte religiosa, pues sí que es verdad que yo lo veo también como un acto social, donde tú te puedes pintar porque vas a ir a un sitio donde te va a ver gente, donde tú vas a ir a hablar con una persona que no la ves, es un acto social. Y yo creo que muchas de las mujeres, para ellas ha sido, ya no por tema de religión sino de liberación, decir "puedo salir sola, encima está bien visto, puedo quedar con chicas, y yo creo que, por ese lado, el culto es como de liberación (...). Sí que es verdad que hay cosas en las que dicen que mandan los hombres, pero creo que también van cambiando poquito a poquito. Sí que es verdad que se van tomando cada vez más cargos de más importancia dentro de la propia iglesia las mujeres. Entonces yo creo que entraron con una idea los hombres, pero se les está dando la vuelta, un pastor tiene que estar casado para llevar una iglesia (...) y si tú no tienes una buena compañera, la iglesia va mal. Entonces para que vaya bien una iglesia, siempre tienes que tener una buena compañera. Entonces hay pastores que tienen la mente muy cerradas, pero hay pastores que no. Yo he tenido pastores que a mí me han dicho: "vete al cine, vete al teatro, vete a la piscina, vete a donde sea, te digo que la prioridad para mí es que vengas a la iglesia, pero si un día coincide que tienes que ir a otro sitio no importa" ¿Sabes? Como la

mente como un poco más abierta. (Chelo, 2016)

Según las palabras de Chelo existía un tipo de “feminismo” en el sentido liberal, de apuesta por la igualdad de libertades entre géneros, que salía a la superficie más allá de la agenda normativa del pentecostalismo gitano, en los modos de apropiación que las mujeres hacían de las prácticas legítimas en el contexto del culto. Chelo hablaba de una liberación femenina, en el sentido individualista, que se estaba dando a partir de la articulación de la cultura gitana con el evangelismo. Le pregunté si veía algún paralelo entre el feminismo católico y un tipo de feminismo pentecostal, como movimiento que desafía estructuras de sesgo patriarcal, a lo cual ella me respondió:

[El culto] puede ser una plataforma para el cambio. Porque de hecho las mujeres también se están beneficiando de "poder salir", de poder hacer cosas que normalmente no las hacen. Y a través del culto se van a spas, se reúnen diez mujeres y se toman el día entero para ellas. Y salir a spas, pues primeramente decían que era "Vamos a tomarnos un ayuno" y el retiro es que se iban a un spa. (...) Lo usaban digamos como excusa, pero salir a un spa y estuvieron todo el día y disfrutaron y después habían ido al retiro porque el spa estaba al otro lado. Y sí que es verdad que sí que lo utilizan. Yo creo que puede ser una gran plataforma si la saben utilizar las que lo dirigen, que en este caso sería la pastora. (Chelo, 2016)

Estas palabras de Chelo me llevaban a pensar si en el culto no se estaba dando un tipo de “resistencia pasiva”, en términos de Scott, de las mujeres gitanas contra las “tradiciones gitanas”, resignificando sus prácticas mediante un “guión oculto”, de modo que el agenciamiento femenino emergía en forma colectiva sin desafiar el discurso público de los varones con poder de imponer las normas/estructuras. Asistir al culto y ser miembro activo de una Iglesia tenía para las mujeres un potencial político que remitía a los círculos de lectura de mujeres del siglo XIX (Correa Ramón, 2006), a las reuniones de mujeres que miran televisión (Abu Lughod, 2006), y a los grupos varios de “damas” vinculados a tareas religiosas y caritativas (Perrot 1997). Todos ellos tenían en común ser grupos con fuerte sesgo femenino, con prácticas en espacios de acción y sociabilidad “permitidos” para la mujer, que no contravenían el ideal de esposa, madre devota y religiosa de hasta hace no tantos años, y que servían para activar identidades en sentido colectivo y movilizarse. Eran mujeres que se juntaban sin levantar sospechas de estar cumpliendo algo más que “su rol” y que desde afuera se las percibía como inofensivas en tanto no desafiaban públicamente el *statu quo*, pero puertas adentro generaban cambios y agencia. El feminismo gitano en la esfera pentecostal

parecía ser un tipo de feminismo que públicamente se manifestaba como no liberal, en tanto el poder de agencia surgía dentro de la estructura gitana. Es decir, se trataba de un tipo de feminismo en el que primaba el valor de lo colectivo antes que lo individual y donde las mujeres estaban vinculadas a prácticas del cuidado (niños y ancianos), de manera que tenía más puntos en común con los feminismos racializados (musulmanes, negros, indígenas, gitanos) abordados desde una vasta literatura poscolonial que con el feminismo “blanco” (o *payo*). Sin embargo, estas “evasiones” para “realizarse” al modo liberal que mencionaba Chelo (tal como ir a un *spa*, reunirse entre amigas, o salir sola del ámbito doméstico) parecían elaborar un sincretismo entre prácticas y sentidos adjudicados a esas prácticas, devenido de la intersección entre la influencia de la agenda feminista hegemónica y los feminismos no blancos.

En este sentido, en el campo surgió una “prueba” que parecía afirmar el poder del pentecostalismo, como vehículo de movilización política, para el reclamo de reconocimiento y reparación de las injusticias y humillaciones sufridas por parte de los Gitanos de Valladolid - hombres y mujeres-. Unos días antes de mi asistencia al culto se llevó a cabo una gran movilización de Gitanos y Gitanas pentecostales de la Iglesia de Filadelfia en el centro de la ciudad (Figura 19). El Diario Tribuna de Valladolid publicaba:

La vallisoletana calle de Santiago se convirtió en la tarde de este viernes en una gran iglesia evangélica donde no faltaron los cánticos y las glorias y alabanzas a Jesucristo. Era la llamada **marcha de la paz convocada por la Iglesia Evangélica Filadelfia**, con centenares de seguidores en Valladolid, y que cuenta con una veintena de iglesias en toda la ciudad e incluso con una emisora de una radio. (...) **El pastor José Dual explicaba que los manifestantes reivindicaban dos cosas: “la creencia en Cristo Jesús y nuestra cultura para reflejar a esta ciudad que los valores de cada persona son muy importantes. Por eso decimos no al racismo, no a la xenofobia y sí a la hermandad, a ser espirituales y humanos”**, decía Dual, quien comentaba que la fiesta se cerró con una danza y una teatralización en la Plaza Mayor. (Diario La Tribuna de Valladolid, 2016, 1 de julio)

Este evento se me presentó como un hito. Ocurría en un lugar donde las manifestaciones no eran frecuentes (a no ser en clave de clase, en el día del trabajador). El movimiento evangélico gitano había salido a la calle, en pleno centro de la ciudad y reivindicaban igualdad como un derecho de justicia social, no liberal sino religioso, en tanto que “hermanos en Cristo”. La religión los cohesionaba como grupo y les daba herramientas discursivas para actuar. El “culto” se había convertido en un lugar en el cual reconocerse con el otro, y desde allí armar estrategias para reclamar a la sociedad un cese en las

discriminaciones a las que se veían sometidos. Esta era una de las razones para “crear” que, tal como me decía Chelo para el caso de las mujeres, la religión evangélica tenía el potencial de empoderar a los Gitanos de Valladolid desde un movimiento autónomo y autogestionado.



En estas interpretaciones el pentecostalismo gitano se muestra como una herramienta de empoderamiento, no solo femenino, sino del grupo en su totalidad. Se trata de un espacio de sociabilidad, de agencia, y de reproducción cultural gitana, a partir de regímenes de reconocimiento basados en un marco de referencia que les es propio. Incluso, según Cantón Delgado (2018), el evangelismo gitano “va más allá de la resistencia cultural o de su supervivencia como minoría, asemejándose más bien a una forma creativa e inédita de resiliencia que se sirve de una retórica espiritual, un pragmatismo político, un lenguaje y una biopolítica específicos” (Ibíd:5).

La pregunta que surge, entonces, es acerca de cómo se articula el empoderamiento político y social de los Gitanos pentecostales con estas lógicas de control social moralizantes, que toman la forma de una nueva evangelización y biopolítica sobre los cuerpos, al modo de la otrora evangelización católica. En esta línea, Joel Robbins (2004) plantea la paradoja de que el pentecostalismo puede ser visto como proceso de dominación y homogeneización de la cultura occidental, pero al mismo tiempo como poder transformador de la apropiación y diferenciación indígenas. En cada caso, esta singular combinación entre la “cultura gitana” y

una religión global como es el evangelismo cristiano no puede saldarse en una simple ecuación de sumas o restas. Su capacidad para reproducir autonomía o dependencia debe ser analizada de acuerdo al modo en que estas prácticas moralizantes hacen sentido en “algo” ya existente en las propias dinámicas culturales del grupo, y en las maneras en que a su vez ese “religión global” actúa en la transformación de la identidad gitana.

3.6. Conclusión: políticas de reconocimiento hegemónico y autonomía gitana en España

En este capítulo hemos abordado de qué manera el campo político del multiculturalismo y las lógicas humanitaristas impuestas por los organismos supranacionales de DDHH se han combinado con las políticas de reconocimiento y con los planes de inclusión social, tanto globales como locales. Contra los discursos de igualdad que llevan como estandarte, esta articulación ha generado, por el contrario, efectos de desigualdad en la distribución de recursos y reconocimientos, dividiendo a las poblaciones entre una mayoría normal (cultural/étnicamente desmarcada) y grupos minoritarios (marcados como “culturas” o “etnias”) a normalizar, sobre los cuales se aplican los planes de acción gubernamental. Como hemos visto, los programas de la Unión Europea para la integración de los romaníes/Gitanos parten del presupuesto de que éstos son, por situación y capacidad de acción, “carentes” en relación a parámetros globales de desarrollo impuestos hegemónicamente. El otro es construido como víctima de su diferencia y no como alguien que lucha o resiste, desplazando la lucha por el reconocimiento a un terreno humanitarista que re-subalterniza a los Gitanos y oculta “la mano que mece la cuna”⁵⁸. Este mecanismo de poder invisibiliza el origen de la situación de opresión como producto de una dominación histórica que deviene, por efectos de la colonialidad del poder, en experiencia de la desigualdad social en el campo de interacciones y representaciones.

Esta matriz global parece articularse a la matriz local de origen colonial “en espejo” española, lo que ha provocado que a partir de los efectos de la colonialidad del poder se reactualicen las desigualdades en Valladolid. Esto es observable a partir de la puesta en marcha de una praxis integracionista que normaliza las diferencias a partir de un proceso que

“racializa” e identifica al otro como subordinado, al tiempo que activa programas para su *apayamiento*. En particular, se registra un rol predominante del sector asociativo en tal función, difundiendo la matriz representacional del Gitano blanqueado/*apayado* como modelo positivo y única vía habilitada por la hegemonía para activar reclamos por el reconocimiento. Este fenómeno parece tener su raíz en el proceso de mismidad-otredad de la construcción histórica de alteridades en España en el que, a través de los siglos, los Gitanos han sido objeto de diversos programas de “transición” de la cultura gitana a la sociedad hegemónica, planes en los cuales la Iglesia católica ha actuado por institución disciplinaria al servicio de la homogeneización de la población.

Podría hablarse de un mecanismo de reconocimiento hegemónico que produce un desdoblamiento esquizoide entre discursos y prácticas, estableciendo relaciones asimétricas entre benefactor y beneficiario, a la vez que una pretendida igualdad al reconocer al otro como merecedor de los mismos derechos, como parte de una comunidad humana global. Bajo esta órbita de sentidos los subalternos también son empujados a la esquizofrenia, a partir de un doble vínculo identitario (Bateson, 1990), aprendiendo a llevar “dos caras”, una para la sociedad mayoritaria (española) y otra para la familia y su comunidad (gitana), como me dijo alguna vez en Buenos Aires un hombre de respeto gitano-calé. Este doble discurso, “público” y “privado”, lleva a la necesidad de interpretar las prácticas de los actores desde el sentido que éstos le otorgan. En este sentido puedo mencionar dos descubrimientos. El primero es que, frente a la posibilidad de activar políticamente la identidad gitana, sea como identidad transnacional/global romaní o sea desde el activismo racializado, los Gitanos de Valladolid parecían optar por otra opción para su organización política y social. Estaban acostumbrados a transitar el “espacio público” asociativo, sitio en el que debían adoptar una posición de subordinación al marco cultural español para obtener algún tipo de reconocimiento, pero era en el ámbito del pentecostalismo donde en realidad parecían articularse prácticas autónomas y de autogestión gitana, como una forma de resistencia a la dominación. La asistencia al culto representaba la realización de un ritual que renovaba los lazos de solidaridad y cohesión social en grupos subalternos que habían pasado por procesos violentos de reemplazo del marco cultural y cognitivo propio por un horizonte de sentido hegemónico. Así, en la apropiación del

⁵⁸Recordamos el poema de William Ross Wallace “The hand that rocks the cradle is the hand that rules the world” (1865).

evangelismo los Gitanos encontraban un modo de reproducir la “gitaneidad” al tiempo que realizaban cambios sobre su identidad.

Paralelamente, al interior de la comunidad, las mujeres gitanas parecían encontrar en el culto una vía para desarrollar un tipo de movilización colectiva en clave de género. Llevaban a cabo acciones que podrían ser vistas como la elaboración de un “guión oculto” frente a su propia comunidad, otorgando un sentido “liberal” a prácticas aceptadas intracomunitariamente, sin correr el riesgo -o al menos minimizándolo- de ser sancionadas por su propia cultura (en el caso de las reuniones de mujeres, o de mujeres jóvenes que utilizaban vestimenta “provocativa”).

En síntesis, las políticas de reconocimiento hegemónicas no aparentaban tener gran incidencia en los modos de organización social y política de los Gitanos “comunes” de Valladolid. Si bien una porción de los Gitanos de Valladolid estaba vinculada al ámbito asociativo, la gran mayoría no articulaba sus reclamos de reparación de injusticias y humillaciones apelando a eventos conmemorativos reivindicativos, ni a los discursos liberales y humanitaristas sobre la igualdad. Al menos en el caso de los Gitanos y Gitanas con los cuales trabajé las luchas por el reconocimiento se libraban a partir de las herramientas del movimiento pentecostal gitano, una igualdad religiosa “colectiva”, en tanto “hermanos en Cristo”, antes que en una igualdad a la anglofrancesa, de libertades individuales.

CAPÍTULO 4

4. NOMADISMO, SEDENTARIZACIÓN Y GUETOS

En este capítulo se indagan los procesos de normalización y de resistencia en torno a la zonificación urbana y al acceso a la vivienda. Se abordan algunas nociones fundamentales referidas a la movilidad y fijación de las personas al territorio en relación con el surgimiento de los Estados-nación y las grandes urbes capitalistas, poniendo el foco en la retroalimentación entre racializaciones territoriales e identidades racializadas en “barrios-gueto”. Se explora entonces cómo estos fenómenos afectan experiencias de desigualdad gitana en la ciudad de Valladolid.

4. 1. De nómades a habitantes del gueto. Sedentarización forzada, control estatal y trayectorias colectivas de segregación socio-espacial

Desde una perspectiva antropológica suele caracterizarse la tensión originaria del encuentro entre los Gitanos y los castellanos (desmarcados como “españoles”) como un enfrentamiento entre nómades y sedentarios, que establecen dos modos de relación con el entorno.

Los gitanos se presentan en Europa como un grupo nómada que se verá obligado a entrar en conflicto con los pueblos sedentarios. Estamos, en cierto modo, ante la dicotomía tradicional pastor o nómada versus, agricultor o sedentario, casi tan antigua como la propia historia del hombre. El nómada representa al grupo que necesita desplazarse para sobrevivir. El sedentario ha logrado adecuar su entorno a sus propias necesidades y controlar a su favor el medio en el que le ha tocado vivir. **El nómada se ve obligado todavía, al menos en parte, a una actitud depredadora. El sedentario es esencialmente productivo,** al menos en principio, y recela de cualquier visitante con movilidad. Son dos actitudes mentales y dos tipos de economía que necesariamente están abocados al enfrentamiento. (Sánchez Ortega, 1986:19, mi negrita)

Según este análisis, el primer modo de existencia estaría basado en el desplazamiento a través del territorio, en procura de lo necesario para la subsistencia, mientras el segundo habría logrado controlar el entorno en el que vive, lo que permitiría la planificación y acumulación.

Para Jean-Christophe Rufin, durante el establecimiento del Imperio romano el nomadismo fue asociado al bárbaro, de quien se desconfía y a quien se teme, ya que representa lo móvil y lo imprevisible, siendo que el bárbaro en su potencialidad de “fuga” afirma su soberanía sobre la vida, evadiendo todo tipo de control (Maffesoli, 1999:129). Michel Maffesoli (1999) se basa en un buen número de estudios previos, sociológicos e históricos (como los de la Escuela de los *Annales* con Emmanuel Le Roy-Ladurie, Fernand Braudel y Philippe Ariès) para sostener que no se puede decir que la Edad Media haya sido especialmente adversa al nomadismo. Más bien, fue su marca lo móvil, lo polisémico, los viajes, la trashumancia, lo no instituido. En contraposición, la limitación y estabilidad de prácticas y espacios será lo propio del mundo moderno, y con ello el Estado tratará de instituir, establecer y fijar a las poblaciones en el avance de su control racional de la sociedad.

La cuestión de la fijación a un territorio (sedentarización) de los grupos nómades vinculada al surgimiento del modelo de producción capitalista, la propiedad privada y el nacimiento de los Estados-nación ha sido abordada por diversos autores (Marx, 1967; Clastres, 1978; Palerm, 2008), algunos de ellos desde lecturas que la interpretan como un proceso que ha marcado negativamente al “nomadismo” como enemigo del Estado y el capital (Clastres, 1978; Deleuze & Guattari, 1987; Verdesio, 2008).

Los Gitanos, a su llegada a la Península Ibérica, fueron amparados primeramente por los Reinos Cristianos, tomándolos por “peregrinos” en su camino a Roma o Santiago de Compostela. Pero pronto sufrieron la persecución al percatarse los funcionarios del Reino que ese habitar (en) el camino era, en realidad, el modo de existencia gitana (Grande, 2007). La sedentarización se convirtió así en una dimensión de normalización crucial para el control de los Gitanos en la península. A partir de ese momento, los Gitanos han sido objeto de leyes contradictorias. Algunas órdenes los obligaron a vivir en barrios donde no hubiese Gitanos, otras donde si los hubiese (gitanerías), también a vivir en ciudades de baja población y luego de alta población (Ibíd). En el siglo XVIII, la “Gran Redada o Prisión General de los Gitanos” (Gómez Alfaro, 2010) o el llamado “Proyecto de exterminio de los Gitanos” (Martínez Martínez, 2014) arremetió contra los Gitanos en su totalidad sin distinciones entre Gitanos

avecindados y nómades. Sin embargo, a efectos de la persecución, aquellos Gitanos sedentarios llevaron la peor parte ya que al poseer un domicilio fijo y estar censados, eran más legibles para los funcionarios del Reino. Esta situación reforzó la opción de no-sedentarización entre los Gitanos, vista como estrategia de supervivencia; en muchos casos hasta las familias gitanas ya sedentarias volvieron a los caminos (Cabanes Hernández et. al, 1996). En estos hechos se basan Alfredo López Serrano (2008) y Cortés Gómez y Fernández Ortega (2015) para sostener su argumento acerca de que la movilidad de los Gitanos españoles debería ser entendida, antes que como simple itinerancia, como resistencia y protección de su modo de vida.

En los imaginarios dominantes lo gitano aparece como un “monstruo” inaprensible, y el miedo a lo salvaje fuera de la ciudad amurallada se hace presente una y otra vez. La sedentarización forzada adopta la forma de confinación de la diferencia gitana a un territorio también diferenciado, un gueto segregado, una zona de frontera al interior de la ciudad normal. El siguiente extracto menciona algunas de las formas típicas de representar a los Gitanos en las pinturas europeas desde el siglo XIV

En un principio se representan desplazándose en grupos de número variado; hombres, mujeres y niños, en caballos y a veces con carros para su equipaje. Cuando están en reposo se representan como campamentos caracterizados por tiendas alargadas, de tipo árabe, pero también bajo toldos o al aire libre. Aunque el nomadismo ha tenido siempre un valor central en la definición de la identidad de los gitanos tradicionales ya desde el siglo XV aparecen pinturas donde los reconocemos sedentarizados, en casitas individuales o barracas, en chabolas y barriadas, sobre todo fuera de las grandes ciudades o en los pueblos. (Olivares Marín, 2009)

No hay consenso en la bibliografía acerca de si los Gitanos debiesen ser llamados nómades o trashumantes⁵⁹, e incluso existen textos que insisten en utilizar ambos términos como sinónimos. Como el texto de Olivares Marín (2009) antes citado, hay numerosos registros históricos (escritos, pinturas) que muestran que era frecuente verlos montar un campamento en las afueras de los pueblos. Su transitar obedecía a cuestiones de subsistencia estacional, vinculada a sus ocupaciones tradicionales: la venta ambulante, el trabajo como jornaleros en la cosecha, el arreglo de quincallas, la herrería, la cestería. Gustavo Verdesio (2018) propone que esta peculiar relación con el entorno debería ser llamada “de alta movilidad”, antes que nomadismo, ya que frecuentemente se montaban los campamentos por

días o semanas y se generaba un modo de subsistencia a partir de lo que ese territorio temporalmente les ofrecía.

Otros autores exponen que este modo de existencia puede eventualmente exceder su dimensión ecológica, apelando no solo a la supervivencia vital y material sino también cultural, fomentando la movilidad, aun cuando la sedentarización es posible, como estrategia de preservación y autonomía colectiva. En esta línea el antropólogo estadounidense Robert Kelly sostiene,

Los ideales culturales que valoran el movimiento podrían alentar la movilidad incluso donde el sedentarismo es posible, aunque es poco probable que den cuenta de las tendencias evolutivas a gran escala. Sin embargo, **pueden ayudar a perpetuar las diferencias culturales y de nicho entre las poblaciones de horticultores / agricultores y cazadores-recolectores o pastores, desde la movilidad como una estrategia posible para mantener la autonomía cultural**⁶⁰. (Kelly, 1992:48)

Para la situación histórica de los nómades gitanos en España podría pensarse que la des-territorialización efectuada por éstos en sus modos de habitación pone en entredicho la existencia del Estado, el cual insiste en utilizar su poder para resignificar sus existencias a partir de su fijación al territorio. Estos modos de habitación alternos se convierten en “máquinas de guerra”⁶¹ en términos de Deleuze & Guattari (Verdesio, *Ibid* y Deleuze y Guattari, 1987 [1980]) contra el Estado. A su vez, el Estado se presenta ante los grupos de alta movilidad como un obstáculo para su reproducción cultural (Verdesio, 2018). En esta “lucha de fuerzas” el enfrentamiento se da entre dos visiones, dos modos de vida en los que la realización de uno impide la consumación del otro. Lo natural en el Estado es tabular, identificar el territorio, establecer fronteras y clasificar jerárquicamente a las personas, pero las

⁵⁹ La trashumancia suele distinguirse del nomadismo por estar vinculado a tareas de pastoreo y por tener asentamientos estacionales fijos.

⁶⁰ Mi traducción del original en inglés: “*Cultural ideals valuing movement might encourage mobility even where sedentism is possible, although they are unlikely to account for large-scale evolutionary trends. They may, however, help perpetuate cultural and niche differences between populations of horticulturalists/agriculturalists and hunter-gatherers or pastoralists, since mobility can be a strategy to maintain cultural autonomy*”.

⁶¹ Según Deleuze y Guattari (1987) una máquina de guerra puede ser definida por su origen nómada y por un tipo de agenciamiento distinto al del Estado, al cual se opone. Mientras la máquina de guerra opera por líneas de fuga y desterritorialización, siendo puro devenir, deseo y afecto; el Estado, en cambio, impone la territorialización y la definición cartesiana, poniendo límites a la creación de formas de vida alternativas al capitalismo. El Estado pretende imponer su poder apropiándose de las máquinas de guerra para su propia utilidad, como un engranaje más de su maquinaria, para someterlo a la lógica política y económica de los Estados territoriales modernos y capitalistas.

identidades vinculadas a una alta movilidad territorial y de dinámica comunal y vínculos de solidaridad comunitaria desafían sus bases desde sus modos de vida alternativos (Ibid).

La fijación espacial mediante la circunscripción territorial en juderías, morerías, y luego gitanerías, se ligaba a prácticas institucionales de control de identidades consideradas fuera de la norma española, peligrosas y enemigas del ser-nacional, y que requerían un especial control y vigilancia por parte de Reinos y Estados (Suárez Bilbao, 2014; Barros & Hinojosa, 2008). Los guetos gitanos modernos surgen en España a partir de la última sedentarización forzada, aplicada a partir de la “Ley de Vagos y Maleantes” del año 1933. En ella se adoptaba como medida preventiva del delito “la obligación de fijar su pertenencia a un territorio y el sometimiento a la vigilancia de las autoridades” (Doncel, 2018: 170). La sedentarización forzada de los Gitanos, bajo el régimen franquista, se sumó a otros fenómenos que confluyeron en una crisis habitacional en la España de posguerra. La destrucción de viviendas producto de los bombardeos en la Guerra Civil y las migraciones en dirección campo-ciudad buscando oportunidades laborales provocaron un rápido crecimiento de la población asentada en las urbes españolas (Alquézar Penón, 2015: 99). Esto tuvo por efecto la conformación del cordón periférico de chabolas urbanas, que las políticas de vivienda franquistas pretendían eliminar a partir de la construcción de complejos de viviendas sociales para obreros, excombatientes y viudas del bando franquista (Ibid: 99-111). A consecuencia de procesos sociales que abordo en este capítulo, estas construcciones pasaron a ser habitadas por mayoría de familias gitanas en los últimos cuarenta años. La confluencia de territorios e identidades infravaloradas por la sociedad mayoritaria ha desembocado en una doble racialización, del espacio y las personas, identificando estos territorios como barrios-guetos de Gitanos e inmigrantes.

En cuanto a los estudios sociológicos realizados sobre el fenómeno de los guetos urbanos, ya a inicios del siglo XX, con la Escuela de Chicago se inauguran en EEUU una serie de investigaciones sobre la vida en las grandes urbes. Principalmente, a partir de abordajes sobre la gran conflictividad y fragmentación social existente, como consecuencia de los procesos de industrialización, los cambios sociales y demográficos provocados por las corrientes migratorias provenientes de Europa, a lo que se sumaba el aumento de los índices de criminalidad (Martínez, 1999). Dentro de esta corriente es posible encontrar trabajos como

el de Louis Wirth (1956), publicado en 1928, sobre el gueto judío de Chicago, en cuyo prefacio Robert Park, sostiene que,

En la medida que la segregación se convierte para ellos en un medio para un fin, puede afirmarse que cada pueblo y cada grupo cultural crean y mantienen su propio gueto. En este sentido, el gueto deviene símbolo físico para cierto tipo de aislamiento moral que los llamados “asimilacionistas” están intentando vencer (Park, 1999: 111-112, comillas en el original)

Park y Wirth entienden el gueto como “área natural” surgida de la partición del territorio en base a la preexistencia de “regiones morales”, espacios donde aquellos que se parecen desarrollan sus “pulsiones” - pasiones, instintos y apetitos (Park, 1999: 82)- y donde reproducen sus “culturas” fuera de la norma moral admitida hegemónicamente.

Para Loïc Wacquant la historia moderna de los guetos urbanos se inicia luego de los llamados “gloriosos treinta años del capitalismo”, desde el fin de la segunda guerra mundial en 1945 hasta la crisis del petróleo en 1973. Esta etapa trajo aparejada una creciente percepción de inseguridad y las masas dejaron de ser leídas en términos de clase para interpretarlas desde diacríticos étnicos, raciales y de género (2007: 13-19). Se trató de una jerarquización del espacio urbano que fue correlato de una jerarquización social producida por el retiro del Estado de Bienestar, la desproletarización en sociedades posfordistas, y la implementación de políticas neoliberales (Ibíd). Según Wacquant, este desplazamiento desde la clase a la etnia/raza en los modos de interpretar la diferencia social debe ser entendido desde sus aspectos funcionales. Los lugares racializados eran, a su vez, depositarios de mano de obra poco calificada, poblaciones numerosas sin utilidad capitalista y actividades ilegales; así como de un escaso grado de penetración de las instituciones estatales (Ibíd). Gabriel Kessler y Sandra Gayol (2002) sostienen que el fin de la sociedad salarial y del disciplinamiento industrial es la base de la “peligrosidad” percibida en torno a las clases subalternas “pero ahora no por ser trabajadoras, sino justamente, por haber dejado de serlo (...) [otorgándole] un carácter racial y comportamentalista” (Ibíd:18).

Contra la interpretación de Wirth sobre la naturalidad del gueto, Loïc Wacquant (2004) enfatiza que no hay nada de “natural” en su formación, ya que se trata de un mecanismo mediante el cual se ejerce una violencia colectiva sobre ciertas identidades. Operaciones tales como la estigmatización, la restricción, el confinamiento espacial y el encasillamiento institucional provocan el deterioro de estas identidades al atravesar la experiencia de habitar esos espacios segregados. Esto implica un fenómeno comparable al ocurrido en otros espacios

de confinamiento forzado de “grupos desposeídos y deshonrados, como la reservación, el campo de refugiados y la prisión” (Ibid: 72) condenando a sus miembros al ostracismo para evitar el contagio simbólico del resto de la sociedad y justificar la explotación económica de los grupos segregados (Ibid: 75). Siguiendo a Wacquant (2007), es necesario desentrañar el mecanismo generador de guetos a partir del estudio de la matriz histórica de las relaciones de clase, Estado y espacio en la sociedad específica en la que se inserta. Pensando en el caso español, la matriz histórica de alteridades signará las relaciones entre españoles/castellanos, los cuales representan la norma de habitación, y sus otros (Gitanos, moros y judíos) a normalizar por etnificación (guetos) o *apayamiento* (viviendas en zonas no racializadas). Los Gitanos serán, pues, perseguidos por su nomadismo, sedentarizados a partir de su reclusión en gitanerías o forzosamente integrados en ciudades con mayoría de españoles/castellanos. Pero será durante la década de 1970 que surgirán los primeros guetos urbanos gitanos en España, tal como los conocemos en la actualidad.

Loïc Wacquant define a los guetos como espacios estigmatizados, considerados hegemónicamente “zonas de no derecho”, “salvajes”, “territorios de privación y abandono a los que se debe temer, de los que hay que huir y es necesario evitar pues constituyen focos de violencia, vicios y disolución social” (2001, 2007:13). El autor distingue el gueto de otras zonas de segregación urbana por ser considerados “un universo racial y culturalmente homogéneo caracterizado por una baja densidad organizacional y una débil penetración del Estado social” (Wacquant, 2007:200), por lo que representa una forma de segregación socio-espacial específica en torno a categorías de etnia/raza (Segura, 2012:107). Como dice Nemser (2017), suele pensarse la “raza” en términos de personas, pero con frecuencia se olvida su dimensión territorial; la “raza” es una categoría social resultante no sólo de la racialización de las personas sino también de la racialización del espacio, una justificación esencialista de jerarquías, que da por resultado la naturalización de la segregación. Wacquant (2007) utiliza el concepto de “cerrazón” (*schliessung*) en Weber para analizar la segregación como un “conjunto de procesos” a partir de los cuales un colectivo restringe el acceso (económico, social) a otros, en base a marcaciones de clase, raza, lengua, religión, género, lo que lleva a la justificación de una creciente desigualdad en la distribución de bienes y servicios. Otros autores definen la exclusión social de base territorial a partir de conceptos como el de “efecto barrio” (*neighbourhood effect*), el cual hace referencia al impacto que tiene vivir en un

determinado barrio para aquellos que lo habitan, abriendo o cercenando posibilidades, en el acceso de éstos a bienes y servicios, materiales o simbólicos, según su posición en la jerarquía simbólica territorial (Brooks-Gunn, 1993; Tapia, 2013).

Los estudios más actuales sobre la confluencia entre identidad gitana y marginalidad urbana (Giovanni Picker, 2017) muestran la persistencia de las “áreas urbanas gitanas” (en adelante por sus siglas en inglés GUA) estigmatizadas y segregadas en Europa oriental y occidental. En ellas el “efecto barrio” en las trayectorias colectivas de segregación y marginalidad de sus habitantes prevalece, independientemente de la autoidentificación. Aun sin ser romaníes aquellas personas que viven en GUA tienen en promedio un 30% de tasas de empleo más bajas que las que viven fuera de él; por añadidura, los romaníes que viven en esos mismos barrios tienen tasas de empleo 50% más bajas que los no romaníes que viven en la misma GUA. Una ecuación que demuestra los efectos de inclusión y exclusión que genera en la sociedad mayoritaria la interseccionalidad de marcas-estigmas, mediante una doble racialización desvalorizante: la encorporización del estigma-territorio sumada al estigma de una identidad racializada. En este sentido, en España los llamados “barrios chungos” se distinguen de los “barrios buenos” no por su enclave territorial, sino por reunir habitantes portadores de marcas-estigma que a su vez se re-estigmatizan por vivir en esos barrios identificados como “de inmigrantes, Gitanos y *canis*”, asociados al delito y una alta conflictividad derivada de la desigualdad social (Carabancheleando, 2017). Para Kessler (2012) y Becker (2009 [1971]) el estigma tiene la peculiaridad de profecía autocumplida en aquellos a los que afecta, por eso es necesario exponer las relaciones de poder y dominación en las que opera el estigma. El estigmatizado conoce los estereotipos que sobre él o ella circula, y este efecto es performativo porque limita su autoconfianza y lo ubica en una situación social desventajosa frente a la sociedad, ya sea a la hora de conseguir trabajo o entablar cualquier otra interacción social (Kessler, 2012:176).

La amenaza vivida por lo *payos* en relación con los Gitanos y los barrios-gueto parece ser la contracara de la precarización del empleo en España, consecuencia del desempleo estructural en las capas más estigmatizadas -como la gitana- sumado a la expansión de la ideología neocapitalista de la globalización y el hiperconsumo. Desterrando la noción de “ciudad-dual” basada en la distinción binaria incluidos/excluidos, Jock Young (2008) se sirve del estudio “*On the Edge*” (1993) de Carl Nightingale sobre el gueto negro de Filadelfia para

decir que “con frecuencia el problema del gueto no era simplemente la exclusión sino estar demasiado fuertemente incluido en la cultura, pero sistemáticamente excluido de su realización” (Ibid: 68). Las condiciones de precariedad y las dificultades de acceso al empleo pueden solaparse con formas alternativas de acceder a un ingreso, que les permitan su inserción en la sociedad capitalista. Ya sea a través de ayudas, de trabajos informales o a través del delito, mediante los cuales es posible acceder al consumo de productos que les llegan a través de los *mass media*. Es precisamente porque los pobres, los desviados, comulgan con los valores de la mayoría que existe el resentimiento “los valores de la mayoría constituyen la vida normativa de la minoría y generan la bulimia que alimenta su descontento” (Ibid: 84). Dice Young (2008) “aquellos que están en la porción inferior, precarizados insatisfechos tienden a reclamar programas de empleo y a señalar los falsos desempleados (...), rasgos claves de este resentimiento son la desproporcionalidad, el estereotipo y el chivo expiatorio” grupos que son vistos como responsables de los “problemas de la sociedad” (Ibid: 77). Es por ello que resulta imprescindible desentrañar las dinámicas, tensiones y conflictos, entre las clases deprimidas producto de la desproletarización y los excluidos “de siempre”, quienes a menudo comparten un mismo territorio, siendo frecuente su cohabitación.

A continuación, expondré dos casos de estudio en Valladolid, uno del pasado reciente referido al “Poblado de la Esperanza”, colindante al barrio obrero de Pajarillos y otro contemporáneo en relación con el barrio-gueto Las Viudas-Aramburu, en el barrio obrero y ferroviario de “Las Delicias”.

4. 2. Una experiencia barrial del pasado reciente: el Poblado de la Esperanza en Valladolid (1979-2003)

El Poblado de la Esperanza fue inicialmente pensado como un proyecto de habitación temporal para mejorar a corto plazo las condiciones de vida de los Gitanos chabolistas de San Isidro, a la espera de un realojamiento en la ciudad que demoraba en llegar⁶². Sin embargo, su condición primigenia de gueto se articuló a mediano plazo con su visibilidad mediática como “mercado de la droga”, profundizando aún más la marcación del “ser gitano” en Valladolid ciudad.

⁶² Para una versión anterior de este capítulo, ver Galletti, P. C. (2017)

Para comprender las trayectorias de aquellos que llegaron a vivir un 14 de enero de 1979 al Poblado de la Esperanza resulta necesario explicitar el proceso registrando los vínculos entre estructura y agencia, en las relaciones entre Estado, Gitanos y asociaciones sociales a ellos vinculadas. En este proceso de marcación territorial de los Gitanos de la ciudad de Valladolid, las distintas posiciones al interior de la comunidad gitana ante la experiencia de vivir en el gueto La Esperanza fisuraron la pretendida “solidaridad étnica” en torno a ciertas categorías que salen a la luz en los relatos y trataré de indagar aquí. Apelar a la memoria gitana, la reconstrucción del pasado a través de los “recuerdos” de sus protagonistas, es una herramienta vital como fuente de información no hegemónica que nos ayuda a desmontar una situación social, y a visibilizar las experiencias silenciadas por los medios y los discursos dominantes. Entiendo que esta memoria no es “total”, que la historia oral sufre silencios y olvidos, pero parafraseando a Carlo Ginzburg “entre testimonios, ya sea narrativos o no narrativos, y realidad testimoniada hay una relación que debe ser analizada en cada uno de los casos” (Ginzburg, 2010: 10). Decir que los testimonios sólo nos hablan de quien los relata antes que de la situación real vivida no tiene demasiado sentido desde esta perspectiva; más bien propongo analizar ambas cuestiones, tanto al sujeto que relata, cuyo relato se encuentra permeado por su posición social en una red de relaciones más amplia, como al objeto del relato, tratando de establecer un ida y vuelta entre lo relatado, quiénes lo relatan, y los “hechos a secas”. Finalmente, como sugería Walter Benjamín, trataré de leer los testimonios “a contrapelo”, lo que significa que, además de analizarlos en función de las intenciones de quien lo produjo, intentaré hacerlo en contra de ellas, suponiendo que “cada texto incluye elementos no controlados (...) (pues) en todos los textos, hasta los literarios, se insinúa algo opaco (...). Estas zonas opacas son algunas de las huellas que un texto (todo texto) deja detrás de sí” (Ginzburg, 2010: 15). Este es el enfoque que pondré en práctica para desentrañar las trayectorias de los actores, tratando de entender “las operaciones de los complejos y cambiantes procesos discursivos por los cuales las identidades se adscriben, resisten o aceptan” (Scott, 1999: 64). De este modo, la movilidad social y espacial del grupo en cuestión es el objeto central de este análisis, desde las Chabolas de San Isidro al Poblado de la Esperanza, y desde éste a la Ciudad por medio del programa de realojamiento.

La historia del Pueblo Gitano de Valladolid es compleja y diversa. En gran medida, sus modos de existencia se han visto atravesados por la gestión estatal (nacional y local);

ordenanzas y leyes han promovido el abandono de rasgos culturales como el nomadismo, al mismo tiempo que han sido objeto de políticas diferenciales (tácitas o expresas) que los expulsaba de los espacios urbanos y dificultaban su acceso a viviendas normalizadas. Jesús Aparicio Gervás, relataba hacia 2002 la situación de convivencia entre *payos* y Gitanos en la Valladolid contemporánea al Poblado de la Esperanza de la siguiente manera,

Mientras en el Barrio “Las Delicias” (el barrio obrero de la ciudad por excelencia), ambas comunidades viven en un proceso de integración bastante armónico y de mutuo respeto; en el barrio de “los Pajarillos”, por el contrario, se ha producido un gueto de desafortunadas consecuencias, que mantiene aislada del resto de la ciudad a la población gitana que allí reside. Entre ambos extremos, encontramos también un término medio, en concreto, en el barrio de “Huerta del Rey” (barrio céntrico, de clase media-alta), donde no existen problemas destacables entre las poblaciones paya y gitana; pero en donde, sin embargo, la población gitana vive en bloques de edificios concentrados, y separados de las viviendas de población no gitana (...) Es evidente que no nos referimos a toda la población gitana de Valladolid, sino a un grupo de familias concretas que tuvieron la mala suerte de cambiar sus viejas chabolas por unas casas molineras en un poblado de nueva construcción, creado a tal fin, y que lleva el nombre de “La Esperanza”. Este poblado, que tiene de paradójico hasta su propio nombre, no sólo ya desde sus orígenes ha sido un gueto, sino que, en la actualidad, constituye el foco de degradación económico-social más importante, no sólo de la ciudad de Valladolid, sino probablemente de toda la Comunidad Autónoma (Aparicio Gervás, 2002: 15)

Asimismo, al interior de Poblado el rol de la “Asociación Juvenil Gitana La Esperanza” era central. A través del trabajo con los jóvenes del barrio y el dictado de talleres ocupacionales, la entidad representaba un importante bastión cultural y educativo y era referente de contención de los habitantes del Poblado (Aparicio Gervás, 2002). Los principales problemas sociales que afectaban al barrio antes de su demolición eran, según el mismo autor:

- a- El desempleo, la discriminación, el deterioro de las viviendas, en resumen, la degradación socioeconómica que sumía a los habitantes del Poblado en la marginalidad;
- b- los problemas de droga y delincuencia sin distinción de adscripción (*payos* y Gitanos), pero visto como un problema “de Gitanos”, y sumado a esto el ejercicio de la prostitución en los alrededores del barrio;
- c- el impacto que el “efecto-barrio” generaba en la profundización de estigmatizaciones, no sólo de los Gitanos que vivían en ese espacio racializado y segregado, sino en todo el Pueblo Gitano en Valladolid, percibiendo el problema de marginalidad como algo inherente a esta comunidad étnica.

En cuanto al proceso histórico de segregación socio-espacial gitana en Valladolid cobra importancia el testimonio de Tío Jani, quien a lo largo de su vida ha sido un gran promotor de la movilización política y social del grupo a fin de exigir justicia social y reclamar reparaciones. Según su interpretación, los Gitanos de Valladolid no han presentado con respecto a sus modos de habitación una trayectoria histórica homogénea. Muy por el contrario, antes del asentamiento en las chabolas había algunos Gitanos nómades, pero muchos otros eran ya sedentarios “Gitanos de ciudad”. Tío Jani recuerda en la entrevista que de entre aquellos que vivían en la ciudad había un sector que habitaba en casas muy antiguas, las cuales fueron derribadas por el Ayuntamiento de Valladolid en los años 60. La desaparición de la vivienda urbana fue vivida por las familias gitanas de forma trágica. A los “Gitanos de ciudad” les fue vedada la oportunidad de acceder a viviendas sociales, las cuales estaban disponibles, en cambio, para los habitantes no-gitanos de esas mismas casas que habían sido derribadas, mostrando una distinción habilitada desde el poder estatal en la distribución de recursos y reconocimiento entre Gitanos y *payos*. Dice Tío Jani al respecto,

[Los Gitanos] no tenían ninguna sociedad protectora, bueno **cuando demolieron las casas hubo un movimiento muy grande y una queja muy fuerte pero no teníamos donde quejarnos, y luego la autoestima estaba bajísima**, y luego las represiones de la Guardia Civil, que en cualquier momento que pasaba podían entrar a las casas (...). Toda la cosa vino a partir de ahí, cuando empezaron a tirar las viviendas daba un coraje, (...) vivían en el Paseo Zorrilla en la Calle Gabilondo, les tiraron la casa y a las chabolas. Tiraron las viviendas del barrio Santa Clara, te voy a decir los barrios en donde había gitanos, el barrio San Nicolás, el Puente Mayor (La Victoria) porque en ese momento la Huerta del Rey no existía, Circular, Pilarica, en Circular había muchísimas familias gitanas, y San Isidro. (...) en Pajarillos Altos y Bajos no vivían casi familias gitanas. (...) **la cuestión es que tiraron todas las casas y el que no se las haya podido rebuscar por su cuenta tenía que ir a las chabolas.** (Tío Jani, 2016, Valladolid)

En estas palabras se refleja una experiencia moral que es vivida como menosprecio, como desigualdad e injusticia manifiesta, hablando en términos de Axel Honneth (1997), por la que los Gitanos de ciudad fueron expulsados de las casas que habitaban en el centro y debieron asentarse en viviendas precarias en chabolas improvisadas en la periferia. Según Tío Jani, algunas familias gitanas, incluida la suya, pudieron “activar” cierto capital simbólico, económico, social e incluso fenotípico (en su decir padre y hermanos “todos rubios de ojos claros menos mi madre”), para acceder a otras alternativas fuera de las chabolas. A estas familias, física y conductualmente menos “agitanadas”, se les permitió alojarse un tiempo en

conventos o rentar otras casas. En cuanto al resto, Gitanos “nómadas” forzados a sedentarizarse por el franquismo o de Gitanos “de ciudad” privados de esos capitales materiales y simbólicos, se desplazaron a la zona del Páramo de San Isidro. Situado en los márgenes de la ciudad, en San Isidro “proliferaban las fincas agrícolas y las casas de labor (...); la zona presentaba unas elevaciones del terreno, y en uno de sus altos encuentra la ermita del mismo nombre, un lugar bien conocido por los vallisoletanos, que acudían (como siguen haciendo hoy) a celebrar la romería del 15 de mayo” (Castán, 2011). Las familias tomaron entonces este terreno que eran tierras públicas de Valladolid (Figura 20). Tío Jani recuerda que la moral, la solidaridad y el respeto eran los valores máximos en torno a los cuales se articulaban las interacciones interétnicas en las chabolas:

Se conocían algunos códigos morales de conducta, había un respeto a las gentes y luego había otros Gitanos, (...) porque el Gitano es muy heterogéneo, más que el *payo*, es muy diverso, pero hay un denominador en común, que son las tradiciones y las costumbres gitanas.(...) Asociado siempre ha estado el Gitano porque no hay asociación más potente que la que está vinculada por la sangre (...) y había esos códigos gitanos, al que no cumpliera se lo marginaba, si hiciste un detalle malo con un perseguido o con un necesitado. Y como paraban todos juntos, pues alguno tenía más, otro tenía menos, y decían que no se podía comer estando otro al lado que no comiera, que había que compartir. (Tío Jani, 2016)

Tío Jani expresa que existían códigos morales para conducirse entre Gitanos, los lazos de solidaridad no se fundaban por un previo conocimiento interpersonal sino por una conciencia de grupo que era entendida como “comunidad de sangre”.

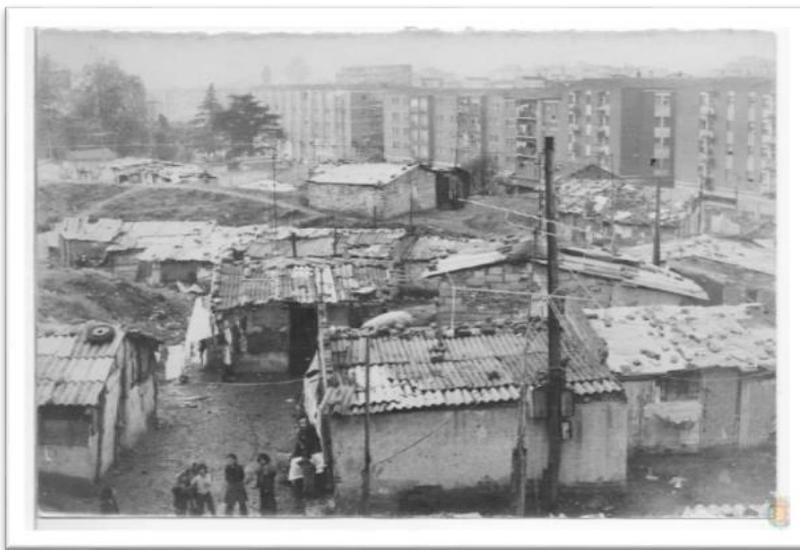


Figura 20: Las Chabolas de San Isidro. Fuente: Archivo Municipal de Valladolid, Fondo fotográfico, ONXZ 02690 - 006

Como menciono en el capítulo 3, el movimiento asociativo católico vinculado a la cuestión gitana surgió luego de 1965, con el reconocimiento de los Gitanos españoles como cristianos por parte del Papa Pablo VI, a raíz de la peregrinación gitana a Pomezia, Roma. Un artículo periodístico contemporáneo a la fecha diferenciaba a los Gitanos españoles de otros Gitanos porque estos llegaban “con todo su pasaporte a cuestas”, estaban bien integrados en la sociedad española y “no eran ningunos parias” (Salas y Guirior, 1965: 57-58). A partir de entonces, la Iglesia dedicó una parte de sus misioneros a la evangelización y trabajó llevando a cabo programas de desarrollo social destinados a los Gitanos. Según Tío Jani, antes de esa fecha ya se habían acercado *payos* civiles y miembros de la Iglesia con buena voluntad, pero eran acciones dispersas. Pomezia, pues, fue un hito, y desde entonces se generó el cambio en la gestión de lo gitano en España. En sus palabras “los Gitanos estaban de moda y nos preguntábamos qué pasa con estos *payos* que nos tienen tan bien, no lo creíamos, no lo creíamos”. Es así como “de la noche a la mañana” un cura se apersonó en las chabolas y comenzó a preguntar cuáles eran los Gitanos más representativos. Este cura era Don Mariano Cibrán Junquera⁶³, de quien me cuenta Tío Jani:

Era un hombre atlético, muy alto, con cara de intelectual (...) era de aquí, de Valladolid, de familia de bien (...), además era catedrático de Teología de la Universidad y hablaba correctamente el griego, el alemán y dos o tres idiomas más, aprendió también el romanó pero no tenía la entonación. Cuando pasó esto él fue a las chabolas y les dijo «ustedes están viviendo esto, no hay derecho». (...) **Y nos quedamos sorprendidos, porque lo que nos había hecho mucho beneficio, el no estar reconocidos, el no estar asentados, se volvió contra nosotros. Porque ya no podías adquirir una vivienda, no te daban una cartilla de beneficencia, no te daban un trabajo, no tenías el libro de familia, todo lo máximo que tenías era el carnet de identidad, pero a lo mejor lo tenía una persona.** (Tío Jani, 2016)

Los Gitanos de Valladolid no estaban registrados en el Ayuntamiento y se resistían a su legibilidad estatal. La memoria de un pasado no tan lejano de persecución y vigilancia extrema sobre sus modos y actividades los hacía permanecer en las sombras, tratando de pasar lo más desapercibidos posible. Y aquí es cuando este cura entra en escena.

⁶³ Las referencias a esta persona son escasas en la red, no obstante, he dado con esta noticia del diario ABC con fecha 4 de septiembre de 1971: Con motivo de una Asamblea de las Diócesis de Castilla y León Mariano Junquera presenta una ponencia en la que señala “la ausencia de la Iglesia en muchos de los problemas concretos de la región”.
[<http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1971/09/04/023.html>]

Este hombre tenía un convenio con el juzgado, inscribía a los niños, y ya tenían libro de familia y documento, si estabas necesitado tenías la pensión del FAS⁶⁴ **y entonces el Gitano que no había recibido nunca nada del Estado más que represiones, les daban una paga, les daban la cartilla de beneficencia y decían ¡ésto qué es!** Fundó una autoescuela en las chabolas, con alumnos de la Universidad (de Valladolid) como vosotras ahora, y les daban clase, iban con los coches, y sacaban el carnet de conducir, y estaban asustados, ¡cómo una persona analfabeta podía sacar el carnet antes que un titulado! Pero los Gitanos estaban muy motivados. (Tío Jani, 2016)

El relato continúa en boca de Tío Jani. Es la historia épica de un cura que habilitó la posibilidad de ser reparados y reconocidos, a partir de un humanitarismo católico, activando una política de reconocimiento sobre los Gitanos de Valladolid, un hombre que quiso llevarlos desde el margen al centro de la vida ciudadana urbana, y luchó por ponerlos en la agenda estatal haciendo frente a la desigualdad social de posiciones. Se trata de un cura recordado con admiración y respeto por las personas gitanas mayores de Valladolid, un “protector”, dice Tío Jani, que tenía las herramientas y conocía el capital simbólico dominante, las leyes, los modos y las reglas para defenderlos de los abusos de poder. Cuenta Tío Jani que, ya en 1968, Cáritas montó un despacho que se llamó Secretariado Diocesano Gitano de Valladolid que, junto con el de Córdoba, fueron los primeros de toda España: “[el cura Mariano] trabajaba todo el día, desde que se levantaba por la mañana hasta bien entrada la noche, estaba haciendo papeles, ya había trabajadora social pagada por Cáritas, hacían muchas entrevistas, los Gitanos se acercaban a escuchar lo que hacía este hombre”. Los Gitanos de la ciudad y los Gitanos de las chabolas se organizaron en torno al cura, los ancianos de respeto se pusieron de acuerdo para protegerle, estaban entusiasmados porque por primera vez alguien, un *payo*, les tendía una mano para mejorar su situación, y esa mejora tenía una novedad, venía de la mano de la visibilidad y legibilidad de sus familias frente al Estado. Para Tío Jani y sus contemporáneos, hombres y mujeres en torno a los setenta años, este hombre era “un mandado de Dios (...) porque cuándo se ha visto esto, si nos mataban a palos, era una cosa divina, y aún hoy hay quien se lo cree”. El cura fue mediador entre los Gitanos y el Estado, y su trabajo se hizo conocido en la región, y la chabola se llenó de Gitanos, no sólo de Valladolid, sino también de otros lados:

⁶⁴ Se refiere a las pensiones del Fondo de asistencia social (FAS) para enfermos o incapacitados laborales. [http://www.seg-social.es/Internet_1/Pensionistas/Revalorizacion/Resumencuantias2007/index.htm#40883]

[El cura Mariano] hizo cosas muy grandes (...) a medida que daban las documentaciones a los Gitanos que habían trabajado toda su vida en el campo, que a lo mejor tenían 65 años pero estaban enfermos, les arreglaba el tribunal de médicos, la paga agraria, (...) entonces se enteraron los de Palencia y alrededor, que no tenían nada, se enteraron y se empezaron a venir, vinieron de Asturias, vinieron de Galicia, vinieron de muchos lados, había un protector con un mando y una autoridad exagerada y una bondad en todos sus actos y una pureza total. (Tío Jani, 2016)

No todos los Gitanos eran iguales ni tenían los mismos modos de proceder. Tío Jani distingue que los de Galicia eran del monte, tenían sombrero de paja y un machete en la cintura, acostumbrados a una vida más adversa, eran más rústicos en sus modos. Los de Palencia por su parte “venían de las cuevas, estaban muy atrasados, había un desnivel muy grande, por un lado, los Gitanos que habían nacido en Valladolid, que eran vendedores ambulantes, que tenían que ir muy bien presentados, que sabían tratar, y por otro una persona nómada, que nunca se había comprado una camisa ni un pantalón”. Pero el proyecto del cura Mariano era unir al Gitano nómada con el Gitano sedentario, propósito que fue objeto de algunos rechazos por parte de los propios Gitanos.

En una ocasión realicé entrevistas en el Segundo Montes a cuatro mujeres gitanas de entre sesenta y ochenta años que asistían a los cursos de alfabetización, y habían vivido en las chabolas de San Isidro, y a otras tres que eran “Gitanas de ciudad”. Ante mi pregunta acerca de cómo era la vida allí me explicaron que, en realidad, había dos graveras (chabolas), una en San Isidro pasando la carretera y otra en la Fuente de la Salud. En sus relatos coinciden en que, si bien el estado de la vivienda era muy precario, no había servicios y se pasaban muchas necesidades, la vulnerabilidad de este grupo aún no se había articulado con el mercado de la droga, “en las casetas no había droga”, decían. En ese entonces el medio de vida principal era el trabajo en el campo como jornaleros. Una de ellas me cuenta: “hasta septiembre, octubre, no acababa el campo, que empezaban las remolachas, de la remolacha a la patata, los guisantes y de la vendimia a la alubia en Laguna, o sea que era todo el año y vivíamos unidamente”. También subsistían de la venta ambulante y del “rebusque” de chatarra. Otras dos mujeres gitanas, hermanas de un anciano de respeto, si bien no habían vivido nunca en las chabolas decían conocer la situación, y afirmaban “en las chabolas no existía el veneno este [en alusión a la droga], vivían muy bien, en la miseria, pero con respeto...vivían muy bien, la droga vino a contaminar”. Sin embargo, otra de las mujeres ex-chabolista la contradecía y me contaba que allí se vivía muy mal, que “tenían que ir a por agua con un carro hasta la Fuente de la Salud,

no teníamos servicios nada, yo me tenía que montar en un carro con las dos niñas”. La contradicción era inherente a los relatos, no había alineación en las opiniones. “Yo estaba muy bien en las chabolas...iba a comprar al campo, estaba gozando en la chabola”, me decía otra mujer. Las percepciones en torno a ese ambiente son variadas, pero coincidían fundamentalmente en “la dignidad y respeto” que primaba en los modos de relación interpersonal; lo que más se criticaba es la carestía de servicios públicos y la falta de comodidades asociadas a un estilo de vida “moderno”.

Tío Jani me explicaba que, aún después de la ocupación de viviendas sociales vacías y de la adquisición de títulos de propiedad gracias a la intercesión del cura Mariano ante las autoridades estatales, una gran parte de los Gitanos seguía viviendo en las chabolas todavía hacía los primeros años de 1970. La situación de estas personas se agudizó cuando las autoridades se propusieron derribar las chabolas para construir en su lugar el Cuartel de la Comandancia de la Guardia Civil. La situación de inminente desalojo llevó a Mariano a pensar cuál sería el mejor lugar para trasladarlos. Según Tío Jani, en esos tiempos Valladolid tenía algunos barrios que eran muy “políticos” y había constantes manifestaciones, lo que los convertía en lugares poco adecuados para el realojo de las familias gitanas chabolistas. Así que eligieron el Barrio de los Pajarillos, un barrio tranquilo de hortelanos y lecheros. Mariano consiguió que las autoridades le cedieran un terreno y construyó allí el Poblado (Figura 21). Dice una nota de El Norte de Castilla:

El proyecto fue aprobado en 1976 y finalizado en enero de 1979. El poblado se construyó en terrenos adquiridos por la Caja de Ahorros Municipal, vendidos luego al Ayuntamiento. Plazas porticadas, guardería infantil, jardinería, viviendas de 60 metros cuadrados en dos plantas... Así nació el Poblado de la Esperanza. (Berzal, 2015)

Tío Jani me explicaba que la gente que vivió en el Poblado “no había vivido en su vida en viviendas, ni sabía lo que era un lavabo, tuvo que ir una persona a explicarles”. Luego, ante mi pregunta sobre los motivos por los cuales se pensó en poner a todas las familias chabolistas gitanas juntas, lo que remarcaba claramente el carácter de “gueto”, Tío Jani me respondió que desde el origen fue pensado como un proyecto de vivienda temporal. Se trataba de una solución provisoria al problema habitacional ante la imposibilidad de alojarlos en forma dispersa en otras viviendas de la ciudad, y a la espera del realojamiento final. Tío Jani evocaba la posición del cura Mariano, al decir que éste último entendía que juntarlos a todos en un mismo sitio no era la mejor opción, pero también era consciente que a la vista no había una

solución mejor para los Gitanos chabolistas de Valladolid. Es por eso que Mariano confiaba en que: “si están todos juntos en las chabolas, que les han comido las ratas [había casos de niños que eran mordidos por las ratas], pues [seguirán juntos, pero] mejor estarán en las viviendas nuevas”.

El proyecto no era solo habitacional, sino que también se vinculaba a un programa de pastoral social, educacional, laboral y asistencial. Este trabajo fue asignado a monjas carmelitas y a dos trabajadoras sociales; también se realizó un convenio con el Ayuntamiento “para que cuando se abrieran plazas en el servicio de limpieza contratara Gitanos. Al día de hoy aún hay muchos que allí trabajan” me decía Tío Jani.

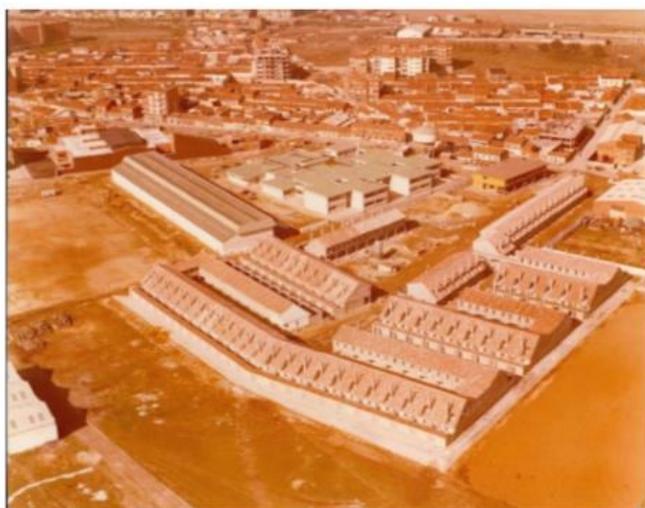


Figura 21: Vista aérea del Poblado en 1982. Fuente: Archivo Municipal de Valladolid, Fondo fotográfico, AM 00008 032

Luego de varios anuncios fallidos las llaves de las viviendas del Poblado (Figura 22) se entregaron a las familias. Un artículo de prensa publicado en El Norte de Castilla, titulaba el 4 de enero de 1979 “El día 10 podría comenzar el traslado de los chabolistas gitanos a las viviendas de Pajarillos Altos”. Una de las familias gitanas que estaban a la espera de poder acceder a su vivienda y veían que la situación se dilataba por “problemas burocráticos” decían: “¿qué más nos da si tienen agua o no, si hay avería o no en las tuberías, quién tiene que firmar los contratos o si estos están bien hechos ¿Es que tenemos agua en las chabolas? ¿Es que se ha preocupado alguien de cómo nos alumbramos allí?”. Finalmente, el domingo 14 de enero de

1979 las familias gitanas chabolistas pasaron la primera noche en el Poblado. Otra nota de El Norte del martes 16 de enero de 1979 decía:

La mayor parte de las familias gitanas que durante años han vivido en las chabolas de San Isidro pasaron ya la noche del domingo en las viviendas adjudicadas en el poblado construido en el Barrio de Pajarillos Altos un poblado que tiene ya nombre “La Esperanza”. “Casi no hemos podido pegar ojo en toda la noche de la contentura” afirmaba una gitana durante la visita que el Alcalde realizó ayer a la gravera para comprobar si las chabolas habían sido desalojadas ya. Una densa niebla envolvía las chabolas, que a media tarde habían sido prácticamente desalojadas. “Vamos muy despacio porque hay que llevar todo a cuestras. No tenemos dekaues⁶⁵”, le decía una anciana a Manuel Vidal, “está cerca” replicó el alcalde. (Berzal, 2015, comillas en el original)



Figura 22: Patio central del complejo de viviendas La Esperanza hacia 1978, antes de su habitación. Fuente: Archivo Municipal de Valladolid, Fondo fotográfico, U207

Cuando tuve la oportunidad de hablar sobre la experiencia de vivir en el Poblado con las mujeres que entrevisté, ellas también recordaban la emoción que les había producido habitar por primera vez en una casa con servicios y comodidades, pisos y techos. Hasta con cierta nostalgia dicen que si no hubiese sido por “eso” (en referencia a la droga) todavía estarían allí. Las entrevistadas no tardaron en hacer una salvedad; me decían que los primeros años se vivía muy bien, que eran “felices” (Figura 23) y que había programas educativos para niños y de formación profesional, una autoescuela y funcionaba un centro social. Pero luego las cosas fueron cambiando, el terreno cedió, pues era un terreno de relleno inestable, y generó

⁶⁵ En referencia a que no tenían transporte, aludiendo a la famosa y ya desaparecida marca de furgonetas y coches DKW.

problemas en las estructuras de las casas, los cimientos se ahuecaron y aparecieron las ratas, y a partir de mediados de los ochenta el ambiente se transformó al introducirse la droga.

Mariví, una de las mujeres entrevistadas de unos sesenta años, manifestaba que el gran problema fue querer unir en un mismo lugar a familias diferentes. Insistía en que fue un gran error querer juntarlos. La precariedad habitacional fue incrementándose. Llegó “gente de afuera” (Gitanos de otros lugares) a quienes sus conocidos y familiares dejaban hacer sus viviendas en sus patios. Las casas que habían sido pensadas para ser habitadas por una familia numerosa de no más de 10 personas y terminaron en una situación de hacinamiento, albergando a más de 20 personas. Ellas me contaban que “la mayoría de los que buscaron la ruina son los de afuera”. El Poblado, que ya era un gueto, acabó mediáticamente visibilizado como el “supermercado de la droga” del noroeste español (Berzal, 2015).



Figura 23: Vecinos del poblado. Fuente: Archivo Municipal de Valladolid, Fondo fotográfico, U 205

El proyecto había sido pensado para durar 12 años, pero la espera del realojamiento se prolongó al doble. Tío Jani atribuye este aplazamiento a dos causas: la primera fue la crisis del petróleo y la segunda refiere al problema de la droga a partir de 1985. En cuanto a este último, considera que:

No era culpa del Gitano porque el Gitano no tenía laboratorio ni tenía narcos ni nada, pero eran las mafias que lo metieron en los sitios que menos control tenían, luego después que las cosas se ponen muy difíciles, que un Gitano vendía dos cajas de naranjas en una esquina y se las requisaban, vendía otra cosa y lo mismo, no le dejaban coger chatarra, así lo empujaban, ganando muy poco estaba muy perseguido (...). El dinero corrompe, se

corrompió parte de ellos. Pero había otros en contra, eso es lo que no saben los payos, no lo saben, había más de la mitad que resistieron, algunos luego cayeron, porque veían que llegaban los otros con motos, con ropa, Gitanos con chicas guapas payas, venían con furgonetas llenas de comida y en el barrio invitaban a todos, lo tiraban... y el otro tenía que ir a trabajar al campo. Había un chico que trabajaba en el campo y se le acerca uno de los que vendía, y le dice “con lo que estás trabajando ahora lo estás pasando mal”, y el chico le responde “no lo estoy pasando bien”, entonces el otro le dice “mira, no te enfades, pero si me guardas la droga te doy 400.000 pesetas⁶⁶ todos los meses” y le hizo dudar, y fue a su madre y le dijo “madre, dice fulano que me da 400.000 pesetas si le guardamos la droga, y me la da todos los meses”, y la madre lo iba a matar, le dijo “como se entere tu padre te mata a ti y mata al otro, vete de aquí y no se hable más”, salió el chico y pasando necesidades se mantuvo fiel, había una mafia ya, porque había quien era drogadicto y lo vendía, pero él solo, pero cuando lo vende el padre, lo vende el hijo ya eso es una mafia que tiene mucha fuerza, pues entonces me dice el padre (del chico), “sabes que yo estoy en contra, me enfadaría mucho y te hablaría mal si le dieran una vivienda (de realjo) a alguien de la droga antes que a mí”.

La marginación y exclusión en el acceso al empleo y un control cada vez mayor sobre sus medios de subsistencia se combinaron con las posibilidades económicas abiertas por la droga en algunas familias del Poblado. Las identificaciones se escindieron, entre aquellos que “sucumbieron” a la droga y aquellos que se mantuvieron firmes en su conducta, en torno a valores tales como el honor, la moral y el respeto. Los usos del espacio y las temporalidades también los dividieron. Rosario, una mujer gitana de unos ochenta años exvecina del poblado, me contaba que sus hijos estaban en casa a las seis de la tarde, vivían con miedo, algunos incluso eran amenazados.

Hacia 1998 un cura salesiano llamado Juanjo Ruiz, coordinador del Proyecto de Desarrollo Comunitario del Gueto de La Esperanza, promovió una campaña visual para difundir una imagen diferente de los habitantes del Poblado, mostrando la pluralidad del barrio y tratando de paliar la tan deteriorada percepción que se tenía sobre los Gitanos. Esta exposición consistió en 32 fotografías bajo el nombre “Latido Gitano en la ciudad”. En la página web donde aún aparecen se encuentra la siguiente leyenda:

A través de sus fotos en blanco y negro, sepia o color, nos presentan no sólo la realidad de una situación social, sino que dejan ver los valores milenarios y actuales del Pueblo Gitano... y la esperanza hecha realidad de una inserción social en la ciudad, con el trabajo la educación, la convivencia... Son fotos realistas, vitales, coloristas de una ciudad viva y mestiza”⁶⁷.

⁶⁶ Unos 2.400 euros actuales. Conversor de moneda consultado en la página web del Ayuntamiento de Granada. <http://www.granada.es/euros.htm>

⁶⁷ Realizada por los fotógrafos Juan Miguel Lostau de *El Mundo de Valladolid*, Francisco Javier de las Heras del *ABC de Castilla y León* y Henar Sastre de *El Norte de Castilla*. Colección perteneciente a la Asociación Juvenil Gitana La Esperanza de Valladolid. [<http://fundacionjuans.org/es/1498/latido-gitano-en-la-ciudad>]

Cada cuadro fotográfico tenía una descripción abajo (Figuras 24 y 25). En ellos se intentaba retratar la vida cotidiana de los Gitanos del Poblado, trabajando en la cosecha, comprando en los comercios del barrio, en familia, es decir, por fuera de los discursos mediáticos que los ligaban casi exclusivamente a la delincuencia y la droga.



Las diferentes tomas de posiciones en torno a la droga dividieron moralmente a las familias vecinas del Poblado minando la solidaridad étnica o de lazos de sangre. Si bien como

expresan las personas a las cuales entrevisté, y coincidiendo con las normas gitanas, no estaba bien visto que un Gitano denuncie a otro Gitano ante las autoridades, hubo una condena moral al interior de la comunidad. Para aquellos que se mantuvieron “fuertes” la recompensa no fue inmediata, no se trataba del dinero fácil de la droga, sino de una movilización espacial y simbólica de las familias en torno a una variable meritocrática. De este modo, los “merecedores” de los pisos de vivienda en la ciudad serían la prioridad de realojo. Los impuros por la droga quedarían últimos en la adjudicación de viviendas fuera del Poblado. Tío Jani, quien personalmente participó de las gestiones para el realojamiento, me contaba que en una mesa de trabajo que compartieron los representantes Gitanos con el Delegado de Gobierno de Castilla y León, Don Arsenio López, se le expresó firmemente que “si un Gitano que vende la droga sale primero que el que no la vende encontraran un enemigo aquí, (...) aquí tienen que salir primero los Gitanos de bien”. Y así se hizo, siendo las últimas familias en salir del Poblado las más implicadas en el comercio de la droga, o sobre las que mayor sospecha caía por su posible participación.

En 1988 la primera familia salió del Poblado dentro de un programa de realojo general, y en 1991 empezó un plan especial (Alvarez, 2007). El punto final del Poblado de la Esperanza llegó con el derribo de las casas durante enero del 2003. En un medio regional, uno de sus antiguos pobladores decía en esa ocasión que:

[La salida] fue muy difícil porque las condiciones eran una barbaridad y los barrios se cerraron a los gitanos (...). Había gente con buenos sentimientos, tengo añoranza, pero me alegro de que desaparezca, [la droga] fue un desprestigio para el Pueblo Gitano, lamentando que se hicieran “grandes riquezas entre pobres” (Revilla, 2003).

Las familias vinculadas a la droga en el poblado encontraron resistencia en los barrios de realojo, pero contra lo que podría creerse este rechazo no fue únicamente de los *payos* hacia los Gitanos. Aquellos “Gitanos de ciudad” o “Gitanos de realojo” unieron fuerzas para no dejar entrar en sus barrios a los “Gitanos de la droga”. La condena moral por su participación en una actividad que, como me dijo una de las entrevistadas “se llevó muchos muertos”, seguía a los implicados más allá del Poblado. Los territorios se dividieron y ciertos “espacios” les fueron privados. No he podido encontrar el registro de esta situación en los medios. Notas como la que sigue a continuación ponen el ojo en la recepción de los *payos* hacia los Gitanos:

Dos de cada tres familias que vivían en el poblado de La Esperanza ya se han integrado perfectamente en los barrios *payos* que las acogieron y los servicios sociales ya han dado por cerrado sus expedientes. A estos hay que sumar otros 21 hogares con los que continúa el

seguimiento «para garantizar su plena integración», según indicó la concejala de Acción Social, Rosa Hernández. (Alvarez, 2007)

Este tipo de discursos invisibiliza la heterogeneidad y las diferentes perspectivas y modos de vida de las familias gitanas de Valladolid, y tienden a tomar la identidad gitana asociada en la marginalidad a estigmas sociales negativos, tales como la delincuencia y la droga. Como es posible observar, una realidad tan compleja no puede definirse por una simple línea divisoria entre *payos* y Gitanos. En este proceso, las solidaridades “étnicas” que son condición de la cohesión social entre Gitanos se vieron quebrantadas por la “solidarización” de algunos de sus miembros con otras lógicas, las del capitalismo, las de la jerarquización del espacio urbano, y la de una praxis orientada por el “deseo” de reconocimiento a partir de consumos culturales y económicos del blanco, que para los estigmatizados sólo podía consumarse a partir del trabajo ilícito generador de grandes ganancias. En este contexto, se entiende que el nomadismo y el chabolismo sean recordados románticamente entre los Gitanos como un periodo previo al “envenenamiento” de las relaciones inter-étnicas a causa de la droga, que reorientó las acciones morales en pro del bien colectivo de algunos de sus miembros hacia fines económicos de utilidad individualista que acabaron atentando contra la cohesión de la comunidad.

La experiencia del Poblado no habla de una única trayectoria sino más bien de cómo esa vivencia se imbricó con los modos de vida previos de las familias gitanas implicadas. Se trató de una experiencia de socialización compleja en la que el contacto entre étnicamente iguales puso de relieve la activación de otras “solidaridades” más allá de la etnicidad. Procesos de formación identitaria en los que los Gitanos repensaron y definieron su posición, dando lugar a categorías morales acerca de qué modos de proceder debe tener un Gitano para ser considerado como tal. Esta diversidad de experiencias produce divergencias en la forma de mirar(se) y configura alteridades al interior de la comunidad. Ya sea en la división entre internos o externos a la ciudad -expresada en las categorías nativas “los de afuera” y “los de aquí”- o en la separación por origen socio-espacial, como “Gitano chabolista y “Gitano de ciudad”, e incluso en categorías y adscripciones surgidas en torno a la participación o no en el comercio de la droga, tales como “Gitanos de bien” y “Gitanos de la droga”, siendo estos últimos condenados por los primeros.

En la siguiente sección repondré la experiencia de “vivir en un gueto” en el presente: el caso del Complejo Aramburu-Las Viudas, enclave espacial en el centro del barrio vallisoletano de “Las Delicias”, cuya marca-estigma lo identifica como barrio conflictivo de “Gitanos e inmigrantes”.

4.3. Una experiencia barrial actual: el polígono de viviendas Aramburu-Las Viudas

Los bloques de viviendas denominados Las Viudas y Aramburu son popularmente identificados bajo el nombre de “Las Viudas”. En una de las plazas internas del complejo de viviendas Aramburu se encuentra el centro Segundo Montes, centro social y núcleo de las asociaciones gitanas del barrio (Figura 26). Geográficamente, el complejo se encuentra situado al sur del barrio ferroviario de “Las Delicias”, entre el paseo Juan Carlos I, la avenida de Segovia y la calle Ebro, en la Ciudad de Valladolid. Actualmente, y al igual que su homólogo en el Barrio de “Los Pajarillos” denominado 29 de Octubre, ambos bloques de viviendas son considerados un barrio-gueto de Gitanos e inmigrantes y una zona caracterizada como vulnerable y de alta conflictividad por los diferentes planes municipales de la ciudad de Valladolid y la prensa local.

Su peculiar nombre (“Las Viudas”) se debe a que originariamente ambos bloques de viviendas fueron pensados para ser habitados por las viudas de los soldados franquistas caídos en la Guerra Civil. La sección Las Viudas fue inaugurada en 1962, y en 1963 la sección Aramburu, siendo ambos bloques nombrados oficialmente “Grupo Francisco Franco” (Figura 26). Históricamente, el complejo de viviendas sociales se construyó como parte de las políticas de vivienda que llevó a cabo Francisco Franco en el poder.

Cuando Vicente Mortes Alfonso, primer director de la Vivienda de Franco (1957) y más tarde ministro de la Vivienda (1969), tomó posesión de este último cargo declaró que la famosa frase de José Antonio Primo de Rivera “Ni un hogar sin lumbre” quería decir en esos momentos **“Vivienda para todos los trabajadores españoles”**. Esta afirmación venía a recoger todavía, en la fase final del franquismo, uno de los principios angulares de la política social del régimen desde el momento mismo de su nacimiento en plena guerra civil. **La política de la vivienda formaba parte de un paquete amplio de medidas sociales que configuraban la obra asistencial del régimen franquista, cuya finalidad era conseguir apoyos sociales para un gobierno nacido de la violencia e impuesto por la fuerza de la represión, y que respondía a una idea de “justicia social” reclamada por el nacionalsindicalismo y que comulgaba bien con el catolicismo, las ideologías de mayor peso entre los vencedores en la inmediata posguerra.** (Alquézar Penón, 2015:90)

Las políticas de vivienda formaban parte de un plan de reparación social franquista articulado en términos de clase (“viviendas para todos los trabajadores españoles”), bajo una lógica nacional-sindicalista y católica, desconociendo otras interseccionalidades como la ideología política (ya que la ideología franquista era desmarcada como norma y los no franquistas eran considerados a su vez no-españoles) o categorías identitarias de raza/etnia.

Apelando a la memoria de Tío Jani intenté reconstruir el proceso de ocupación de estas viviendas sociales por parte de las familias gitanas. Según sus dichos, tanto él como el cura Mariano y otros miembros de la comunidad gitana se propusieron organizar un relevamiento de casas disponibles a fin de paliar la crisis habitacional que sufrían las familias gitanas forzadas a sedentarizarse. Estas vivían en poblados chabolistas o “infraviviendas” y habían quedado fuera de los planes de realojamiento del Ayuntamiento. De modo que hacia 1973, y ante la negación de las autoridades a destinar viviendas sociales a los Gitanos, “Don Mariano” mandó a revisar qué casas estaban desocupadas; “echamos la cuenta y había 500 viviendas [sociales] vacías” contaba Tío Jani. Buscando contrastar la memoria oral con los hechos históricos recurrí a los archivos de la hemeroteca, y encontré una nota periodística de El Norte de Castilla que indicaba nuevas ocupaciones hacia 1976. Dicha nota expresaba:

La ocupación de viviendas deshabitadas no solo contribuyó a poner sobre el tapete político la insostenible situación de cientos de familias en la ciudad, sino que forzó a la Delegación de la Vivienda, presionada por la Asociación de Vecinos y la Comisión Interbarrios, a eliminar el sorteo público para la entrega de casas y sustituirlo por un baremo clasificador de necesidades. (Berzal, 2015)

Tío Jani relata que luego de la ocupación de las viviendas lograron que el gobernador civil⁶⁸ los recibiera, y le expusieron la situación de crisis habitacional en la que vivían cientos de familias gitanas. De esta manera, y por mediación del Secretariado Diocesano Gitano, del cual Tío Jani era presidente, consiguieron el reconocimiento del Estado, por lo que les fueron adjudicadas formalmente los títulos de esas viviendas a las familias.

El 2 de septiembre de 1983, unos diez años después del inicio de la ocupación, otro artículo de El Norte de Castilla decía al respecto de este barrio:

Presenta una suciedad alarmante, un saneamiento muy deficiente, sin arquetas y con emanaciones periódicas al exterior, unos tejados claramente destrozados, más de 30 árboles

⁶⁸ Tío Jani habla de gobernador civil y no de juntas o alcaldías, debo recordar al lector que el relato se inserta hacia fines de la dictadura franquista y la división política-territorial de España era diferente a la organización por autonomías regionales que conocemos hoy en día.

secos, que no se han repuesto este año, habiendo estado a cinco metros del lugar repoblado, alumbrado escasísimo o nulo, etc. (Berzal, 2019)

El grupo de viviendas inaugurado en 1962 iba decayendo a pasos agigantados y la depresión económica en la que se encontraban sus habitantes impedía muchas veces costear por su cuenta la reforma de estas viviendas. Hacia 2001 la situación empeoraba y el alcalde de la Ciudad de Valladolid, Francisco Javier León de la Riva, intentó promover desde el Ayuntamiento un plan de rehabilitación de las 780 viviendas del grupo Aramburu-Las Viudas, proyecto que pretendió ser retomado en el 2015, ante el cambio de gestión municipal del PP al PSOE, solicitando el apoyo económico de la Junta de Castilla y León para hacer frente al gasto de las reformas (Asua, 2015).

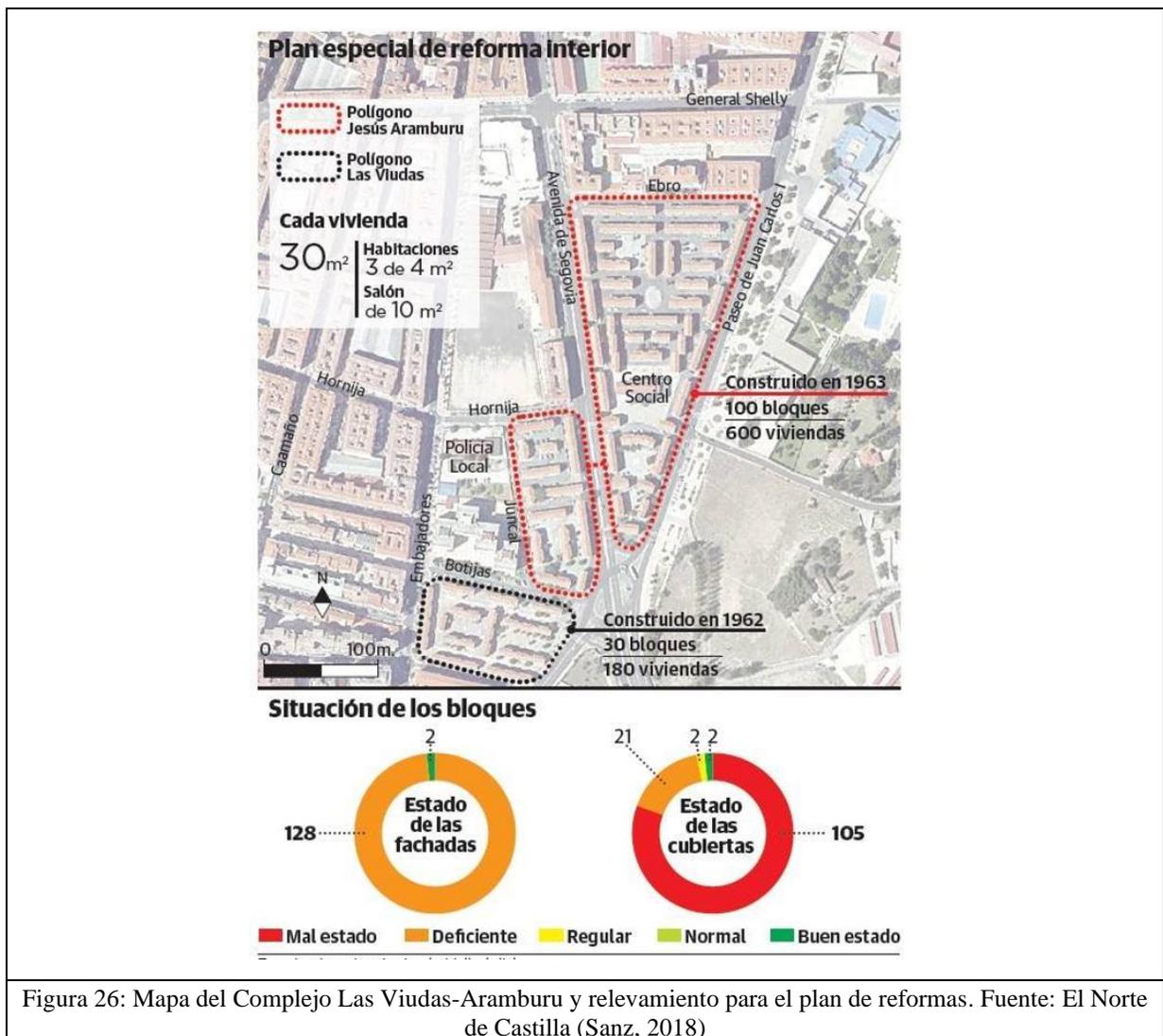


Figura 26: Mapa del Complejo Las Viudas-Aramburu y relevamiento para el plan de reformas. Fuente: El Norte de Castilla (Sanz, 2018)

Durante mi estancia tuve la posibilidad de conocer tres viviendas del barrio “Las Viudas”, una de ellas era la de mi alumna Tania, y las otros dos de familias monitoreadas perceptoras de subsidios, a las cuales accedí junto a una trabajadora social del barrio. Las condiciones en cada una de éstas variaban en gran modo: algunas presentaban un deterioro notable, mientras otras eran mantenidas -a pesar de los problemas de humedad y edilicios- con gran esfuerzo por sus habitantes, quienes a base de colaboración familiar emprendían los arreglos y reformas.

Según registran artículos recientes en diarios locales y regionales, mientras que Servicios Sociales -promotores de la normalización por *apayamiento*- promovían el realojamiento; en cambio los veinticinco representantes familiares de la comunidad gitana, unos 2000 vecinos “apoyan la rehabilitación integral como en el 29 de Octubre y descartan la posibilidad de que se realoje familias como se plantea desde Servicios Sociales” (M.R.I, 2018). Finalmente, ante la negativa de la mayoría de las familias a abandonar sus hogares, se ha optado por poner en marcha el proyecto de reforma de los bloques (Sanz, 2018). Las reacciones suscitadas al respecto son bastante ilustrativas del rechazo que muchos vallisoletanos tienen hacia los Gitanos que habitan estos bloques de viviendas, por su doble estigma de etnia/raza y clase, siendo representados como “salvajes”, “vagos” que “viven del Estado” y “nuestros impuestos”. Solo a modo de ejemplo menciono los siguientes cinco de los ciento cuatro comentarios realizados por diferentes suscriptores al diario, y que aparecen en la edición online al pie de una de las notas periodísticas fechada en septiembre de 2018:

“Vaya forma de tirar el dinero. No tardarán en estar otra vez igual. Por otro lado, **a la gente 'normal' cuando pasas por dificultades ni una ayuda pública y a todos estos y otros que no citaré subvenciones y paguitas para seguir viviendo sin dar palo al agua.** Luego se extrañan de que surjan determinados partidos políticos y la gente les vote, como en Italia, Suecia, Alemania”.

“Tras 100 comentarios, creo que queda claro que **es una injusticia pagar con el dinero de TODOS reformas de la propiedad PRIVADA de unos POCOS, los que ya reciben mucho más de lo que aportan**”.

“¿La reforma incluye **un muro a lo Trump?**”

“La reforma debería ser tipo **Zoo**”.

“Aquí no hace falta reformar, **habría que tirarlo por completo y que les dieran alguna vivienda vacía muy pero que muy lejos de aquí**”. (Sanz, 2018, mayúsculas del original, mi negrita)

En estos comentarios los Gitanos de Las Viudas son categorizados bajo estereotipos negativos, marcando su “anormalidad” frente a un nosotros “normal”, bajo el estigma de “vagos” que “reciben más de lo que aportan”, una diferencia que los deshumaniza ubicándolos en el registro de lo animal (un “Zoo”), los extranjeriza postulando construir “un muro a lo Trump”, o los destierra enviándolos “muy lejos de aquí”. Para buena parte de los vallisoletanos, y en un contexto de precarización laboral y cifras del desempleo apenas por debajo del diez por ciento, las ayudas que prometía el Ayuntamiento hacia los habitantes del gueto representaba una afrenta al tono meritocrático con el que son abordaban las propias dificultades, generando tensiones que recuerdan a la dinámica registrada por Young (2008), señalando a los Gitanos como “falsos desempleados”.

Para llegar al barrio Las Viudas desde el barrio San Juan donde yo vivía, debía caminar algo más de veinte calles, y pasar debajo de las vías del tren, a través del túnel peatonal de la calle Labradores profusamente decorado con *grafittis*. A la salida del paso bajo nivel, ya me hallaba en la principal arteria del barrio de “Las Delicias”, la Avenida Segovia, con variados comercios al por menor, y a uno de los lados un gran terreno utilizado para los talleres del ferrocarril (RENFE). Siguiendo por la avenida y pasando la “Escuela Oficial de Idiomas” se llega al primer bloque de viviendas denominado “Jesús Aramburu” (Figura 27). Ingresando al conjunto de viviendas era posible observar el Centro Segundo Montes, una construcción de dos pisos pintada de blanco, que se distinguía del resto de edificios que eran de tres pisos y cuyas fachadas estaban realizadas en ladrillo a la vista.

El clima de Valladolid es seco en verano y húmedo en invierno. Quizás debido a la escasez de precipitaciones durante buena parte del año (estas se concentraban entre primavera y otoño) las aceras suelen amanecer con manchas de suciedad de líquidos varios. Uno de mis recuerdos es el contacto entre el suelo pegajoso y las suelas de mis zapatos, en particular los fines de semana, cuando se acumulaban los restos de alcohol, vómitos y orines derivados de vivir en una calle con un bar⁶⁹. Estas manchas y suciedad se perpetuaban en lugares donde el servicio de limpieza no ingresaba regularmente, como el barrio de Las Viudas (Figuras 28 y 29).

⁶⁹ Este bar en la actualidad se encuentra cerrado.



Figura 27: Complejo Aramburu visto desde Avenida Segovia. Fuente: mi autoría (24 de abril de 2015)



Figura 28: Acercándose el verano se propagan las manchas de suciedad en la acera, al fondo se divisa en blanco el Centro Social del Barrio “Segundo Montes”. Fuente: mi autoría (1 de junio de 2015)



Figura 29: Iniciando la primavera aun el clima es húmedo y frío. Se observan restos de basura en el Segundo Montes, y sal esparcida en el piso para evitar las heladas. Fuente: mi autoría (6 de abril de 2016)

A primera vista, como argentina habitante del conurbano bonaerense (San Martín) y familiarizada con la “marginalidad urbana” en mi país, esos bloques de edificios de la capital pucelana no activaban en mí ninguna alarma acerca de estar ingresando a un lugar peligroso. En comparación con los barrios “buenos” de la ciudad, podían tener algunas diferencias vinculadas al abandono y deterioro de las construcciones, la acumulación de basura -ya sea por faltas de los vecinos o deficiencias del servicio de limpieza-, el uso del espacio público y la depresión económica en la que se encontraban sus habitantes pero, a mi parecer, no se trataba de un lugar conflictivo, al menos en las mañanas y tardes en las que yo acudía.

Sin embargo, para muchos habitantes de la ciudad se trataba de un lugar peligroso que aparecía en diarios locales vinculado a problemas de drogas y peleas. Son frecuentes los titulares de prensa que describen al barrio como un lugar “sin ley”, “marcado por el narcotráfico”, donde los habitantes se “enganchan ilegalmente a la luz”, festejan fin de año “a los tiros” (Figura 30) y hasta los policías deben temer por su propia vida, como sugiere el siguiente extracto de una nota periodística:

Varias patrullas de las policías Nacional y Municipal sí llegaron a acudir a la barriada al filo de la una de la madrugada de aquel 31 de diciembre alertados por “posibles disparos –después descubrirían el vídeo-”. Los representantes de los agentes aseguran que los diez agentes

intervinientes se encontraron con una “encerrona” y fueron rodeados por un grupo de “doscientas personas” en la plaza de Jaramiel, también dentro de Las Viudas. “Salieron vivos de milagro”, aseguraron fuentes del sindicato SPPM (Sanz, 2019a).



Figura 30: Imagen de nota periodística “Investigan a un grupo de vecinos de las Viudas, en Valladolid, por celebrar a tiros el fin de año. Fuente: El Norte de Castilla (Sanz, 2019).

Otra noticia del mismo diario registraba que, según un informe de la policía sobre el hecho, no se había tratado de 200 sino de sólo 10 personas del barrio que habían cercado a los agentes aquella noche (Sanz, 2019b). Cabe agregar un dato más sobre este asunto. El padre e hijo que aparecen grabados en el video portando armas y disparando al aire son miembros de una familia que se ha hecho famosa en la ciudad por su vinculación con el narcotráfico desde la época del Poblado de la Esperanza, apodados “Los Monchines”. Algunas trayectorias gitanas repetían esta movilidad, de las chabolas al gueto de “La Esperanza” y de ahí al gueto “29 de Octubre” en Pajarillos, o al gueto “Las Viudas” en Delicias, reforzando un circuito de racialización que retroalimentaba la estigmatización de cuerpos y territorios.

El servicio de limpieza se niega a entrar al barrio sin escolta policial, aludiendo a amenazas que les han hecho los vecinos. Se trata de un espacio caracterizado al margen del Estado, de la ciudad, de las pautas morales y cívicas del proceder desmarcado como norma, haciendo énfasis en la dificultad de controlar la situación por parte de los servicios estatales (Figura 31 y 32).



Figura 31: Imagen de nota periodística “Las Viudas, una barriada sin ley”. Fuente: El Día de Valladolid (Camazón, 2019)



Figura 32: Foto del servicio de limpieza trabajando mientras es escoltado por la Policía. Fuente: El Norte de Castilla (Sanz, 2019c)

En la prensa escrita se movilizan imaginarios a partir de la selección de ciertas frases que tienen una gran carga estigmatizante, tales como “campo de batalla” y “barriada conflictiva”; otras adjetivaciones como “laberíntica” hacen referencia a la dificultad de transitar por el espacio y el “miedo” a no poder salir de allí, en un contexto comparable con el desaparecido Poblado de “La Esperanza”

La laberíntica barriada de Las Viudas parece “un campo de batalla” a las pocas horas de que los operarios municipales del Servicio de Limpieza peinen sus callejuelas. Bolsas de basura, escombros, muebles, tablas y todo tipo de desperdicios forman una tupida alfombra que

obliga a los funcionarios a emplear maquinaria (barredoras y cañones de aire) cuando acuden al núcleo duro del polígono de viviendas enclavado entre la calle Ebro, el paseo de Juan Carlos I y la avenida de Segovia. Su presencia, pese a ser evidentemente necesaria para evitar un problema aún mayor de insalubridad, llegó a molestar a algunos inquilinos por el ruido que generaban y estos comenzaron a “insultar, increpar y amenazar” a los trabajadores. La situación llegó hasta el punto de que los destinatarios de la ira de los vecinos amagaron meses atrás con **negarse a entrar en la conflictiva barriada de Delicias**. Así que desde el pasado mes de julio solo limpian estas calles tres días a la semana (lunes, miércoles y viernes) y en horario fijo de 8:00 a 13:00 **bajo vigilancia policial para garantizar su seguridad. Este dispositivo inédito en la historia reciente de la capital, al menos, desde la desaparición del poblado de La Esperanza hace quince años, obliga a una patrulla con dos agentes de la Policía Municipal a vigilar las calles por las que pasan los operarios de Limpieza** durante las cinco horas que emplean en adecentar el núcleo duro de este polígono conformado por 780 viviendas y en el que residen más de cuatro mil personas (Sanz, 2019c, comillas en el original, mi negrita).

En mi trabajo de campo en el barrio de “Las Viudas” éste aparecía como algo más que un gueto conflictivo de Gitanos, siendo las posturas en torno a la experiencia de vivir en un lugar socio-espacialmente segregado muy heterogéneas entre sus habitantes. Si bien en el caso planteado sobre las reformas del complejo primaba el deseo de quedarse en el gueto frente al realojamiento en viviendas dispersas (lo que habilitaba una normalización “multiculturalista” a partir de una remarcación étnico/racial), existían otras actitudes que expresaban el deseo de “salir del gueto” (lo que representaba en cierto modo una trayectoria habitacional de *apayamiento*). Una parte de mis alumnas vivía en el barrio, era el caso de Yésica, Sara, Lucía y Tania. Las tres primeras no tenían más de veinticinco años, Yésica y Sara eran jóvenes solteras (mozas), mientras que Lucía era una joven casada y madre de un pequeño niño de un año. Ninguna de las tres expresó en algún momento de nuestras interacciones y charlas su disgusto con la idea de vivir en Las Viudas. Pero éste no era el caso de Tania. Recordemos que Tania era una mujer de unos 34 años, casada y madre de tres hijos de diferentes edades, un niño pequeño de dos años, otro de siete y el mayor un adolescente de trece años. Tania no era de las Viudas por nacimiento, su familia era de clase media y toda su vida había vivido en Huerta del Rey, de modo que su llegada al barrio gueto se dio, acorde a las tradiciones gitanas, como consecuencia de su casamiento con un hombre cuya familia sí era oriunda de este barrio. Ella estaba preocupada porque con 13 años su hijo mayor ya estaba fumando cigarrillos, cuestión que ella atribuía a la mala influencia del barrio, y pensaba que la mejor opción era llevárselo al barrio de “Huerta del Rey”, donde vivían sus padres. Pero, según sus dichos, su deseo era imposible, porque su marido tenía a sus padres en “Las Viudas” y ella tenía la

obligación de quedarse allí. No obstante, su animadversión a ciertos aspectos conductuales ligados a la marginalidad de un barrio segregado (las drogas o el fumar tempranamente), no implicaba que Tania no participara activamente de la vida comunitaria del barrio. Además de asistir al Segundo Montes, Tania tenía algunas amigas en Las Viudas, y al igual que otros vecinos del barrio se juntaba a socializar en los espacios comunes, reforzando los lazos de solidaridad social a partir de la proximidad física de toda una “comunidad de parientes”, haciendo posible en el barrio la cohabitación de la familia extensa gitana, en diferentes apartamentos de un mismo bloque o complejo. La cercanía espacial de padres, hijos, primos, tíos, sobrinos, suegros, abuelos, nietos, permitía la reproducción de un modo de relación basado en valores comunitarios, donde el contacto era permanente. Para comunicarse algo con frecuencia gritaban de ventana a ventana, se reunían en las plazas internas antes de ir al culto, se juntaban en las fiestas.

Un día acompañé a su casa a Tania, ya que ella me había ofrecido utilizar para desarmar y reciclar en el curso parte de la ropa usada de los bolsos que obtenía de Cáritas y no podía vender en el mercadillo por estar en malas condiciones. Su apartamento estaba ubicado en una de las alas del complejo que daba a la Av. Segovia. El portal del edificio se encontraba abierto, por lo que simplemente lo atravesamos, sin necesidad de usar ninguna llave. A la izquierda en el distribuidor de acceso se veían un par de carritos de bebés vacíos, quizás aprovechando ese espacio colectivo al no contar con uno propio para estos artefactos en los 30m² que eran la medida estándar de cada unidad en estos edificios. Mientras subimos la escalera hasta el segundo piso, Tania comienza a disculparse por la construcción y ciertos detalles de precariedad y me dice: “este es un barrio bajero, así le llamamos aquí a estos lugares”, yo le respondo con tono amable “¡no te preocupes por mí!, no hay nada de qué disculparse”, pero retoma esta idea una y otra vez, como si le avergonzara el lugar donde vive, tal vez pensando que yo, una profesora paya, estaba acostumbrada a otro tipo de entornos. Antes de entrar vuelve a disculparse, diciéndome que no ha tenido tiempo de ordenar, a lo que le respondo de forma cercana que yo también había salido de mi casa sin ordenar nada, apurada por llevar a mi niña al colegio y luego llegar a tiempo al Segundo Montes. Con mi respuesta, que dicho sea de paso era la absoluta verdad, buscaba que Tania no sintiera que mi presencia instauraba una relación de poder desigual, intentando deconstruir la memoria de otro espacio, el Segundo Montes, donde yo de algún modo era ubicada en el espectro de las

profesoras payas “representantes de la norma” que la iban a disciplinar. Dicho esto, ingresamos a la casa de Tania, la cual era pequeña pero muy cuidada en los detalles. Me llamaba la atención las cortinas de la sala, de estilo romántico, con lambrequín (ornamentación superior), en tonos dorados, de género brillante, con muchos volados, un pequeño sillón de dos cuerpos en color bordó, una mesa pequeña y algunos cuadros familiares que completaban el escenario. El estilo decorativo podía ser asociado al “gusto tradicional gitano”, del cual he hablado en el capítulo 2 de esta tesis. Luego de remover un rato las bolsas de Cáritas y juntar varias prendas en otra bolsa escucho que una mujer le grita a Tania desde abajo y ésta se asoma por la ventana. Tania se vuelve hacia mí y me dice que “tiene que hacer con su suegra”, ella es la mujer que la llama desde abajo para apurarla, Tania le responde también desde la ventana que ya baja, luego debe ir a buscar a los niños. Bajamos las escaleras, caminamos juntas hasta la esquina y nos despedimos.

Ante la sociedad mayoritaria el gueto “marca” negativamente a sus habitantes, e impide su reconocimiento como iguales al remarcar la diferencia. Sin embargo, al interior del gueto la proximidad física entre personas que comparten una cultura e historia común y las mismas trayectorias de racialización habilitaba unas relaciones que consolidaban la solidaridad de grupo. No es mi intención romantizar la marginalidad, pero sus habitantes con frecuencia parecen encontrarse en la disyuntiva, entre quedarse en el gueto y reforzar lazos comunitarios o salir del gueto y transitar trayectorias socio-espaciales que rompan con el registro de una vida en colectivo.

En cuanto al acceso a las viviendas del barrio existían básicamente tres maneras: por alquiler, por compra o “a patada”. La primera de ellas era la más usual. Una gran parte de habitantes del barrio eran desempleados, perceptores de un subsidio de la Junta, denominado Renta Garantizada de Ciudadanía (RGC). La RGC obligaba a los perceptores a alquilar un piso legal, y a efectos de que ese ingreso tuviese el mayor rendimiento, muchos de ellos optaban por este barrio. Se trata de alquileres muy bajos, aunque con frecuencia las condiciones de la propiedad llevan a los inquilinos a hacer inversiones cuantiosas para hacerla habitable. En tal caso los mayores suelen contar con la ayuda familiar, de hijos, sobrinos y nietos, para pintar y refaccionar. También suelen tramitar “ayudas de emergencia” ante la trabajadora social del barrio para afrontar dichos gastos. Según me comentaba una de estas

trabajadoras sociales, esto representa un riesgo porque al arreglar el piso el propietario puede rescindir el contrato y realquilarlo a un mayor valor a otra familia dispuesta a pagarlo.

La segunda vía es por compra de la vivienda y resulta más difícil. Si bien las propiedades pueden costar aquí una tercera parte de lo que valen fuera del barrio (desde unos 15.000 euros frente a los más de 40.000 euros de cualquier vivienda extra-barrio), muy pocas familias pueden reunir esa cantidad y convertirse en propietarios.

La tercera vía es “a patada”, lo que implica literalmente romper la puerta o ventanas para ocupar un piso vacío. Esta opción es exclusiva de aquellos que o no percibían la RGC o por algún motivo de incumplimiento la habían perdido. Esta situación era en la que se encontraba la hermana de Tania. Cierta día Tania llegó preocupada a la clase porque su hermana y sus sobrinos se iban a quedar “en la calle” y entonces preguntó a las otras chicas si conocían una casa en el barrio para entrar “a patada”. Nos contó que por no presentar unos papeles y “hacer las cosas mal”, su hermana se iba a quedar sin casa, y que al pedir ayuda a “la asistente” (trabajadora social) ésta le dijo que ya no la podía ayudar más, que ella hizo todo lo que podía pero que la falla había sido de ellos. Por este motivo necesitaba una vivienda para “ocupar” temporalmente, hasta que se reactivara la RGC. Yo le pregunté si solo “ocupaban” viviendas vacías en el barrio (Las Viudas) o también fuera del bloque de viviendas, a lo que ella me respondió que fuera del barrio estaban los *payos*, y siempre traían problemas porque ellos “llamaban a la policía”. En contraste, la gente del barrio solía solucionar los problemas “entre ellos” sin recurrir a las fuerzas de seguridad.

Vivir en el gueto parecía permitir la activación de ciertas estrategias de subsistencia que podrían ser entendidas como resistencias subalternas más o menos pasivas, en la forma de evasiones de lo impuesto como norma de habitación, ya sea violando la “propiedad privada” (ingresando a casas “a patada”), utilizando los servicios sin pagarlos (engancharse a la luz), o manteniendo el territorio libre de la presencia del Estado, mediante el rechazo del ingreso de la policía o los servicios de limpieza. El caso de las trabajadoras sociales como veremos en el capítulo 7 planteaba una lógica diferente. Las resistencias parecían adquirir una opacidad mayor en los modos de relación con ellas, quizás a causa de la gravedad de las sanciones que éstas podían implementar, afectando la economía (suspensión de la renta) o la órbita familiar (con la quita de los hijos en casos extremos), entre otros. En este aspecto, la negación del ingreso al barrio o a la propia casa, o tener una conducta de desafío “público” a los preceptos

de normalización por *apayamiento* (planificación reproductiva para tener menos hijos, escolarizar a los niños, seguir las pautas culturales desmarcadas como norma) podía llevarlos a afrontar consecuencias indeseadas con las trabajadoras sociales.

En cuanto a aquellos Gitanos que tenían ingresos económicos suficientes para vivir “fuera del barrio” (y así lo deseaban), tenían que sortear aún una barrera más para acceder a una vivienda en sitios socio-espacialmente no racializados. Ellos debían saltar la “barrera simbólica”, para lo cual era necesario activar todo tipo de estrategias. Afuera estaban los *payos* y alquilarles una casa -o incluso convivir en viviendas colindantes con ellos- se convertía en un gran desafío para el cual era necesario jugarse todas las credenciales disponibles, y apelar a los recursos que el saber y la experiencia habían dado a cada familia para invisibilizar su “diferencia gitana”, sus marcas raciales y sus procederes fuera de la norma española. En el siguiente punto hablaré de algunos de esos casos.

4. 4. “Enviar al más *payo*”: estrategias familiares para rentar un piso fuera del gueto

En una carta del 19 de noviembre de 1783, apenas dos meses después de la Pragmática integradora del rey Carlos III, se registra la respuesta de la Real Audiencia de Oviedo a carta real consultando sobre los “estorbos” que han impedido la “corrección” de los Gitanos, sosteniendo que,

Como se consideran tan mal opinados no deliberan establecerse en ningún concejo, recelosos de hallar una mala y desagradable vecindad. Así, pues, habitan debajo de los hórreos y en pajares, y **no hallarían casas arrendables y menos caserías con tierras de labor (...) por la desconfianza de su buen cumplimiento** (negrita mía, en Gómez Alfaro 2010:85).

Como hemos visto en este capítulo, los Gitanos han sido históricamente asociados a trayectorias socio-espaciales racialmente estigmatizadas, desde los campamentos nómades fuera de las murallas a la sedentarización forzada en chabolas en las periferias, y desde allí a los guetos urbanos. Sin embargo, otra parte de ellos han establecido a través de los siglos estrategias de habitación por *apayamiento*, a partir de su avecindamiento en pueblos y ciudades, rentando o comprando casas en zonificaciones urbanas con mayoría de “españoles”. Pero para estos Gitanos acceder a una vivienda fuera del gueto puede convertirse en un

camino lleno de obstáculos, siendo que la “desconfianza de cumplimiento” que menciona el texto no parece haber mermado en estos más de doscientos años.

El hecho de rentar un piso normal (entendido por los propios Gitanos como “fuera del gueto”) en Valladolid o en otras provincias de España no es tarea fácil para una familia gitana. No lo ha sido antes, como bien expresa la cita del siglo XVIII, ni lo es hoy, en el siglo XXI. Y no sólo hablo de Valladolid y de las personas que yo he conocido. Basta hacer una búsqueda rápida en Google o cualquier otro buscador de Internet para encontrar un sinnúmero de historias en toda la geografía española. “Las personas gitanas, cuando buscamos piso, lo primero que tratamos de hacer es 'esconder' nuestra etnia” (Jiménez, 2018); “Lo siento, ya está alquilado: racismo, homofobia y aporofobia se cuelan en los buscadores de viviendas” (Arias, 2018); “El acceso a la vivienda, uno de los principales problemas de la etnia gitana en León” (Vélez, 2018), son sólo algunos de los titulares que es posible encontrar en artículos recientes de la prensa española sobre este fenómeno de exclusión habitacional en base a parámetros racistas de identificación social de los grupos y personas.

En 2016 la Fundación Secretariado Gitano presentó un informe sobre la situación habitacional de los Gitanos en España, alertando sobre la discriminación hacia las familias gitanas a la hora de alquilar un piso:

el acceso a una vivienda tanto en propiedad como sobre todo en régimen de alquiler, está dificultado por dichas situaciones de discriminación: la población gitana se enfrenta a dificultades para acceder a viviendas en alquiler por **el miedo de la persona propietaria a no cobrar, los elevados precios, los requisitos obligatorios (como avales) tanto para los alquileres como para la concesión de créditos hipotecarios, o al cuestionamiento en el acceso a una vivienda protegida por el origen étnico de las personas solicitantes** (FSG & Daleph, 2016:139).

Aquí se pone en juego la desconfianza de cumplimiento de las familias gitanas como potenciales arrendatarios. En mis conversaciones con Gitanos y Gitanas del Segundo Montes, ellos me comentaban la discriminación que sufrían al momento de querer rentar un piso a propietarios *payos*. El personal de la inmobiliaria se mantenía fiel a los deseos de “sus clientes” de no alquilar los pisos a Gitanos, ni extranjeros racializados (moros, africanos, latinoamericanos). Estaban bien atentos a detectar a miembros de estos grupos estigmatizados, los cuales, a sabiendas de las trabas de acceso que le imponen los *payos*, se esforzaban por invisibilizar sus marcas raciales al momento de la entrevista. Los interrogatorios intensivos eran más o menos directos e iban desde el más frecuente: ¿“eres español-español”? al bien

directo -y menos usual- de “no alquilamos pisos a Gitanos”. Un alumno me contaba que había ido con su mujer y su hijo a ver un piso para rentar y el agente inmobiliario se dirigió al niño - y no a los padres, sabiendo que éstos podían mentir invisibilizando su gitaneidad, para preguntarle si él era Gitano, a pesar de que, según dichos de su padre “es un niño blanquito, rubio y de ojos claros”. Otro hombre gitano, alumno de un curso dictado por la profesora paya Mónica, me contaba que por ser gitano se le “echó atrás” una operación de alquiler que ya estaba prácticamente cerrada al momento de presentar su documento de identidad. La “revelación” del secreto se dio en esta oportunidad no por una incorrección en los modos de proceder, ni por el descubrimiento de las marcas corporales raciales gitanas (la morenez de la piel, los ojos y la piel oscuros), sino por algo más difícil de ocultar, la marca de un apellido identificado como típicamente gitano: Jiménez con “J”. De modo que la gitaneidad no estaba solo en la fisionomía, la vestimenta o los modos de proceder, sino también en el “nombre” que llamaba a una raíz gitana, herencia del estigma que cargaron sus ancestros. De tal manera, en esta interacción que podría denominarse “de riesgo”, pues una propiedad privada-bien capital está en juego, el apellido operó como un signo de discriminación negativa, provocando la “caída” de la operación.

Otros alumnos me contaban que una de las estrategias utilizadas era enviar al familiar más *payo* (menos agitanado en apariencia y modos) para que alquilara a su nombre y, acto seguido, una vez franqueado el acceso, pasar el inmueble a sus familiares. Pero este recurso trae aparejados no pocos problemas, ya que la RGC exige declarar el domicilio y presentar la documentación legal de la renta a nombre del titular del subsidio, y resulta difícil de explicar a las trabajadoras sociales que el alquiler del piso en el que viven está a nombre de otra persona.

En ocasiones el racismo es explícito. Lucía, una de mis alumnas me comentó que una vez querían alquilar un apartamento con su marido y que la propietaria le preguntó por teléfono si ella era española a lo que la joven contestó que sí, y a esto le retrucaron “¿eres de alguna raza?”, y ella respondió “sí, soy gitana”, y entonces de dijeron directamente: “no le alquilamos a Gitanos”. Este es un caso posible pero poco frecuente, siendo que la mayoría de las veces la discriminación no es manifiesta, el racismo explícito se evita porque no es políticamente correcto, y pueden iniciarse acciones legales contra el discriminador. A pesar de esto, la segregación persiste en un gran número de las interacciones entre *payos* y Gitanos.

También Sofía, mi alumna y amiga gitana, me contaba algún caso similar con respecto a su experiencia de rentar un piso en zonas racialmente desmarcadas,

Una vez fui a alquilar un piso y para ello procuré cuidar mi apariencia, para no mostrar que era gitana, y el de la inmobiliaria me dijo que ellos le han alquilado a gente de todas las etnias y razas, hasta a Gitanos, y le pregunté para ver que me decía “¿y qué tal la experiencia? A lo que el agente inmobiliario le dijo “Bien, bien”. Después de firmar le conté que era Gitana y me dijo “ah, buen, yo no tengo problema” y yo le contesté “yo tampoco” (Sofía, 2016).

Aunque aquí no se dé una discriminación, el estereotipo negativo está presente al hablar de etnias y razas, y al decir que le alquilan “hasta a Gitanos”.

Una vez franqueado el acceso, eso tampoco se traduce en garantía de una cohabitación armoniosa, libre de discriminación. Al alquilar un piso en un edificio no solo basta con “conformar” al propietario, sino también a los numerosos vecinos de los otros apartamentos, quienes no han emitido opinión sobre el nuevo inquilino y se sienten con autoridad de hacerlo. Como me comentaba Mariola, -otra de mis alumnas, habitante de Las Delicias pero fuera del barrio gueto-, la convivencia con una vecina racista podía convertirse en fuente continua de conflictos.

Una vez estaba escuchando televisión y los niños jugando, mi vecina me golpeó tan fuerte la pared que mi niño de 3 años se asustó y se puso a llorar, le toqué timbre en su casa y le dije que me podría haber avisado en lugar de golpear tan fuertemente la pared, que mi niño estaba llorando y que porque sea Gitana no la voy a morder. **Esta vecina me dijo que ella no tenía por qué tocarme el timbre, que ella era racista y no quería que yo esté ahí, y que me iba a echar de allí. Otra vez estábamos festejando el cumpleaños de mi niño y nos hizo una denuncia por el ruido, tuvimos que pagar una multa** (Mariola, 2016).

Considero que estos testimonios son, al menos en parte, una muestra de la profundización de las actitudes racistas en los territorios “blancos/*payos*” habitados por mayoría de españoles. De tal manera que los Gitanos, en tanto otros internos étnico-raciales de la sociedad española, transitan experiencias de desigualdad fundadas en un reconocimiento desigual del valor moral de su identidad vista como “diferencia gitana” frente a aquellas otras que son desmarcadas como norma española. En este proceso, su identidad cultural se ve desacreditada moralmente bajo la figura de la “desconfianza” o “sospecha” que los sigue a modo de “nube negra” a través de los espacios, y cuya persistencia puede explicarse como efecto de la colonialidad del poder que reactualiza en el presente las desigualdades originarias de la matriz de alteridad española. Una matriz colonial de poder “en espejo” que ha venido configurando a los Gitanos desde fines del siglo XV como subalternos en clave racial, e

impide a partir de continuas actualizaciones de esa diferencia que el racializado en sus trayectorias de blanqueamiento/*apayamiento* devenga blanco/*payo*, y obtenga así un reconocimiento moral como igual por parte de la hegemonía.

4.5. Conclusión: normalización, resistencias y reconocimiento desde el habitar

En este capítulo he planteado algunos lineamientos sobre los procesos de normalización en las formas de residencia de los Gitanos, en base a parámetros hegemónicos de los modos de habitación desmarcados como norma en España. Este recorrido por las experiencias de los Gitanos de Valladolid se inicia con la condena estatal de la “alta movilidad” o nomadismo, la sedentarización forzada durante las monarquías y el franquismo, y las racializaciones devenidas de la estigmatización territorial del “vivir en el gueto”. Pero también he intentado señalar las resistencias activadas a partir de la persistencia en espacios que, a pesar de su marginalidad, son habitados colectivamente.

Históricamente, el avance del Estado sobre las vidas gitanas se ha presentado como fijación, como sujeción de una identidad a una posición social y territorial. La visión de Foucault (2001) que he presentado en la introducción de esta tesis sobre la “cuarentena” o “modelo de inclusión del apestado”, como dispositivo de control desplegado por el Estado a partir del siglo XVIII para la defensa de la sociedad normal, no basta para entender la situación de “vivir en un gueto”. Para los racializados, esta experiencia excede la hipervigilancia y minuciosa inspección que les dedican las trabajadoras sociales, las fuerzas de seguridad y demás programas de inclusión. El gueto representa una estructura espacial desigualadora, de re-estigmatización de lo gitano, pero es a la vez un espacio liminal, de frontera, temido por los españoles desmarcados y el Estado, que habilita unas formas de vida colectiva y modos de subsistencia alternativos al ordenamiento propuesto por la hegemonía. Bajo este horizonte de sentido, “engancharse a la luz”, “ocupar una vivienda” o “no dejar entrar a la policía o a los servicios de limpieza” son apenas algunos ejemplos de acciones que pueden ser vistas como resistencias contra un modo hegemónico de habitar la ciudad. La norma española de habitación podría definirse como una relación capitalista entre sociedad, instituciones y recursos, frente a una antropología ecológica que propone una relación

alternativa entre hombres y entornos, más allá de la mediación de interacciones a partir del concepto de propiedad privada. Es en ese espacio dual, fuera y dentro del Estado, que los excluidos desafían, a partir de guiones ocultos (en forma de evasiones y obstaculizaciones), la realización del poder de dominación.

En cuanto al acceso de los Gitanos a las viviendas españolas fuera de los barrios gueto, éste se ve dificultado por una serie de imaginarios y repertorios de sentidos bajo los cuales los españoles desmarcados configuran el tono de sus interacciones con los marcados como gitanos. Como he sostenido en la introducción y los capítulos anteriores, esta diferencia gitana tiene su origen en una matriz colonial de poder “en espejo” que entiende lo gitano en clave racial y resignifica su subalternidad en el presente en base a jerarquías sociales nacidas de experiencias de conquista y dominación. Bajo este fenómeno la desigualdad es reactualizada y justificada mediante la interpretación de la identidad gitana como una identidad moralmente desacreditada. La desigualdad de poderes originaria de esa matriz de conquista entre los españoles y sus otros étnico-raciales Gitanos parece resultar fundante de las actitudes racistas del presente, deviniendo en una segregación socio-espacial entre zonas de españoles y zonas de Gitanos, provocando un *apartheid* territorial. La peculiar relación entre unas políticas de igualdad (donde todos deben tener el derecho a acceder en igualdad de condiciones a una vivienda) y una matriz de desigualdad de base racial (donde no todas las viviendas están disponibles para Gitanos) parece generar una re-marcación de la diferencia gitana al momento de querer acceder a una vivienda fuera del gueto. En este contexto, los Gitanos de Valladolid experimentan situaciones de discriminación que generan sentimientos de humillación, injusticia y deterioro (sospecha, desconfianza por parte del blanco/*payo*) que los llevan a adoptar estrategias de invisibilización de su marca-estigma para obtener el reconocimiento del blanco (*payo/español*), acreditando otra identidad para franquear el acceso a las viviendas y barrios de españoles.

CAPÍTULO 5

5. NORMALIZACIÓN EDUCATIVA Y ESCUELAS GUETO

En este capítulo se efectúa un recorrido histórico de las acciones educativas que tienen efectos en la normalización de los Gitanos en España. Se registran los términos de las políticas educativas estatales a partir de un análisis de sus leyes, y su combinación con los planes de inclusión educativa del ámbito asociativo católico y gitano. Se plantea así el campo de las políticas de reconocimiento españolas en el terreno educativo y se abordan, en particular, las experiencias gitanas en “colegios gueto” (colegios públicos con alta concentración de alumnado gitano e inmigrante) y en colegios “de españoles” (colegios con mayoría de alumnado español desmarcado). A partir de una serie de entrevistas a funcionarios educativos y alumnos, analizo las reflexiones de los propios actores acerca de los discursos y prácticas que configuran las experiencias de desigualdad en el campo educativo actual.

5.1. La escuela y los Gitanos. Antes y después de la Constitución de 1978

Desde sus inicios, la educación como cuestión de Estado ha cumplido un triple rol para la reproducción de la sociedad: formar (y transformar) la “masa” en ciudadanos útiles en términos sociales, económicos y productivos; reproducir y legitimar la cultura dominante; y vehicular los contenidos simbólicos para la conformación de una comunidad imaginada que lleve a la cohesión social en torno a un “ser y sentir nacional”. De este modo, el Estado, a través de sus leyes e instituciones, ha tendido en el campo educativo a normalizar, homogeneizar y controlar no solo la forma en que los cuerpos debían ser educados, sino también los contenidos que era menester ser transmitidos a las nuevas generaciones. Como he explicado con anterioridad, el modelo de normalidad española fue fundado en una matriz colonial de alteridades en espejo, emergente de la praxis colonial del grupo castellano/español

en relación a sus otredades. Esta matriz actúa aun hoy como horizonte de sentido y justificación de todo un sistema de jerarquización social -de seres, haceres y saberes-, que construye subjetividades distribuyendo reconocimiento en forma desigual. Bajo esta configuración, el grupo desmarcado español aparece como referente de normalidad y como agente activo de la creación de la norma y de su cumplimiento. A partir de este modelo interpretativo busco entender en este capítulo la historia y reproducción de algunas desigualdades persistentes en el terreno educativo, para sugerir, luego, un posible diagnóstico acerca de las causas del ausentismo, el desinterés y el bajo rendimiento adjudicado desde los discursos hegemónicos al alumnado gitano en Valladolid, España.

5.1.1. Los colegios gueto

Antes de comenzar, es necesario definir los conceptos de colegios gueto y colegios normales. En el trabajo de campo la categoría “colegio gueto” o “colegio segregado” era la forma más habitual de llamar a aquellos colegios con mayoría de alumnado gitano e inmigrante, especialmente en los casos en que se encontraban territorialmente emplazados en zonas aledañas a barrios guetos. En esta línea se expresaba una pedagoga gitana al decir que “un colegio o a un aula gueto” “son aquellos en los que casi el 100% del alumnado es gitano” (Lizárraga, 2018). Por otro lado, los colegios normales, como categoría de los actores en el campo, eran aquellos cuyo alumnado estaba compuesto por una mayoría de españoles/*payos* y solían estar en barrios *payos*. Lo cierto es que tanto en el campo, en los medios (prensa y televisión), como en los programas sobre inclusión social gitana aparecían estas palabras.

En el caso de la ONG *Save the Children* España, ésta define los colegios gueto desde categorías socioeconómicas. Un informe de 2018 (Martínez & Ferrer, 2018) no toma en cuenta los aspectos de diferenciación étnica o racial como justificadores de la segregación. Sin embargo, como expondré en este capítulo, abordar la exclusión desde la interseccionalidad entre clase y raza/etnia resulta fundamental para entender las desigualdades educativas. Hecha la salvedad, la definición de *Save the Children* reúnen las siguientes condiciones para caracterizar los colegios guetos:

9 de cada 10 de estos centros son públicos. Estos centros se caracterizan por:
—Tener una elevada complejidad debido a la **alta presencia de niños y niñas de perfil socioeconómico bajo, además de alumnado con necesidades** de apoyo lingüístico y necesidades educativas especiales.

- Disponer de **pocos recursos y sufrir la huida de profesorado más cualificado a otro tipo de centros con menor grado de complejidad.**
- Escasa oferta de actividades extraescolares disponible para su alumnado. **4 de cada 10 centros segregados no ofertan ninguna actividad extraescolar.**
- Las **familias que matriculan a sus hijos e hijas en estos centros priorizan el criterio de cercanía del centro a sus hogares (casi el 67% de las familias) por encima de otros criterios.** (Martínez & Ferrer, 2018, mi negrita)

En este estudio se habla de una mayoría casi total de colegios gueto que son además públicos, que poseen un alumnado con necesidades educativas diferenciadas, con una buena parte del profesorado sin preparación ni voluntad de abordar la “complejidad”. A esto se agrega un fuerte anclaje territorial, dado que una mayoría de su alumnado es también habitante del barrio donde éste se emplaza. Esto agrava la exclusión al articularse con la etnia/raza en colegios ubicados en barrios gueto de Gitanos e inmigrantes. De este informe se desprende que el fenómeno de los colegios gueto no es aislado, ya que la mitad del alumnado español se encuentra concentrado en este tipo de centros segregados. El alumnado “tipo” de estos centros se vincula a un bajo rendimiento escolar, una deserción mayor, y escasas probabilidades de seguir con estudios de formación superior (Martínez & Ferrer, 2018). En la ciudad de Valladolid la categoría “colegio gueto” aparecía en boca de educadores *payos* y alumnos gitanos, así como en los diversos artículos de la prensa local, en el mundo asociativo, y en los artículos académicos que versaban sobre la educación de alumnados gitano e inmigrante. Mientras en el informe de *Save the Children* el colegio gueto se explicaba por un tipo de segregación socioeconómica, en mi investigación de campo, en cambio, el colegio gueto surgía como aquél que aunaba en la composición de su alumnado una interseccionalidad de estigmas, no sólo de clase (“pobres”) sino también de etnia/raza (“Gitanos”, “latinos”, “negros”, moros”) y de origen nacional (“inmigrantes”).

En contraposición, los colegios normales pueden ser definidos como aquellos colegios con mayoría de alumnado español desmarcado en relación a categorías de clase, etnia/raza y origen nacional. Estos son principalmente colegios concertados (colegios católicos con subsidios estatales con aranceles bajos o medios) y colegios privados (laicos sin subsidio estatal de altos aranceles). También podrían incluirse en esta categoría algunos colegios públicos ubicados en territorio de españoles desmarcados, como algunos centros educativos del centro de la ciudad de Valladolid (por ej. el CEIP “García Quintana”, entre otros). En los

colegios normales es posible encontrar algunos alumnos gitanos, inmigrantes o de bajo nivel adquisitivo, sin embargo, la proporción cambia drásticamente con respecto a los colegios gueto, siendo la composición de cada curso caracterizada por una mayoría de españoles desmarcados.

Ahora bien, siguiendo con la genealogía histórica propuesta para desarmar el concepto de normalización educativa, según Michel Foucault es posible afirmar que existe un vínculo entre educación, poder disciplinario y normalización que se hace presente a partir del siglo XVIII.

Lo normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales (...) Como la vigilancia, y con ella la normalización, se torna uno de los grandes instrumentos de poder al final de la época clásica. **Se tiende a sustituir o al menos a agregar a las marcas que traducían estatutos, privilegios, adscripciones, todo un juego de grados de normalidad, que son signos de adscripción a un cuerpo social homogéneo, pero que tienen en sí mismos un papel de clasificación, de jerarquización y de distribución de los rangos** (Foucault, 2002:182)

El poder operará sobre las poblaciones a través de un filtro, retraduciendo las diferencias de poder en grados de normalidad. Lo normal, la norma y la normalidad pueden ser leídos bajo esta clave interpretativa como resultado de una desigualdad en la distribución de poder entre grupos, bajo la cual la pauta cultural de un grupo específico (castellanos/españoles) fue establecida como norma hegemónica (la normalidad española). Sin embargo, los españoles (normales desmarcados) no encarnan la norma, y aunque guardan mayor afinidad, son igualmente gobernados a partir de técnicas de normalización. Para el campo educativo esto equivale al análisis de las relaciones históricas de poder implicadas en las distribuciones, clasificaciones y jerarquizaciones de personas a través de la praxis educativa, que es, a su vez, una praxis de normalización general.

Según Foucault, en los Estados modernos la educación se convierte en una institución disciplinaria que busca aumentar la eficacia de su biopoder a partir de la división de las clases por edades, la segmentación de los contenidos en unidades curriculares, y evaluando los aprendizajes en base a una escala única, jerarquizando unos saberes sobre otros, y distribuyendo los cuerpos en el espacio de forma desigual según su posición frente a la norma.

Por otro lado, como respuesta a las fuerzas coercitivas desplegadas para la normalización, el ejercicio del poder podía encontrar cierta “resistencia” e intentos de

“contrapoder” por parte de los subordinados (Foucault, 2002:216). En esta tesis se entiende que la normalización de los Gitanos debe ser abordada no solo desde los procesos que conducen a trayectorias de *apayamiento*, en espacios educativos con mayoría de españoles, como colegios concertados o universidades, sino también en aquellos que refuerzan su marca, racializando la enseñanza en colegios gueto. Lo que implica identificar en cada caso tanto las adhesiones como las resistencias involucradas, y las posibilidades habilitadas para la reparación de injusticias y el reclamo de reconocimiento. A este fin, retomo la noción de “discurso oculto” de Scott (2000) para pensar un tipo de resistencia subalterna pasiva, que debe ser interpretada situacionalmente partiendo del sentido que los actores les otorgan a sus prácticas. Los “guiones ocultos”, como acciones fuera de escena en las que interviene el disfraz y la simulación, pueden ser identificados allí donde se impide u obstaculiza la realización del poder de dominación. Se trata de estrategias sutiles que utilizan los subordinados para reducir la apropiación -material y simbólica- que experimentan, como el esclavo que se ausenta de sus obligaciones, el que finge ignorancia, el que se fuga o vende clandestinamente (Ibíd, 2000: 222).

A continuación, haré una breve historización del modelo de normalidad española vinculado a la enseñanza, teniendo en cuenta las formas de normalización (y las resistencias que se les opusieron) a propósito de los Gitanos en España.

5.1.2. Historizando la educación de los Gitanos en el modelo de normalidad española

En el caso español, y antes incluso del nacimiento del Estado-nación moderno, la Iglesia católica ha tenido un rol activo y protagónico a nivel educativo. Ya a partir del siglo XVI es posible encontrar acciones educativas de corte religioso sobre niños gitanos: “cuando las Cortes de Castilla, en su sesión del 19 de marzo de 1594, promovían el separar de sus padres a los niños y niñas gitanos con el fin de convertirlos a la religión cristiana” (Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014). En el siglo XVII se crea además la Compañía de Jesús, cuya misión evangelizadora en la península y colonias pasa principalmente por la educación.

El historiador Gómez Alfaro (2010) ha investigado un fenómeno comparable al de las reducciones indígenas en tierras americanas, lo que él ha denominado “la reducción de los niños gitanos” en la península. El autor expone que existió en España un plan sistemático de

integración y asimilación forzada aplicado a los niños gitanos, los cuales eran separados de sus familias para ser educados en el modo de existencia “castellano/español” a partir de leyes y pragmáticas. Asimismo, desde la Pragmática de 1783 se intentaron varios planes de asimilación a través de la educación. Dice Gómez Alfaro:

Los proyectos para la educación de los gitanitos, presentes en el proceso legislativo que culminó con la aprobación de la pragmática, carecían de suficiente viabilidad, dada la falta de infraestructura. De toda la grey infantil del grupo extremeño —240 menores, mitad por mitad varones y hembras—, sólo trece chicos figuran escolarizados en los testimonios; otro más, Nicolás de Vargas, ya zagalón de 12 años, era monaguillo en Los Santos de Maimona, debiendo entenderse que recibiría instrucción y adoctrinamiento por parte del cura encargado de la parroquia. Lo normal, a esa edad, incluso en edades inferiores, era que los varoncitos estuvieran ayudando al sostenimiento familiar, generalmente como aprendices del padre. (Gómez Alfaro, 2010:118)

La Pragmática admitía la igualdad de los Gitanos como “ciudadanos” pero, a cambio, impedía que se los siguiese llamando por ese nombre; era claramente asimilacionista y pretendía hacer desaparecer del Reino español cualquier rasgo cultural, simbólico o material, asociado con “lo gitano” empezando por su propio etnónimo. Contemplaba la obligatoriedad de asistencia escolar en niños gitanos a partir de los 4 años como medida de seguridad preventiva (Ibíd.; Martínez Dhier, 2011 y Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014). La Real Audiencia de Oviedo, consultada en 1783 con motivo de la Pragmática, exhortaba a cuidar especialmente la educación de estos niños “apartándolos de sus familias cuando sea necesario” (Gómez Alfaro, 2010:85). Pero estos proyectos educativos carecían de viabilidad debido a la falta de infraestructura y a que “lo normal, a esa edad, incluso en edades inferiores, era que los varoncitos estuvieran ayudando al sostenimiento familiar, generalmente como aprendices del padre.” (Ibíd.:118). Gómez Alfaro señala una dificultad más que surgía del programa educativo para la integración de los Gitanos en dicha Pragmática de 1783: la falta de fondos para procurar una infraestructura, una red de instituciones educativas en todo el territorio (Ibíd.).

Las principales acciones llegarían entonces a partir del siglo XIX, ya sea de la mano de la Iglesia o del Estado. En este sentido, un papel importante tiene la sanción de “La Ley Moyano” de 1857 cuya vigencia se extendió más de un siglo, hasta el año 1970. Dice Garrido Palacios (2005) sobre la situación previa a dicha ley:

Hasta 1856 encontramos una España culturalmente deprimida. El índice de analfabetismo supera el 80 %, la mitad de los niños en edad escolar están sin escolarizar, algo más del 42 %

del profesorado de instrucción primaria no posee titulación específica y más del 60 % de las escuelas no tienen el material técnico ni arquitectónico adecuado (...) Una minoría con suficientes recursos económicos fue tradicionalmente la que tuvo acceso a la educación a lo largo de casi toda la historia de España (Ibíd: 90).

Como se puede observar, hacia mediados del siglo XIX el analfabetismo entre los españoles era generalizado y no se reducía a la población gitana. Solo las clases “acomodadas” podían permitirse la contratación de instructores y profesores por cuenta particular, y solo ellas podían acceder a los estudios universitarios. A partir de la Ley Moyano se obligaba a los padres a enviar a sus hijos a la escuela desde los 6 hasta los 9 años. La educación era impartida en forma gratuita solo si el párroco y el alcalde del pueblo confirmaban la insolvencia de la familia, pero esto sólo garantizaba la enseñanza elemental.

La Constitución de 1876 era interpretada en forma diferente por conservadores y progresistas. Mientras los primeros hacían énfasis en el carácter confesional del Estado y la necesidad del control ideológico de las escuelas, los segundos abogaban por la libertad de enseñanza y de culto (Garrido Palacios, 2005). La enseñanza no confesional registró un hito importante con la creación del Institución Libre de Enseñanza (ILE) en 1876 por parte del catedrático Francisco Giner de los Ríos. Esta enseñanza estaba basada “en las nuevas corrientes de la pedagogía, en la libertad de ciencia, la tolerancia y el contacto con Europa” (Ibíd: 95) y representaba una afrenta para la educación religiosa, en particular para los jesuitas quienes eran los máximos responsables de la educación tradicional. Aún así, la educación religiosa siguió imperando hasta el inicio de la Segunda República (1931).

Es importante recalcar que entre mediados del siglo XIX y principios del XX, y a pesar de existir un marco legislativo, los alcances de la enseñanza gratuita a nivel nacional eran de poca importancia. A una débil red educativa y a la falta de adecuada infraestructura se sumaban las dificultades económicas de la mayoría de las familias españolas, lo que impedía que la formación académica de los hijos fuese vista como prioridad. Tal es el registro de Canes Garrido (1999) quien remarca que, hacia fines del siglo XIX, España se encontraba empobrecida y, a pesar de las leyes promulgadas, no podía garantizar la educación gratuita para las capas más bajas. El analfabetismo era la condición de gran parte de la población pobre que, junto con Rusia, representaban las peores estadísticas de Europa en escolarización con tasas en torno al 60% de analfabetismo incluso en las primeras décadas del siglo XX (Garrido Palacios, 2005). Dentro de las acciones religiosas-educativas, las Escuelas del Ave-María,

creadas por el Padre Majón en 1889, intentaban solventar las falencias entre los desfavorecidos a “extramuros de Granada, donde la ignorancia, la pobreza, el desaseo y el abandono, se daban la mano con la desmoralización, el escándalo y la vida gitana o agitanada” (Gómez Alfaro, 2010:52). Como señalan Canes Garrido (1999) y Aparicio Gervás & Tilley Bilbao (2014), en ellas se impartía educación en forma gratuita con el objetivo de “regenerar” a los niños de “pobres familias gitanas” -y también no gitanas- a fin de insertarlos en la sociedad basados en unos valores cristianos. Al respecto dice Canes Garrido:

En un ambiente alegre y profundamente católico, la enseñanza de la religión fue el centro de su pedagogía y el maestro prestaba un servicio a Dios y al hombre. Pretendía formar perfectos cristianos. Criticó los métodos tradicionales y utilizó los activos, apoyándose en la intuición, procurando atender las necesidades del niño. Cuando el tiempo lo permitía se impartía la enseñanza al aire libre, en contacto directo con la Naturaleza, considerada obra de Dios. El juego y el trabajo manual eran frecuentes para los niños de todas las edades, desde el parvulario, preparándolos en un oficio para incorporarlos al mundo laboral. También creó un Seminario para la formación de futuros maestros. Las Escuelas del Ave María están consideradas como una experiencia pionera de la Escuela Nueva y contaron con un gran apoyo social. Se extendieron rápidamente por España y otros países, adelantándose a las primeras Escuelas al Aire Libre aparecidas en Europa a comienzos del siglo XX (1999:149)

Majón distinguía entre “instruir” y “educar”. Decía que la labor de las escuelas debía ser la de educar y no sólo instruir, lo que implicaba “aprender haciendo”, es decir, el aprendizaje de contenidos a partir del conocimiento práctico. Los que sobresalían podían proseguir sus estudios como maestros o sacerdotes. En 1893 Majón abrió la primera escuela fuera de Granada en Burgos, su ciudad natal. Canes Garrido sostiene que estas características la hicieron un proyecto pionero de la “Escuela Nueva” en España, inclusive anterior a las “Escuelas al Aire Libre” de Europa (Ibíd:155-165).

En cualquier caso, la educación se mantuvo predominantemente dentro del dominio religioso hasta inicios de la Segunda República. La investigación de Garrido Palacios arroja que antes de esa fecha la Iglesia tenía “más de un tercio de los alumnos de enseñanza primaria y casi un 80 % de los de secundaria” (2005: 95). En el breve periodo de la Segunda República (1931-1939) las tensiones entre republicanos y católicos se hicieron sentir en la arena educativa. Los republicanos en el poder decretaron la disolución de la Compañía de Jesús (1932) y la Ley de Congregaciones (1933) lo que limitaba el ejercicio del culto católico y expulsaba a los docentes adversos a la República del ámbito educativo. Pero la idea de un plan educativo unificado y nacional, prescindiendo de la Iglesia, estuvo muy por encima de las

posibilidades logísticas y financieras del gobierno republicano (Garrido Palacios, 2005; Crego Navarro, 1991).

En este contexto la situación de los Gitanos era aún peor que la de la sociedad mayoritaria, ya que no solo pesaba sobre ellos la marginación económica sino también la social. Tal es así que una carta fechada el 16 de mayo de 1930 deja en evidencia el reclamo de algunos Gitanos de la Ciudad de Montilla (Córdoba) al Rey Alfonso XIII. En ella le piden su intercesión para que cesen los abusos que contra ellos se cometían, tales como que sus hijos “no reciben la debida educación, porque no son admitidos en ninguna parte sólo por el hecho de ser gitanos” (Gómez Alfaro, 2010: 34-35).

Como antecedente de una propuesta educativa alternativa, hecha por y para los Gitanos, existe un documento guardado en el Centro de Documentación del Flamenco en Andalucía (Figura 33), fechado en mayo de 1933, en el que se registra el intento de crear un “Colegio Gitano” durante la Segunda República, en el barrio gitano de Triana (Sevilla).

Al aire libre, bajos los altos principios de SOL, AIRE, LUZ, AGUA y POESÍA, enseñando el idioma gitano, al alimón [“al mismo tiempo”] con el castellano y dedicando un día a la semana a los "cantares jondos" (...) “al aire libre” y [se procurará que] el maestro de la Escuela Gitana, sea gitano por los cuatro costados.

En el documento se agrega información sobre quiénes debían ser los que financiaran tal proyecto, a saber: “artistas, toreros y demás Gitanos pudientes”. Esta propuesta en la que se planteaba enseñar a partir de un “modo gitano” de transmisión intergeneracional, sin supeditar la educación artística (cante jondo, baile, plástica) a la hegemónica (literatura, matemáticas, ciencias), reemplazando los castigos corporales por la enseñanza de valores morales, e impartida en espacios abiertos y en contacto con la “naturaleza”, no llegó a concretarse nunca. Algunos años después de la victoria del franquismo, los Gitanos de Triana, quienes vivían desde 1470 en dicho barrio sevillano (Pachón, 2015), fueron expulsados de sus viviendas, realojados en el Polígono San Pablo y desde allí desplazados al barrio-gueto de las “3000 viviendas” (Castilla, 2014).

COLEGIO GITANO

(EN EL CORAZON DE LA CAVA)—Triana—(SEVILLA).

PENSAMIENTOS O MÁXIMAS PARA CARTELAS EN LA PARED:

- | | |
|-----|--|
| I | Nuestra mas elevada religion: la VERDAD. Por ella, encontramos la CIENCIA . |
| II | Por la VERDAD, formamos nuestros ídolos: SOL, AIRE, LUZ, AGUA, POESIA..... |
| III | Y, con estos eternos é inmortales elementos, y el sentido de la VARIEDAD, nace la
LIBERTAD! |
| IV | Y, con LIBERTAD, corrección, dignidad y energía, ni ofendemos ni tememos a nadie. |
| V | RESUMIENDO: Por la VERDAD y LIBERTAD, (amor de los amores), nacemos y moriremos eternamente. . . |

REGLAMENTO:

Unos hombres del barrio humilde y grave—hombres de buena y elevada voluntad—intentan crear en el corazón de la Cava de Triana, una ESCUELA PRIMARIA, con arreglo á estas bases:

- 1ª Se crea una ESCUELA para la enseñanza primaria de 25 niñas y 25 niños, de 6 a 13 años de edad.
- 2ª Serán preferidos, de primera intención, los hijos de madre y padre gitanos. Luego, en segundo lugar, los de padre o madre gitana, o madre o padre castellano.
- 3ª La educación o enseñanza del COLEGIO GITANO y Trianero, será sencilla y grave, como el sentido genético y vario de la inmortal Grecia.
- 4ª Nuestros dioses o ídolos, son y serán, eternamente: SOL, AIRE, LUZ, AGUA, POESÍA.....
- 5ª Nuestra mas elevada religión, la VERDAD, por la que hallamos la CIENCIA. Por esta, la LIBERTAD.
- 6ª Y, por la LIBERTAD—(amor de los amores) viviremos y moriremos eternamente.....
- 7ª Será el Maestro o Profesor de la ESCUELA GITANA, gitano por los cuatro costados o «cuarterones» y, si es posible, que tenga además ese «chorreón» de gracia y de sal gitana. Si ello no fuera posible, un Profesor o Maestro que sea un gran simpatizante con y para los Gitanos, que son los nuestros.
- 8ª Para los gastos primeros o iniciales de la Escuela, entre los gitanos acomodados, mas puros, buenos, serios y honrados, se formará una Comisión de organización y recaudación de fondos, con toda luz, cuidados y sin intervención de personas extrañas.
- 9ª Una vez que tengamos las primeras pesetillas reunidas, arriba corazones, la frente alta, manos a la obra y a «currelar».
- 10 Se procurará que la Escuela sea en un patio con arriates o jardín—(flores, luz, aire, poesía)...—al aire libre, siempre que lo permita el Tiempo. Pues es sabido, que donde no entra el Sol y Aire, tiene que entrar el médico.
- 11 Será condición precisa y preciosa e indispensable, la Enseñanza del Idioma Gitano. Luego, enseguida, el Castellano, alternando o «a'limón».
- 12 Gramática, Escritura, Aritmética, Geometría, y rudimentos de Álgebra, Astronomía (bastante)—¡oh las luminarias del Cielol Literatura, Lógica (lo nuestro), Filosofía, Psicología, Poesía, etc., etc., completarán la educación y cultura de estos simpáticos gitanillos trianeros,
- 13 Los jueves de cada semana, saldrán todos al campo, a museos, monumentos, talleres, fábricas, etc., con el Profesor a la cabeza, que seguirá distrayéndolos y educándolos, deleitando sus lozanos y puros espíritus.....
- 14 También se procurará, por todos los medios, que un día de la semana lo dediquen a cantares o «queijos jondos», zambras y bailes gitanos. (¡Filigranas, maravilla y canela pura!) La entrada, 5 o 10 ptas. por persona extraña o turista, con objeto de agenciar «jayares» o «parné» para la Escuela.
- 15 También queremos—por las buenas—un Profesor de Educación Física y Plástica, para practicar y dar forma a ese aforismo griego de: «*Mens sana, in corpore sano*».
- 16 Prohibido—terminantemente—pegar fuerte o gravemente a los niños gitanos. Los castigos serán morales, con enseñanzas, ejemplos, consejos y máximas o pensamientos morales y libros, como de una nueva y moderna Pedagogía, como para el alma o espíritu de la Raza Gitana.
- 17 Tres faltas leves, constituirán una grave. Tres graves, será motivo de expulsión fulminante. No pudiendo ingresar el que sea expulsado, hasta pasado un año, por lo menos.
- 18 Serán socios y protectores de la ESCUELA GITANA y Trianera, los fundadores: Artistas, Toreros y demás gitanos pudientes, de buenos y elevados sentimientos y de rico y puro corazón. Pues, los que estas bellas cualidades no posean, no merecen ser gitanos o lo son por «chiripa» o equivocación.
- 19 Si los ingresos y progresos de la Escuela lo permiten, se dará el almuerzo diario a esos 50 niños, que queremos redimir de la ignorancia, para gloria y honor de la Raza Gitana.
- 20 A ser posible, se darán clases nocturnas a adultos y mayores—gitanos—para ver de conquistar el tiempo perdido y ganar voluntades para la causa del progreso y cultura de la Raza Gitana y una mayor Libertad y Justicia.
- Y, 21 (por ahora). Que el Amor (que es LIBERTAD)—y la Verdad—(que es CIENCIA)—completen la obra que nos proponemos, para que, dentro de poco, cualquier gitanillo de nuestra Escuela Trianera, se pueda encarrar con algún tirano, «malino» o fantoche, para decirle: «*Cualquiera de nos. vale tanto o mas que vos. Y, todos juntos. mas, mucho mas que vos*».....

«Serra la Barri» y Mayo 1933.

AGUSTIN

(Se ruega no tiren esta hoja y la hagan circular, bien, entre los nuestros).

Figura 33: Propaganda de la Escuela Gitana en el Barrio de Triana bajo la Segunda República, mayo 1933.

Fuente: Centro Andaluz de Documentación del Flamenco.

Las convulsiones políticas antes y después de la Guerra Civil tuvieron un fuerte impacto en el campo educativo. A la depuración republicana le siguió la depuración franquista, por lo cual cualquier maestro vinculado a la reforma republicana era visto como extranjerizante y nocivo para los niños. También se condenaban las faltas a la moral cristiana

como estar divorciado, no ir a misa, o estar casado sólo por la vía civil. Cualquiera de estos motivos podía ser motivo de exclusión del ejercicio del magisterio (Garrido Palacios, 2005: 110).

En plena posguerra (1942) se crearon las escuelas del “Patronato de los Suburbios” con el objetivo de evangelizar y educar en los valores católicos y patrióticos acordes al régimen franquista a los niños de los suburbios urbanos (Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014: 245-246). En 1943 el gobierno instituyó las escuelas de “Primera Enseñanza” y en 1945 se sancionó “La Ley Reguladora de la Enseñanza Primaria” que, sumada a otras leyes en el nivel medio-profesional y universitario, decretó la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en todas las instituciones y niveles, hecho que consolidó el rol de la Iglesia en la educación (Ibíd.; Garrido Palacios, 2005: 117).

No obstante, como dice Garrido Palacios (2005), aun a mediados del siglo XX, la máxima aspiración de la clase trabajadora española era completar el nivel de enseñanza primaria: saber leer, escribir y dominar las cuatro reglas aritméticas. Esto me remite a la conversación que mantuve con Tío Jani, quien me contó que en las primeras décadas del siglo XX los Gitanos tratantes (vendedores de animales, género y demás productos), entre ellos su propio padre, eran mucho más sabios que los hombres *payos* de las clases populares rurales y urbanas, sin haber pasado nunca por ninguna escuela y gracias al conocimiento devenido de su oficio. Sabían de matemáticas para realizar las transacciones, algunos sabían francés y portugués porque solían viajar para realizar intercambios de ganado, y otros hasta sabían escribir y leer. Este hombre me decía que los Gitanos tratantes solían enfadarse mucho cuando un *payo* “ignorante” se creía más que ellos, solo por el hecho de no ser Gitano.

La democratización educativa llegó a España recién en los años 1960. Para esta época se creó un programa estatal de incentivos para aquellos estudiantes de familias de pocos recursos con desempeño ejemplar: el “Fondo Nacional para el Fomento del Principio de Igualdad de Oportunidades” (PIO). Estas eran “ayudas para la enseñanza” y contemplaban un plan de becas-salario destinadas a alumnos de excelencia de familias trabajadoras. Para esta misma fecha, las acciones dirigidas a Gitanos fueron emprendidas principalmente por la Iglesia católica a partir del movimiento de “opción por los pobres” con la instalación de curas en las chabolas donde vivían los Gitanos.

Una década después, sobrevino otro hito educativo importante, la sanción de “Ley General de Educación” (LGE), el 28 de julio de 1970, pocos años antes de la desaparición física del dictador Francisco Franco (1975). La novedad de esta ley radicaba en establecer una enseñanza unificada en todo el territorio español desde los 6 a los 14 años (Garrido Palacios, 2005:130). Pero no fue hasta 1978 que la enseñanza destinada a niños gitanos se toma como cuestión de Estado. En efecto, a partir de la Constitución de 1978, los Gitanos son considerados ciudadanos españoles en igualdad de derechos que la sociedad mayoritaria. La compensación de desigualdades educativas en grupos minoritarios y desfavorecidos es vista como necesidad y se legisla sobre ello, en especial a partir de la “Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE de 1985)” y de la “Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE, de 1990)” (Vieira Ferreira, 1999). Específicamente, en el convenio de “Escuelas-Puente” (1978-1986) que fue parte de este programa se pretendía normalizar a los niños gitanos en aulas segregadas para luego ser incluidos, en una segunda etapa, en aulas normales, con alumnado de la sociedad mayoritaria (Vieira Ferreira, 1999; Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014). Dicho plan se llevó a cabo con la colaboración de la Fundación Secretariado Gitano y estuvo vigente hasta el año 1986, dejando como saldo la creación de 150 aulas segregadas en todo el territorio español (Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014: 246). Como resultado, este tipo de escuela segregada no hizo más que aumentar la desigualdad (Garreta & Llevot, 2007) con una educación diferenciada y de menor calidad para alumnos gitanos, estableciendo un *apartheid* educativo, tal como refleja el siguiente párrafo:

Algunas de las medidas tomadas institucionalmente en la década de los ochenta plantearon prácticas en las escuelas centradas en el déficit del sujeto, o más bien en la visión del sujeto como déficit. Estas prácticas que resultaron un fracaso normativo, institucional y relacional con respecto a las minorías étnicas «...fueron las peores décadas, entre otras cosas por la existencia de las aulas puente. En estos años los chicos y chicas de la comunidad gitana que iban a la escuela tenían unas condiciones pésimas, completamente aislados del resto. En algunos sitios estaban separados en aulas específicas sin tener en cuenta el nivel; no era cuestión de nivel, sino de que tenían que estar apartados... Cuando estaban en el aula los sentaban al final...». (Márquez y Padua, 2016:93)

La inclusión de los Gitanos en la escuela normal llevó a una nueva re-marcación en la que se los aceptaba a condición de que mantuvieran su subalternidad en aulas segregadas.

Otro programa educativo español especialmente relevante fue el llamado de “educación compensatoria”, actualmente vigente con algunas modificaciones respecto del original. Este se implementó a partir del Real Decreto 1174/1983 con el objetivo de disminuir

las desigualdades educativas estructurales entre diferentes sectores de la población urbana y rural. Cito a continuación un extracto del documento:

La desigualdad ante el sistema educativo en que se encuentran determinadas personas por razón de su capacidad económica, nivel social o lugar de residencia, exige que la política educativa tenga una proyección compensatoria e integradora. Si bien tal proyección debe constituir una referencia permanente de dicha política, difícilmente se evitará la reproducción de la referida desigualdad si no se presta una atención preferente a los grupos de individuos cuyas condiciones de inferioridad son especialmente acusadas respecto a las posibilidades que sistema escolar general ofrece (...) La situación de inferioridad ante el sistema educativo puede resultar más aguda si los grupos de población a que se ha hecho referencia habitan en áreas geográficas con unos indicadores que le confieran el carácter de deprimidas en su conjunto y de ahí que se prevea la consideración de tales áreas como zonas de actuación educativa preferente susceptibles de actuaciones urgentes y prioritarias. (BOE-A-1983-13484).

Al respecto, Jesús Aparicio Gervás y Charles Tilley Bilbao dicen sobre este programa,

Al comienzo, se plantea como aulas externas que captan al alumnado con gran retraso educativo que incluso no puede estar escolarizado en un centro ordinario. Estas aulas, en principio ocupacionales, se van transformando posteriormente en “Aulas Taller”, con el objetivo de favorecer la integración del alumnado (Ibíd., 2014: 247).

Así planteado, los alumnos quedaban separados por nivel de conocimientos, pero, como destaca Vieira Ferreira (1999), uno de los principales problemas de esta ley era que anclaba la desigualdad en coordenadas territoriales, pasando por alto cuestiones étnico-culturales como las devenidas de la educación de la población gitana en la escuela normal. La autora observa que aún hacia fines del siglo XX la institución educativa se mostraba incapaz de trabajar con las diferencias culturales, y proponía para contrarrestar esta falencia que los Gitanos se implicaran en la educación, apropiándose de la escuela, considerándola un derecho suyo, y desde allí negociar con la sociedad mayoritaria otras alternativas (Ibíd.).

Con el correr de los años, las leyes educativas sufrieron varias modificaciones, ajustando la población objeto del programa de compensación:

La Ley Orgánica 8/1985 (3 de Julio), reguladora del Derecho a la Educación, reconocerá el derecho de todos los españoles y extranjeros residentes en España, sin limitaciones de tipo social, económico o de residencia. Unos años más tarde, la Ley Orgánica 1/1990 del 3 de Octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, contribuirá a avanzar en la lucha contra la discriminación y la desigualdad (Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014: 247).

Lo que se buscaba era disminuir las desigualdades de aprendizaje en los niños de grupos vulnerables como pobres, Gitanos, inmigrantes, o de áreas rurales. La Ley Orgánica de Educación (LOE) de 2006 tuvo especial importancia en el desarrollo de la educación

intercultural en España, reforzando una perspectiva de “atención a la diversidad sin ningún tipo de exclusión” como eje de las políticas compensatorias educativas y principio de equidad social (Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014). De tal manera, en el periodo 1986-2007 se consolidó el programa de educación compensatoria (Ibíd.) como un plan de acciones positivas para la igualación de oportunidades entre población gitana y población mayoritaria, alineado a las directivas del marco europeo de inclusión social.

Varias leyes educativas se sucedieron desde 1970. Entre las más importantes están la LGE (Ley General de Educación, 1970), la LODE (Ley Orgánica del Derecho a la Educación, 1985), la LOGSE (Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo de España, 1990) y la LOE (Ley Orgánica de Educación, 2006). El signo político de los sucesivos gobiernos alterna desde la apertura democrática en un bipartidismo entre el Partido Popular (PP) y el Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Ese poder se utiliza para derogar, aprobar y modificar leyes, dando cuenta de que el terreno educativo ha sido, y aún es, un campo de tensiones y conflictos, una lucha por el dominio de cómo “hacer sociedad”. El contenido de lo que debe transmitirse ha oscilado, desde entonces, entre la apuesta por la diversidad y la vuelta a la uniformidad de un relato único, católico y nacionalista. Dos modelos de país, en suma, el monocultural y el pluricultural. En 2013 llega una ley (aún vigente) que será vista como un “atraso”, la Ley orgánica para la mejora de la calidad educativa (LOMCE, “Ley Wert”). Esta ley fue, desde su origen, centro de fuertes debates y polémicas y resultó aprobada sólo con el voto de los miembros del PP, quienes representaban la mayoría parlamentaria en aquél entonces. Un periódico recogía hacia esa fecha las opiniones adversas a la misma como “ley sin justificación”, “sexista”, “clasista”, “partidista” e incluso se la llegó a calificar de “anti-educativa”, además de relegar las lenguas autonómicas (euskera, catalán, aranés, valenciano, gallego) a materias de “especialidad” (La Información, 2012). También diversas asociaciones con trayectoria de trabajo en educación con Gitanos, como la Asociación Enseñantes con Gitanos (en adelante AECGIT), lanzaron un comunicado proclamándose en contra de tal ley⁷⁰: a) por su carácter utilitario (privilegiando la formación de trabajadores cualificados); b) por segregar al alumnado por trayectorias y espacios territoriales, jerarquizando en base a esto el tipo de educación que recibirá, y utilizando la diversidad como factor de exclusión de una

⁷⁰ Para más información ver “La Asociación de Enseñantes con Gitanos ante la LOMCE (Ley Orgánica de Mejora de la Calidad de la Educación)”. [http://aecgit.pangea.org/pdf/AECGIT_LOMCE.pdf]

educación de calidad; c) su elaboración antidemocrática sin poner a debate su contenido, y anulando la función activa del Consejo Escolar de Centro (formado por profesores, padres y alumnos), al cual se le suprime su capacidad de agencia y decisiones de gestión pasando a ser meros ejecutores e informadores administrativos; d) La estandarización de la evaluación cuantitativa de resultados, desatendiendo la diversidad, y priorizando unos contenidos sobre otros, relegando aquellos considerados “secundarios” por la nueva ley (ej.: se elimina la asignatura filosofía como troncal en el nivel obligatorio -primaria y ESO); e) La uniformidad y homogeneización de contenidos educativos: “desconsideración de la diversidad cultural, recentralización del currículum, desvalorización de las lenguas de las Comunidades Autónomas”; y f) por su carácter ideológico conservador: “la anulación de la Educación para la Ciudadanía, el aval a la segregación por sexos en centros concertados, la promoción de un nuevo estatus para la asignatura de Religión Católica”.

De esta manera, con el PP en el poder se echaban por tierra varias medidas consideradas “progresistas” previamente establecidas por los gobiernos socialistas. Al mismo tiempo se instalaban leyes que favorecían la reproducción de la matriz de desigualdad histórica española pre-liberal, a partir de la consolidación de los valores españolistas (catolicismo, verticalismo, homogeneización de la identidad nacional), jerarquizando la posición de poder de los españoles frente a sus otredades internas y externas. Desde el año 2018 el gobierno del socialista Pedro Sánchez se encuentra en la tarea de elaborar una nueva ley educativa (popularmente conocida como “Ley Celaá”), impulsada por la Ministra de Educación en funciones, Isabel Celaá, la cual vendría a reemplazar la mencionada LOMCE⁷¹.

Actualmente, el sistema educativo español plantea la obligatoriedad de escolarización de los menores entre los 6 y los 16 años, contemplando un periodo de no-obligatoriedad entre los 3 y 6 años, ciclo denominado “educación inicial” (1 de infantil, 2 de infantil, 3 de infantil). Los niveles obligatorios comprenden desde 1º de primaria a 4º de la ESO. La educación primaria de 1º a 6º grado (6 a 11 años), la ESO de 1º a 4º (12 a 16 años). Posteriormente, los jóvenes pueden optar por el nivel de Bachillerato, de 1º a 2º (16 a 18 años), el cual no es obligatorio, pero permite el acceso a los estudios terciarios y de grado universitario. A pesar

⁷¹ Al cierre de esta tesis se prevé que pasadas las elecciones españolas (10 de noviembre 2019), en el caso de que resulte ganador el PSOE y éste logre conseguir apoyos para formar gobierno, la aprobación parlamentaria de la reforma educativa se dé durante el periodo 2019-2020, aunque su aplicación se vea demorada al ciclo 2020-2021 (Europapress, 2019).

de estar divididos en niveles obligatorios y no obligatorios, la cuestión de obligatoriedad no se plantea por nivel de escolarización sino por edad. Como consecuencia, si un menor de 16 años persiste en el absentismo durante el periodo de obligatoriedad se responsabiliza a los padres por desatención al menor y se puede suspender la Renta Garantizada de Ciudadanía (RGC) en familias receptoras del subsidio e incluso, en casos más graves, retirar la custodia de los hijos. La Constitución Española, en su artículo 27 establece el derecho a la educación para todos los españoles, y encomienda a los poderes públicos el cumplimiento de este derecho mediante acciones que implementen soluciones que tiendan a la igualdad de los ciudadanos en el acceso y la permanencia. Por este motivo y debido a la persistencia de absentismo en el alumnado gitano, se establecen en los centros educativos una serie de protocolos de contención y reencauzamiento de la situación, cuyos actores intervinientes trabajan en la intersección entre la escuela, el tercer sector (ONGs) y los servicios sociales del Ayuntamiento.

Estas acciones de apoyo son realizadas por las propias escuelas (con la colaboración de profesores de educación compensatoria, trabajadores sociales y psicólogos que trabajen con las familias gitanas) o complementadas con la labor de organismos externos, desde el ámbito del oenegismo: asociaciones católicas (Cáritas); de administración gitana (como la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León, FAGCyL); de administración *paya* (como la Fundación Secretariado Gitano, FSG); y la Asociación Enseñantes con Gitanos (en adelante AECGIT). Las prácticas consisten en la habilitación de espacios de apoyo escolar destinados a Gitanos; la formación profesional de jóvenes; el otorgamiento de becas de estudios universitarios de posgrado a expedientes académicos de excelencia (ej. Becas Luis Sáez-FSG)⁷² y la difusión de campañas mediáticas, que retratan trayectorias escolares de éxito en la normalización por *apayamiento* entre Gitanos, y sobre desigualdad educativa.

Dentro de los programas de apoyo escolar puede mencionarse el plan “Promociona” de la FSG, el cual centra su acción en que los alumnos gitanos logren alcanzar el nivel obligatorio

⁷² Un ejemplo de ello son las Becas Luis Sáez-FSG para estudios de posgrado otorgadas gracias a la donación “de las de 284 obras de arte -óleos, grabados, dibujos y bocetos- del pintor burgalés Luis Sáez de manos de su hijo Javier Sáez”, administradas por la FSG. [<https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/117451.html>]

de la ESO⁷³. Como parte de este programa se describen diversas acciones: a) la práctica de *mentoring* que radica en mostrar a los niños y jóvenes gitanos, mediante visitas a empresas o a profesionales, “cómo es el trabajo con el que sueñan”; b) las “Aulas Promociona”, definidas por ellos como “espacios grupales de apoyo y refuerzo escolar, así como de refuerzo y adquisición de hábitos, ritmos y normas escolares”; c) la participación de “embajadores educativos”, jóvenes gitanos con trayectorias educativas de éxito dentro de la norma hegemónica (con estudios post-obligatorios, universitarios, vinculados a profesiones liberales), los cuales son expuestos por la asociación como referentes a seguir para las nuevas generaciones.

Similares acciones se realizan -con menor infraestructura y presupuesto que la FSG- en otras asociaciones regionales y locales, tales como la AECGIT y la FAGCyL, ésta última con sus cursos de apoyo a la titulación ESO dictados en el Segundo Montes.

En cuanto a las acciones mediáticas, a modo de ejemplo, mientras me encontraba en Valladolid, la FSG lanzó una campaña de sensibilización denominada “Leonor deja la escuela”⁷⁴. El juego de impacto pasaba porque el nombre elegido para la niña gitana protagonista de la campaña era el mismo que el de la princesa Leonor, primogénita del Rey Felipe VI. La campaña de sensibilización apelaba a los efectos desiguales que tenía en la sociedad el saber que un miembro de la familia real dejaba la escuela en contraste con el hecho de que fuese una niña gitana la que la abandonase. Mientras que la primera situación causaba estupor y revuelo en la sociedad mayoritaria, la segunda era invisibilizada y naturalizada mediante el estereotipo negativo de que existe un desinterés en la educación formal por parte de las familias gitanas en España, algo que yo misma he registrado en mis charlas con personas *payas*. En una oportunidad me encontraba conversando con una madre española de una compañera del colegio concertado de mi hija, y me preguntó de qué trabajaba. Le comenté que me encontraba investigando sobre las dificultades de acceso a la vivienda, la educación, y el empleo en el caso de los Gitanos en Valladolid. Interesada por el tema, se puso a conversar conmigo acerca de una compañerita de nuestras hijas, una niña gitana, e hizo el

⁷³ Para más información ver: “El programa de apoyo y orientación educativa Promociona demuestra, un curso más, que el éxito escolar de niños y niñas gitanos es posible” (2015, 21 de octubre). *FSG Web*. [<https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/113555.html>]

comentario “a ver hasta cuando sigue”, en clara alusión al estereotipo de abandono escolar temprano asociado a niños y jóvenes gitanos. En otra oportunidad, una compañera y profesora de inglés *paya* me dijo que para ella los Gitanos “no estaban hechos para el inglés”, que era algo que les costaba mucho y al no verle la utilidad tampoco ponían interés en aprender. Este y otros comentarios que recibí durante mi estancia me hacían comprender que existía un imaginario colectivo que activaba estereotipos negativos sobre el vínculo entre los Gitanos y la educación, en especial sobre sus dificultades para incorporar cualquier aprendizaje al que no le encontraran una finalidad inmediata y práctica.

En el capítulo 3 mencioné la interculturalidad como una perspectiva que pretende saldar los problemas del multiculturalismo, el cual reconoce la diversidad pero no resuelve el problema de la segregación y la endogamia cultural, ni combate el etnocentrismo que provoca la subordinación de las minorías a la hegemonía cultural. El enfoque intercultural en la educación es entendido como “la aplicación de un modelo educativo, construido por todos y para todos y en el que los grupos sociales se encuentren identificados” (Aparicio Gervás & Tilley Bilbao, 2014). En él se alienta la interacción entre culturas y promueve un mestizaje cultural, donde todos los interactuantes se vean enriquecidos por ese intercambio (Aparicio Gervás & Delgado Burgos, 2014:33; Briones Gomez, 2007). Rafael Briones Gómez (2007) sostiene que uno de los principales problemas del modelo de integración social existente en España tiene su origen en el republicanismo francés que, de manera asimiladora iguala a los individuos en tanto ciudadanos. Pero los ciudadanos que adscriben a la cultura hegemónica son “más iguales que otros” (Ibíd), de modo que el reconocimiento no se distribuye en partes iguales entre los desmarcados como iguales que entre los marcados como diferentes.

En Valladolid existen actualmente algunos intentos de incluir la perspectiva intercultural en materia educativa a partir de propuestas experimentales aplicadas en colegios con alta matrícula de alumnado racializado (gitano e inmigrante), conocidos popularmente como “colegios gueto”. Por su importancia menciono los siguientes:

⁷⁴Para más información ver: Campaña de Sensibilización “#LeonorDejaLaEscuela”, FSG (2015).
[<https://www.laleonorreal.org/>] [<http://gitanos.org/informeanual/2015/sensibilizacion/leonor-deja-la-escuela.html>]

a) La formación de la orquesta musical “In Crescendo” supervisada por la Orquesta de Castilla y León (OSCYL) con la colaboración de colegios con mayoría de alumnado gitano e inmigrante (tales como el Allúe Morer, Cristóbal Colón, IES Arcas Reales).

b) La promoción y aplicación de proyectos de innovación docente con perspectiva intercultural en, a cargo del Profesor Jesús Aparicio Gervás, profesores y alumnado de la Facultad de Educación y Trabajo Social de Universidad de Valladolid, desde el año 2013. Los mismos se centran en el trabajo con niños y plantean la imperiosa necesidad de trabajar con ellos desde educación infantil para desmontar desde pequeños los prejuicios y estereotipos que pueden operar negativamente a futuro. En esta línea se han llevado en los últimos años acciones de educación intercultural e innovación docente en el Colegio Allúe Morer entre las que se destacan:

a) Plan de Incorporación y Transmisión de Valores Interculturales a partir de la música, analizando los efectos de la Orquesta “In Crescendo” en la mejora de la experiencia educativa de los niños gitanos y de la reducción del absentismo a partir del interés por la música;

b) Proyecto de Percepciones Sensoriomotoras y Estrategias de Convivencia Intercultural en Educación Infantil a través del pasaje de un cuento al registro musical (sonido, luz, comunicación) que tienda a desarrollar habilidades de valoración de la diferencia a partir de la empatía, fomentar el diálogo, establecer actitudes positivas, superar situaciones de violencia, favorecer la convivencia y el trabajo colaborativo, etc.

c) Programa de Estimulación de la Convivencia Intercultural fomentando la empatía hacia los animales, promoviendo el respeto y actitudes positivas (de reconocimiento y no violencia) frente el otro diferente y en situación de vulnerabilidad.

Según algunas estadísticas, los índices de escolarización de la población gitana han mejorado en los últimos años (Aparicio Gervás & Delgado Burgos, 2014: 180-181) pero persiste el abandono escolar temprano (antes de finalizar el nivel obligatorio de la ESO), los altos índices de absentismo escolar y la discontinuidad en el proceso de formación reglada, junto a un mayor índice de repetición de curso. Otro dato más se desprende de este estudio en referencia a que el 82% del alumnado gitano invisibiliza su identidad por miedo a ser excluido (Ibíd.).

En la España actual no hay una aplicación generalizada de programas de educación intercultural, por lo que su implementación depende más de acciones individuales que de un programa sistemático desde el Estado o Ministerio de Educación. En realidad, los medios de poder coercitivo prevalecen (quitar la percepción de un subsidio, quitar la tenencia de los hijos) para obligar a los Gitanos y otros grupos minoritarios a la normalización educativa:

La aproximación de los gitanos a la escuela ha dejado de ser instrumental o por voluntad propia de aproximarse al mundo payo, sino que se ha dado por la insistencia de las autoridades de vincular la escolarización al acceso a otros bienes, servicios y transferencias de origen público. (Garreta & Llevot, 2007:268)

Otra acción que tomó relevancia en los últimos años fue la intención de incorporar al currículo escolar la Historia de los Gitanos en España, iniciativa en la que la comunidad autónoma de Castilla y León fue punta de lanza desde el año 2016⁷⁵. El documento oficial emitido por la Consejería de Educación de Castilla y León para tal fin, dice al respecto:

El artículo 1 de la **Ley Orgánica 2/2006**, de 3 de mayo, de Educación, establece como principios fundamentales del sistema educativo español, configurado de acuerdo con los valores de la Constitución, la calidad de la educación para todo el alumnado, independientemente de sus condiciones y circunstancias, así como **la equidad, que garantice la igualdad de oportunidades, la inclusión educativa, la igualdad de derechos y oportunidades que ayuden a superar cualquier discriminación y la accesibilidad universal a la educación, que actúe como elemento compensador de las desigualdades personales, culturales, económicas y sociales.**

Por su parte, la **Ley Orgánica 8/2013**, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa, dispone en el último párrafo del apartado I de su preámbulo, la voluntad de avanzar hacia un **sistema educativo de calidad, inclusivo, integrador y exigente, que garantice la igualdad de oportunidades y haga efectiva la posibilidad de que cada alumno o alumna desarrolle el máximo de sus potencialidades.** En este sentido, la Consejería de Educación considera de gran utilidad para proporcionar una educación de calidad a todo el alumnado, con independencia de sus circunstancias sociales, económicas o de cualquier otra índole que dificulte el correcto desarrollo de su formación integral, la constitución de un grupo de trabajo con la finalidad de **elaborar unidades didácticas y materiales curriculares innovadores que sirvan de vehículo para la difusión de la cultura e historia del Pueblo Gitano, mediante su inserción en el currículum de Castilla y León, contribuyendo a la superación de los prejuicios que pudieran existir en su contra entre el alumnado de Castilla y León** y sirviendo por consiguiente como materiales de apoyo para la superación de los obstáculos que puedan representar para el alumnado su pertenencia a la minoría étnica representada por el Pueblo Gitano. (BOCYL n.º 29, 12 de febrero de 2016, mis negritas)

La elaboración de una primera versión de las unidades didácticas se realizó con el aporte de instituciones y asociaciones vinculadas al trabajo con Gitanos: la Asociación

Enseñantes con Gitanos (AECGIT), el Consejo Estatal para el Pueblo Gitano, el Instituto de la Cultura Gitana, la Unión Romaní Internacional, la Fundación Secretariado Gitano (FSG) y la Federación de Asociaciones Gitanas. En este sentido, algunos miembros de la AECGIT alertan sobre la necesidad de no quedarse en

Un artículo que acompaña las unidades didácticas, realiza una “llamada de atención” a los educadores para que la inclusión de la historia gitana en el currículo escolar no se convierta en una “justificación para el no cuestionamiento de las relaciones desiguales de fondo y de la segregación y la sobrerrepresentación actual del fracaso escolar del alumnado gitano” (Abajo Alcalde, Prior y de la Torre, 2019). Los autores enfatizan que la mera inclusión de la historia gitana en el currículo escolar no basta para eliminar la desigualdad, de modo que es necesario un cambio estructural, de posiciones de poder entre cultura mayoritaria y minorías en lugar de dosis controladas de diversidad que funcionen como apaciguamiento de los subalternos. El profesor José Eugenio Abajo, uno de los autores del comunicado y profesor a cargo de la elaboración de las unidades curriculares de historia gitana, me contó en una entrevista que este plan consistió en:

Una apuesta personal del Consejero de Educación saliente. Él ordenó que se creara un equipo de profesores que elaboráramos las unidades y que estableciéramos en qué apartados del currículo de Educación Primaria se podía incluir aspectos de la historia del Pueblo Gitano y aspectos de educación antirracista. Y así se hizo. (José Eugenio Abajo, junio, 2019)

Sobre la inclusión de las unidades de historia gitana al currículo educativo de Castilla y León, me dijo que al momento se ha hecho lo siguiente:

- 1) La Consejería de Educación publicó un decreto del currículo de Educación Primaria que indicaba que se incluyera la historia y la lengua del Pueblo Gitano y la educación antirracista en el currículum escolar de primaria
- 2) Se colgaron en la página web de la Consejería de Educación de Castilla y León, en el CROL (Centro de recursos online) las unidades didácticas que habíamos elaborado sobre la historia y cultura del pueblo gitano y la educación antirracista para que el profesorado que desee pueda usarlas.
- 3) También se presentaron en los Centros de Formación del Profesorado de cada capital de provincia y de alguna localidad grande como Miranda de Ebro. (José Eugenio Abajo, junio, 2019)

Pero hasta allí ha llegado la injerencia del programa dado que, según los dichos del profesor Abajo, es ahora cada centro escolar el que debe incorporar el material en sus clases.

⁷⁵ Para más información ver: “Castilla y León, pionera en la incorporación de la historia y la cultura gitana en el currículum educativo”. (2016, 15 de febrero) [<https://www.plataformaong.org/noticias/1078/castilla-y-leon->

En vinculación con este tema, en junio de 2019 pregunté a mis amigas gitanas Sofía y Edurne⁷⁶, si tenían conocimientos de que se hubiese comenzado a impartir clases con tal contenido. La respuesta fue negativa en ambos casos, por lo que, según parece aún no se ha difundido su aplicación. Al consultar sobre esta cuestión al Profesor Abajo, éste me respondió:

Habría que recalcar que esto es normativo y que hay que hacerlo... Y eso se ha quedado en el aire. Además, aunque las unidades didácticas eran tanto de Educación Primaria como de Secundaria, sin embargo, sólo se publicó el currículo de Educación Primaria adaptado a Castilla y León en el cual se recogía la historia y la cultura del Pueblo Gitano y el antirracismo. Pero quedó sin elaborar el currículo de Educación Secundaria. También hubo una declaración del Consejo de Ministros reconociendo el Día Internacional del Pueblo Gitano, el himno y la bandera gitanas, hubo una declaración el verano pasado. También ha habido declaraciones en la misma dirección en comunidades autónomas como Andalucía, Navarra, Cataluña, Valencia, Cantabria, Asturias...Son pasos y están bien. Pero hace falta combatir la segregación y el fracaso escolar y **con el reconocimiento de la historia y la cultura del Pueblo Gitano solo no se remueven la exclusión y la guetización**. A esto se suma una **dinámica de separación de centros escolares por clases sociales y grupos étnicos** que es bestial. Existe mucho **clacismo** y mucha indiferencia hacia esta situación por parte de los centros escolares católicos. Y es el sálvese quien pueda y voy a codearme con los de clases sociales superiores para así tener una **buena red de relaciones** que me ayuden al acceso al mundo laboral. (José Eugenio Abajo, junio, 2019)

La segregación escolar, así planteada, tiene una función: la de reproducir las relaciones de poder que sustentan las jerarquizaciones sociales entre grupos, de manera que asistir a un colegio público-gueto puede condicionar en gran modo las oportunidades de futuro que un niño gitano o inmigrante tenga en la sociedad mayoritaria española. Tomar la decisión de ir a un colegio normal (concertado, privado, o público en territorio desmarcado) implicaría decidir sobre la trayectoria de normalización por *apayamiento* de los hijos, al igual que ir a un colegio-gueto tendría efectos de normalización por racialización. Sin embargo, como expondré a continuación, realizar una trayectoria de *apayamiento* no implica que el racializado devenga “*payo*”, ya que con frecuencia esto puede generar una remarcación de la “diferencia gitana”.

5.2. Colegios gueto y espacios de normalización educativa

En esta sección trataré de identificar, desde el discurso de los actores, algunas dinámicas de racializaciones y normalización en colegios segregados.

[pionera-en-la-incorporacion-de-la-historia-y-la-cultura-gitana-en-el-curriculum-educativo\]](#)

⁷⁶ Edurne es graduada en pedagogía, trabaja en una asociación gitana y vive en una ciudad de Castilla y León, y Sofía es madre de dos hijos escolarizados en el nivel primario en escuelas públicas de Valladolid.

En Valladolid la mayoría de los niños gitanos e hijos de inmigrantes asisten a colegios públicos y entre ellos, una buena parte asisten a colegios que podemos denominar guetos. En mis conversaciones con diferentes interlocutores, una y otra vez se repetía la misma caracterización del ámbito educativo: existían colegios de “españoles” y colegios gueto de “Gitanos e inmigrantes”. Por “inmigrantes” me refiero a aquellos denominados hegemónicamente como “moros” (musulmanes, magrebíes, marroquíes), “latinoamericanos” (o despectivamente aquellos de rasgos aindiados: “panchitos”, “machu pichu” y “sudacas”, o generalizados como “ecuatorianos”) y “negros” (africanos subsaharianos), junto a otras minorías. Esto significaba que ciertos colegios públicos ubicados en la periferia y cercanos a barrios guetos con mayoría de población gitana e inmigrante, se habían transformado, a medida que aumentaba su diversidad y se producía la “fuga” de los españoles desmarcados, en espacios con alta concentración de otredades étnicas. En los colegios guetos parecía reproducirse una segregación cuya raíz era posible rastrear en el proceso de formación de otredades de la matriz colonial española. El moro desterrado retornaba como extranjero (inmigrante) a las aulas, también lo hacía el latino de rasgos aindiados como reflejo de lo indio, al igual que el negro subsahariano, que recordaba al negro esclavizado en las colonias. En cuanto al Gitano, como vengo sosteniendo, se trata del otro interno al español por excelencia, análoga a la surgida entre españoles e indios en América. Este espectro de otredades que eran leídas en clave étnico-racial hacía sentido en el marco de la generación de diferencias coloniales, y parecía desplazarse al presente del terreno educativo, naturalizando las diferencias de capacidades y aprendizajes en base a jerarquías sociales fuertemente arraigadas en la matriz de alteridad española. Pensar la desigualdad educativa desde este enfoque implica interpretarla como resultado de una continuidad del poder de la praxis colonial española, en las lógicas de diferenciación y de normalización de las otredades españolas.

En la ciudad de Valladolid el proceso de segregación indicaba que los españoles desmarcados preferían enviar a sus hijos a colegios concertados católicos para que no se viesen afectados en sus trayectorias de educativas y luego laborales por el contacto con sujetos racializados. En las decisiones de los padres españoles *payos* sobre la escolarización de sus hijos pesaba la idea de que la presencia de estos niños diferentes introducía una diversidad (social, idiomática, cultural) que “complejizaba la enseñanza” y se los responsabilizaba a ellos

y sus “culturas” por el bajo nivel y rendimiento escolar en aquellos centros en los que su presencia era acusada. Esta dinámica social que llevaba a los desmarcados a retraerse en espacios controlados para salvaguardar su éxito escolar, tenía como consecuencia que las trayectorias de los marcados, ya sea como otros internos o externos, estaban destinadas a reproducir la desigualdad social en el ámbito educativo.

Según el profesor Abajo (1996), la escolarización de los niños gitanos ha sido vista a lo largo del tiempo desde una perspectiva deficitaria, identificando factores de carencia de este grupo frente a la sociedad mayoritaria. Las soluciones que proponen gran parte de los planes educativos parten de la base que dicha falta se debe a cuestiones culturales, psicológicas, sociológicas y lingüísticas, tales como el “escaso valor que le atribuyen a la educación”, “la prevalencia de la inteligencia práctica por sobre la teórica”, “la incompatibilidad natural entre la cultura gitana y la escuela *paya*” y la “escasez de vocabulario” (Ibíd.). Según estos argumentos, existiría lo que podría llamarse una “incapacidad cultural” del niño gitano que impediría su éxito escolar, y llevaría a disminuir las expectativas -y los esfuerzos- de los funcionarios educativos por ofrecer una educación de calidad y retener así al alumno en los centros escolares (Ibíd.). La percepción de la diferencia gitana como “déficit” es justificada desde procesos de racialización que tienden a perpetuar, a partir de la segregación educativa y territorial en colegios gueto, el modelo colonial de dominación con fines capitalistas. En efecto, la práctica educativa está en correspondencia con las relaciones de producción y como reproductora del orden dominante en torno a valores de mérito, disciplina, competencia, rendimiento o productividad e individualismo (Fernández Enguita, 1987). Pero la escuela no es sólo eso, sino que también es transmisora de un “capital cultural”⁷⁷ (Bourdieu, 1998) y es reproductora de una memoria colectiva en torno a símbolos nacionales y morales, que serán fijados por repetición en las mentes infantiles a partir de manuales escolares, actividades prácticas, performances y actuaciones.

Resulta necesario entender de forma dialógica cómo confluyen los procesos de normalización y racialización educativa. Según Mariano Fernández Enguita (1991) es en la escuela que las nuevas generaciones son modeladas para reproducir la sociedad sedentaria,

⁷⁷ Pierre Bourdieu (1979) define al capital cultural como una herramienta de poder, incorporada a partir de la transmisión familiar o escolar y que incluye las calificaciones y aptitudes intelectuales con las que cuenta el individuo para ser reconocido. En base a esto Bourdieu entiende que el fracaso o éxito escolar puede ser abordado desde el capital simbólico heredado familiarmente.

individualista, capitalista y dominada por la lógica organizacional del trabajo. El control del cuerpo, su disciplinamiento, se transforma en poder, pero el cuerpo que no es controlado detenta él mismo un peligro, la amenaza de la desobediencia del dominado, y el rompimiento del pacto de dominación, resistiéndose a lo que es esperable de él (Goffman, 1989), o planteando resistencias a partir de guiones ocultos que obstaculizan la realización del poder de dominación (Scott, 2000). En los discursos circulantes, los cuerpos gitanos son presentados en el paisaje escolar español como salvajes e indómitos. Desde una lectura foucaultiana, los colegios gueto tendrían una funcionalidad dentro de la sociedad disciplinaria: a) separar los cuerpos plausibles de ser docilizados de aquellos cuerpos de “naturaleza” indócil y b) evitar el peligro de “contaminación” y propagación de la “peste” a partir de la segregación de los anormales. A esto se agregaría una tercera función de reproducción social: c) reproducir y legitimar la cultura dominante (Bourdieu & Passeron, 1996) y perpetuar y promover desde la escuela las jerarquías ya existentes en la sociedad, cuyos extremos serían reflejados en el proceso de elitización escolar “hacia arriba” -en colegios concertados y privados- y su correlato “hacia abajo” en la forma de guetización en colegios públicos (Rubia, 2013)

A su vez, la “raza” como categoría social, no sólo operaría racializando personas y territorios (Nemser, 2017) sino también las trayectorias educativas (Bravo-Moreno, 2015) y de formación profesional de los Gitanos. En esta línea, Fernández Enguita explica que en el proceso de producción de alteridad pos-conquista el trabajo manual fue supeditado al trabajo mental y el indio fue visto como “holgazán”, pues la imposición del modelo colonial de productividad agrícola y extractiva minera, de base capitalista pre-industrial, necesitaba del trabajo regular y forzado de los colonizados para la extracción de riquezas (Fernández Enguita 1990: 76-82). Similares procesos sucedieron en territorio peninsular con los Gitanos, quienes fueron caracterizados como “vagos” y “lúmpenes”, sin provecho para la Sociedad. Sobre ellos se desplegaron toda clase de dispositivos de poder y control para sujetarlos al trabajo utilitario. Hoy en día, los efectos de esta diferencia colonial en espejo persisten y pueden rastrearse en el estereotipo del alumnado gitano como “vago” o “flojo” y falta de constancia en el estudio, que es moneda corriente en los juicios de valor que profesores, alumnos y padres de la sociedad mayoritaria emiten sobre los Gitanos (Gamella, 2011). Este horizonte de sentido se reproduce en la praxis educativa, y es base de una segregación y jerarquización escolar que distingue una educación destinada a españoles (dominante) y otra para otros (los colonizados, internos y

externos) y lo que es esperable de ellos en cada caso, demostrando que la colonialidad del poder perdura también en el plano educativo, como gran responsable de la reproducción de la matriz de desigualdad. A esta desigualdad se oponen estrategias por parte de los subordinados, para “salirse” de la relación de dominación, o reducir el grado de apropiación. Podría pensarse si acaso son extrapolables los conceptos de “resistencia cotidiana” y “guión oculto” de Scott a algunas prácticas de evasión de la escuela normal practicadas por el alumnado gitano (ausentarse, abandonar, disminuir el rendimiento, mostrar desinterés), conductas que en lo público no contradicen el poder, pero obstaculizan su influencia total en las vidas subalternas.

La relación de tensión entre Gitanos y educación es un tema en agenda en España. Desde las universidades españolas se han realizado numerosas investigaciones intentando desentrañar las causas sociales, económicas y culturales que provocan las altas tasas de absentismo, deserción escolar y bajo rendimiento educativo que se repiten en mayores proporciones en la población gitana que en la sociedad mayoritaria. En los últimos años muchos de ellos han adoptado el enfoque intercultural para proponer soluciones alternativas a este nudo gordiano educacional (Abajo Alcalde, 2004; Alfageme Chao y García Pastor, 2015; Aparicio Gervás y Tilley Bilbao, 2014; García Pastor, 2005; Giménez Adelantado, 2003). Una gran parte de estas investigaciones coinciden en señalar un desacoplamiento entre el modo de enseñanza de la escuela normal y el modo de aprendizaje de los niños gitanos, quienes tendrían una mayor afinidad a la incorporación del conocimiento práctico antes que el teórico predominante al interior del aula. A esto se sumarían las actitudes de discriminación que sobre ellos recaen, las bajas expectativas por parte del profesorado (lo cual deriva en profecía autocumplida), y las “trabas culturales” vistas como responsables de las dificultades de aprendizaje (ej. “no perciben la educación como valor”, “las mujeres se repliegan al ámbito doméstico al alcanzar la pubertad”).

Buscando entender cómo incidía la “diferencia gitana” en las experiencias de inclusión o exclusión educativa de los Gitanos de Valladolid, indagué en las perspectivas de los diversos actores implicados (directores, profesores, trabajadores sociales, psicólogos), alumnos y padres sobre este tema en el marco de conversaciones informales y entrevistas no dirigidas. En este capítulo, soy consciente de que una de las principales limitaciones para dar cuenta de las normalizaciones y racializaciones gitanas reside en mi imposibilidad de hacer una etnografía del aula. Lo más cerca que estuve de una observación-participación áulica fue la de mi propia

clase en el Segundo Montes, experiencia que registro en el capítulo 7. Los motivos que me impidieron llevarla a cabo tienen su origen en circunstancias derivadas del tiempo limitado de la duración de mi estancia en la ciudad de Valladolid, sumado a un énfasis de investigación inicial en la dimensión laboral de la exclusión gitana por sobre otras áreas. Pero, hacia el final del campo, me di cuenta de que no podría tener una visión panorámica sobre las desigualdades en el ingreso de los Gitanos al mercado laboral si no investigaba, de igual modo, las desigualdades del terreno educativo. Por ello, recurrí a los discursos de los actores, y gracias a ellos comprendí que, aunque siempre se hablaba del problema de la segregación en colegios gueto, existía otra cara de la exclusión, invisibilizada, que eran los colegios concertados con mayoría de alumnado español desmarcado.

Mónica, la profesora del Segundo Montes, me comentó que los colegios concertados (al ser perceptores de subsidios) estaban “obligados” por el Estado a aceptar un porcentaje de Gitanos en sus aulas, pero buena parte de los colegios católicos estaban poco dispuestos a embarcarse en el esfuerzo “extra” que requería la escolarización de los “diferentes”. Por tal motivo, cuando un niño gitano faltaba a la escuela las ausencias no se contabilizaban, es decir, se relajaba el control sobre ellos porque se los consideraba “casos perdidos”, arrojando como resultado una mayor deserción de Gitanos en colegios concertados que en públicos. Según me decía Mónica se trataba de una ecuación que parecía servir a ambas partes: los niños gitanos no van a la escuela y los colegios concertados no tienen Gitanos en sus aulas. Por el contrario, ella expresaba que en los colegios públicos se llevaba un mayor control, contabilizando las ausencias a clase, supervisando a las familias y en casos más graves, dando parte a los servicios sociales.

Para combatir el problema de segregación existen propuestas por parte de funcionarios del Estado que buscan la solución en una limitación de “cupos” de niños gitanos por aula, lo que evitaría el surgimiento de escuelas gueto. En esta línea opinaba Carmen Jiménez, una joven gitana de veintiséis años, Técnica de Intervención Social en la FSG de Valladolid y primera abogada gitana recibida en la Universidad de Valladolid. Ella sostenía que debía evitarse que haya colegios gueto porque era perjudicial que existiera tal concentración de niños con las mismas dificultades:

Los niños no tienen interés y el maestro se desalienta, lo que acaba dando por resultado una educación de baja calidad (...) en las escuelas debería haber una especie de cupos, unos 5 niños gitanos en medio de un grupo de *payos* y que en esa mezcla ambos se beneficiarían. Los

Gitanos se deben abrir y no tener miedo de perder su cultura, y los *payos* deben depositar un voto de confianza en los Gitanos y darles la oportunidad de conocerse más, los dos tienen parte en la no integración. Habría que trabajar con las familias, los niños y los mayores, para explicarles que porque sus niños estudien no van a perder su cultura y dejar de ser Gitanos. (Carmen Jiménez, noviembre, 2015)

En este sentido, desde el año 2018 se ha implementado en Castilla y León el “programa centros 2030” en el cual se establecen medidas de prevención para evitar la alta concentración de alumnado en situación de “vulnerabilidad educativa”.

Se considera alumnado en situación de vulnerabilidad socioeducativa a aquel perteneciente a minorías étnicas, culturales o que se encuentre en cualquier otra situación socio-familiar o de índole personal que incida en la igualdad de oportunidades en su interacción con el entorno escolar y formativo. (ORDEN EDU/939/2018:35083)

No obstante, hay quien está en desacuerdo con esta visión. En septiembre de 2017, la Federación de Asociaciones Gitanas (FAGA) de la comunidad Valenciana y Murcia denunció a un colegio de Granada por una actitud que ellos entendían como racista y discriminatoria: el establecimiento de un “cupó” de no más de tres niños gitanos por clase “por su bien” (FAGA, 2017). Posteriormente, y como consecuencia de dicha denuncia, las autoridades del colegio debieron disculparse y desistir en su acción.

Mis alumnas del Segundo Montes manifestaban haber experimentado situaciones de discriminación en sus trayectorias de escolarización. En muchos de estos testimonios, el acoso escolar o la discriminación eran entendidas como experiencias de humillación, injusticia o negación de reconocimiento como iguales que les propinaban algunos de sus profesores o compañeros españoles desmarcados. Por ejemplo, Lucía me contó que abandonó la ESO porque la situación de discriminación que vivía era insoportable. Solo tenía un amigo en el aula, su compañero de banco, mientras que los demás la ignoraban o la maltrataban. También la hija de Sofía, una niña que asiste a la primaria en un colegio público del centro había tenido algunas experiencias que ella percibía negativamente e interpretaba como discriminatorias. La niña asiste a un colegio público del centro de la ciudad, el cual no es considerado colegio gueto ya que además de encontrarse en territorio desmarcado posee un índice de alumnado gitano muy bajo. Especialmente hubo dos situaciones que le llamaron la atención. La primera, que una niña mayor a su hija les decía a todas las niñas en el recreo que no se juntaran con ella; la segunda, que una compañera de clase, con quien compartía mesa su hija, le dijo que le pediría a la profesora que la cambiara de sitio porque a su madre no le gustaba que se sentara

con ella. Mi alumna habló con la madre de esta niña y ésta le dijo que era todo mentira, contestándole: “vosotros [los Gitanos] siempre os sentís discriminados”.

Cierto día también me puse a conversar sobre este tema con Tío Adolfo, arreglador y hombre de respeto que trabaja en la FAGCyL, el cual me dio su opinión acerca de la segregación de los Gitanos en colegios gueto,

Nosotros somos nuevos, vamos a decirlo así, hace unos años han empezado a exigirnos de que los niños y las niñas vayan al colegio. Te estoy hablando de hace, por ejemplo, treinta años, para empezar. Que ya pues se ha empezado a vivir en los pueblos y capitales y en sitios, ¿no? Donde el nene nació ahí va al colegio, pero claro, la mentalidad mía no es la mentalidad de hoy de mi hijo. **A los catorce años o quince me decían “venga vamos a trabajar”. Pero no era el hecho de decir “venga hijo estudia, saca un trabajo, saca un negocio” para tratar de buscar futuro en la vida.** Hoy los hijos míos sí que lo piensan, pero yo no lo pensaba...**El tema del colegio en Valladolid por desgracia sucede que los no gitanos, la sociedad mayoritaria, saca los niños y están dejando nada más a los Gitanos en los colegios.** Hace dos años fui aquí en los colegios a hablar con el director del colegio de mi nieto referente a esto, dándole quejas. **Hay mucha gente que no quiere meter a sus hijos donde hay Gitanos, hay una discriminación tremenda ¿Por qué? ¿Por qué aquí no son los niños iguales? Pero son las familias las que inculcan el racismo, a nivel individual, no quieren que sus hijos se mezclen con Gitanos, porque a lo mejor el niño se vuelve medio gitano. Pero no es solo eso, hay familias gitanas que sacan a sus hijos también y los están llevando a otro colegio donde no hay niños gitanos.** Niños conflictivos y “pegones” los hay *payos* y Gitanos. Lo que sí está mal, es decir, por ejemplo, estás dejando colegios de niños nada más Gitanos. . . lo que sucede es que no se implican mucho los profesores, no se implican en darles el estudio que se merecen estos niños, “pasan” [los ignoran] de ellos. (Tío Adolfo, 25 de enero de 2016)

En sus palabras, el racismo se presentaba como base de esa segregación, actitud heredada de padres a hijo que llevaba a los españoles a alejarse de los Gitanos como si fuesen focos de contagio y contaminación. La matriz de alteridad cobraba vida a partir de fronteras educativas que dividían los colegios para españoles de los colegios para las otredades españolas. A esto se sumaba la percepción de que existe una relación inversamente proporcional entre el incremento de alumnado gitano y el descenso del nivel educativo, lo que hace que los no-gitanos, e incluso los propios Gitanos en sus trayectorias de desmarcación, de normalización por *apayamiento*, eviten enviar a sus hijos a colegios con alta matrícula de racializados.

Estas experiencias parecían replicarse en otras partes de Castilla y León. Una tarde me encontraba conversando con Sofía en el barrio de Las Delicias, quien me contó que antes de casarse y mudarse a Valladolid vivía con su familia en unos edificios de viviendas sociales en una ciudad distante unos 100 km. Inicialmente, estas viviendas estaban habitadas tanto por Gitanos como por *payos*, pero éstos acabaron yéndose y el complejo se transformó en un

gueto, lo que ocasionó que el colegio del barrio al que ella asistía, también se transformase en un colegio gueto. Si bien su hermano mayor había terminado el colegio allí, su madre, al ver que las perspectivas para un futuro no eran las mejores y se fomentaba la exclusión, decidió cambiarla a un colegio concertado. Ella me contó que al principio tuvo algunas dificultades para hacerse de un grupo de amigos en el nuevo colegio. A pesar de su buen desempeño escolar no podía evitar ser señalada como “la Gitana” y se quedaba sola en los recreos. Con el tiempo esta situación la fue desanimando en los estudios, pero finalmente logró armar su grupo de amigos. En el transcurso de nuestra conversación me dijo:

Ahora que lo pienso, y aunque no lo veía así en ese momento, **éramos el grupo de los “marginales”**, el grupo estaba compuesto por una chica testigo de Jehová, un chico *gay*, una chica a la que llamaban “gorda”, otra “fea y repetidora”, una rumana y yo, “la Gitana” (Sofía, 2016)

Vemos entonces que en su trayectoria de desmarcación del colegio gueto al concertado, Sofía pasó a ser re-marcada al ser empujada a “incluirse” en un grupo segregado por diversos criterios. Su identidad gitana no pudo ser blanqueada/*apayada* pese al cambio de lugar, su-racialización la acompañó en su desplazamiento, su persona quedó hiper-racializada y se rearticuló en un registro de anormalidad genérica a partir de sus lazos de amistad. En otra ocasión volvimos a hablar de este tema y para profundizar en esa experiencia yo le pregunté en cuál de los dos colegios se había sentido más observada, controlada y discriminada, a lo que me contestó:

En el colegio concertado es donde más observada, controlada y discriminada me sentí. De lo que me acuerdo es que enseguida empecé a ser discriminada por las niñas y me llamaban "la Gitana". Ese fue el racismo más evidente. Y también por parte de profesores, la primera profesora que tuve me trataba muy bien pero cuando hablaba con mi madre remarcaba siempre **lo guapa que yo iba al colegio** (como era gitana era algo a tener en cuenta). Recuerdo a **otra que era la profesora de Educación Física**, y también fue mi tutora, que siempre notaba desprecio por parte de ella. Incluso **una vez me mandó cantar flamenco en mitad de clase**. Pensándolo ahora, confirmo que era racista. Cuando yo ya estaba cursando la ESO en el Instituto Público y mi hermana seguía yendo a ese colegio me contó que esa profesora le preguntó por mí, y **al decirle ella que yo estaba muy bien, estudiando en el Instituto, esa profesora puso cara de incredulidad**, y dijo: “ya será menos” (expresión en Arg. similar a “no me lo creo”). (Sofía, junio, 2019)

Según Caggiano (2015), los imaginarios actúan generando una clasificación y jerarquización de las personas, y tienen un valor decisivo en la reproducción de desigualdad. Aquí estaba operando el estereotipo negativo del Gitano: “desalineado”, “vago”, “con poca predisposición a los estudios” y que debe saber (y solo sirve para) “cantar flamenco”. Si Sofía

contravenía lo que era esperable de ella, rompía el pacto de dominación, como diría Goffman (1989), y generaba sorpresa en aquellos con quienes interactuaba. Ahora bien, esta alumna desafió esa norma de interacción: en lugar de estar desaliñada, “iba muy guapa”; su éxito escolar contradecía el ser vaga y fracasar escolarmente que era lo que se esperaba de ella en la ESO. Pero, nuevamente, cada una de estas actitudes era especialmente destacada por los representantes de la norma española (racialmente desmarcada), por medio de expresiones de discriminación “oblicuas” basadas en los mismos estereotipos: “qué bien que vas tan guapa”; “canta flamenco”; “no me lo creo que te vaya bien en los estudios”.

Sofía me comentó que al llegar a la ESO fue a un instituto público donde tuvo experiencias diversas. Si bien su tutor en 1º y 2º de ESO la animaba a estudiar y se preocupaba por sus avances, al transitar 3º y 4º la dejaron sola, y ni los tutores ni los profesores se involucraban en su aprendizaje. Su apreciación se relacionaba directamente con lo que me comentaba Ainoa, profesora del Segundo Montes y docente de compensatoria en el Colegio Allúe Morer, es decir, como maestra de apoyo escolar contratada para ayudar a aquellos niños y jóvenes con dificultades de aprendizaje. Según sus dichos, el apoyo escolar se ofertaba hasta 3º de la ESO, pero la educación obligatoria era hasta 4º siendo precisamente entre los 15 y 16 años que se registraban las mayores tasas de ausentismo y abandono escolar. Ante esta situación, quise saber si es que luego de 2º ya dejaba de ser importante apuntalar a los jóvenes gitanos, ya sea por una cuestión de bajas expectativas sobre su éxito escolar o por qué otra razón, pero no encontré respuestas entre aquellos a quienes preguntaba.

La base del razonamiento por el cual la concentración de otredades racializadas en un lugar determinado es visto como problema presenta un isomorfismo entre el plano de la normalización del habitar (barrios normales vs barrios gueto) y del educar (escuelas normales vs escuelas-gueto). Sin embargo, en el caso contrario, la concentración de niños españoles desmarcados no es percibida como desviación, sino como norma. Desde las autoridades estatales y sus instituciones (educativas, sociales) la respuesta a la segregación es en ambos casos la misma, diseminar a los racializados en viviendas normales en barrios normales con vecinos normales y ser educados en escuelas normales con alumnos normales con el fin de favorecer la disolución del conflicto o concentración de alteridad. Pero las experiencias gitanas que registro, al reflexionar sobre sus propias trayectorias, marcan que el tránsito de una zona racializada a otra desmarcada no implica un *apayamiento* identitario, sino que reproduce

en estos espacios, a escala reducida o transformada, la segregación de individuos o grupos, es decir, las jerarquías sociales existentes. Pareciera que en la copresencia de españoles y Gitanos la matriz de alteridades es actualizada en base a una clasificación de personas y grupos que distribuye poder y reconocimiento en forma desigual.

Conversando con Janire Lizárraga, una pedagoga gitana de Burgos a quien consulté sobre la segregación educativa del alumnado gitano en los distintos niveles de formación, me dijo:

A mí no me ha hecho falta ir a un colegio o a un aula gueto (que son aquellos en los que casi el 100% del alumnado es gitano) para vivir la discriminación educativa y la segregación escolar. Yo he vivido el sentimiento de no pertenencia sobre todo de pequeña (sentir que eres una invitada en lo que debería ser tu casa, porque en esa casa no hay ninguna representación de tu cultura, de ti, de lo que eres). También las bajas expectativas que proyecta el profesor sobre el alumno. Más de una vez me han hecho comentarios como: no me esperaba que sacases esa nota, muy bien. ¿Y por qué esperas que yo saque malas notas cuando lo único que conoces de mí es que soy gitana? He padecido la normalización del discurso racista en las aulas tanto por parte de alumnos como de profesores, y esto me ha pasado en la universidad también. Que es un lugar donde te esperas encontrar a profesores muy inteligentes, muy humanos y demás (encima en una carrera como pedagogía), pero la triste realidad es que en la universidad te encuentras a los mismos borregos que te puedes encontrar en una taberna.

Esa es mi historia, esa es mi experiencia y que como pedagoga he tratado de entender y poner nombre a lo que he vivido a través de estudios e investigaciones, porque por desgracia es algo totalmente normalizado en todo el país. Y por qué yo he conseguido superar esas adversidades y otros gitanos no, porque normalmente cuando nos discriminan ya sea en un supermercado o un restaurante, lo que hacemos es dejar de ir, vamos a otro y ya, y el que pierde beneficios es el dueño del establecimiento. Pero en el caso de la educación no nos damos cuenta de que los que perdemos somos nosotros y que el que gana es el sistema antigitano en el que vivimos, que prefiere que sigamos sin ser dueños de nuestro destino. En mi caso, he tenido la suerte de que mis padres siempre me han inculcado que ser gitana es un privilegio, que tengo derecho a ser diferente y que la sociedad *paya* tiene la obligación de respetarme (Lizárraga, 2018).

Estos relatos de boca de quienes experimentan diariamente el estigma que sobre ellos se impone, muestran las actitudes que los funcionarios educativos, alumnos y la sociedad en general (españoles desmarcados) tienen hacia los Gitanos, de tal manera que aquellas trayectorias de éxito educativo como las de Janire, Edurne o la de Sofía son vistas como “la excepción a la regla”.

Edurne tuvo una trayectoria de normalización educativa por *apayamiento*. Me contó que fue a un colegio primario concertado en la ESO, hizo el bachillerato y se matriculó en la universidad. Obtuvo su título de grado en tiempo y forma, lo que según Bourdieu (1979) hablaría de una rápida apropiación del capital cultural hegemónico gracias a una base heredada de capital cultural familiar. Edurne se recibió con apenas 22 años y piensa incluso en

iniciar a la brevedad un máster en investigación. Aun así, ella me relataba episodios de discriminación que vivió y los efectos de los imaginarios que se movilizan en torno a lo gitano. Una gran parte de las personas gitanas entrevistadas expresan haber sufrido una mayor discriminación y segregación en espacios normales (escuelas concertadas o públicas no-gueto, nivel de ESO, bachillerato y universidades) que en espacios racialmente marcados como los colegios gueto, los cuales suelen hacer un esfuerzo mayor por “atender la diversidad” en clave intercultural.

Por otro lado, una vez sorteados todos los obstáculos para llegar a la universidad, tampoco es fácil permanecer para los jóvenes gitanos. Cuando entrevisté a Carmen Jiménez, la abogada gitana que trabaja en la FSG, le pregunté sobre su experiencia en la Universidad de Valladolid estudiando Derecho. Nos encontramos en el bar frente la Universidad de Derecho de Valladolid. Llevaba el pelo suelto e iba vestida de modo *apayado*, no había nada en su vestimenta que me llamase especialmente la atención, no llevaba el pelo recogido en una coleta o peinado en altura (“moño”) como la mayoría de las mujeres gitanas que conocía. Podría describirla como una mujer de mediana estatura, delgada, con pelo castaño oscuro y lacio, grandes ojos color marrón oscuro (casi negros) y de tez “morena”. Carmen vivió toda su vida en Medina de Rioseco, una pequeña ciudad de 4.000 habitantes, y tuvo que trasladarse a la ciudad de Valladolid a estudiar Derecho, a unos 40 km de su hogar. Me contó que el cambio fue muy grande, pues sus padres estaban preocupados por cómo podría ella adaptarse a una ciudad de más de 300.000 habitantes, donde no conocía a nadie. Convinieron en que no se mudaría sola sino con su hermana mayor, que la ayudaría en lo que fuese necesario. Al preguntarle por su paso por la universidad, me dijo que al principio no fue fácil porque algunas personas de su familia no estaban de acuerdo en que siguiera los estudios de grado. Su hermano no quería que estudiara y unos tíos le insistían en que se casara al terminar el Instituto (nivel obligatorio ESO), pero su padre y su abuelo la apoyaron. Su abuelo era un hombre gitano de respeto en Medina de Rioseco, lo que le prestó cierta autorización al apoyo que le dio en sus estudios, mientras que su padre, al trabajar muchos años como empleado del Ayuntamiento, tuvo “contacto con gente no gitana y lo hizo un hombre de mente más abierta”. Una vez terminados sus estudios, Carmen volvió a Rioseco donde trabajó un buen tiempo como voluntaria en la FSG. Hace poco la contrataron como efectiva, prestando servicios de asesoría legal a personas de la comunidad gitana, y en el año 2019 incursionó en la política,

siendo elegida concejala de Valladolid por el PSOE. Carmen me contó que con el tiempo pudo ir superando los prejuicios que existían en su propia familia y su comunidad acerca de su continuidad en los estudios, quienes tenían miedo de que “deje de ser gitana”:

Demostré que se puede estudiar y seguir siendo gitana, sin traicionar los valores y manteniendo el honor y la dignidad, y ese es el mensaje que quiero transmitir a los jóvenes para que más de ellos estudien (Carmen Jiménez, noviembre 2015).

Según mis conversaciones en el campo, la posición de rechazo a los estudios en niveles no obligatorios (bachillerato y universidad) que manifestaba parte de la familia de Carmen, era representativa de un sector de la comunidad gitana. Esto implicaba que cuando la elección era posible (niveles no obligatorios de educación, trabajos), algunas personas gitanas trataban de evitar aquellos espacios donde existía una gran presión normalizadora con varios dispositivos de control, inspección e hipervigilancia que se desplegaban sobre ellos. En otra ocasión me encontraba conversando con Susana “la pastora”, otra de mis alumnas del Segundo Montes. Ella era madre de una joven de 19 años, y me comentaba acerca de su hija: “es muy guapa, tiene muy buena presencia, y quiere trabajar de dependienta (vendedora) en una tienda de alguna cadena de venta de ropa, pero mi marido [Pepe, “el pastor”] no quiere porque tiene miedo de que sufra discriminación”.

En relación con esto, le pregunté a Carmen si alguna vez se sintió discriminada en la facultad, a lo que respondió:

Nunca me sentí discriminada, al contrario, desde un primer momento dije que era gitana y que los demás lo recibieron muy bien, pero estaban muy sorprendidos y al principio no me creían, me preguntaban: “¿pero eres gitana-gitana?, ¿de padre gitano y madre gitana?”. Además dudaban porque yo no mezclo en mi hablar palabras en caló como la mayoría de los Gitanos. Yo respondía que sí, que era gitana de madre y padre, y me decían: “¿pero que hace una Gitana en la universidad?” No se lo podían creer, estaban sorprendidos, pero gratamente, mis compañeros siempre fueron muy amables y serviciales conmigo, se ponían a mi disposición para lo que necesitara y me preguntaban un montón de cosas sobre “la cultura gitana” porque querían saber. Igual los profesores, siento que no solo no fui discriminada, sino que recibí todo el apoyo por parte de ellos. (Carmen Jiménez, noviembre 2015)

Carmen manifestaba no sentirse discriminada, pero la re-marcación de su diferencia como excepción a la regla, implicaba una desigualdad de base, mediante la cual se identificaba al diferente dentro de un campo de regularidades acorde a la norma española. Sus compañeros “no le creían” que ella fuese gitana y universitaria, como si poseer ambas adscripciones fuera incompatible, y de esta forma volvía a activarse en la interacción el estereotipo negativo gitano en los espacios educativos hegemónicamente desmarcados.

No todos compartían la misma “buena experiencia” que contaba Carmen en su paso por las aulas universitarias, y algunos otros alumnos de la Universidad de Valladolid optaban por invisibilizar su gitaneidad (modificando su apariencia y ocultando su pertenencia) para evitar ser discriminados en un espacio de normalización en el que representaban una pequeña minoría. Pero este ocultamiento los sometía a tener que soportar en su presencia comentarios antigitanos por parte de otros alumnos, sin poder exigir respeto, ya que el pedido de reconocimiento implica ser descubiertos. Al respecto, Edurne me decía que ni el evitamiento ni la invisibilización acababan con el problema del racismo que estaba en la base de todas las actitudes discriminatorias que sufrían. Para ella la exigencia de reconocimiento y respeto desde la propia identidad era la única manera de combatir el antigitanismo.

5.3. El caso del Colegio Allúe Morer

Analizaré el caso del Colegio Allúe Morer a los fines de entender como confluyen los programas educativos interculturales y los procesos de normalización educativa con las actitudes de “resistencia” (Scott, 1985, 2000) o “docilidad” (Foucault, 2002) en los alumnos gitanos que asisten a él. El Colegio Allúe Morer es considerado, por los actores en el campo y los medios locales, un colegio gueto por su alta concentración de alumnado gitano e inmigrante. Se trata de un colegio público con 170 alumnos, 65% de minorías y 30% de extranjeros⁷⁸, situado en Delicias, a unas siete cuadras del barrio gueto “Las Viudas-Aramburu”.

Tania, Antonia y otras alumnas gitanas del Segundo Montes enviaban a sus hijos a este establecimiento y, según me expresaban, estaban contentas con la participación de sus niños en el proyecto de la orquesta sinfónica bajo la supervisión de la Orquesta de Castilla y León (OSCYL). Los profesores *payos* y alumnos gitanos involucrados en los cursos de apoyo escolar del Segundo Montes con frecuencia cruzaban sus trayectorias profesionales y educativas con el colegio. Ainoa, docente del Segundo Montes era asimismo profesora de compensatoria en el Allúe y coordinaba el banco de alimentos que funcionaba en las

⁷⁸ Para más información sobre el CEIP ALLÚE MORER consultar informe del colegio en el Portal de Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social del Gobierno de España
[http://www.empleo.gob.es/oberaxe/ficheros/ejes/educacion/centroseduc/9_CEIP_Allue_Morer_Castilla_y_León.pdf]

dependencias del colegio. Lo mismo Josemari, un maestro jubilado que realizaba voluntariado como profesor en el Segundo Montes y era ayudante en el banco de alimentos.

Un día le pregunté a Ainoa si podía ir a visitarla al Allúe para conocer desde dentro el renombrado proyecto del colegio. Dicho proyecto se proponía disminuir el ausentismo y la deserción, fomentando el interés de los niños en la escuela a partir del paradigma de la música (la cultura, el arte) para la inclusión social. Al encontrarme con Ainoa en el colegio, me comentó que sus autoridades buscaban evitar que se volviese un gueto, a pesar de que la mayoría del alumnado era Gitano o provenía de Marruecos (moros), República Dominicana (negros o mulatos), Perú (latinos de rasgos aindiados) y Europa del Este (en especial rumanos). En cuanto al banco de alimentos que se encontraba allí, Ainoa me dijo que ellos sólo se encargaban de la distribución, pero no de asignar el acceso a las cajas, responsabilidad que recaía en las trabajadoras sociales del Centro de Acción Social (en adelante CEAS). Aquellos que como ella colaboraban en el banco tenían que recibir a las familias y controlar si estaban o no en el listado de beneficiarios, así como la cantidad y frecuencia con la que se suministraban los alimentos. Luego de nuestra charla, bajé con Ainoa para ayudarla en el banco de alimentos. Al abrir la oficina algunas mujeres gitanas comenzaron a acercarse, a veces con sus niños, a veces solas, a solicitar sus alimentos. Conocía a la mayoría del Segundo Montes, ya sea como alumnas mías o de otras profesoras.

Quien quisiera obtener la ayuda a la subsistencia debía moverse por un territorio de racialización (Figura 34). En unas pocas manzanas se desplegaban los puestos del mercadillo gitano (los días jueves); a escasos metros, estaba el Centro de Acción Social (CEAS) donde las trabajadoras sociales recibían a los Gitanos perceptores de subsidios (CEAS y RGC) del barrio-gueto Aramburu-Las Viudas. En el bloque Aramburu se encontraba el Segundo Montes, donde funcionaban los cursos de apoyo escolar y formación profesional, gestionados por FAGCyL. Y a pocos minutos andando se encontraba el colegio Allúe Morer, donde funcionaba el banco de alimentos. Pero, a la vez, este espacio de racialización parecía ser también el polígono territorial dentro del cual los Gitanos podían procurar lo necesario para vivir y establecer ciertas relaciones de solidaridad y cohesión social dentro de la situación de marginación social y económica en la que se encontraban.

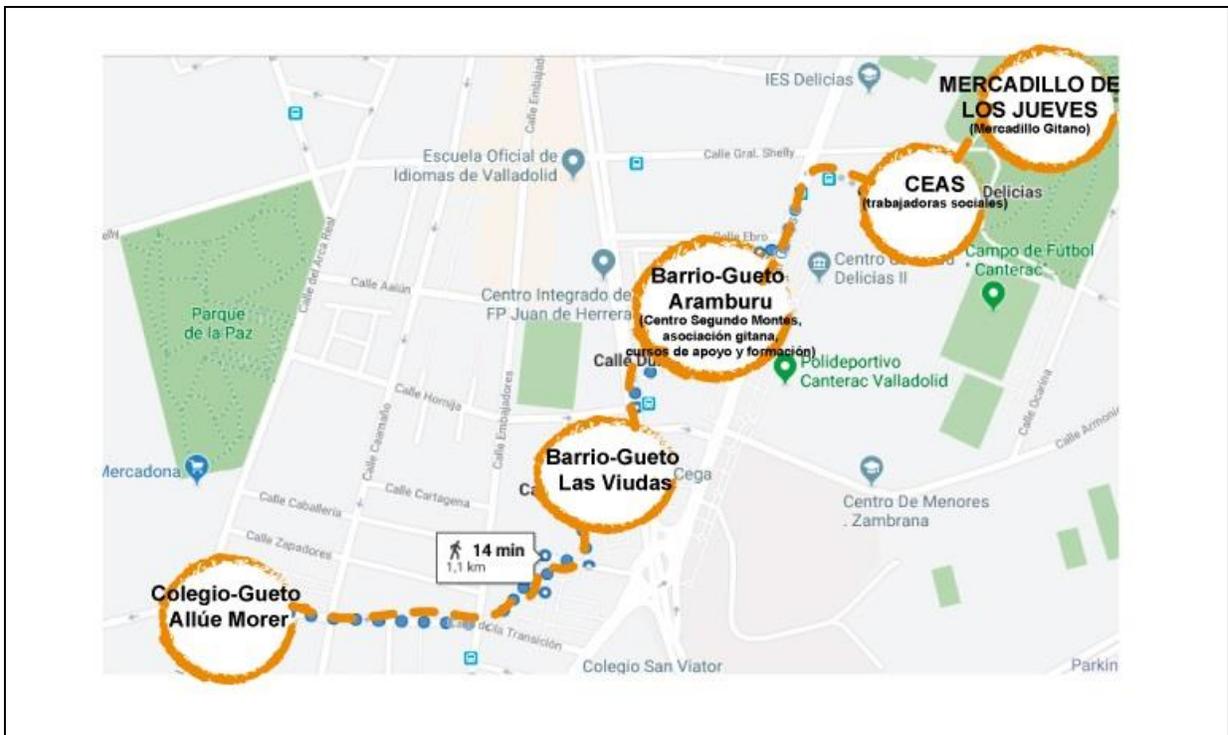


Figura 34: Trayectorias espaciales de racialización. Fuente: Imagen Google Map, trazados y referencias de mi autoría.

El programa educativo del Allúe Morer, además del proyecto de retención de alumnado gitano e inmigrante a través de la música, poseía otras acciones que lo caracterizaban como un “caso modelo” de implicación, contención y seguimiento de las familias y alumnos con dificultades de aprendizaje. El colegio estaba incluido en el P.A.C.A. (Plan Autónomo para el Control de Ausentismo) que consistía en una serie de actuaciones/protocolos que se llevaban a cabo en caso de ausentismo, con los propios alumnos, las familias, los tutores, los trabajadores sociales y demás actores, de acuerdo a la gravedad del caso. El esquema de actuación se realiza en tres fases, cada una de las cuales activa un nuevo protocolo de acción con alumnado y familia. La fase 1 corresponde a la supervisión por parte del tutor asignado, quien controla las asistencias e inasistencias a clase; si las faltas no son justificadas se contacta a alumno y padres. La fase 2 se activa si la situación no mejora, allí interviene del jefe de estudios y/o dirección. Este contacta a la familia telefónicamente para conocer la situación y llamar la atención sobre la falta en la que se está incurriendo; si persiste el ausentismo se recuerdan mediante una carta certificada las obligaciones con respecto a la escolarización de los menores. La fase 3 se activa si la situación

persiste, entonces existe una última instancia en la que intervienen el profesor de compensatoria y la trabajadora social y se delega a la Comisión de Ausentismo de Delicias. Las comisiones de ausentismo están divididas por barrios, en zona centro, zona Rondilla, zona Huerta del Rey-Rubia, zona Pajarillos y la que nos compete en este caso, la Comisión de Ausentismo de la zona Delicias. Las comisiones de zona están compuestas por profesionales de diferentes áreas relacionadas a los servicios sociales y de educación, quienes tienen reuniones periódicas para la recogida de datos, informes sobre el alumnado, seguimientos, etc. Es una labor colaborativa entre varios profesionales que se divide en diferentes fases en las que interviene el tutor del centro escolar, la familia, la jefatura de estudios, la dirección provincial de educación y la comisión de ausentismo escolar (Cortés Laguna, 2016).

El Programa de Educación Compensatoria también era considerado una prioridad en el Allúe. En la página web del centro se explica que el “Programa de Educación Compensatoria se justifica en el CEIP Antonio Allúe Morer debido al alto número de alumnos de riesgo (minorías e inmigrantes) y muchos de ellos, con necesidad de compensación educativa”⁷⁹. Otro de los puntos fundamentales es el de “promover en la Comunidad Educativa la acogida y el respeto a todas las diferencias, propiciando su integración, tanto escolar como social”, entre los que se incluye un programa de apoyo al alumno inmigrante. En la página web del centro educativo también es posible ver al “alumno del mes” que a modo de estímulo es elegido “cada primer lunes de mes” entre los niños de cada curso “que han venido a clase, hacen los deberes, se portan bien en clase, son respetuosos con sus compañeros, maestros y las normas del colegio”.

En el subsuelo del Allúe Morer tienen su oficina Laura, la trabajadora social, y Pedro, el psicólogo del equipo que trabaja con el colegio para el abordaje de cuestiones sociales. Tuve la oportunidad de entrevistarlos y conocer un poco las actividades que desarrollan en conjunto con las familias y las autoridades del colegio para contener y retener al alumnado. Me comentaron que parte de su trabajo implicaba tener una relación cotidiana y constante con las trabajadoras sociales del CEAS. “Tenemos bastante relación con ellas” me decían, ya que una gran parte de los niños del colegio pertenecían a familias perceptoras del subsidio RGC, y

⁷⁹ Para más información sobre el programa de compensatoria consultar en portal web del CEIP ANTONIO ALLÚE MORER [http://ceipalluemorer.centros.educa.jcyl.es/sitio/index.cgi?wid_seccion=1&wid_item=8]

debían informar avances y limitantes que se presentaban en la escolarización. Laura tomó la palabra y dijo,

Nos preguntaban sobre todo a las personas que trabajan en secundaria, en institutos, pues cuántos chavales de minoría étnica gitana podían conseguir la ESO, cuántos pasaban a bachillerato, cuántos pasaban a la universidad. Entonces, de esta zona, la verdad es que vayan a la universidad no hay, es algo muy excepcional, de hecho, sabemos que hay una niña que ha terminado bachillerato y que va a aceptar la universidad (...) Entonces, las trabajadoras sociales del CEAS se quedan un poco, así como diciendo “entonces, ¿qué es lo que estamos haciendo?” Porque **la renta garantizada estaba sirviendo por ejemplo para la asistencia al cole; porque sí que es cierto que cuando una familia recibe renta garantizada, ese tema lo suele cuidar mucho...Se trabaja, se consigue y tal, pero no está sirviendo para el tema de promoción laboral, o para promoción en los estudios.** Porque, de hecho, hay muy poca población gitana que lo consiga. (Laura, julio 2016)

Según Laura, con el seguimiento de las familias se había conseguido reducir el ausentismo pero no así aumentar las trayectorias de éxito educativo. La renta mejoraba la permanencia en el modelo escolar hegemónico pero no la incorporación de sus contenidos. ¿Podría interpretarse este fenómeno como un tipo de “guión oculto” desarrollado por las familias y el alumnado gitano, una resistencia no confrontativa a una situación de desigualdad educativa? Sigamos un poco más.

Laura y Pedro coincidían en que el principal trabajo que tenían era “persistir en la relación con las familias”, “crear la relación y persistirla”. Laura me decía que para “crear la relación” hay que ponerse en pie de igualdad, “hay que sentir a las familias como colaboradoras y partir de una base como que ellos están implicados en el tema educativo y trabajamos en esa línea. Sabemos que todos los padres quieren lo mejor”. Pedro reforzaba que había que ponerse en el lugar y circunstancias de las familias y “a partir de ahí, poderles también hacerles sentir competentes, en que ellos tienen mucho que decir en la educación de sus hijos”. Laura argumentaba que no alcanzaba trabajar sólo con las familias, sino que principalmente la acción debía organizarse en dos líneas: primero, sí, con las familias, pero también sensibilizar al profesorado porque no se podía partir de una base de prejuicio, sino que había que darle entidad a esas situaciones que planteaban las familias, “sean o no ciertas”, y trabajar a partir de allí con ellas. Para Laura esto implicaba una labor que excedía en gran parte lo puramente educativo.

A medida que vamos avanzando en crear la relación se depositan muchas cosas, que no tienen que ver exactamente con la educación de su hijo o con la asistencia al cole o con cómo les va en el cole, sino que hay muchas situaciones de riesgo en algunas de las familias con las que trabajamos. También vemos que mayoritariamente, de todas las familias, las que vienen más al

cole son las madres, y a veces las decisiones no las toman las madres, las toman los padres. Entonces, una línea, una propuesta de mejora que hacíamos tanto en el programa de absentismo que tenemos en el centro, como en el cole, intentar también vincular a los dos; al padre y a la madre en todas las entrevistas que hacemos desde el cole, en tutorías, etcétera. Hay que trabajar con los dos (Laura, julio 2016)

En este contexto, el colegio pasaba a ser no solo un lugar de aprendizaje para completar una currícula académica, sino también un lugar donde la “persistencia en la relación con las familias” implicaba un control sobre el grado en que los alumnos iban incorporando la norma hegemónica. Basados en su experiencia, estos expertos coincidían en señalar algunos tópicos vinculados a cuestiones socioeconómicas y culturales que potencialmente podían afectar el desempeño escolar en los niños gitanos. Laura decía que existía una **sobreprotección** manifiesta hacia los niños entre las familias gitanas, y que se retrasaba su **autonomía personal**, “como que se les hacen muchas cosas que ellos por su edad y por su nivel de madurez podrían hacer”. Pedro coincidía, y agregaba que

Retrasan en muchos casos lo más posible el ingreso al colegio (...) la mayoría de las familias durante infantil (3 a 6 años), son tremendamente protectoras. Dan poca autonomía y poca independencia a los hijos. Son muy bebotes, digamos (...) También se da un afecto enorme. Que resulta que son niños que afectivamente se sienten muy seguros, mayoritariamente, y eso también es un beneficio. Pero, por otra parte, retrasa mucho el desempeño de funciones básicas, de actividades básicas (vestirse, ir al baño solo), porque son poco autónomos. (Pedro, julio, 2016)

Laura agregaba una dimensión más en las familias gitanas. Mientras que en las familias no gitanas las decisiones las tomaban los padres, en las familias gitanas se tomaba muy en cuenta lo que decían los hijos.

Si un niño no quiere acudir al comedor escolar porque no le gusta la comida, o porque no les gustan las verduras se respeta su criterio. Y aunque a los padres les venga bien, pues por situación económica o por situación laboral que acudan, tienen muy en cuenta la opinión de los *chavales* con respecto a esas situaciones. O, por ejemplo, el tema de los institutos. La elección de institutos que normalmente también es un tema de los padres, lo deciden los *chavales*, si dice que quiere ir a tal sitio se suele respetar. Por una parte, **hay cierta sobreprotección, pero por otra hay decisiones que competen a los padres y que deciden más bien los hijos**. Aquí en el Allúe, estamos trabajando el tema de asistencia, todo el tema de absentismo tan vinculado al resto de recursos que tiene el centro: desayuno, comedor escolar y tal. Eso sirve para que vengan al cole, para que falten menos. **Tenemos que dar un paso en lo que es la asimilación, la implicación...la valoración de la educación.** (Laura, julio 2016)

Según estas apreciaciones por parte de la trabajadora social y el psicólogo del Allúe existe una “diferencia gitana” en el modo de encarar la educación de los hijos en relación a la

sociedad mayoritaria donde se estimula la individualidad y la autonomía del infante desde el nacimiento. Como he argumentado a lo largo de este capítulo, el colegio despliega sobre las nuevas generaciones los lineamientos de conducta para pertenecer a la sociedad hegemónica, y es contrariado al encontrar resistencia a su pretensión. Esto se ve en los discursos de Laura y Pedro acerca de la sobreprotección gitana frente a la exigencia hegemónica de autonomía, o de la toma de decisiones por parte de los padres basadas en el “deseo” frente a nociones de deber y utilidad (en el ejemplo del comedor o la elección de instituto). Una similar presión basada en la valoración positiva de la autonomía como norma española experimenté con la escolarización de mi pequeña hija de 2 años, a quien en el colegio concertado al que asistía le exigían vestirse e ir al baño sola desde tan temprana edad, y aprender a escribir, leer y sumar desde los 3 años. También la maestra le hacía preguntas para saber qué prácticas realizábamos en casa cuando se encontraba fuera de la órbita de vigilancia escolar (por ejemplo: ¿duermes con tus padres? ¿usas chupete? ¿tomas biberón/mamadera?), situaciones de la que nos enterábamos gracias a su temprano desarrollo del habla. Algo parecido sucedía en un club de natación, donde al cumplir los tres años le enseñaron a nadar sola en una profundidad de 4 metros. Ciertamente, al regresar a Buenos Aires, mi hija como protagonista del proceso educativo y mi marido y yo, en tanto padres, experimentamos otro proceso de “choque cultural” en base a parámetros de normalización argentinos. Los planes educativos en Argentina no ven como prioridad la enseñanza de la lectura, escritura y matemáticas antes de los 6 años. La autonomía infantil en el vestir, la higiene y la comida también es demorada, y en los clubes de natación barriales los niños menores de 6 años son por regla ubicados en una piscina poco profunda “donde hagan pie”, aun sabiendo nadar en profundidad.

5.3.1. El paradigma del “arte” para la inclusión social. La retención del alumnado gitano e inmigrante a través de la formación de una orquesta musical

Tal como he mencionado en el capítulo 3, el paradigma del arte como vehículo de transformación, educación y cohesión social ancla sus orígenes en la Revolución Mexicana (García Cepeda, 2015). Desde mediados del siglo pasado, es utilizado como estrategia discursiva de reconocimiento de los subalternos y lucha contra la desigualdad, en especial a partir de expresiones populares y masivas como el cine, la música y la literatura (Yúdice, 2012). El programa de inclusión social y mejora de situaciones de conflictividad a partir de la

formación de una orquesta musical, tampoco es nuevo en el registro mundial. Existen ejemplos de gran resonancia, como el de la orquesta de Daniel Barenboim, que lleva a través de la música un “mensaje de paz” reuniendo entre sus músicos a “92 jóvenes israelíes, palestinos, sirios, libaneses, jordanos, egipcios y españoles” (Ortiz, 2010), muchos de ellos provenientes de países que se encuentran en conflicto entre sí.

Por intermedio de Ainoa conocí a la directora del Allúe, quien me comentó que durante el curso 2010-2011, algunos miembros de la Orquesta Sinfónica de Castilla y León (en adelante OSCYL) fueron a verlos al colegio para proponerles el plan.

Vinieron ellos, nosotros no fuimos a buscarlos. Ellos habían hablado del proyecto de las “Mil orquestas” de Venezuela y querían hacer algo aquí relacionado con llevar la música a lo que es la gente que no tenía posibilidades económicas de acercarse a la música, **la que ellos ofertaban, que es la de la Orquesta Sinfónica**. Y comenzamos en febrero de 2011, y fuimos hablando, tuvieron que adaptarlo a los niños, porque ellos no tenían experiencia con niños y menos de estas características. Las maestras de música era escépticas con este proyecto, pero nosotros quisimos impulsarlo, ya ese mismo año hicieron un concierto y hubo muy buenos resultados, ya llevamos cinco años con este proyecto. Y la verdad es que ha funcionado de maravilla, yo nunca pensé que iba a servir. Lo primero que me llamó la atención fue el acercamiento de los niños a esos instrumentos, que no habían visto nunca, porque claro aquí hay Gitanos, pero hay muchos emigrantes también. Instrumentos que muchos ni habían tocado ni los conocían. **Al principio los padres venían y decían “Sí, sí, guitarra”, otros que “el cajón”, pero bueno, esto no es eso**. Los padres no estaban acostumbrados a traerlos a actividades extraescolares por la tarde, el hecho de que este proyecto ha funcionado es porque los niños han querido, ellos son los que traccionan a sus padres para que los traigan. (directora Allúe, junio 2016)

En las palabras de la directora aparece la contraposición entre dos diferentes tipos de música, la “música clásica” (orquesta sinfónica) y la “música gitana” (flamenco), vinculadas a la “alta cultura” y a la “cultura popular” respectivamente. Estas son representativas de lo que Pierre Bourdieu (1998) define como “capitales culturales” adquiridos o heredados y que acusan una diferente posición en la escala de jerarquización y de legitimidad ante la sociedad mayoritaria, basada en el gusto social. Bourdieu explica también que en la construcción del gusto -musical en este caso- el “pequeño burgués”⁸⁰ es el “pretendiente pretencioso” pues no posee el poder de los dominantes (quienes imponen “el gusto”) pero lo desea, y en su intento por diferenciarse de las clases populares reproduce y emula el gusto dominante legitimado -

⁸⁰ Bourdieu menciona como integrantes de estas capas a los “maestros de enseñanza primaria, servicios médicos-sociales, artesanos artísticos- con los pequeños comerciantes o artesanos y con los empleados de oficina” (1998:36)

normal- más por reconocimiento que por auténtico conocimiento (Ibíd.). En este sentido, la escuela normal (al igual que el “pequeño burgués”) actúa como reproductora de la cultura dominante, legitimando sus contenidos como válidos (Bourdieu & Passeron, 1996). Esta institución no posee el poder de imponer “su cultura” sino que emula la “alta cultura” mediante su versión fetichizada: la “cultura media” (Bourdieu, 1998) que se construye en oposición a la “cultura popular” de la cual se esfuerza por alejarse.

Las clases dominadas sólo intervienen a título de punto de referencia pasivo, de contraste, en las luchas simbólicas por la apropiación de las propiedades distintivas que confieren su fisonomía a los diferentes estilos de vida, y sobre todo en las luchas por la definición de las propiedades que merecen ser apropiadas y del modo de apropiación legítima. La naturaleza contra la cual se construye en este caso la cultura no es otra cosa que todo lo que es "pueblo", "popular", "vulgo", "común". Por consiguiente, aquel que quiere "medrar" debe pagar su acceso a todo lo que define a los hombres propiamente humanos con un verdadero cambio de naturaleza (...); "promoción social" vivida como una promoción ontológica o, si se prefiere, como un proceso de civilización (Hugo habla en alguna parte del "poder civilizador del arte"). (Bourdieu, 1998:246)

Desde esta óptica, la enseñanza de “música clásica” a niños racializados (gitanos e inmigrantes) y la ejecución de instrumentos simbólicamente asociados a la “alta cultura” (violín, cello, trombón, trompa), podría pensarse desde sus efectos normalizadores por *apayamiento*, como tecnología de poder positivo, que disciplina cuerpos -en términos de Foucault- o que los “civiliza” -en palabras de Bourdieu- y los convierte en cuerpos dóciles/civilizados. Al respecto me decía la directora:

Para los niños ha sido muy bueno, **ves el cambio con el primer grupo “musical”, que ha sido también el primer grupo en ir al Instituto. (...) A los Gitanos les suelen mirar de medio lado porque dan mucha guerra.** Pero estos niños llegan al instituto y son niños muy mimados, **van con los instrumentos, y la cultura mayoritaria empiezan a verles y quedan "Ah, mira, pero es que vienen con instrumentos que valen mucho dinero..." Además, son niños que no se comportan como los anteriores.** Son niños muchísimo **más cuidados, con unas costumbres distintas.** En el colegio, aquí, sí que se ve, pero el resultado se ve sobre todo en el Instituto. Tratamos que vayan al IES Arca Real, porque allí tienen continuidad con el proyecto de orquesta. (directora del Allúe, junio de 2016)

Pero no todos los padres estaban de acuerdo con llevar a sus hijos a los ensayos por la tarde ya que se trataba de una práctica extra-escolar y, por ende, no obligatoria. Uno de los puntos que remarcó la directora fue que, al contrario de lo esperable, había niños que viniendo de familias vinculadas al ámbito asociativo gitano, con madres o tías que eran mediadoras interculturales gitanas, no los dejaban asistir. Le llamaba la atención que aquellas que “más los representan son las que enraízan más todavía”, situación que podría interpretarse como un

efecto del multiculturalismo, en la reificación de identidades culturalmente diferenciadas. Viendo que muchos de estos niños quedaban fuera del programa porque sus padres no los llevaban, la directora decidió incorporar ensayos también a la mañana, dentro de las horas obligatorias de clase.

Teníamos un grupo que no se apuntaba a la orquesta porque sus padres no los traían. Entonces, ¿qué se hizo? Porque hasta entonces había sido cuerda. El año pasado, empezaron los trombones, pero sólo se apuntaron los niños de sexto, porque estuvimos ahí con dos niños muy complicados del colegio intentando el trombón, pero no, no pudimos. Entonces dijimos “Bueno, pues vamos a meter el viento, pero vamos a meterlo por la mañana” y no nos apoyaba nadie, ¿eh? A mí la educación no me apoyaba, pero me da igual, yo siempre lo he dicho, (...) entonces se empezó para que los chicos no se lo pierdan por sus padres. Por lo cual ahora mismo hay poquísimos niños que no toquen ningún instrumento. Y mira, una cosa muy graciosa, el día que íbamos a un ensayo, uno de ellos que toca trompa, que es... bueno, **un niño de calle total, un Gitano de calle total. Bueno, ese niño da muchísimos problemas en el colegio. Me gustaría que le vieras en los ensayos, como se sienta con la trompa. No sabemos por qué, pero es como un cambio extraordinario.** Queríamos llegar a realizar un concierto, que sus padres los vieran, que vieran que son niños que les gusta tocar, y tal vez sí, luego, pasar los ensayos de viento también a la tarde. (Directora Allúe, junio de 2016)

Este proceso de cambio, en base a un entrenamiento en técnicas corporales valuadas positivamente por la cultura hegemónica española, es interpretado como “promoción” o “mejora” por la cultura mayoritaria. El violín y el cajón son algo más que dos instrumentos ya que encarnan y movilizan dos imaginarios antagónicos; son objetos que representan gradientes de *apayamiento* (blanqueamiento) y racialización. En este sentido, la adquisición de la técnica, la gestualidad y la conducta para la correcta ejecución del violín o de la trompa adquiere rasgos de *apayamiento* del racializado por lo que yo llamaría dos vías. Primero, por la adquisición de un habitus, una disciplina que lleva a la normalización (cuantificación del tiempo, cuidado del objeto, control del cuerpo, ejercicio de rutina, seguir el ritmo, respetar el orden, seguir instrucciones). Segundo, por la movilización de imaginarios asociados a la (pretensión de) “alta cultura”, a partir del uso de instrumentos y ejecución de piezas musicales legitimados, reconocidos por la sociedad mayoritaria. De este modo, se traspasa el valor simbólico de dichos objetos en la cultura dominante (la pieza musical, la ejecución del instrumento) a sus intérpretes. En especial, a partir de su visibilización en los conciertos frente a un público heterogéneo en ocasión de giras.

El primer año les llevaron a Madrid, pues fíjate, **estos niños en Madrid, que no habían salido del barrio.** La orquesta de Castilla y León, ha dedicado un dinero de la Fundación Siglo XXI para esto. Algunos los padres los dejaron y otros no, pero aquello fue la bomba. Hemos ido a

Madrid, hemos ido a Salamanca, a Burgos a tocar por las calles. Han tocado en Valladolid por las calles. Y les han dejado ir a Salamanca a tocar por la calle. Ver Salamanca a estos niños. **Pero veían Salamanca y luego veían que la gente, que no solamente la gente de aquí les aplaudía; les aplaudía la gente de Salamanca.** (...) Y ya, lo último ha sido este año, que han ido a tocar con la orquesta sinfónica de Boston. (Entrevista a directora del Allúe, junio de 2016)

No se trata de la incorporación de cualquier “arte” sino de aquél asociado a la “alta cultura”. Esto puede generar un doble efecto. Por una parte, el reconocimiento de la sociedad mayoritaria, pero también el retiro del reconocimiento por parte de los propios. En efecto, no todos los padres gitanos apreciaban que sus hijos tocaran otros instrumentos fuera de la guitarra y el cajón. Al respecto comentaba la directora:

Hay un niño gitano de aquí que entró al conservatorio, y el año pasado fue al Día Internacional del Pueblo Gitano en el Vicente Escudero, pero al final no tocó. Estaba súper nervioso, se le había preparado todo... pero al final no tocó. Porque es que él decía: **"es que no me lo valoran, es que el que yo toque el chelo, para ellos es una, para los Gitanos es una bobada. Yo voy a tocar y al final no me van a valorar y no quiero sufrir eso"**. Pensar que es un Gitano que toca el violín, guapísimo, pero no quiere tocar. No quieren tocar delante de los Gitanos. Si cuando vamos al auditorio hay de todo y se sienten súper orgullosos de que los vean ahí. Fueron al TED (Tecnología, Entretenimiento y Diseño) en LAVA, aquí en lo que era el antiguo Matadero, fenomenal lo hicieron con el cuarteto del Instituto, fue maravilloso. Hay tres niños gitanos que son los más visibles, tocan en cualquier sitio, porque son los que mejor tocan. Son unos niños que tienen mucha presencia, uno de ellos es un Gitano muy guapo, muy alto, y nunca quiere tocar delante de Gitanos, porque dicen que no les valoran. (Directora del Allúe, junio de 2016)

El acercamiento de los Gitanos a la sinfónica podía ser visto por parte de ellos como una “frontera”, como un alejamiento del “ser Gitano”. Así como el “gusto medio” se opone al “gusto popular”, es posible que ocurra un mecanismo de distinción de abajo hacia arriba, en el que las clases populares vean el “refinamiento” como una falsa pretensión, como una pérdida del ser frente al parecer. Sería una corporización de dos culturas antagónicas, de dos matrices representacionales de difícil coexistencia, una traición a los orígenes. Dice Bourdieu al respecto de aquél que atraviesa un cambio del marco de referencia, del propio al hegemónicamente reconocido:

Al haber introducido en sí mismo la lucha de clases, que se encuentra en el propio centro de la cultura, está destinado a la vergüenza, al horror, incluso al odio del hombre viejo, de su lenguaje, de su cuerpo, de sus gustos y de todo aquello de que antes era solidario -el genos, el origen, el padre, los pares, a veces incluso la lengua materna- y de lo que a partir de ahora se encuentra separado por una frontera más absoluta que todas las prohibiciones juntas. (Bourdieu, 1998:246)

Si bien el flamenco como expresión del ser y sentir gitano excede el tema de esta tesis, he delineado en el capítulo 2 el origen de esta música en la situación de explotación colonial, como manifestación de resistencia y como memoria histórica de una cultura otrora oral. Por lo que una de las posibles lecturas del rechazo por parte de algunos Gitanos es que lo que está en juego entre la “orquesta sinfónica” y el “flamenco” no sea solamente una diferencia entre dos “estilos musicales”, sino dos modos de existencia: uno, que reconoce el marco hegemónico (*apayamiento*) y otro que persiste en la resistencia, exhibiendo “gitaneidad” y es por ende objeto de una nueva normalización.

Sin embargo, no todos los padres rechazaban la participación de sus hijos en la orquesta. Estando en Valladolid pude asistir a una presentación a sala llena que tuvo lugar en el Auditorio Miguel Delibes, uno de los más importantes y modernos de la ciudad. Me puse a conversar con varios padres y madres gitanos de niños de la orquesta, gente que conocía del Segundo Montes. Una de ellas era Tania, quien se encontraba en el auditorio porque uno de sus hijos tocaba el violín. Tanto ella como los otros padres presentes repetían incansablemente lo felices que estaban y el orgullo que les daba que sus hijos participaran de la orquesta.

En cualquier caso, el programa de inclusión por el arte exhibe resultados positivos en la normalización educativa. Los niños gitanos han bajado visiblemente el ausentismo gracias a la rutina de asistencia a los ensayos, y han adoptado hábitos de cuidado de un “bien material” como el instrumento que utilizan.

Los días que tienen música, no faltan. Porque se quedan en el comedor y luego ya se quedan a la orquesta. **Yo sé que los niños obligan a sus padres a traerlos.** Luego, desde el 2015 los niños comenzaron a llevar los instrumentos a casa, al principio teníamos miedo de que se rompan, se pierdan, pero sin embargo nada de eso ha pasado, han sido súper responsables. **La escuela no puede entrar a las casas, pero si puede hacerlo a partir del instrumento, es el instrumento el que entra a las casas.** (Directora del Allúe, entrevista, junio de 2016)

El instrumento pasa a ser un objeto normalizador, un artefacto que vehicula una tecnología positiva de control y disciplinamiento. Dice Foucault sobre la relación cuerpo-objeto que “el poder viene a deslizarse sobre toda la superficie de contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro. Constituye un complejo cuerpo-arma, cuerpo-instrumento, cuerpo-máquina” (2002: 151). Se trata de una operatoria de eficacia que es parte del “poder disciplinario”.

Le pregunté a la directora sobre como jugaba el resto de la diversidad existente en el centro, es decir, el alumnado inmigrante. Me contestó que la mayor dificultad educativa se presentaba en la comunidad gitana.

Los árabes vienen para que sus hijos estudien. Aquí **no existe el absentismo en comunidad árabe**. Traen todo, los deberes, todo, todo. (...) **Los latinoamericanos son más lentos**, ellos en sí son lentos. Su actitud ante la vida es súper lenta. Entonces, **nos cuesta más, no que vengan, porque sí vienen siempre, y todo lo demás, pero sí la organización**. Eso es lo que peor tienen la organización. La organización de ellos en sí. **Ellos las cosas del colegio bien, pero luego, la relación de familia/colegio para que hagan estas cosas es difícil porque ellos, en la familia están desestructurados**. No para el colegio, pero sí para lo demás. **Pero los que tienen peor el tema educativo son los Gitanos**, por eso nuestra lucha es con este grupo. Para que a este grupo se les vea. Que sea algo como muy visible. (Directora del Allúe, entrevista, junio de 2016)

Los dichos de la directora mostraban la misma recurrencia en la idea de tensión entre escuela y Gitanos que he abordado en este capítulo. Habría “algo” en los Gitanos que hacía que, más allá de compartir racializaciones con “moros” y “latinos”, presentaran mayores problemas o resistencias, en tanto obstaculizaciones o evasiones a la realización del poder de normalización educativa. En base a estas observaciones me preguntaba si era posible que el rechazo de cierto sector de los Gitanos al modelo educativo español encerrara una crítica a una jerarquización de seres, haceres y saberes. Lo que implicaba pensar si la “cultura escolar” no estaba reproduciendo desigualdades en sus prácticas de distribución discrecional (bajo parámetros hegemónicos) de poder y reconocimiento entre españoles/castellanos y Gitanos.

5.4. Conclusión: normalización educativa, reconocimiento y resistencias

En este capítulo traté sobre la incidencia de las políticas educativas, históricas y actuales, destinadas a la normalización de los Gitanos en España. Indagué la articulación entre leyes educativas y políticas de reconocimiento, desde los diferentes planes de gestión para la integración e inclusión de la diferencia gitana (asimilación por *apayamiento*, multiculturalismo por diferenciación, interculturalidad como propuesta de igualdad entre culturas). Estas dimensiones fueron puestas en diálogo con algunas experiencias gitanas en colegios-gueto y en colegios normales (con mayoría de “españoles”), y con los discursos de educadores, trabajadores sociales y psicólogos que son parte del proceso de normalización educativa.

En los colegios-gueto parecía reproducirse una segregación en base a una jerarquización de personas y territorios, que actuaba como un patrón de la desigualdad en el campo educativo. La matriz histórica de poder, generadora de otredades internas y externas, conquistadas, dominadas y colonizadas por España (Gitanos, moros, latinos, negros) parecía tener continuidad en esta forma específica de diferenciación escolar. Bajo este horizonte hegemónico de sentido el bajo rendimiento escolar de los Gitanos era leído como una diferenciación de base étnico-racial, esencializando las diferencias de capacidades y aprendizajes en jerarquías sociales fuertemente arraigadas en la matriz de alteridad española.

Tomando las experiencias gitanas recogidas en las entrevistas, vimos que transitar una trayectoria educativa de *apayamiento* no garantiza la pérdida de la marca racial. Con frecuencia, en esos desplazamientos territoriales y simbólicos, los Gitanos dicen experimentar una profundización de su estigma, como el caso de Sofía en el colegio concertado y en el instituto, o el de Edurne en la universidad. En espacios territoriales y educativos de españoles desmarcados (la escuela concertada, el instituto, la universidad) la posibilidad de obtener reconocimiento en una interacción con individuos representantes de la norma española (directores, profesores, alumnos) tiende a disminuir. Los Gitanos consultados experimentaron un mayor porcentaje de actitudes discriminatorias, estigmatizaciones y segregación en ámbitos desmarcados que en los colegios gueto. La segregación escolar como reproductora de las jerarquías de poder en la sociedad no parece limitarse al “problema” de las escuelas-guetos, pues en los colegios concertados o públicos (no racializados) toma la forma de segregación de Gitanos a nivel individual o de grupo. Esta interpretación de los datos podría contrariar los presupuestos de los que parten algunos planes para combatir la segregación escolar tales como el “Programa 2030” en Castilla y León, el cual propone establecer un cupo máximo de cinco niños gitanos por aula.

Sin embargo, aunque los espacios de *apayamiento* pueden llevar a reforzar las relaciones de dominación en la reproducción de las jerarquías de poder a nivel interaccional, negando reconocimiento y poder a los subalternos, también son sitios desde donde éstos pueden negociar el poder a partir de su involucramiento, como el caso de Carmen o de Janire. A lo largo de sus trayectorias educativas, los niños y jóvenes gitanos se ven atravesados por lógicas dominantes y subalternas, así como otras de intención más o menos simetrizante, que configuran el sentido de sus actitudes de aceptación o de resistencia a la normalización y

actualizan los procesos de formación identitaria en torno al “ser Gitano” en la sociedad española. Algunas de ellas son:

- 1) Las promesas aspiracionales de promoción social mediante la escolarización, la formación profesional y la universidad, apoyadas por numerosas campañas de asociaciones que retratan “trayectorias de éxito” académicas y profesionales de Gitanos referentes.
- 2) La marcación de sus modos de proceder como fuera de la norma española, mediante el control y vigilancia que experimentan las familias receptoras de subsidios por parte de los servicios sociales. Las injerencias pasan por la organización de una vida familiar que es percibida por la sociedad mayoritaria como desordenada. Esto se evidencia tanto en el uso del espacio (dónde viven, cómo duermen, espacios de estudio habilitados dentro del hogar), como del tiempo, es decir, las rutinas familiares (horarios para comer, para dormir, para ir al colegio, para estudiar, para el ocio).
- 3) El reforzamiento de la “marca racial” a través de los programas de ayuda escolar, formación y trabajo en asociaciones gitanas.
- 4) La educación moral religiosa cristiana: católica en la escuela y pentecostal por libre asistencia al “culto”.
- 5) Los programas de interculturalidad o pedagogías alternativas que parecen implementarse con mayor facilidad en colegios gueto que en “colegios normales”, adaptando los contenidos, el ritmo y el modo de aprendizaje a un alumnado “diversificado”.
- 6) El no reconocimiento en el ámbito escolar de la legitimidad del capital cultural gitano (sus saberes, sus haceres) al mismo nivel que el capital cultural medio -español desmarcado-(como pretensión de alta cultura y cultura legitimada). Desde esta premisa, el reconocimiento desde la propia posición parece una utopía y el *apayamiento* se convierte en exigencia para su reconocimiento ante la mayoría española (por ejemplo, aprender violín para tocar en la sinfónica vs aprender cajón para tocar flamenco).

La investigación sugiere dos modos de acción que tienen los Gitanos en España ante la normalización educativa:

1) **Aceptación:**

a) sin intención de reformar la estructura de desigualdad: **como reproducción del poder** de la cultura dominante, reclamando reconocimiento como *apayado* (blanqueado). Ejemplo: ante el “problema” de la no normalización de los Gitanos, se diseñan programas

centrados en que los Gitanos cumplan con la escolarización (medios coercitivos) o en que se los disemine en centros normalizados para que no haya una alta concentración de niños gitanos (cupos).

b) con intención de reformar la estructura de desigualdad: como contrapoder para disputar y negociar qué contenidos culturales deben ser transmitidos desde espacios de poder, reclamando reconocimiento como “diferentes”. Ejemplo: ante un sistema educativo excluyente que reproduce una categorización racista de las personas, se pueden implementar programas que apelen a un cambio en las percepciones e imaginarios de las mayorías en torno a lo gitano, abrir el juego a formas de educación alternas e interculturales pensadas “con” los Gitanos (gitanizar la escuela *payá*, o “Escuela Gitana”).

2) **Resistencia:**

a) como “guión oculto” o pequeñas resistencias cotidianas de los subalternos (Scott, 2000): Se trata de resistir la normalización (por *apayamiento* en colegios de españoles o racialización en colegios gueto) como forma de desconocer la relación de dominación, y su desposesión de poder y reconocimiento. Entre los Gitanos tomaría la forma de persistir “fuera del sistema”, cuando esto es posible. Ejemplo: ausentismo, deserción escolar, bajo rendimiento escolar y evitación de la educación en niveles no obligatorios. Pero estas acciones reproducen efectos negativos en el imaginario colectivo, ya que contribuyen al reforzamiento del estereotipo (una persistencia de la racialización mediante la exhibición de “gitanidad”)

b) como compromiso de discreción (Goffman, 1989): evitación de situaciones y espacios en los que no son bienvenidos (en los que no son reconocidos) para no experimentar la discriminación.

La pregunta que queda abierta es qué tipo de educación intercultural es posible hoy en Valladolid, y más ampliamente en Castilla y León y en España. Se trata de pensar, teniendo en cuenta el análisis expuesto, en la capacidad de abordar la praxis educativa en toda su complejidad de tal manera que a) que tienda a una simetrización de poderes entre capitales culturales (cultura gitana y cultura escolar), y b) aspire a la igualdad de posiciones y al reconocimiento del otro abandonando el integracionismo con origen en la matriz colonial en espejo de alteridades española.

CAPÍTULO 6

6. LA “CRISIS” DE UN OFICIO TRADICIONAL GITANO: LA VENTA AMBULANTE Y EN MERCADILLOS

En este capítulo se describe la historia y la situación actual de crisis de una de las actividades económicas más “tradicionales” entre los Gitanos en Valladolid y España: el comercio ambulante y la venta en mercadillos itinerantes. Para dar cuenta de esta crisis realizo un recorrido por una serie de ordenanzas y leyes que persiguieron, prohibieron u obstaculizaron el desarrollo de esta actividad. También se reconstruye, a partir de los discursos de los actores, las percepciones en torno a los condicionamientos actuales, devenidos de un avance del control legal, una depresión económica y una desvalorización cultural de este oficio, que es vivido por los propios Gitanos como la “crisis del mercadillo”.

Para ello me baso en fuentes secundarias escritas y en fuentes primarias orales. Entre éstas últimas son de vital importancia los testimonios de Tío Jani, Enrique y César, personas del ámbito asociativo vinculado al surgimiento y gestión del mercadillo y cuyas funciones se desarrollan en el Segundo Montes. También apelo a los relatos de los puesteros gitanos, quienes reflexionan sobre sus propias experiencias sobre la “crisis”, y a mis observaciones durante el trabajo de campo con puesteras gitanas que eran, además, alumnas mías en el Segundo Montes.

6.1. La venta ambulante gitana en España

Según fuentes históricas que rescatan leyes y prohibiciones, ampliamente investigadas por varios autores, los Gitanos en España han experimentado desde fines del siglo XV una obstaculización continua por parte del poder, monárquico primero y estatal después, en el ejercicio de sus oficios tradicionales. Según estos documentos, existían una serie de oficios caracterizados como típicamente gitanos: leer la buenaventura, el trajín (comerciar), la

chalanería (de chalán, tratante especialmente de caballos) y el asistir a ferias, los cuales fueron objeto de leyes y ordenanzas restrictivas.

Como he planteado en el capítulo 2, ya desde la primera pragmática de 1499 el Imperio Español y los sucesivos reinos católicos obligaron a los Gitanos a prestar su fuerza de trabajo (al igual que los indígenas en América) en condiciones semiesclavas, ya sea como “brazos” de remo en los galeones de la Armada Imperial Española, artilleros, o como labradores en los campos de los “señores” en tierras ibéricas. Al mismo tiempo, sus oficios más usuales, los cuales tenían un fuerte sesgo de autonomía dada su movilidad, eran duramente penados por ley, hecho que recrudeció a partir de 1610, un año más tarde de la expulsión de los moriscos, propiciando una reconversión laboral de los Gitanos, llenando el vacío de brazos de labranza antes ocupado por moriscos (Gómez Alfaro, 1993b: 72).

En el caso particular de la venta ambulante, tal como expone Gómez Alfaro (2010: 24-25), se vio afectada por diversas medidas cautelares hasta quedar totalmente vedada para los Gitanos. Por ejemplo, en el año 1586 se dictó en Castilla una “presunción legal” por la que se consideraba que cualquier producto, de todos los géneros y/o caballería, que los Gitanos llevasen para vender y cambiar sin tener en su haber testimonio notarial que certificara propiedad, pasaba a ser requisado y considerado de origen robado. En otras regiones como Catalunya, empero, se autorizaban los desplazamientos comerciales a ferias y mercados con el requisito de que tal actividad la realizasen sólo los hombres, quedando mujeres y niños en sus casas. En Madrid, en un bando del 13 de agosto de 1609, se dictó que los Gitanos y Gitanas debían dedicarse a oficios relativos a la labranza y cultivo de la tierra, y se estableció en forma explícita la prohibición de dedicarse a la trajinería, la venta de ningún género de mercancía, ni tener tiendas de mercería ni de ninguna otra cosa, bajo pena de ser condenados a galeras por seis años sin derecho a recibir retribución alguna (Gómez Alfaro, 1993b: 77). Sobre los Gitanos chalanos, que se dedicaban al comercio ambulante de animales acudiendo a las ferias y poblados, también recaía la sospecha de hurto o robo, ya que el hecho de que dichos animales proviniesen de sucesivos trueques y no de su propio criadero despertaba la desconfianza de las autoridades (Gómez Alfaro, 2010: 348-349). También se dictaron ordenanzas contra las mujeres gitanas, como la prohibición, emitida por la Real Audiencia de Aragón, del ejercicio de la quiromancia y de la venta de ropa usada, piezas de lienzo nuevo, encajes y otras especies, alegando que “esta actividad comercial daba lugar a la entrada en las

casas, de que se siguen graves inconvenientes” (Ibíd: 590-591). Ya hacia 1736, el corregidor de Lorca (Murcia) dictaminaba que las mujeres gitanas no debían realizar venta callejera de géneros, siendo la única función habilitada legalmente la de asistir a sus maridos en las tareas de labranza (Ibíd).

A pesar de todo ello, multitud de dispensas y permisos se daban en las ciudades para que familias gitanas desarrollaran sus actividades. Prueba de esto era la amenaza expresa dirigida a las autoridades locales para obligarlos a no entregar licencias genéricas a Gitanos, so pena de ser consideradas responsables solidarios y quedar inhabilitadas para cargos públicos en caso de que esos Gitanos cometieran algún exceso (Ibíd: 306-307). Otra muestra de que la realidad no siempre se ajustaba a las leyes y pragmáticas surge de los registros censales de 1783 y 1785, en los que los Gitanos aparecían no sólo como labradores sino también como “albañiles, carpinteros, panaderos, tenderos y quinquilleros, zapateros y alpargateros, aguadores, arrieros, herreros y cerrajeros, marineros, músicos, carniceros, toreros, chalanes y esquiladores”, mientras que las mujeres contaban como “corredoras de ropas y alhajas, fabricantes de cestos y canastas, lavanderas y costureras, mondongueras, buñoleras” e incluso hay quien dice dedicarse a leer la buenaventura (Ibíd: 36-39). Tampoco son pocas las referencias a Gitanos de fragua (herreros) que realizaban trabajos para los habitantes de las ciudades y los chalanes que suplían de animales al ejército. Como explica Gómez Alfaro la relación con la sociedad mayoritaria siempre fue contradictoria pues mientras a nivel legal se los perseguía por sus actividades, al mismo tiempo, se los requería por sus servicios, mostrando una distancia entre leyes y prácticas.

No obstante, en el campo jurídico las prohibiciones del ejercicio de sus oficios se prolongaron hasta el siglo XX:

El efímero Código Penal de 1822 dejó vigente la legislación dedicada a los gitanos en la Novísima Recopilación, promulgada en 1805, que sólo quedó formalmente derogada por el Código Penal de 1848. El cuerpo militarizado de la Guardia Civil, nacido en aquellos momentos, establecía la vigilancia estricta de los gitanos en unos artículos reproducidos literalmente en la reforma de 1943 y solamente abolidos por fin en 1978 después de una caliente y emotiva oración parlamentaria de Ramírez Heredia (Gómez Alfaro, 2010:65).

En efecto, se trataba de medidas utilizadas discrecionalmente por agentes y autoridades, quedando los Gitanos a merced de éstos para el desarrollo de sus oficios. Durante la Segunda República, hacia 1930, Gómez Alfaro documenta a través de una carta escrita por

“los Gitanos de Montilla” (Córdoba, Andalucía) dirigida al Rey Alfonso XIII, que seguían cometiéndose atropellos contra los Gitanos asistentes a ferias “de las que por el mero capricho de las autoridades son arrojados de la forma más violenta” (2010: 164-165). En concordancia con estos documentos, Tío Jani también me comentó que en Castilla y León y durante el franquismo su padre experimentó múltiples abusos por parte de la Guardia Civil y otras autoridades en la práctica de su oficio de tratante (chalán) de mulas y caballos, al igual que otros conocidos y familiares que se ocupaban de la venta ambulante de otros géneros.

De modo que aquí nos encontramos con una serie de datos que dan cuenta de un oficio gitano entre otros, la venta ambulante, que ha sido históricamente prohibido, obstaculizado o condenado desde las leyes, ya desde la primera pragmática de 1499, al mismo tiempo que ha sido habilitado por algunos otros actores y poderes sociales de la sociedad mayoritaria. Esto parece mostrar ciertos visos de contradicción y crisis asociados a este oficio desde los inicios de esta práctica.

6.2. “¿Por qué no hacemos aquí un mercadillo?”

En primer lugar, hablar de venta ambulante requiere algunas especificaciones. En España, esta actividad es definida como aquella realizada por comerciantes fuera de un establecimiento fijo, en lugares debidamente autorizados por ley (Ley 7/1996). Dada la limitante del suelo habilitado a este fin se disponen condicionamientos en el otorgamiento de licencias. En este aspecto, la venta en mercadillos semanales, tal el caso de Valladolid, resulta una forma específica de venta ambulante, en la cual la venta se habilita en uno o varios sitios en días específicos de la semana, los cuales se repiten periódicamente. El componente común de las actividades de venta ambulante es la movilidad, pero en el caso del mercadillo considero que esta podría ser vista como semi-ambulante, en tanto registra fijaciones periódicas a sitios y temporalidades específicas, las cuales se repiten semana tras semana. Ahora sí, comencemos con la reconstrucción de la historia de los mercadillos gitanos itinerantes en la ciudad Valladolid.

Le pedí a Tío Jani que me contara como había sido la historia del surgimiento de los mercadillos gitanos en la ciudad de Valladolid. Comenzó diciendo que, si bien en Castilla y

León, e incluso en la provincia de Valladolid, las ferias y mercados eran frecuentes, en la ciudad no era así, ya que no había “tradición”:

Aquí [en Valladolid] no había tradición de mercadillo, había solamente un rastro⁸¹. Había en Medina del Campo [Provincia de Valladolid], ahí siempre ha habido, porque eran muy famosos. Y en otras ciudades: en Palencia, en León [ciudades de Castilla y León] había mercadillos de siempre, de tradición. (Tío Jani, febrero, 2016)

Con respecto al mercadillo en la ciudad de Valladolid Tío Jani siguió contando la historia:

Algunos [mercadillos] los habían hecho los Gitanos, otros vienen de hace muchísimos años y los habían hecho los *payos*, pero participaban ambos, eran mixtos. El *payo* del mercadillo es un hombre también de mundo, y entiende. Los del mercadillo iban los *payos* con los Gitanos y sabían comportarse igual. Pues aquí no había tradición, porque el Gitano de aquí se iba a los mercados, se iba a Saldaña [Palencia], a Sagunto [Valencia], a León, que había mercado. (Tío Jani, febrero, 2016)

Tío Jani remarcó que los mercados y ferias eran mixtos, de modo que era un espacio de interacción inter-étnica, no solo entre vendedores y clientes, sino también entre los mismos puesteros, lo que parecía generar un tipo de identidad en común por oficio antes que por carácter étnico-racial. Tío Jani expresaba que había una similitud, dada por el contacto y el oficio, entre el Gitano y el *payo* del mercadillo, pero que éstos tenían lugar en otros sitios de Castilla y León, ya que en la ciudad de Valladolid no había tradición de mercadillo.

El mercadillo gitano en la ciudad de Valladolid no es producto entonces de una iniciativa gitana o de una larga tradición local sino que surge como plan de inclusión laboral propulsado por Gitanos y *payos* vinculados al mundo asociativo y católico en los primeros años de la década de 1980:

Entonces fue desde el secretariado [Secretariado Diocesano Gitano de Valladolid], uno de los que estaba con nosotros dice: “¿por qué no hacemos aquí un mercadillo, en Valladolid, que hay capitales igual de pequeñas y son las que mejor funcionan?”. Hablaba de Santander [en la vecina región de Cantabria]. Yo digo: “bueno, vamos a ver”. Hablamos con Mariano [el cura]. Nos costó, pero peleó mucho y fue ya cuando se fundaron los mercados. (Tío Jani, febrero de 2016)

Mi amiga Paqui me comentaba algo similar. Paqui es una mujer gitana de unos 55 años, puestera del mercadillo, alumna ocasional del Segundo Montes, esposa de un arreglador

⁸¹ La diferencia entre un mercadillo y un rastro residía en que mientras el primero abarcaba todo tipo de productos, el segundo sólo vendía antigüedades. Actualmente entre los puesteros del mercadillo que visité existe esta diferenciación jerárquica entre vendedores y rastros/anticuarios.

miembro del Consejo de Ancianos de Castilla y León y suegra de Sofía. Le pregunté cuándo comenzó a participar del mercadillo de la ciudad y me dijo:

Yo nunca me había dedicado a la venta, siempre estuve trabajando en casas u oficinas, en tareas de limpieza. Salíamos de la casa de trabajar y nos llevaban al campo a recoger la cosecha. Luego me casé, y mi marido sí se dedicaba a la venta. Íbamos vendiendo por los pueblos, y luego se armó lo del mercadillo. Hará cuarenta años [siendo que comenzó en 1984 serían más precisamente 31 años]. Pporque había unos puestines de frutas, unas cajas, y se terminó haciendo grande. (Paqui, Junio, 2015)

La idea de traer el mercadillo a la ciudad de Valladolid había surgido de los Gitanos del Secretariado, presidido por Tío Jani, en conjunto con otros hombres gitanos y con la colaboración del cura Mariano Junquera. Gracias a la intercesión de este último, iniciaron las gestiones frente al Ayuntamiento. Hacia 1979 la coyuntura política era favorable a la apertura democrática y a ello se sumaba la Constitución de 1978 que decretaba la igualdad entre los Gitanos españoles y la cultura mayoritaria y, localmente, ayudaba la asunción como alcalde del socialista Tomás Rodríguez Bolaños en 1979.

Raúl, un puestero gitano del mercadillo, me decía sobre los comienzos: “nosotros [los Gitanos] antes poníamos igual una manta en alguna esquina y vendíamos algunas cosas”. Un comentario similar recibí de Amparo, la suegra de Tania, quien a veces vendía junto a ella en el puesto. Amparo contaba que antes en cualquier esquina de Pajarillos o cualquier otro barrio de la ciudad los Gitanos sólo ponían una manta para vender a la gente del barrio. El problema que había en ese entonces es que al no tener papeles de la mercadería ni permiso para vender, la policía municipal podía requisarles los productos. Le comenté estas apreciaciones a Tío Jani, y éste agregó:

Sí, al principio había poca gente que se ponía en el mercado, se ponían cuatro o cinco y vendían bien. Entonces tuvo que organizarse y trabajar mucho, buscar el sitio adecuado, porque el mercadillo como no lo pongas en un sitio adecuado no iba a crecer; si **te mandan fuera del perímetro de la ciudad**, pues queda atrás. Adelante viene, pero de adelante para atrás, no va. ¿Me entiendes lo que te digo?, ¿cómo vas a ir tu a la carretera para ir a un **mercado gitano**? (Tío Jani, febrero, 2016)

Tío Jani contaba que tuvieron que negociar con el Ayuntamiento para que les habilitara instalar el mercadillo en un territorio céntrico. Ahora bien, ¿por qué en otras partes de la provincia había “tradición” pero en la ciudad de Valladolid no se autorizó un mercadillo gitano hasta la década de 1980? ¿qué lógicas de diferenciación espacial estaban operando en

los intentos de evitar que los Gitanos desarrollaran sus prácticas económicas en el centro de la ciudad?

Entrevisté a Enrique Jiménez, presidente de Promoción Gitana y socio de la cooperativa *Nueva Chandiví*⁸², sobre el funcionamiento del mercadillo. Enrique es un hombre gitano de familia reconocida en el ámbito asociativo español, y forma parte de una especie de elite económica, artística y política entre los Gitanos de Valladolid. En la entrevista también se encontraba César Escudero, un hombre mayor gitano, miembro y socio de las entidades mencionadas. Enrique recordaba que en Valladolid propiamente dicho el mercadillo arrancó en 1984. Al igual que me contaba Tío Jani, Enrique coincidía en destacar que los mercadillos ya venían funcionando en los pueblos de provincia, campo, isla [Canarias], pero en la ciudad de Valladolid no existía “y se venía peleando”, en especial desde la asunción del alcalde socialista.

Entonces con el PSOE se empieza a trabajar con la asociación Promoción Gitana, con Jani [Tío Jani] y mi padre Enrique Jiménez [de igual nombre], que ya ha fallecido, César y algunos más. Aquí, en Valladolid [ciudad], no había mercado y se busca el apoyo de Tomás Rodríguez Bolaños [alcalde], que fue una persona que le ha dado un gran impulso a la población gitana de Valladolid, nos ayudó muchísimo. Comenzamos a reunirnos, a negociar con él para intentar formalizar un mercadillo en Valladolid. Pues [fruto de esas conversaciones] arranca el primer mercado, en la Plaza del Ejército calle Hípica en 1984. (Enrique Jiménez, junio, 2016)

Así, el primer mercadillo de la ciudad de Valladolid se inaugura en 1984, ubicándose en la zona sur de la ciudad, en el solar de la Plaza del Ejército. Esta ubicación se encontraba algo alejada del centro, en tanto distaban unos 2 km hasta la Plaza Mayor de la ciudad. César agregó un dato más: “se empezó con 90 familias, 90 puestos, sólo los sábados”. Enrique dijo que una vez que el mercadillo “arranca y se ve que funciona”, aquellos que habían promovido el primer mercado volvieron a organizar un reclamo al Ayuntamiento para agregar más días. Finalmente, se llegó a un acuerdo con el Ayuntamiento para darle un carácter itinerante, cambiando de barrio según el día de la semana

¿Puede este carácter itinerante ser explicado como un recurso para evitar que el centro de la ciudad sea habitado en forma permanente por los Gitanos? ¿Era este poder de negar el ejercicio de un oficio gitano en la *payitud* del centro (en tanto territorio negado a la presencia étnico-racial) una muestra de que la matriz de desigualdad estaba operando? ¿Existía una

⁸² Cooperativa a la cual están adheridos la casi totalidad de los puesteros gitanos del mercadillo.

lógica de racialización ejercida a partir de la veda de ciertos espacios a los Gitanos, sujetándolos a barrios específicos para habitar, educarse y trabajar?

Con el correr del tiempo, en un proceso de incorporación gradual a lo largo de 32 años que no tuve la oportunidad de registrar en el campo, se llegó a los cuatro mercadillos en 2016.

6.3. El mercadillo hoy

Al comenzar este capítulo, y reponer históricamente los condicionamientos de la venta ambulante gitana en España, expresé que ciertas contradicciones entre leyes y prácticas parecían ser inherentes a los modos hegemónicos en que se reguló y controló una actividad, la venta ambulante y en mercadillos, ejercida por parte de unos otros-étnicos subalternos, los Gitanos. Hablar del mercadillo hoy, a partir de ciertas escenas de campo y discursos de los propios Gitanos nos permite encontrar ciertos vestigios de esa lógica ambigua, de obstaculización y habilitación, que ha sido vista por sus protagonistas según las épocas como persecución o “crisis” de su oficio tradicional.

Cuando comencé el trabajo de campo en Valladolid existían cuatro mercadillos gitanos, que iban rotando por los barrios, según el día de la semana (ver mapa con sus ubicaciones en la figura 1 de la introducción).

El de los **martes** se ponía en el Barrio Pajarillos, sobre la Calle de la Salud, cercano al barrio-gueto de Gitanos e inmigrantes “29 de Octubre” (complejo de viviendas sociales de similares características a “Las Viudas”). El **jueves** en el Barrio de Las Delicias, en el Parque Canterac, al lado del Centro de Acción Social (CEAS) donde tienen su oficina las trabajadoras sociales, y a metros de “Las Viudas”. El **sábado** en el Paseo del Prado de la Magdalena, al lado del comedor universitario de las residencias Alfonso VIII (dependiente de la Universidad de Valladolid); y el **domingo** en el Estadio de fútbol José Zorrilla. Este último fue trasladado, posteriormente, al Real de Feria, el centro de exposiciones que ya frecuentaban los días que el mercadillo coincidía con partidos de fútbol en el estadio.

En ese espacio convivían los **martes**, **jueves** y **sábados** los vendedores de electrónica y artículos de bazar, los del rubro textil (indumentaria, accesorios, marroquinería, calzado, telas, mercería, lencería, ropa de cama, decoración), los de bisutería, los librereros, los

vendedores de ajo y los vendedores de ropa de segunda mano. Los **domingos** se agregaba el **rastró** con puestos a cargo de anticuarios gitanos. Esto significaba que el espacio aumentaba en unos 100 puestos más (además de los más de 200 que funcionaban habitualmente) pertenecientes a los anticuarios. Entre los puesteros gitanos existían diferentes jerarquías internas que en ocasiones se articulaban con otras posiciones de autoridad en el campo asociativo o pentecostal gitano. Tales eran los casos del padre de Tania (anticuario y pastor), de Tío Adolfo (anciano de respeto, arreglador, miembro de FAGCyL y dueño de un puesto en el mercadillo), o de Pepe (dueño de un puesto de ropa y pastor).

En base a conversaciones que mantuve con las puesteras Paqui, Rosa y Tania, y charlas con mis amigas gitanas Sofía y Edurne, las jerarquías en el mercadillo eran, en principio, de índole económica. Esto implicaba que aquellos que vendían productos que le generaban un mayor rédito económico eran considerados en posiciones más altas, lo que coincidía con el hecho de que vivían en los barrios “buenos”. Era el caso de Paqui quien vendía lencería y el de Rosa quien vendía muestrarios de bisutería en plata y acero quirúrgico, ambas también vinculadas al ámbito asociativo. En este segmento “alto” había varios que se dedicaban a la venta de réplicas de calzado deportivo (ej. *Nike*, *Adidas*), de indumentaria (ej. *La Martina*, *Lacoste*), de accesorios (ej. réplicas de TOUS), de marroquinería, calzado en piel (cuero), entre otros.

Ahora bien, como mencioné más arriba, los domingos se agregaba al mercadillo (que vendía todo tipo de productos), el rastró (solo antigüedades). Éstos ponían una mesa o una manta en el suelo y desplegaban una serie de antigüedades de diferentes formas, tamaños y colores, ocupando, hacia 2016, la totalidad del estacionamiento del Estadio de Fútbol de José Zorrilla. Este era el mercado que más puestos tenía y el más concurrido, además de ser el único que contaba con camiones de comida tipo *foodtrucks*. Según Paqui, la gran afluencia se debía a que iba mucha gente de los pueblos, que se acercaba a la ciudad a comprar.

Los anticuarios merecen algunas líneas. Son considerados como una “elite gitana tradicional”, basada en un mayor poder adquisitivo debido a los réditos de la venta de objetos “únicos”; pero, además, poseen credenciales simbólicas que les dan un mayor reconocimiento social. El abogado y escritor gitano Marcos Santiago Cortés (2017) dice acerca de este grupo:

Desde los años setenta para acá, los mayores especialistas de arte son los gitanos y sus esposas, muy por encima, con todo respeto, de todos los demás (...) **el gitano anticuario consideraba que su profesión le requería una imagen estética acorde a la belleza de sus piezas y por**

ello, las gitanas y gitanos anticuarios no solo eran más expertos sino más elegantes no solo en la elección del vestir sino andando por la calle con sus preciosos trajes. Por manos gitanas --y honradamente-- han pasado las mejores obras de los mejores autores. Piezas que luego hicieron ricos a sus compradores *payos* porque el único defecto del anticuario gitano es que tendía a comprar y vender más que a guardar (Santiago Cortes, 2017, mi itálica).

Un ejemplo de ello, según Sofía, es el padre de Tania, un anticuario que vive en Huerta del Rey en un piso de 100 m². Este es un barrio con mayoría de españoles pero desde hace unas décadas viene siendo igualmente un barrio de familias gitanas de clase media acomodada, muchos de ellos vinculados al ámbito asociativo, anticuarios y vendedores del mercadillo. Sofía me dijo que el oficio de anticuario se considera como “típico” gitano, muy bien valuado al interior de la comunidad: “es una forma de poder ganarse la vida por sus propios medios, igual que con las canastas y la venta de ganado. Pero claro, con las antigüedades es más dinero”. Su hermana Edurne agregaba que “muchas veces da la casualidad de que las familias gitanas con una economía más estable [como los anticuarios] son las que más se ajustan a la vida gitana (normas sociales, costumbres...) ¿me entiendes?”. Le pregunté si acaso el hecho de gozar de una mayor autonomía económica les permitía no tener a los servicios de asistencia social del Estado “tan encima” en comparación con los Gitanos de clase baja, que eran más vigilados y forzados a la asimilación. Edurne asintió. Lo que aquí parece operar es que una mayor autonomía económica estaba conectada a una mayor autonomía cultural, permitiendo reproducir la propia tradición o norma cultural con mayor facilidad que para el resto de los Gitanos que estaban sujetos a presiones de normalización más acusadas. Explorar en profundidad la articulación entre autonomía económica relativa y reproducción cultural “tradicionalista” tomando el caso específico de una “elite gitana” como la de los anticuarios, será parte de mis futuras investigaciones.

Las jerarquías más bajas en el mercadillo estaban representadas por los vendedores de ajo o ropa de segunda mano, que eran a su vez los de menores ingresos. Tania era uno de ellos. A pesar de que, como expliqué más arriba, su padre era de la élite de anticuarios, ésta no era una posición heredable, ya que por casamiento a Tania le correspondía la posición social y económica de su marido y suegros. Ella vendía ropa de segunda mano en un puesto rotativo (sorteado por el día) o se ponía ocasionalmente sin permiso, además de vivir en el barrio gueto de Las Viudas. Cierta vez, acompañando a Tania en su puesto, le pregunté de dónde venía la ropa que vendía y me explicó que antes compraban en el mayorista pero que ya no lo hacían

pues la ahora la ropa provenía de donaciones. En efecto, Cáritas le daba gratis algunos bolsones de ropa y ella se encargaba de hacer una selección para ponerlos a la venta desde 1 euro.

Los Gitanos de Valladolid son intermediarios comerciales. “[Los Gitanos] no producen los productos. Un 99,99% diría y casi lo aseguraría compra en almacenes directamente, que es producción que viene un 20% Portugal y un 80% de países asiáticos”. Su oficio consiste en comprar “bien” para vender “mejor”. Jani me comentaba que “la venta no está en vender sino en [saber] comprar”:

Conozco un chico que trabaja vendiendo sartenes, otro vende maletones de cuchillos y también herramientas, que vienen en unos maleteros muy bien. Vale caro, pero queda más. Porque una cosa de 1 euro la puedes vender a 2, pero una cosa que vale 50 la puedes vender en 75 y en 100 también (Tío Jani, entrevista, febrero de 2016)

La capacidad económica para comprar buenos productos implica una desigualdad de base entre las familias gitanas, que se reproduce en el mercado en un diferencial de ingreso. Sin embargo, según ellos, existe una posibilidad de “movilidad social” basada en tener buen ojo (un ojo entrenado) para la compra, lo que puede llevar a ascender social y económicamente. Esta capacidad es valorada entre los Gitanos del mercadillo como una astucia o inteligencia personal. Sobre esto me decía Tío Jani que los Gitanos siempre van buscando oportunidades y precios. “El Gitano viaja mucho, a Segovia, a Palencia, a Canarias, a buscar mercancía, traen la mercancía, y los otros [Gitanos] lo venden”. Recordaba que en sus tiempos de vendedor ambulante “me daba igual vender una cosa que otra. Yo recuerdo una vez que entré al Continente⁸³ y vi que había unos vasos de esos de tubo, y vi el precio, estaban baratos, y los vendí todos al dueño de una discoteca, sin puesto [en el mercadillo] ni nada”.

La venta en el mercadillo es activa. El paisaje sonoro del mercadillo se inunda de las voces de los vendedores. Este “vocear” es promocionar en voz alta las cualidades del producto, su precio y las ofertas. Se busca llamar la atención de la gente mientras esta pasa por los pasillos para que se detenga en los puestos. Sólo con una mujer mayor del mercadillo me sucedía que tomaba mi mano cuando pasaba cerca de su puesto. Pero no era para promocionar las ofertas sino para hablarme de sus dificultades, que tenía muchos hijos y nietos que

⁸³ Primer hipermercado de la ciudad Valladolid, inaugurado en 1981. Se trataba de una gran superficie comercial con artículos de todo tipo al costo. Era una cadena de origen francés, que posteriormente se fusionó con otras empresas y derivó en lo que hoy día es Carrefour.

mantener y que por favor no me fuese sin comprarle algo. Esta retórica parecía apelar a un horizonte de sentido humanitarista que transformaba mi eventual compra en un acto de caridad.

6.3.1. Un modo “gitano” de organización y jerarquización social

Si bien los puestos tienen un titular (con registro individual), la venta se realiza rotativamente con la participación de varias personas de la familia que “ayudan” en la gestión del puesto. Esto implica una organización social y económica que distribuye tareas y responsabilidades en la familia extensa para asegurar el ingreso de dinero. La regla común es que todos comparten los ingresos de la venta del día. Los casos que registré tenían la siguiente forma de organización. Paqui era titular del puesto y contaba con la “ayuda”⁸⁴ ocasional de sus tres hijos varones, quienes habían vuelto al puesto de su madre al encontrarse desempleados, luego de haberse ocupado fuera del ámbito de la venta ambulante o del mercadillo. “En donde les llamen [para trabajar] van, pero no les llaman de ningún lado”, me decía Paqui. El desempleo persistente, luego de la crisis del 2008, era un problema en la sociedad mayoritaria y aún más entre los Gitanos. Estos experimentaban la escasez de oferta de empleos para Gitanos sin titulación, tales como jardineros, jornaleros, obreros de la construcción o en fábricas. En ocasiones sus hijos iban a cosechar la vendimia al campo de una persona conocida de la familia: “vamos siempre para la temporada de vendimia, los tiene como si fuera su casa, son como de la familia”. También tenía una hija casada que ayudaba solo cuando estaba de visita en Valladolid, ya que por casamiento vivía en otra ciudad. Rosa era titular de un puesto, al igual que su hijo mayor, quien tenía uno al lado al suyo. Rosa me decía que “entre nosotros hay mucha unión, mucha solidaridad, que es una de las cosas que más me gusta de nosotros, los Gitanos (...) lo poco o mucho que ganemos [con mi hijo] lo ponemos en común, y comemos todos”. Beatriz, por otra parte, me cuenta que su hija casada es la dueña del puesto: “bueno yo me pongo con ella y me ayudan, aunque sea para el día me da y ella tiene otro puesto aquí, y bueno por lo menos voy tirando”. Según mis observaciones, la economía familiar estaba centrada en una dinámica de ayuda entre hijos varones (casados o solteros) y

⁸⁴ Quizás la categoría gitana “ayuda” podría vincularse a un modo específico de ordenamiento moral de la relación laboral entre Gitanos basado en una solidaridad colectiva antes que en una lógica capitalista sobre el trabajo individual que debe ser remunerado.

sus padres. En el caso de las mujeres la situación de ayuda variaba dependiendo de si estaban casadas o solteras. Mientras las mujeres casadas eran titulares o ayudaban en los puestos de sus maridos o suegros, las mujeres solteras ayudaban en el puesto de sus padres. A lo que se agregaba que muchas mujeres casadas vivían, por matrimonio, en la ciudad de sus maridos y suegros, la cual con frecuencia difería de la ciudad o pueblo donde vivían sus padres. La distinción entre el “poner en común” de Rosa (con su hijo varón) y la expresión de Beatriz acerca de su hija casada “que la ayuda y le da para el día” quizás podría obedecer a esta diferenciación en las lógicas de la ayuda familiar.

En ocasiones algunos de los puesteros fijos permiten a sus hijos, sobrinos u otros familiares (sin registro y sin puesto) agregar algunos productos para la venta en un pequeño espacio del puesto autorizado. La venta en el puesto es parte de una estrategia de subsistencia organizada a partir de redes de colaboración entre miembros de la familia que puede incluir hijos, padres, abuelos, nietos, tíos, primos. Según lo que conversaba con los puesteros, en algunos casos los ingresos familiares de diferentes procedencias se sumaban (ventas, trabajos informales y subsidios) para superar los obstáculos que el acceso al mercado laboral les imponía a los Gitanos a nivel individual. También como una posibilidad de reproducir culturalmente los modos de organización familiar y lazos de solidaridad entre pares, a partir de una actividad económica que les permitía una mayor autonomía que otros tipos de trabajos de sesgo individualista (trabajos asalariados en relación de dependencia).

En la división del trabajo por género es notable que, si bien algunos hombres se quedaban a vender luego del armado de los puestos (tarea masculina), la venta tiene un fuerte protagonismo de las mujeres. Enrique me dijo que esto también se debía a que la mayoría de los clientes del mercadillo son mujeres: “al final, para ciertas cosas de mujer a mujer, es mejor”. Me contó Tania que su marido armaba el puesto y se iba, quedando al cuidado de los niños, mientras ella quedaba a cargo del puesto y vendía: “las clientas me quieren a mí, además me he ganado un montón de clientas diciéndoles que se lleven la prenda a casa [ropa de segunda mano] para probarla y luego me lo pagan y él [por el marido] no sabe quiénes son y no sabría cómo tratarlas”. Esto también sucedía con Paqui. Aunque sus hijos frecuentemente la ayudaban, era notorio que la mayor cantidad de interacciones de venta estaba protagonizada por Paqui, interviniendo éstos solo cuando ella debía ausentarse del puesto, cruzaba conmigo al bar del frente del mercadillo a tomar un café, o llegaban muchos clientes y no daba abasto

para atenderlos sola. Tío Jani él me decía que había transacciones que iban de acuerdo al temperamento del hombre y otras que eran para mujeres: “hay ventas que son un poco por ahí más, que uno necesita como ser más fuerte, más agresivo, lo que sea, y que tal vez es otro sistema que tal vez va más con el temperamento del hombre”. A la inversa, Rita, una puestera del mercadillo cuyo puesto estaba abarrotado de clientas mujeres, me decía: “el trato con la gente es la misma persona [el vendedor], porque puedes tener las prendas con el mejor género del mundo, pero en cuanto no tienes el don, no el don no, como tú no tengas la cosa con las señoras, por mucho género que tengas no vendes. Lo que pasa es que es la puerta de entrada. Porque yo digo reinita esto, reinita lo otro, niña o reinita”. Habría entonces, según los propios actores, un tipo de venta adecuada para mujeres y otra para hombres. La primera supone “dones” cariñosos, afectuosos y la segunda una modalidad más agresiva propia del trato “entre hombres” (chalanes, tratantes de ganado, entre otros). Es así que la clientela habitual del mercadillo eran mujeres, y cuando éstas iban acompañadas por maridos, novios o amigos las decisiones de compra solían recaer también sobre ellas. La apreciación de Enrique al hablar de la compra-venta de “mujer a mujer” daba cuenta de una interseccionalidad de otredades, incorporando a partir del ejercicio de un oficio el género (mujer) a la marcación étnico-racial (Gitana).

Los sábados y domingos el paisaje cambiaba considerablemente, y el mercadillo se llenaba de niños, tanto entre los clientes como entre los puesteros. No había clases en la escuela y los nietos, hijos y sobrinos de los puesteros estaban con sus padres, tíos y abuelos. Se podía ver a los pequeños imitando a sus mayores, ayudando en los puestos los más pequeñitos, y los más grandes vendiendo y voceando como los adultos. Le pregunté a Paqui si los niños iban los fines de semana para aprender a vender, y ella me respondió: “**no, no, nosotros lo llevamos en la sangre, ya tenemos ese sentido, que sabemos cómo vender, no te hace falta decirles nada, porque ya lo ven desde pequeños**”. Así, Paqui apelaba a lo “natural” además de lo “cultural” para explicar la existencia de las prácticas económicas tradicionales gitanas. La transmisión intergeneracional de este modo particular de venta no era algo que se enseñaba con palabras, sino con la observación y la experiencia. No se trataba de algo premeditado sino más bien de un aprendizaje por imitación, al igual que siendo yo diseñadora de ropa, mi hija aprendió a coser y dibujar tempranamente. Incluso, ha tomado mi

móvil para grabarse explicando algún incidente que ha sucedido en el colegio, imitando mis registros de etnógrafa.

6.3.2. El mercadillo y las lógicas espaciales de desigualdad urbana

¿Qué representaciones acerca de lo gitano movilizaba la puesta del mercadillo, que permitía su ubicación en ciertos espacios, y no en otros? Si pensamos el espacio en función de las racializaciones identitarias, como el resultado de articulaciones socio-espaciales específicas, podríamos decir que los cuatro mercadillos habilitados a 2016 se encontraban en “lugares de paso”, un parque (“Canterac”), el estadio de fútbol (“Zorrilla”), dependencias universitarias (“Residencia y comedor Alfonso VIII”) y aledaño a las vías del tren (“Calle de la Salud”). En este sentido, más allá del carácter de tiempo heterotópico que portaba el mercadillo, todos ellos se encontraban además en zonas heterotópicas en el sentido de Foucault (2008), “lugares otros” y depositarios de otredad, que no estaban hechos para la habitación. A esto se agregaba que dos de ellos estaban en territorios con un amplio porcentaje de habitantes portadores de estigmas sociales como en el caso del mercadillo de los martes, a metros del gueto gitano de Pajarillos “29 de Octubre”, y el mercadillo de los jueves, a metros del gueto gitano de “Las Viudas”. Todo esto remarcaba el carácter étnico-racial de la actividad y de sus practicantes (una amplia mayoría de puesteros gitanos, seguidos por moros).

El cuarto mercadillo pasó en 2017 del Estadio de Fútbol “Zorrilla” al Recinto “Real de Feria” (un sitio de exposiciones, otra heterotopía). Se agregó en el año 2018 un quinto mercadillo los días viernes, situado en el Paseo de Las Moreras, cercano a la playa del mismo nombre, a orillas del río Pisuerga, un paseo “verde” paralelo al Paseo de Isabel la Católica. Hacia 2016, cuando aún me encontraba en Valladolid, la elección de un sitio para la instalación de este quinto mercadillo de los viernes generaba una gran controversia en la ciudad. Surgían tensiones y conflictos entre los vecinos españoles de los barrios potenciales para su ubicación y los puesteros gitanos, en los que mediaban las asociaciones y los funcionarios del Ayuntamiento. Enrique Jiménez me contaba al respecto: “todavía con el del viernes estamos pendientes de negociaciones. Hay una voluntad política pero **mala la voluntad vecinal, entonces estamos intentando romper el estatus vecinal para poder sacarlo adelante**” (Enrique, junio 2016). En correspondencia con lo antedicho, varios

artículos periodísticos entre 2016 y 2018 retrataban la tensión. En el 2016, por ejemplo, el Ayuntamiento propuso llevar el mercadillo al Parque Alameda, **pero los vecinos protestaron** (El Norte, 2016; Postigo, 2016, mi negrita), aludiendo razones de **obstaculización del tránsito, perturbación de la tranquilidad del barrio y la posible acumulación de basura** (Europapress, 2018, mi negrita). El hecho de “romper el estatus vecinal” del que hablaba Enrique, implicaba desafiar la veda que los vecinos españoles del barrio imponían a los puesteros gitanos para montar el mercadillo, un rechazo basado en prejuicios y estereotipos negativos (caos, ruido y suciedad) vinculado a un tipo específico de feria, el mercadillo gitano. En contraposición, las tan populares ferias “medievales”, ferias de navidad o de las fiestas de San Pedro Regalado, entre otras, no parecían encontrar ninguna resistencia para su instalación en las vecindades, incluso en zonas céntricas de la ciudad de Valladolid. Esto alimentaba mi sospecha de que estaba operando un tipo de desigualdad que, al igual que en los barrios y colegios gueto, asociaba al Gitano a un “tipo” perteneciente a un grupo desacreditado, en el cual no se podía confiar y al que era necesario evitar (como en el caso de la renta de alquileres) o segregar (en barrios gueto o colegios gueto) para “disminuir el riesgo” de sus acciones. Finalmente, y luego de varias negociaciones entre vecinos, alcalde y asociaciones, comenzando el verano español del 2018, se llegó a un acuerdo y se puso en marcha el quinto mercadillo semanal, pero no en el Parque Alameda (sitio en el que no se logró romper el “estatus vecinal”, como decía Enrique), sino en el Paseo de las Moreras (J. A, 2018).

6.4. La “crisis” del mercadillo

La percepción gitana de la existencia de una “crisis” en la venta en el mercadillo venía alimentándose desde hace unos años, y numerosos artículos de la prensa española retrataban este escenario con titulares tales como “La vida en el mercadillo: 'Estamos ahogados a impuestos. Nos tratan como a delincuentes'" (Berberana, 2018); “la crisis se acentúa en los mercadillos con un descenso del 60% en las ventas” (Martínez Carrascal, 2014); “El sueño de los niños gitanos no puede ser el mercadillo y la chatarra” (Gabarre, 2013), esta última expresión por parte de una mujer gitana técnica de intervención social de la FSG (Palencia). Esta “crisis” aparecía reflejada en la prensa en varias dimensiones: creciente control estatal sobre sus prácticas, crisis de rentabilidad económica vinculada a un descenso del consumo y aumento de la competencia en el nicho de mercado, y crisis “cultural” que desvalorizaba un

oficio “tradicional” gitano frente a carreras técnicas y profesionales. Ahora bien, ¿qué sentidos cargaba desde la perspectiva de los Gitanos del mercadillo la palabra “crisis”?

6.4.1. La “crisis” del mercadillo como depresión económica y aumento del control legal

De los 90 puestos con los que el mercadillo se inició en 1984 se había llegado a junio de 2016 a 216 puestos fijos, y unos 65 puestos rotativos, lo que daba un total, según datos aportados por Enrique y César, de 283 licencias de venta. El mercadillo funcionaba en un horario de trabajo de 9 a 15 hs, siendo entre las 9 y las 10 el armado del puesto, y entre las 14 y las 15 su desarmado, por lo que a pesar de que el tiempo de trabajo era mayor, el horario de venta al público iba en el rango de 10 a 14 hs.

La controversia entre vecinos españoles y puesteros gitanos respecto de la instalación de un quinto mercadillo se extendía también a los propios Gitanos. Muchos puesteros no estaban de acuerdo con una ampliación de esta actividad sumando otro día y lugar. Tío Jani me comentó que entre los Gitanos con puestos fijos, y entre éstos y los Gitanos con puestos rotativos (o sin puesto) había opiniones contrariadas en relación al quinto mercadillo:

Puede haber conflictos, porque claro, **el que tiene su carné y paga su impuesto, quiere aprovecharlo. Pero hay quien lo ve de otra manera, y dicen que [con los cuatro días] ya tienen su trabajo. Otros dicen que no lo tienen, y también que querían hacerlo para los que no tienen puesto fijo. Pero ya hay cuatro, y están esos centros comerciales tan grandes, tan importantes... el mercado tocó techo.** (...) Porque un mercadillo que podía funcionar bien para 100 personas, ponen 200 (...) En aquel tiempo se vendía bien, era novedad, y la gente le gustaba salir a la calle, al pueblo, a la feria. **Los Gitanos cuidábamos que hubiera buena convivencia** (Tío Jani, febrero 2016).

Tío Jani, al igual que muchos de los Gitanos del mercadillo, consideraba que la venta había “tocado techo”, se había saturado. Existía una correlación entre la gran cantidad de puestos, la baja en las ventas por la crisis española (iniciada en el 2008) y los precios competitivos de las grandes cadenas comerciales. Algunos puesteros gitanos mayores como Rosa y Paqui se quejaban que entre ellos había una competencia desleal y, parafraseando a Tío Jani, no se estaba cuidando que hubiera “buena convivencia”. Uno de los motivos era la falta de regulación al interior del mercadillo, cuestión en la que el Ayuntamiento no se involucraba, lo que llevaba a una saturación de puestos vendiendo el mismo rubro (ej. lencería, camisetas, calzado) en perjuicio de los puesteros más antiguos, quienes veían caer sus ventas ante el

aumento de la competencia de nicho. Especialmente, el recelo se registraba en los puesteros “fijos” que llevaban décadas de venta en el mercadillo contra los puesteros “nuevos” o rotativos (por sorteo), los cuales parecían tener una mayor ductilidad en la toma de decisiones acerca de qué producto vender.

Además del tipo de producto a vender había una cuestión más a zanjar, la división entre puestos “fijos” (registrados, con licencia) y puestos “sin permiso” (no registrados, sin licencia). Mientras los primeros tenían una alta carga de gastos fijos, los segundos no pagaban nada, y esto hacía que los segundos pudiesen sacar una mayor ventaja de la venta, e incluso vender un mismo producto a menor precio que el ofertado en un puesto fijo (aunque también corrían un mayor riesgo de que les labrasen multas por no contar con el permiso de venta). La lógica capitalista de la competencia (precios, productos, nicho de mercado) ponía en entredicho valores como la solidaridad y la comunidad, habilitando el juicio moral entre los mismos pares étnicos.

Otra de las razones que daban algunos puesteros para desestimar la incorporación de un quinto mercadillo era que muchos puestos estaban a cargo de Gitanos y Gitanas mayores. La gran informalidad a la que habían estado sujetos en sus trayectorias económicas hacía inviable pensar en una jubilación, por lo que para subsistir aun trabajaban en el mercadillo. Algunos de ellos como Paqui o Rosa, se veían obligados a soportar largas jornadas de pie a la intemperie, siendo Valladolid un sitio de extremas temperaturas, tanto en invierno como en verano. Otra de las razones refería a que otros ya asistían a un quinto mercadillo en algún pueblo cercano a la ciudad. Este era el caso de Paqui, quien me comentó que ya acudía a un quinto mercadillo en Medina de Rioseco, los miércoles, a unos 40 km de Valladolid ciudad. Esta organización del trabajo le dejaba libres sólo los lunes y viernes, días en que debía ir al depósito a reponer “género” (productos), ir al médico y hacer tareas en su casa, entre otras cosas.

Por otro lado, la idea de “crisis” del mercadillo estaba vinculada en la percepción de los involucrados a un incremento del control sobre ellos por parte del Estado y sus instituciones. Los puesteros notaban una mayor regulación de la actividad, aumentado las presiones fiscales, legales y de vigilancia policial sobre su actividad. Enrique Jiménez, socio activo de la cooperativa *Chandiví*, y mediador entre autoridades del Ayuntamiento y puesteros

del mercadillo, me comentó acerca de las vicisitudes implicadas en la normalización legal de esta práctica:

A la venta ambulante se le ha empezado a exigir ya de unos años para acá **que se equipare a nivel de impuestos y profesionalidad a cualquier tipo de trabajo**, llámese fontanero, electricista, arquitecto y demás. Pero sin embargo desde los gobiernos no se le ha dado ninguna formación ni hay ningún tipo de práctica. (...) Luego, **el tipo de venta**, no es una venta perenne porque está **uno condicionado a las circunstancias climatológicas, y a otras circunstancias que dependen también de los ayuntamientos** que dicen: “no, mira, tenemos un evento y donde se pone el mercado vas a un día, o veinte, sin poder ponerte” ¿Ves? **Estás dependiendo mucho de las circunstancias**, ¿no? No es como que dice “yo tengo ese trabajo y podré funcionar o no, pero trabajo los treinta días del mes, o veinticuatro descansando...” aquí no. Habrá gente que trabaje quince, habrá gente que trabaje seis, porque dependes un poco de la concesión de licencias, y después por ende de la situación climatológica y demás. (Enrique, junio 2016)

Enrique habla de una inadecuación de los controles del gobierno (estatal, local) a los avatares de esta práctica específica. Durante mis visitas al mercadillo podía observar cómo los hombres gitanos de mediana edad llegaban en torno a las 9:00 hs. con las furgonetas, las estacionaban en los lugares habilitados y bajaban todo lo necesario para armar los puestos. Sus tareas implicaban el montado y desmontado del puesto, eran los que primero llegaban y los últimos que se iban. También armaban las mesas donde iba a ser exhibido el producto, y ponían la tela a modo de techo, que oficiaría de protección ante las inclemencias climáticas (figura 35). El viento, el sol radiante, la lluvia, el frío, todos ellos eran factores climáticos que había que soportar para no perder uno de los días “asignados” de venta. Los días de lluvia se ponían pocos puestos, sin embargo, algunos nunca faltaban. Me decía Paqui al respecto que cuando llovía ellos siempre ponían el puesto porque su marido era un “valiente”, debiendo agregar al techo textil una capa de plástico para evitar empaparse y que echara a perder la mercadería. No obstante, los días de lluvia los problemas se incrementaban, había poca venta (pero igual tenían que pagar el día al Ayuntamiento), y si paraba de llover, los charcos de agua en el suelo provocaban que la gente ante ese obstáculo “se dé la vuelta” antes de llegar a su puesto. De hecho, una gran parte de los puesteros ni siquiera lo montaban, o se iban antes del cierre. Pero el puesto fijo tenía sus días establecidos y, pasara lo que pasara, a pesar de las inclemencias, éstos debían pagar al Ayuntamiento.



Figura 35: de izq. a der. hombres montando el puesto, y puestos ya listos para la venta. Mercadillo de Pajarillos, abril 2016. Fuente: mi autoría.

Como explicaban Enrique y Paqui, la venta en mercadillos o ambulante estaba sujeta a un alto grado de incertidumbre (climática, de disponibilidad espacial y otros imponderables). Pero la lógica de predictibilidad del control burocrático se impone, lo que genera una desigualdad de base en la distribución de riesgos entre gobierno y puesteros gitanos. En este sentido, y según Enrique, el control creciente experimentado por los Gitanos desde la instalación del primer mercadillo en 1984 fue el principal motivo de la creación de la Cooperativa *Nueva Chandiví*, la cual se remonta al año 1993:

A raíz de eso, de **solicitar que los vendedores se equiparen a cualquier profesional, desde la asociación [Promoción Gitana], porque nosotros no dejamos de ser una ONG, surge la cooperativa ¿Qué ocurre?** Que cuando de repente el gobierno en cuestión empieza a solicitar toda la **parafernalia**, porque **se crea la ley de venta ambulante⁸⁵, que después se le dio otra vuelta en el 2010, con la ley omnibus, que vino de Europa**, obligando a los gobiernos a implantarla. Entonces, ahí viendo **todos los requisitos que se nos requieren y la exigencia de profesionalización, esto se escapa de las manos del vendedor ambulante, porque no tiene la parafernalia**. Y en parte por la desconfianza en la gente. Entonces, la gente venía y nos decía **“oye, necesitamos ayuda, necesitamos que nos deis una solución a lo burocrático”**. Y **una vez que nosotros recibimos las peticiones de la gente, empezamos a indagar,**

⁸⁵ Enrique Jiménez habla de la disposición de una ley sobre venta ambulante previa a la creación de la cooperativa *Chandiví* (1993). Sin embargo, no he podido encontrar registro de una ley de regulación de venta ambulante en España previa al año 1996 (Capítulo IV, del Título III, Art. 53-55 de la Ley 7/1996, de 15 de enero, de Ordenación del Comercio Minorista). En ella se considera venta ambulante o no sedentaria “la realizada por comerciantes, fuera de un establecimiento comercial permanente y se expone que las autorizaciones no pueden ser permanentes, debiendo existir una rotación de las licencias debido a la limitante de suelo disponible destinado a tal fin”. [<https://www.iberley.es/temas/concepto-venta-ambulante-60051>]

hablamos con sindicatos y demás. Y es verdad que en el sindicato hubo gente que nos plantea y nos dice: “mire, sería bueno y se podría enfocar la historia a través de **una cooperativa de trabajo social, que tiene sus beneficios a nivel de impuestos y demás**”. (Enrique, junio 2016)

El surgimiento de la cooperativa a partir de las bases de la asociación Promoción Gitana fue una respuesta a las necesidades de los Gitanos del mercadillo de organizarse para hacer frente a las crecientes exigencias burocráticas de “papeles” del Ayuntamiento que en boca de Enrique aparecía bajo la palabra “parafernalia”. Según Scott (1998), la burocratización creciente de ámbitos no regulados puede ser vista como un ejercicio (al tiempo que una exhibición) del poder de homogeneización estatal, a partir de un incremento de la legibilidad de personas y prácticas. Desde esta perspectiva podría pensarse que los Gitanos de Valladolid habían encontrado la forma de hacer frente a esta normalización legal sobre sus haceres fue utilizar como base de apoyo las redes asociativas preexistentes a las regulaciones. Aunque para el Ayuntamiento eran personas legibles (“titular” del puesto) no se trataba de un poder total, ya que la rentabilidad de sus prácticas económicas era, en parte, enmascarada ante el Ministerio de Hacienda, bajo la figura legal colectiva de una cooperativa. En efecto, la asociación Promoción Gitana pasó a gestionar la venta ambulante en tanto que cooperativa *Chandivi*, lo que permitía a los Gitanos negociar su posición ante el Estado desde una figura legal distinta a la de “autónomo” de sesgo individualista. De manera que todos los puesteros gitanos “fijos” estaban nucleados bajo esta figura. La cooperativa surgía entonces como una instancia de organización colectiva frente a la burocratización y profesionalización exigida por parte del Estado, primero, y de la Unión Europea, después. Se trataba del avance de una homogeneización de las prácticas económicas que, convertidas en profesiones, debían sujetarse a unas normas y reglas determinadas, incluso en aquellos casos que, como la venta ambulante, hasta la década del noventa del siglo pasado habían permanecido fuera de la esfera administrativa (aunque no de la punitiva) del Estado.

En los discursos de los puesteros este aumento del control representaba una exigencia de papeleo que era percibida como desmedida –la “parafernalia”. Paqui me contaba que el mercadillo había crecido mucho en los últimos años a lo que le pregunté si esto se debía a que, como había una crisis de empleo (asalariado) en España, entonces la gente se volcaba al mercadillo como alternativa de autoempleo. Ella me respondió que esa no era la causa: “no,

vamos, es que pagas mucho, tienes que hacer lo del autónomo y tienes que pagar al ayuntamiento, es que es mucho pago”. A lo que agregó que no todo se hacía por medio de la cooperativa, ya que además de pagar autónomos (que sí lo hacían por la cooperativa) tenían que pagarle los permisos de venta al Ayuntamiento.

Para acceder a un puesto (y mantenerlo) había que cumplir muchos requisitos. Enrique me contó que para ser vendedor ambulante en la ciudad de Valladolid se necesita tener una licencia con autorización de parte del Ayuntamiento, licencia que es individual en tanto tiene un titular pero que permite designar un suplente para los días que el titular no puede asistir. Existen tres tipos de puestos. Los **puestos fijos**, que son los que tienen su espacio reservado para todos los días de mercadillo, siempre se montan en el mismo lugar y los clientes habituales pueden ubicarlos con mayor facilidad. Muchos puesteros en esta situación reclaman tener sobre ellos una mayor presión de control, una mayor legibilidad que tiende a ser interpretada como “ahogo” o persecución o mayor vigilancia. Los **puestos “00”**, que son para aquellos que sin tener puesto fijo pueden acceder a uno participando del sorteo diario de los sitios vacantes llegando al mercado temprano y poniéndose en lista de espera

[Esta lista de espera] se hace el mismo día del mercado, se da luz verde y **los guardias [la policía municipal] cogen los números y se hace el sorteo** (César, junio)

Este procedimiento se utiliza por si algún puestero fijo falla por enfermedad u otra razón y lo controla la policía municipal. Como son rotativos no tienen un espacio asignado, por lo que el sitio del puesto en el mercadillo puede variar según el día. Y, por último, están los **puestos sin registro**, sin permiso, ilegales o clandestinos. Son aquellos que no tienen ningún tipo de habilitación para la venta, ni en puesto fijo, ni en puesto remanente obtenido por sorteo. En este caso se corre el riesgo de que la policía municipal “pille” a los vendedores sin el registro y les labre multas. Por lo que pude observar, y por lo que hablé con Tania (quien oscilaba entre un puesto 00 y uno sin permiso), se trataba de familias que no podían hacer frente al gasto de “comprar un puesto” y se ponían a trabajar a pesar de no salir sorteados.

Los 216 puestos “fijos” de Valladolid ya estaban ocupados, por lo que el proceso para comprar un puesto era el siguiente: si un puestero quería dejar la actividad podía venderlo por el precio que considerara conveniente y ceder la titularidad a esa persona. El precio por el cual podía venderse un puesto fijo no era un monto preestablecido desde el Ayuntamiento, sino que quedaba a criterio de cada vendedor. A esto se suma que el titular del puesto debe ser un

ciudadano modelo (que se ajuste a las normas estatales). Esto significa que si se deben impuestos, si tienen multas de tráfico impagas, o no se tiene al día el impuesto sobre vehículos de tracción mecánica (entre otras cargas), no se pueden poner con su puesto, ni tampoco comprar uno. Por ejemplo, Tania me contó que su sueño era comprar un puesto con su marido, pero le resultaba imposible reunir la cantidad de 6000 euros que le habían pedido. Familias como las de Tania tenían dos opciones: aspirar a un “00” por sorteo o ponerse sin permiso salteándose las reglas de las autoridades (sin tributar) y las reglas de solidaridad interna entre Gitanos (percibir mayor ganancia que el resto, o pudiendo vender a menor precio los mismos productos). Tania me contó que para los servicios sociales ella no debería poner ningún tipo de puesto (ni con registro, ni sin registro), ya que percibía el subsidio de Renta Garantizada de Ciudadanía (RGC), el cual si era percibido en su totalidad (como en el caso de Tania) era incompatible con cualquier actividad laboral. Por tal motivo, cuando ponía un puesto sin permiso debía “cuidarse” de dos controles, el de la policía y el de las trabajadoras sociales, mientras que cuando ponía uno 00 se libraba de los primeros, pero no de las segundas, quienes podían amenazarla con quitarle la renta si la “pescaban currando” (trabajando). A veces también era posible ver Gitanos sin puesto que pasaban vendiendo productos de menor valor por los pasillos, como calcetines o incluso refrescos. No tengo registro de si estos vendedores propiamente “ambulantes” tenían permiso o no para realizar sus actividades. Sin embargo, estimo que se trataba de venta informal, en tanto sólo los puestos estaban registrados en la cooperativa.

Además de los puesteros gitanos “sin permiso” ya en el 2016 comencé a ver una mujer que ponía su manta con productos usados de pequeño tamaño. Le pregunté a Paqui sobre ella y me dijo que esta mujer era una *paya* que hacía poco había comenzado a vender en el mercadillo, que era una vendedora no registrada y que vendía cosas que no debían venderse otro día que no fuese el domingo. Esta vendedora representaba una contravención a las reglas del mercadillo, ya que no solo no estaba registrada, sino que también vendía en días de semana productos no permitidos fuera del rastro, siendo que las antigüedades solamente podían venderse los domingos.

Ciertas reglamentaciones con respecto a la ubicación del puesto tenían efecto directo en las ventas. Había zonas de mayor visibilidad que otras y algunos puesteros se quejaban del sitio que les había tocado en suerte. Esto se daba con los puestos rotativos por sorteo pero

también afectaba a los puestos fijos cuyo emplazamiento tampoco había sido elegido sino asignado por el Ayuntamiento. Rosa se quejaba de que en el Mercadillo de Pajarillos (los días martes) no tenía nada de venta porque su puesto estaba a la salida del paso a nivel del ferrocarril, hacia la izquierda, y la mayoría de la gente circulaba por otro lugar.

Los policías municipales son los encargados de hacer cumplir las normas legales (además de las trabajadoras sociales que podían controlar incompatibilidades con la RGC). Pregunté a Paqui por las rondas de la policía por el mercadillo, pensando que se debía a la ocurrencia de robos, pero ella me respondió: “¡no!, ¡es para controlarnos a nosotros! Otro día, viendo a los policías por los puestos, Paqui me comentaba: “sí, esos vienen a mirar y meten multas. Me han hecho una multa el otro domingo porque no hemos dado el número de puesto, se me olvidó a mí y me multaron. También si no exponemos el carnet a la vista con el nombre del titular, o nos excedemos del perímetro de 5x2 nos echan multas”. El rol de la policía era pues fiscalizar el ejercicio del oficio sancionando al que no se ajustara a las reglas. Consulté a Enrique y César sobre las funciones de esta fuerza de seguridad que estaba visiblemente presente cada día, ya sea patrullando los pasillos o ubicada a un costado del mercadillo. Enrique me respondió:

Sí, su función es el control del mercadillo, hacer cumplir la normativa en el día a día. Igual que el Ayuntamiento te hace cumplir unas normativas para darte la licencia, el policía local lo que hace es que a diario se cumpla, que no se ponga gente que no tiene licencia [los puestos clandestinos], que se vendan las cosas, que no se salgan los puestos de su perímetro y demás, que son de 5 x 2 metros, ¿no?

Enrique como cara visible de la cooperativa me ofreció una perspectiva distinta a la de las quejas constantes de los puesteros con los que conversaba:

Yo: La verdad es que las primeras veces que fui me llamaba la atención de que esté tan presente la policía. Le preguntaba a la gente que conocía de los puestos “¿Hay muchos robos?” Porque claro, como argentina, en Buenos Aires hay muchos robos –[risas]–. “¿Hay muchos robos o qué pasa?” preguntaba, y me decían: “**No, éstos están para controlarnos a nosotros**”. **Y me asombró que era al revés, que era para controlar a los puesteros, no a los clientes.**

Enrique: Bueno, tampoco es propiamente dicho que nos controlan a nosotros. Al controlar el mercadillo **lo normal** es, **en cualquier país civilizado**, primero que haya un control y segundo, en un lugar donde se van a acudir cinco o seis mil personas en una venta, **lo normal, es que haya orden público**. Igual que en un partido de fútbol, **lo normal es eso**, ¿no? **Tampoco es por controlarnos**, también es para ayudarnos a nosotros [los Gitanos]. (Entrevista, junio)

Si para Paqui y otros puesteros la presencia de la policía era asociada a un control excesivo, a una presión constante sobre su trabajo, un “ahogo” a sus libertades, para Enrique (quien no era puestero sino dirigente asociativo de cara a las instituciones) todo eso era “lo normal”. Lo que para los puesteros era una obstaculización al desarrollo de su oficio, para el dirigente era un signo de reconocimiento social otorgado por el buen cumplimiento de la ley.

En resumen, la policía municipal cumple su rol **como agente de recaudación estatal y vigilancia del Estado**, controlando la credencial que registraba los datos del puesto, su autorización con el nombre de titular y suplente (si lo hubiese) y la exhibición pública de éstos. También controla que los puesteros estén inscriptos como autónomos, o en forma colectiva en el régimen de cooperativa. Además, fiscaliza que se respete el perímetro asignado para el puesto, que los puestos en actividad estén registrados y recauda el pago de permiso de venta diario del Ayuntamiento.

Con respecto a los tributos Sofía me decía: “nos dicen que los que vivimos de los impuestos que pagan los *payos* somos los Gitanos, cuando a nosotros nos ahogan con impuestos en el mercadillo”. El control era percibido por los Gitanos como un control diferenciado, más incisivo, que el aplicado a otros mercados no racializados, donde sus puesteros eran mayoría de españoles “a secas”.

Los puesteros más antiguos del mercadillo coincidían en señalar que en los últimos años las ventas habían disminuido sustancialmente. Cada día de mercadillo al visitar a Rosa, a Paqui y a Beatriz me hablaban de lo preocupadas que estaban porque no había ventas o éstas eran “muy flojas”. Rosa adjudicaba el problema a que lo que vendía [bisutería] no era algo de primera necesidad. Paqui en ocasiones hablaba de una “competencia desleal” interna, por la saturación de puestos y de mercadería. Otros adjudicaban la responsabilidad a la competencia externa, es decir, el impacto de las grandes cadenas comerciales de moda *low-cost*. Algunos puesteros me manifestaban que las ventas habían bajado considerablemente en el mercadillo desde que se había abierto el “Rio Shopping” en Arroyo, en el área metropolitana de Valladolid. Se trataba del centro comercial más importante de toda Castilla y León, y contaba con el atractivo de tener un *IKEA*⁸⁶. Había sido inaugurado en 2012, y junto a él habían desembarcado grandes firmas multinacionales *low cost*, tales como *Primark*, una tienda de

⁸⁶ Tienda de decoración de origen sueco que se hizo famosa por democratizar objetos de decoración y mobiliario de “buen diseño” a bajos precios [<https://www.ikea.com/>]

venta de indumentaria y accesorios, que en época de liquidación tenía a la venta prendas desde 1 euro. Transcribo mi conversación con Enrique acerca de este tema:

Yo: Me comentaron al menos un par de puesteros que el desembarco de las grandes cadenas de comercialización tipo *Primark*, es decir, cuando llegó el *Río Shopping* con el *Primark*, eso los terminó de hundir.

Enrique: Es **normal**, porque es verdad que antes competíamos contra empresas como *El Corte Inglés*, contra comercios que el nivel de ropa era alto y **el nivel de mercadillo es medio**, entonces al encontrar ropa de nivel medio iban al mercadillo que era donde la encontraban fijo. Actualmente, ya hace años para acá, **hay muchas empresas que adoptaron la filosofía de mercadillo**. Porque el *Primark* no deja de ser una filosofía de mercadillo. *HyM*, incluso *Zara* y empresas como esa tienen incluso con un poquito más de nivel, pero no deja de ser la filosofía de mercadillo. **La filosofía del Corte Inglés es otra, el tipo de comercio español que existía [tradicional, en grandes tiendas] era un poco elitista por decirlo de una manera**. Si la persona quería un pantalón para una ocasión “me voy al Corte Inglés” y tal yo tengo reservado para eso, pero un poco en plan élite. Y luego **para el día a día uso el mercadillo que es de ropa media**, ¿no? Eso no lo había. Eso ahora lo ha suplido *Primark*, *HyM* y empresas como esa. Con la agravante que *Primark* puede comprar doscientas mil prendas, pues a un gran precio, y nuevamente **al mundo de la venta ambulante le cuesta mucho comprar en grandes cantidades. Y también la hipocresía, porque se compra en Primark pero se produce en países subdesarrollados y explotando** [a los trabajadores]. Es que no hacemos caso, pero estamos viendo en reportajes a diario en la televisión y es un poco el problema que ha añadido al mercadillo. (Enrique, junio, 2016)

Enrique, como hombre gitano vinculado a la historia del mercadillo, reflexionaba acerca de cómo se había transformado el paisaje comercial de grandes superficies. Desde las grandes tiendas exclusivas de las primeras décadas del siglo XX (ej. *Santa Eulalia* o *El Corte Inglés*) a la democratización de la moda que permitía a las clases populares emular las experiencias de consumo de las clases altas, pero comprando a precios de mercadillo. Enrique asociaba al mercadillo al segmento de consumo “medio”, contraponiendo este consumo al realizado en grandes tiendas tradicionales para ocasiones especiales. No obstante, muchas personas se acercaban al mercadillo buscando precios por debajo del promedio, ya sea comprando ropa usada u ofertas (“chollos”). Un artículo reciente en una página autogestionada por Gitanos y escrito por una mujer gitana decía:

La única forma digna de mantener a sus familias que muchas gitanas conocen se ha ido al carajo por packs de 7 pares de calcetines a 2,95€ euros en un centro comercial con nombre anglosajón [*Primark*] y por leyes reguladoras de venta ambulante que cada vez ponen más trabas a los gitanos y gitanas para conseguir un sitio. (Santiago Heredia & AGFD, 2018)

Era en el segmento bajo de *chollos* donde el mercadillo competía a pérdida con la tienda *Primark* del Río Shopping.

6.4.2. La “crisis” como desvalorización cultural de un oficio tradicional

La crisis no solo era una crisis percibida como “ahogo” a causa del incremento de los controles y la depresión económica. En los discursos hegemónicos, pero también en los discursos gitanos había una percepción de crisis que llamo “cultural” y se traducía en la desvalorización de la venta en mercadillos como oficio tradicional gitano. La desvalorización del mercadillo venía siendo activada a través de campañas mediáticas del campo asociativo, en las políticas de reconocimiento humanitaristas bajo parámetros eurocéntricos de igualdad. En ambos casos se privilegiaban unos saberes (los técnicos y profesionales basados en aprendizajes formales en instituciones) por sobre otros (los oficios tradicionales, transmitidos entre generaciones al interior de las familias, de manera informal).

Más allá de la distinción entre oficios tradicionales y profesiones técnicas o liberales que puede darse entre grupos de todas clases y categorizaciones, había otra cosa. El registro mediante el cual los Gitanos podían reclamar reconocimiento estaba marcado por parámetros hegemónicos que inhibían valorizar el mercadillo en tanto la venta ambulante “gitana” (su “tradición cultural”) estaba asociada a un estereotipo negativo. No obstante, el mercadillo ya ostentaba una gradación de lo “ambulante” más cercana a la norma en tanto se trataba de una actividad en parte controlada, económica, espacial y temporalmente.

Un artículo de prensa de hace apenas unos años decía en boca de Pedro Puente, el sacerdote *payo* presidente de la FSG,

En las administraciones tenemos mucha aceptación, al nivel de Cáritas, Cruz Roja o la Once. Cada día está todo más afianzado en nuestro trabajo con la comunidad gitana. En la sociedad también vamos creciendo en credibilidad, con resultados. **Nuestros gitanos ya llegan a la universidad, trabajan en grandes empresas. En tres generaciones, fíjate cómo ha cambiado todo. Todas las personas necesitan referentes,** y si ven un gitano en un despacho es más fácil que les apetezca seguir sus pasos; **si sólo veían referentes de coger chatarra o estar en mercadillos, aspiraban a eso.** (Puente, 2015, mi negrita)

Aquí vemos una distinción entre quienes pueden ser referentes de los niños gitanos y quiénes no. Pedro Puente recalca que “nuestros gitanos ya llegan a la universidad y trabajan en grandes empresas”, lo que acota la capacidad de los Gitanos de reclamar reconocimiento e igualdad a la sociedad mayoritaria de una sola manera, mediante un proceso de *apayamiento*, pero también de desgitanización, desvinculándose de todo aquello tradicionalmente asociado a lo gitano (como la venta en mercadillos), evitando los “grises” que sí se les permiten a los españoles no gitanos (poner un puesto en una feria medieval, de artesanos, etc.). Me refiero a

que, en general, en el discurso hegemónico no aparecían frases tales como que el sueño de los niños *payos* “no puede ser” tener un puesto en las ferias, proposición que sonaría extraña, sino que se hablaba explícitamente de que “el sueño de los niños gitanos no puede ser el mercadillo”. Lo que reviste una operación lógica de desigualdad entre actividades a simple vista similares, la venta ambulante o en mercados, pero profundamente diferentes, quizás en tanto la venta gitana “hacia vivir” la matriz histórica de poder española, de dominación y conquista.

En el campo asociativo los llamados “referentes positivos” de la FSG, de los que ya he hablado en esta tesis, eran jóvenes gitanos con trayectorias de éxito bajo el marco hegemónico español/*payo*. Estos eran universitarios y profesionales, no puesteros, ni chalanes, ni canasteros, ni ninguna de las otras profesiones tradicionales que, con el correr de los años se han ido perdiendo. Las acciones reivindicativas de los Gitanos pasaban por asociarse a una figura de éxito como gitano integrado tal como se expresa en un artículo de prensa sobre el Día Internacional del Pueblo Gitano:

“Cada vez hay más gitanos que estudian”, dice [Bernardo] Maya [estudiante gitano de derecho]. Su familia siempre le ha animado a formarse y **es consciente de que muchos gitanos se dedican exclusivamente a la venta ambulante. A pesar de ello, también destaca el cambio que se está experimentando en el mundo calé y confía en que sea una transformación ‘lenta pero permanente’**”. (Morán, 2019, mi negrita)

Esta desvalorización aparecía vinculada a los avatares de tener que estar a la intemperie, el frío, la lluvia; “no es un buen trabajo el mercadillo” me decían algunos de los puesteros; o “yo quisiera quitarme de caminos, de agua, de fríos, de nieves, porque es muy difícil” como me decía Tío Adolfo y expresaba el deseo de abrir una tienda fija en la ciudad.

Una de mis alumnas tenía padres que habían sido puesteros en el mercadillo pero lo habían dejado porque no funcionaba bien. Habían cortado la tradición y sus hijos se habían dedicado a otras cosas, uno trabajaba en una fábrica y otra era universitaria. Carmen Jiménez, la abogada gitana que trabajaba en la FSG (hoy concejala) me contó que parte de su familia tenía tradición de mercadillo y que les resultó raro cuando ella quiso seguir estudiando en la universidad y que no se dedicara a la casa o a tener un puesto en el mercado. Me decía “como que me llamo Carmen que mis sobrinos van a estudiar”, porque creía que era a través de la educación que se podía progresar. Era así que tener un título universitario permitía obtener el reconocimiento (aunque a veces bajo la posición subordinada de “gitano integrado” o

“referente de éxito”) y saltar la salida habitual para los Gitanos sin titulación: trabajar en el mercadillo, un oficio desvalorizado en la sociedad mayoritaria.

Se percibe una transformación social en los oficios gitanos como resultado de la caída en desuso, la desvalorización hegemónica, y el quiebre en el círculo de transmisión intergeneracional de ciertos oficios tradicionales (artesanos canasteros y herreros, venta ambulante, chatarreros/quincalleros, tratantes de ganado). Esto podría pensarse como el efecto del predominio de la “cultura escolar” (y de determinadas políticas de reconocimiento) por sobre la “cultura gitana”, y sus propios regímenes de reconocimiento intraétnico, señalando como positivas aquellas trayectorias educativas que tienden a la normalización (formaciones técnicas, profesionales y universitarias).

Entre los propios Gitanos del mercadillo se jugaba una distinción cultural entre consumir dentro del mercado o en tiendas del centro. El mercadillo era percibido como “barato y conveniente” y las tiendas del centro como “buenas y caras”. Beatriz me contó que una sobrina había comprado la tela para el vestido de su boda fuera del mercadillo en una tienda cara del centro. Necesitaba comprar más tejido, pero se había quedado sin dinero porque aquella pieza “le había costado un dineral”. “Por 15 euros hubiesen hecho todo si compraban en el mercadillo. Si estás así [sin dinero] tienes que acoplarte a lo que tienes”. Algo similar manifestó Rosa. En referencia a un regalo que le hizo a mi hija, me dijo: “esto lo compré en una tienda de mi barrio, más cara, que tiene mejores cosas que aquí en el mercadillo”. Una de mis alumnas, Yésica, cuya familia tenía un puesto en el mercadillo y percibía parcialmente la RGC, iba regularmente al Zara del centro con su madre y otras amigas a comprarse ropa. Para Tania uno de sus deseos era tener un puesto registrado en el mercadillo y solía realizar sus propios consumos (de telas, de ropa y calzado) allí, pero muchas otras mujeres gitanas preferían hacer un esfuerzo económico para comprar en tiendas comerciales fuera del mercado. Al mismo tiempo, al transitar por ámbitos como Zara, estas mujeres se veían fuertemente sospechadas. Su apariencia gitana atraía a los guardias de seguridad de tienda, los cuales seguían atentamente cada uno de sus movimientos mientras compraban. De este modo, para cierto sector de los Gitanos era valorado positivamente el consumo en negocios frecuentados por los españoles *payos*, a pesar de que en estos sitios se ejercía una mayor vigilancia (bajo un halo de prejuicio y sospecha) de sus comportamientos.

Del otro lado se encontraba el consumo en el mercadillo, el cual era interpretado en términos de conveniencia, pero no de deseo, ni de pretensión de reconocimiento.

6.5. Conclusión: crisis del oficio, desigualdad y reconocimiento fallido

Entrelazando la historia y presente de un oficio tradicional gitano como la venta ambulante, en este capítulo me propuse abordar la categoría gitana de “crisis” del mercadillo para desglosar sus sentidos teniendo en cuenta la configuración de poder histórica y actual que persiguió, prohibió u obstaculizó el desarrollo de esta actividad entre los Gitanos.

El constante pedido de “papeles” parece hacer sentido en un horizonte de prácticas históricas de persecución y obstaculización de su oficio, a partir de leyes y ordenanzas españolas, y es percibido por los Gitanos como un “ahogo” o presión insoportable, a lo que se suma el control de las trabajadoras sociales en el caso de los perceptores de RGC. Algunos de los puesteros me manifestaban percibir un especial encono de las autoridades (estatales, policiales) hacia ellos, se quejaban y no veían “normal”, es decir, excesivo, el control de los inspectores y la vigilancia policial de su actividad. En contraposición, desde la cooperativa se ve como positiva la normalización legal y de seguridad; es “lo normal en cualquier país civilizado”, como decía Enrique. Se nota aquí el vínculo entre normalización y racialización. Por un lado, estaba la percepción que los Gitanos tenían de la relación entre su propia praxis y las fuerzas de control, que hacía sentido en un horizonte colectivo étnico-racial anclado a una memoria de persecución y a una experiencia del presente en la que son identificados como grupos a normalizar. A esto se sumaba una matriz de representaciones sobre los Gitanos como otredad potencialmente peligrosa que es necesario “controlar”, sea mediante la acción constante de los policías o trabajadoras sociales, o en caso extremo, vedando la instalación de un nuevo mercadillo en un barrio.

Frente a este dispositivo las acciones, más o menos conscientes, de evasión y quiebre de reglas tales como montar un puesto sin permiso y esconderse al ver a la policía (riesgo de multa) o a las trabajadoras sociales (riesgo de perder la RGC), o dejar un espacio en el puesto registrado para que lo utilicen familiares no registrados, aparecen como pequeñas resistencias en las experiencias de los Gitanos de mercadillo.

Asimismo, la interrupción en la transmisión intergeneracional de ciertos oficios tradicionales como la venta ambulante puede ser vista desde el enfoque de la colonialidad del poder como el resultado de una falla de reconocimiento a las prácticas de los subalternos. Este fenómeno remite al poder de la “cultura escolar” (formaciones técnicas, profesionales y universitarias) por sobre la “cultura tradicional gitana” que lleva a valorizar la adquisición de credenciales simbólicas de *apayamiento* a partir de trayectorias educativas categorizadas como positivas en el marco dominante español de reconocimiento social.

Fuera de la venta en el mercadillo y las ocupaciones gitanas habituales existían dos opciones más para generar un ingreso monetario: acceder al mercado laboral como asalariados o recurrir a subsidios estatales para complementar actividades económicas informales. De estas dos alternativas y sus implicancias en la conformación de trayectorias de normalización, de racialización y situaciones de resistencia trata el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 7

7. DIFERENCIA GITANA Y POLÍTICAS ASISTENCIALES DE NORMALIZACIÓN LABORAL

En este capítulo analizo la situación de los Gitanos en la ciudad de Valladolid en relación con su incorporación al mercado laboral y productivo capitalista. A estos efectos se reponen algunos aspectos históricos, sociológicos y antropológicos de la desigualdad con origen en una matriz colonial de poder “en espejo”, y que entiendo como constitutivos de la “diferencia gitana” en el ámbito de las actividades productivas. Se aborda empíricamente la emergencia de normalizaciones (*apayamientos* y racializaciones) y las “resistencias pasivas” en el terreno de las contraprestaciones que impone la percepción del subsidio de Renta Garantizada de Ciudadanía (RGC) entre Gitanos desempleados. Para ello emprendo una serie de entrevistas y observaciones con trabajadoras sociales que monitorean a familias gitanas perceptoras de subsidios en el barrio gueto de “Las Viudas”⁸⁷. También realizo un trabajo de campo desde mi rol como profesora de un programa de capacitación laboral destinado a mujeres gitanas perceptoras de RGC. Desde esa experiencia de observación-participación y una serie de entrevistas (y asumiendo las limitantes de investigar detentando un rol de poder en el campo en tanto profesora), indago las experiencias de normalización o resistencia cotidiana de mis alumnas en contextos de desigualdad, en sus interacciones con los funcionarios de asociaciones, los servicios sociales estatales, y el mercado laboral.

7. 1. Diferencia colonial gitana “en espejo”: el concepto de trabajo capitalista y la desigualdad originaria

Algunos autores como Mariano Fernández Enguita (1990), Annie Jacob (1995) y Dominique Méda (2007) coinciden en destacar la relevancia del trabajo en la sociedad

⁸⁷ Aquí uso “Las Viudas” como nombre popular con el que se designan ambos bloques de edificios: Aramburu y Las Viudas.

moderna, por sus efectos como cohesionador social, es decir, como cemento de la vida social y como categoría en base a la cual se organizan las relaciones sociales a partir del siglo XVIII. Este concepto de trabajo es histórico y tiene sus raíces en el modelo de producción capitalista. De tal manera, lo que llamo aquí “trabajo capitalista” es entendido desde una perspectiva marxista (Marx, 1967), como trabajo enajenado, en tanto actividad económica que realizan las personas en forma alienada, y cuya condición de surgimiento es la escisión entre el hombre y su trabajo. Así configurado por efectos de relaciones de poder desiguales, entre el hombre y su trabajo se interponen los medios de producción, que pertenecen al capitalista, viéndose obligado a vender su fuerza de trabajo para subsistir, de la cual se sirve el capitalista para la generación de riquezas (plusvalor).

Con la progresiva industrialización, se lleva a cabo un cambio sustancial en el modo de relacionarse, no sólo laboralmente, sino también familiar, educativa e institucionalmente. En suma, las relaciones interpersonales se ven profundamente afectadas por el nuevo sistema de producción, donde el trabajo pasa a ser el gran normalizador de la masa, el gran adoctrinador de los cuerpos, incluso antes de la democratización educativa (Fernández Enguita, 1990; Jacob, 1995; Méda, 2007)

Desde la lógica productiva de la sociedad moderna, el trabajo es considerado positivamente, mientras el desempleo se convierte en una tragedia y la vagancia es penada. Ya desde el siglo XVI se sientan las bases de la dimensión moral del trabajo, y Martín Lutero condena la mendicidad como un “mal social” hacia 1520. Unos diez años después, entre 1534 y 1536, Juan Calvino promueve la idea de que es preferible dar trabajo antes que limosnas, y vinculará estrechamente el trabajo a un fin religioso, una relación que será analizada a inicios del siglo XX por Max Weber como base del capitalismo (Jacob, 1995:4-5). De tal manera, con la consolidación del protestantismo se populariza la dimensión moral (y moralizante) del trabajo. En este proceso se torna hegemónica la variable meritocrática, en la cual el esfuerzo individual es la base del progreso y las diferencias sociales, determinando la posición de las personas en el entramado social. Dice Dominique Méda, al respecto de la transformación del sentido del trabajo en el imaginario moderno, desde su percepción como castigo a su entendimiento como liberación,

En los veinte primeros años del siglo XIX todos los textos, particularmente alemanes y franceses, políticos y filosóficos, se hicieron eco de una misma transformación: el trabajo no era solamente una pena, un sacrificio, un gasto, una “desutilidad”, sino que en primer lugar era

una “libertad creadora” por la cual el hombre podía transformar el mundo, acomodarlo, domesticarlo, volverlo habitable a la vez que le imprimía su marca. Es exactamente a este esquema que nos reenvía una parte de los pensadores del trabajo cuando indican que el trabajo sería, para toda la eternidad, la oposición voluntaria a la naturaleza, a lo dado. Esta concepción está fechada en el siglo XIX a partir de la filosofía de la historia y la valorización del progreso y del movimiento que es evidentemente su inventor. (Méda, 2007:23, mi negrita)

En el imaginario colectivo el trabajo pasa a asociarse bajo el tamiz capitalista a la libertad de forjar el propio futuro entendido como “progreso”, una posición de poder frente al entorno que nos rodea, al cual le impone su huella a partir de la domesticación. En este sentido, Annie Jacob (1995) introduce la tensión antropológica del par nosotros/otros al análisis de la categoría “trabajo”, donde la mayoría normalizada detentaría una mayor empleabilidad gracias a ciertas “aptitudes morales” deseables para el reclutamiento y la actividad laboral. La autora sostiene que el carácter moralmente positivo del trabajo en las sociedades occidentales se ve reforzado por la conquista de América. Siendo que el choque cultural entre los “salvajes indígenas” y los “civilizados europeos” habilitó por contraste la puesta en relieve de las virtudes del trabajo. En las crónicas de viaje el otro es el contra-modelo: aparece como vago, mentiroso, indulgente con sus hijos, de una moral relajada. Dice Jacob,

Este discurso sobre la pereza de los otros (que aún hoy subsiste) se ubica en una relación intercultural, y en este caso, entre culturas particularmente diferentes en su relación con la Naturaleza” (Jacob, 1995:6-7).

Como he sostenido a lo largo de esta tesis, la diferencia gitana en España se funda como reflejo de la experiencia de dominación y conquista de lo “indio” en América, en una matriz colonial de poder “en espejo”, que actúa como patrón de desigualdad social. Esta es una posible explicación acerca de la existencia de resonancias entre el estereotipo negativo de lo indio y lo gitano en relación con las actividades productivas, en tanto forman parte de un mismo horizonte español de otredad étnico-racial. La visión etnocentrista, hacia los indígenas, que describe Jacob (1995) no es muy diferente de la percepción que la sociedad mayoritaria española tiene de sus otros internos, los Gitanos. Estos son históricamente definidos como “vagos y maleantes” en las numerosas leyes abordadas en el capítulo 2, y en el presente persiste en el imaginario colectivo la idea de que este grupo sociocultural son “vagos que no les gusta trabajar y viven de las ayudas”, como he escuchado en el campo y recoge un informe sobre discriminación de la FSG (Giménez et al., 2018).

Arturo Escobar (2003) vincula la modernidad a la situación de colonialidad, diciendo que sin colonialismo no hubiese sido posible desarrollar un sistema capitalista mundial, el cual fue basado en una lógica extractivista y de explotación, que a partir del trabajo esclavo y la sangría de recursos y bienes de las colonias generó la llamada acumulación originaria. Con el correr de los siglos, la situación de explotación pasó a ser invisibilizada mediante la ponderación positiva del trabajo asalariado como praxis normalizada de subsistencia. En este sentido, Foucault sostenía que para que el cuerpo sea transformado en fuerza de trabajo debía encontrarse “prendido” a un sistema de sujeción. De modo que el trabajo de tipo capitalista era imbuido como valor, a partir de una serie de técnicas, tácticas y estrategias del poder, lo que resultaba el campo de operación de la microfísica del poder (2002:28-29). Si bien estas fuerzas parecen actuar en forma generalizada sobre todas las personas en condición de subalternidad, sin embargo, no en todos provoca el mismo efecto. Se pretende sujetar a los racializados al igual que al subalterno desmarcado, pero en ocasiones ese disciplinamiento (a partir de la escuela, la fábrica y los cursos de formación para desempleados) “falla” y obtiene como respuesta la resistencia del dominado a su dominación. Como contraparte, éstos parecen recibir sendas críticas, tanto por parte de los sectores dominantes como de los dominados desmarcados, quienes los responsabilizan de su propia exclusión. Pero ¿cómo incide esta diferencia colonial gitana a la hora de acceder a un empleo asalariado en el mercado laboral *payo*? Y ¿qué sentidos le adjudican los actores hegemónicos del asistencialismo estatal y los subalternos gitanos perceptores de RGC a la normalización laboral?

7.2. La diferencia gitana en el acceso al mercado laboral *payo*

Según Tío Jani, a principios del siglo XX los trabajos considerados más estables y redituables para los Gitanos eran aquellos asociados a la venta, ya sea como “tratantes” vendedores de animales de tracción (caballos, mulas, etc) cuyo saber era equiparado al de veterinarios, o como vendedores de paños (artículos textiles), o como anticuarios. Luego existían otros trabajos como el de los Gitanos de la fragua (herrerros), el de los “canasteros” que hacían canastas de mimbre que sus mujeres vendían por los pueblos, y trabajos estacionales como el de los jornaleros que trabajaban en la vendimia, la patata (papa), o la remolacha, entre otros. Todos los trabajos que Tío Jani mencionaban eran trabajos

independientes, como vendedores u artesanos; o temporales, como braceros del campo, por lo que se me ocurrió preguntarle si acaso no había gitanos obreros, con una vida más sedentaria, trabajando en fábricas, pero me contestó: “en Castilla no, a lo mejor en otros sitios...pero tampoco”, **“el Gitano era muy puro, cada uno intentaba buscarse su vida. Eso se ha ido ya perdiendo. Hay gente que le gustaría trabajar fijo ya en un sitio.** Decían los *payos*: “ahora de mi trabajo quieren los Gitanos” (Tío Jani, 2016). De este modo Jani me expresaba un proceso mediante el cual habían ido paulatinamente cambiando de unas actividades económicas en las que “buscarse la vida” representaba algún tipo de autonomía (pero también mayor incertidumbre, tal como se ve en el cap. 6), para pasar a otro modelo, el del trabajo *payo*. No obstante, en el campo, el deseo de los Gitanos a incorporarse a actividades laborales *payas* no era homogéneo. Uno de los alumnos varones del Segundo Montes, un joven de unos veinte años llamado David me dijo: “el trabajo en oficinas o en fábricas, cumpliendo un horario no es para nosotros, no estamos hechos para eso”, aludiendo a que “los Gitanos” necesitaban una mayor libertad, en trabajos con mayor autonomía que los regidos por una disciplina fabril. Algo similar sostienen Jordi Garreta Bochaca & Núria Llevot Calvet (2007), al decir que, por su situación social como subalternos, los Gitanos serían candidatos a la explotación, pero **éstos han evitado participar como asalariados en el “mercado laboral *payo*”**, pasando a trabajar por cuenta propia funcionando como empresarios, a menudo marginales.

En la ciudad de Valladolid, según me contaba Tío Jani, el trabajo asalariado entre los Gitanos llegó de la mano del trabajo público, no del privado, siendo este último siempre más reacio a la incorporación de empleados gitanos. Jani me dijo que hacia 1980, durante la época del Poblado (de la Esperanza) con el cura Mariano fueron a solicitar al Ayuntamiento la firma de un convenio, para que desde el Estado se comprometan a contratar gitanos:

Fue un convenio con el ayuntamiento, en ese convenio estuve yo, **donde cuando cogiera el ayuntamiento a gente para el servicio de limpieza, cogiera a Gitanos.** Y de hecho contrataron a un montón de ellos. Fue con [el cura] Mariano, que teníamos entrevistas con los concejales que entonces era dentro del partido socialista, y ya empezó todo este proyecto. (Tío Jani, febrero 2016)

El Estado aparecía aquí como una especie de garante de igualdad mediante una acción afirmativa de discriminación positiva, como una política de reconocimiento gitano para reponer la desigualdad que experimentaban en el ámbito privado. Este convenio volvió a repetirse mientras estaba realizando trabajo de campo, cuestión que me enteré trabajando en el Segundo Montes, según me contaban la profesora y coordinadora Mónica y la profesora y secretaria Encarna (ambas españolas no gitanas). También por conversaciones que presencié en las que mis alumnas se consultaban entre sí acerca de si ya se habían anotado (ellas y sus maridos) en el listado que iban a presentarle al Ayuntamiento para comenzar a trabajar.

Tío Adolfo coincidía en señalar las dificultades asociadas a la discriminación en el ámbito privado, cuando me explicó cuál era el panorama laboral actual de los Gitanos en Valladolid, que parecía no haber cambiado demasiado luego de más de tres décadas:

En cuanto estás buscando trabajo y te ven el pelo negro, te das cuenta de que te das la vuelta y te dicen mujer, perdona que ya hemos escogido a fulanito, pero por el pelo negro. Por eso es que los [Gitanos] rubios tienen más facilidad al encontrar trabajo. En el trabajo principal [sector privado] hay una discriminación racial por ser Gitano, es por eso en las empresas privadas estamos fuera. Las administraciones públicas son las que tienen que luchar, las que tienen que trabajar para ponernos en igualdad. (Tío Adolfo, enero 2016)

Tío Adolfo y Tío Jani coincidían en que el empleo público era la principal vía a la que podían acudir los Gitanos para conseguir un trabajo asalariado. Tío Adolfo agregaba en sus comentarios que el racismo en la ciudad de Valladolid resultaba constitutivo de la exclusión laboral gitana en ámbitos privados.

Los datos oficiales comparativos entre población gitana y *paya*, marcan también esta brecha. Según la Fundación Secretariado Gitano, para los Gitanos españoles la posibilidad de encontrar un empleo asalariado se ve disminuida en comparación con la población mayoritaria (española).

El 38,5% de las personas gitanas ocupadas son asalariadas, mientras que en el conjunto de la población es del 83,6%. **Esta enorme diferencia es uno de los rasgos distintivos del empleo en la población gitana, ya que el empleo asalariado presupone una parte importante de protección social y derechos laborales.** (...) El desempleo afecta más a la población gitana que al conjunto de la población, con una tasa de 36,4% frente al 20,9% respectivamente. (FSG, 2012, mi negrita)

Coincidiendo con el informe, para los Gitanos de Valladolid conseguir un trabajo asalariado en el mercado laboral estándar resultaba una tarea por demás dificultosa. Tío Adolfo me decía sobre esto:

Hay una chica que está trabajando en el [supermercado] DIA. Hay unas personas que están en el Ayuntamiento, que también están trabajando, o que están fijos, pero vamos, es una minoría. Estamos viendo que es una minoría, tú de alguna manera lo estás viendo. Porque esta juventud, tanta juventud, tantos hombres que hay sin un puesto de trabajo. **El otro día estuve hablando también de estas palabras con el alcalde socialista [Óscar Puente] de qué porcentaje tenéis vosotros de paro en la [sociedad] mayoritaria y me dijo que un 20%... y digo, nosotros somos un 90 %.** (Tío Adolfo, enero, 2016)

A la escasez de puestos laborales y la precariedad de condiciones que experimentaba la población mayoritaria se sumaban en los Gitanos las estigmatizaciones, y en ocasiones también la falta de credenciales educativas, para acceder.

Al principio de mi trabajo en el Segundo Montes colaboré como asistente de las profesoras Mónica y Ainoa en clases de hombres gitanos. Una de esas veces estábamos conversando todos juntos en el aula sobre sus experiencias en el mercado laboral *payo*, y al respecto me decían:

Santiago: **Yo sé que esto ocurre [la discriminación], pero a mí nunca me pasó.** Siempre tuve mucha suerte con los trabajos. Durante mucho tiempo trabajé en construcción, e incluso estuve en reuniones con el representante de Estados Unidos de CITIBANK y **nunca me sentí discriminado por ser Gitano. Lo que sí me decían mis empleadores cuando yo les contaba que era Gitano es “qué raro, no lo pareces”**

Toni: A mí también me han tomado de trabajos en la construcción, pero ni bien pasaba algo me culpaban a mí. **Recuerdo que una vez faltaron unas herramientas en la obra, y en seguida todos se apresuraron a decir que había sido yo. Siempre la sospecha recae sobre el Gitano.**

Alfonso: a mí **me han mandado del SEPE (servicios de empleo) a repartir currículum, pero como los reciben me los tiran a la basura.** (mayo, 2015)

Algunos no habían podido acceder al mercado laboral asalariado. Los que sí habían sorteado la barrera de acceso lo hacían bajo dos modalidades, el de la excepción a la regla: “no pareces Gitano” o el de la sombra constante de la sospecha. Pero ante su develamiento, la gitaneidad parecía vincularse a un concepto latente, flotante, a un imaginario de “riesgo”.

En el campo no tuve oportunidad de entrevistar a personas de RRHH, por lo cual los comentarios me llegaban a partir de lo que me contaban los Gitanos (Tío Jani, Tío Adolfo,

Enrique, o los alumnos hombres y mujeres del Segundo Montes) o lo que me comentaban algunas profesoras *payas* como Mónica, Ainoa, Encarna y Marta.

Sobre la contratación de mujeres gitanas en las cadenas de comercialización de indumentaria Mónica me dijo: “mira, de vez en cuando contratan alguna, **pero siempre a la que tiene rasgos menos agitanados**”. Coincidiendo con Tío Adolfo al decir de este último que en cuanto te veían “**con el pelo negro**” quedabas excluido de cualquier trabajo en empresas privadas, siendo los “**Gitanos rubios**” quienes la tenían más fácil, vinculando un componente fuerte de racismo como factor de exclusión laboral. La visión de Enrique Jiménez se sumaba en la misma línea que Mónica y Tío Adolfo, al expresar que:

Hay mucha culpa por parte del trabajo privado, el acceso para los Gitanos es casi diría nulo, muy difícil encontrar. Primero por los prejuicios que hay, y ya en algunos casos incluso racismo, ¿sabes? de contratar gente gitana, y segundo, que también en tono de mea culpa, por la falta de la formación de nuestro colectivo, de nuestro pueblo. Es la verdad que las empresas y los empresarios les cuesta mucho contratar a un chaval gitano cuando están contratando a jóvenes que no son Gitanos y los están formando, por eso un poco es el racismo. Y es verdad también que nos falta formación y eso quizá sea culpa nuestra, también porque dejamos las escuelas antes de lo debido y no enfocamos la formación como debemos enfocarla. **Que es verdad que también que aún incluso con formación, nos encontramos que mucha gente con formación, en cuanto se sientan en una entrevista de trabajo y detectan que es de colectivo gitano a través del apellido o su fisionomía automáticamente algunos con cara destemplada y otros con mucha amabilidad “ya le llamaremos sí sí” pero no.** Cuando vas a una entrevista de trabajo, tiene unos parámetros y unas pautas y unas preguntas y **te das cuenta de que el reclutador te está despachando y dices joder, ¿no? Aquí pasa algo.** (Enrique, junio 2016)

Aquí Enrique agrega al racismo una posible carencia en las trayectorias educativas como factor de exclusión. No obstante, acto seguido pasa a remarcar que también se da el caso de que muchos Gitanos formados también quedaban excluidos. Ese “algo” que, a pesar de contar con las credenciales educativas, obstaculizaba el acceso de los Gitanos al trabajo en ámbitos privados, Enrique lo adjudicaba al racismo. En esta línea argumentaba también Tío Adolfo al vincular la exclusión laboral principalmente al racismo, al decir que:

A lo mejor me pongo a escribir ahí, escribo mi nombre y luego no sé lo que he puesto, pero los jóvenes, mis hijos, han estado escolarizados al menos hasta los 16. **Porque hasta los 14, 15 años... los años que han podido, ya tienen la ESO hecha, el 90% está preparado, pero ya no es por eso.** (Tío Adolfo, 2016)

Tío Adolfo marcaba que la mayoría de los jóvenes gitanos tenían hasta el nivel de secundaria obligatoria, pero me contaba que hasta en los trabajos de menor calificación eran discriminados. Sin embargo, la exclusión no solo se daba en personas cuya apariencia se ajustaba al estereotipo gitano (pelo negro, piel morena). A veces portar un apellido considerado “de Gitanos” como Jiménez o Barrul podía igualmente complicar el acceso. Así me decía Miguel, otro alumno del Segundo Montes, quien firmaba siempre Giménez con “G” en lugar de con “J” (como era en realidad) para evitar el estigma de tener un “apellido gitano”.

Otras veces era la trayectoria laboral la que develaba la “marca gitana”, como haber trabajado en ONGs gitanas o haber realizado algún curso de mediación intercultural. Sobre esto me contaba Sofía, que a ella no siempre la delataba su apariencia, ni su modo de hablar (ya que hablaba solo español, sin mezclar palabras en caló como otros Gitanos), ni siquiera sus apellidos eran típicamente gitanos. Incluso una vez la habían confundido con una extranjera. Sofía me decía sobre sus estrategias de invisibilización:

Cuando yo voy a una entrevista **me saco el moño** [peinado “típico” gitano en altura], me pongo unos aretes más pequeños, **unas perlas en lugar de unos pendientes de aro grandes y dorados** como los que llevo ahora. También **cuido mi vestimenta**, sin embargo, a veces son otras cosas las que te delatan. Recuerdo un día que estaba en una entrevista, y comenzaron a preguntarme si es que yo era Gitana **porque veían en mi currículum que había hecho un curso como mediadora y había trabajado en la asociación**. (Sofía, abril, 2016)

Según el relato de Sofía algunas marcas podían ocultarse o simularse, tales como la vestimenta, no llevar tanto maquillaje, o el peinado, era posible crear una máscara, un disfraz para acceder al puesto. Algo parecido me decía Chelo, la mediadora gitana de la FSG con respecto al maquillaje comparando las diferencias entre una estética gitana y una *paya*, y su adaptación a diferentes contextos (*payos* o gitanos)

La mayoría de mis compañeras [gitanas en la FSG] se maquillan. Día a día uso maquillaje, la mayoría se maquilla. **Yo me maquillo también porque, yo también me tira mucho, yo soy Gitana, me gusta maquillarme**. Pero a veces, por ejemplo, si voy a una reunión de, por ejemplo, del ayuntamiento no voy a ir tan maquillada. Porque la oficina [de la FSG] es como mi casa, pero **si voy a una reunión que no va a haber Gitanos me pinto de otra manera** porque yo sé que en esos actos voy a ser un poco, mmm, llamativa, porque **lo más normal es que en general la gente [la mujer *paya*] no vaya tan maquillada**. (Chelo, junio, 2016)

Pero algunas marcas eran más indelebles que otras. El color de piel, el apellido y las trayectorias laborales y educativas resultaban más difíciles de ocultar que el maquillaje o el

modo de vestir, eran encorporizaciones de la diferencia gitana, una retroalimentación entre sus biografías y sus identidades racializadas.

7.3. Los desempleados Gitanos perceptores de RGC

Como consecuencia de la situación de discriminación étnico-racial que manifestaban los Gitanos de la ciudad de Valladolid en el ámbito laboral privado, una gran parte de aquellos que no podían conseguir un empleo asalariado, o subsistían a través de ingresos informales o trabajos temporales, ingresaban al sistema de percepción de subsidios, solicitando la Renta Garantizada de Ciudadanía (en adelante RGC).

La RGC, es un subsidio específico de duración indeterminada que percibe buena parte de los desempleados gitanos que he conocido en el campo, y se encuentra gestionada por la Junta de Castilla y León. Según las trabajadoras sociales consultadas, el monto percibido por una familia “tipo” gitana, la cual es de 5 integrantes (padre, madre y tres niños), asciende a 698 euros. En comparación, el sueldo mínimo en España para el año 2016 era de 689 euros por mes. Con la limitante de que, a diferencia de la posibilidad de las familias con empleo de sumar en un núcleo familiar varios sueldos mínimos, en el caso de la renta, sólo era posible percibir un subsidio por núcleo familiar (monoparental, madre o padre con hijos; o biparental, madre y padre con hijos), siendo sólo uno de ellos (mayoritariamente la mujer) la que aparecía como titular de la RGC. A esto se sumaba, cuando se percibía en su totalidad, la incompatibilidad con otros trabajos. En cuanto a la edad se pedía que el solicitante sea mayor de 25 años y menor de 64 años, representando algunas excepciones al caso. Una de ellas era la emancipación por casamiento, por lo cual podían pasar a requerirla también los menores de 25 años. Algunas estrategias que activaban las familias para obtener un mayor rendimiento del subsidio eran, además de su complemento con trabajos informales, alquilar en barrios gueto, donde el valor de la vivienda estaba sumamente depreciado. En este sentido, el barrio de “Las Viudas” es el más económico de la ciudad de Valladolid con un alquiler estimado en 240 euros mensuales. A unos metros de allí, también en Las Delicias, pero fuera del barrio gueto, los alquileres subían a unos 450 euros en Las Delicias.

Según el portal web de la Junta de Castilla y León, la RGC se define como “una prestación social, de naturaleza económica y percepción periódica, que se configura

básicamente como renta familiar”. Asimismo, esta prestación establece en el formulario de solicitud una serie de puntos para caracterizar la situación de vulnerabilidad del postulante, lo que le da un sesgo de política compensatoria destinada a una población objeto con exclusión interseccional (clase, etnia-raza, género, origen nacional, inconvenientes de salud, etc). Para ilustrar lo dicho, seguidamente copio un extracto del formulario de solicitud de RGC, en el cual aparece en la sección “B” del punto 1.5 “otras circunstancias” del titular que solicita el subsidio:

B. Situación social **¿Considera que se encuentra en alguna circunstancia que pueda dificultar la inclusión social? (por ejemplo, inmigrante, familia monoparental, víctima de violencia de género, minoría étnica, problemas de salud...)** (FORMULARIO RGC/01/07, IAPA: 2056 n° 2643:2, mi negrita)

Contrariamente a lo que suele difundirse en los discursos hegemónicos, acerca de que se trata de unas “ayudas para Gitanos”, se trata de un subsidio al cual todos pueden postular indistintamente (minorías y mayorías). Sin embargo, presentar una vulnerabilidad interseccional (“minoría étnica”, “familia monoparental”) podría representar un beneficio a la hora de acceder, en tanto habilitaría unas posibilidades mayores de ser aprobado como receptor del subsidio, lo que le hace adquirir visos de política compensatoria. En este sentido, es frecuente el rechazo que las capas más pobres de la sociedad mayoritaria (los españoles desclasados, con trabajo precario o desempleados) profesan hacia las minorías racializadas que perciben esta ayuda (los Gitanos y otros excluidos, con trabajos informales o desempleados). A ese respecto, una educadora *paya* me mencionó que hay mujeres gitanas que se casan solo por el “rito gitano”, para aparecer ante el Estado como “madres solteras”, agregando a la categoría de minoría étnica la de familia monoparental, lo que podría ser visto como una estrategia (e incluso como un “guión oculto” de los subalternos) para percibir una mayor cuantía. No puedo dar cuenta de ello desde lo empírico, porque no indagué en el campo si las mujeres gitanas casadas con las que estaba en contacto lo estaban por lo civil o solo por el rito gitano, de modo que sabía que la casi totalidad de mis alumnas casadas eran receptoras de RGC, pero no si alguna percibía un extra de dinero por estar “en los papeles” registrada como madre soltera.

En el documento de solicitud de RGC, expone en el punto 6 “Declaración y compromisos del solicitante y miembros de la unidad familiar mayores de edad”, ítem 8

“Proyecto individualizado de inserción genérico” las contraprestaciones requeridas para la continuidad de la renta, las cuales transcribo a continuación:

A. Participar en los programas de empleo y en las acciones específicas de inserción, orientación, promoción, formación o reconversión profesionales que se determinen.

B. Buscar activamente empleo.

C. Comparecer en la Gerencia Territorial de Servicios Sociales y en otros organismos o entidades colaboradoras cuando sea requerido.

D. Renovar, en los casos que proceda, la demanda de empleo en la forma y fechas establecidas.

E. Presentarme a las ofertas de empleo que me faciliten.

F. Aceptar las ofertas de empleo propuestas.

G. En caso de tener una edad comprendida entre 16 y 29 años y no realizar ninguna actividad formativa u ocupacional, **a inscribirme** en el Fichero Nacional de la Garantía Juvenil del Ministerio de Empleo y Seguridad Social (Formulario RGC/01/07, IAPA 2056 **negrita** en el original)

A estos requisitos se suma la obligatoriedad de escolarización para los miembros familiares menores de 16 años. Dentro del punto “A” existen programas de empleo e inserción como los que tuve la posibilidad de observar y participar en el campo conformado por los cursos del Segundo Montes. Los “cursillos” como les nombraban mis alumnas, eran impartidos por el campo asociativo católico y gitano, en espacios brindados por Cáritas⁸⁸ y asociaciones gitanas como FAGCyL o pro-gitanas como la FSG.

En el caso del Segundo Montes, donde se daban los cursos de FAGCyL, la casi totalidad del alumnado gitano eran perceptores de RGC, ya que éstos les valían como contraprestación a la percepción del subsidio. Mientras que para algunas mujeres gitanas la asistencia a los cursos (como el que yo impartía) consistía en su única actividad más allá de los menesteres del hogar, el cuidado de los niños y la asistencia al culto, otros complementaban la renta con trabajos informales. Me refiero a ocupaciones temporales tales como como músicos en bares, puestos no declarados en el mercadillo, jardinería, peluquería, etc. El cobro de la renta en su totalidad impedía complementarla con otros trabajos, no obstante, muchos de los Gitanos continuaban practicando actividades informales, al tiempo que cumplían con su obligación de asistir a – parafraseando a David Lagunas Arias (1998)- los cursos “de entrenamiento” en el “modelo cultural *payo*”.

⁸⁸ Los cursos que dictaba Cáritas consistían en formación profesional para el empleo (peluquería, atención sociosanitaria para personas dependientes, carretillero, limpieza, etc) a los cuales se sumaban los cursos de apoyo escolar para titularse en la ESO.

7.3.1. “Humillación”, “maltrato” y “autoestima”: desigualdades emergentes en el campo de actuaciones de la RGC

La percepción del subsidio de RGC implicaba como contraprestación, además de asistir a los cursos, entrar en la órbita de vigilancia de los servicios sociales, lo que implicaba aceptar el control social que las trabajadoras sociales pasaban a tener sobre ellos. Hablo de trabajadoras sociales en femenino ya que en Valladolid (como en España y otros países) se trata de una profesión ejercida mayoritariamente por mujeres reproduciendo el estereotipo de género vinculado a la ayuda y el cuidado (Rodríguez-Miñon, 2017:23)

Durante el tiempo que trabajé en el Segundo Montes las quejas de los Gitanos (hombres y mujeres) hacia ciertas actitudes de las trabajadoras sociales, se reprodujeron hasta el cansancio en las aulas. Las formas que tomaba en ciertas ocasiones la intervención social de las trabajadoras sociales eran entendidas por los propios Gitanos como “maltratos” y abusos de poder, los cuales les generaban sentimientos de “humillación” y “baja autoestima”. Éstas eran frecuentemente percibidas por los Gitanos como figuras que ejercían un control incisivo y asfixiante sobre ellos, llegando a ser “el mismo diablo”, como me expresaban mis alumnas Samanta y Tania, quienes mediadas por categorías del pentecostalismo entendían que la “maldad” con la que actuaban algunas trabajadoras sociales era responsabilidad de la actuación de diablos.

En este sentido Tania, Samanta y Antonia me manifestaron no estar conformes con la situación de percibir esta paga, mayoritariamente por el injerencismo que pasaban a tener los servicios sociales sobre sus familias. Según Tania, quien ya era madre de tres hijos, la trabajadora social podía llegar a “quitarle la paga” (forma coloquial para referirse a la RGC) a su familia si llegaba a quedar embarazada por cuarta vez, lo mismo si la veía trabajando en el mercadillo. Con respecto a esto último, me dijo “si me llega a ver mi asistenta en el mercadillo la que me busco”, pero Tania me explicó que ella ya conocía a las asistentas del barrio y ni bien las veía llegar al mercado se escondía para que no la “pesquen currando”. A disgusto de las trabajadoras sociales (según me expresaron en ocasión que entrevisté a dos de ellas), los Gitanos solían llamarla “la asistenta”, palabra otrora utilizada en la profesión pero que hoy ha caído en desuso, y se confunde con un oficio de menor jerarquía, el de las personas que trabajan como empleadas domésticas, realizando tareas de limpieza en las casas.

Según me contaban los Gitanos perceptores de RGC las trabajadoras sociales les daban lineamientos para normalizar su vida gitana bajo un marco cultural *paya*, los cuales no solo se referían a la ley de renta, sino que en los “grises” de la norma, ese poder era aplicado a discreción de la trabajadora en cuestión. La sanción que recaía sobre los Gitanos que no se ajustaban a la norma era perder la Renta. Sólo en casos muy graves las trabajadoras sociales podían avanzar hasta quitar la patria potestad de los hijos. En casos extremos, la pobreza o el “modo de vida desordenado” era causa del retiro de la custodia de los hijos. Lo más cerca que me encontré de presenciar un caso similar fue en la ocasión en que acompañé a Leticia, una de las trabajadoras sociales del Centro de Acción Social Delicias (en adelante CEAS), en su recorrido con familias perceptoras de RGC por Las Viudas, visita que es registrada más adelante en este capítulo. En una de las callecitas internas del complejo nos encontramos con una joven gitana (perceptora de RGC monitoreada por Leticia) que iba con una niña pequeña y estaba embarazada. La saludamos y al despedirnos Leticia me contó que tenían que seguir de cerca el caso de esa chica,

A veces hay demoras de un mes y medio para pedir turno con servicios sociales, pero en ocasiones pongo sobretornos porque es gente que **necesito marcar de cerca**, como el caso de esta chica. Es que tiene **problemas psicológicos**, y dice que ahora la dejó el novio. Ha tenido hijos antes y **uno de los hijos se lo quitaron desde servicios sociales y tiene otra nena que vive con ella, este bebé, el otro lo dio en adopción**. Por eso tengo que ver de cerca cómo están los chicos y como está ella también, esas cuestiones. (Leticia, junio, 2016)

Lamenté no haber preguntado más acerca de otros casos en la ciudad, si era usual que le quiten la tenencia de hijos a familias gitanas o si en Valladolid se daba en iguales proporciones entre población *paya* que gitana, al igual que indagar entre mis alumnas si tenían casos de este tipo. Posteriormente consulté a Sofía sobre si la quita de niños gitanos era usual en Valladolid, pero en el círculo familiar en el que se movía nunca había escuchado un caso. No obstante, he entrado en contacto a través de las noticias de prensa y redes sociales de no pocos casos en la geografía española en que, sin mediar violencia intrafamiliar, se ha quitado - temporalmente o no- la custodia de los hijos a las familias gitanas y puestos a disposición de los servicios sociales. Sobre este asunto, en una ocasión entrevisté a un miembro de la Asociación del Menor Gitano en España⁸⁹, quien me comentó:

⁸⁹ Asociación Nacional del Menor Gitano. [<https://www.facebook.com/Asociacion-Nacional-Del-Menor-Gitano-705487316217762/>]. También puede verse entrevista radial 101 TV a José Maldonado sobre los niños

En las leyes no está tipificado el retiro de hijos por “pobreza”, pero hay una serie de leyes administrativas que es donde ellos se basan para llevarse a los niños por pobres, en particular la ley del menor, aprobada por la administración del 15 de julio del 2017. **Hay más niños gitanos quitados por pobres que no gitanos. Los niños gitanos el 90 por ciento son quitados por pobres y los no gitanos hay muchos niños quitado en procesos de separaciones y divorcio y sobre todo cuando hay denuncias de por medio de violencia de género** (miembro Asociación Nacional del Menor Gitano, febrero, 2019)

En una entrevista a su presidente, José Maldonado, este denunciaba que el de los “niños tutelados” se trataba de un gran negocio, en el que se labran informes falsos para sacarle la custodia de sus hijos a las familias gitanas y familias pobres de diversos orígenes. Mientras en España se pagaba al mes desde la Administración a centros de acogida entre 4.000 y 6.000 euros por cada niño, a “los progenitores se les deniegan ayudas básicas que podrían solucionar la vida de toda la familia para vivir felices y con todas las necesidades cubiertas” (Pintor Sánchez-Ocaña, 2018). En la pequeña entrevista que les realicé en febrero de 2019, ellos insistían en marcar que esta operación se trataba de un auténtico “genocidio viviente” en el que los niños eran separados de sus familias biológicas. En la página de Facebook de la asociación se multiplicaban los casos de retirada de niños a familias, y se difundían las alertas para no acercarse a las “asistentas sociales” para pedirles ayudas, lo que habilitaba a una extrema vigilancia sobre sus prácticas, uno de ellos decía,

Hay 21 mil niños gitanos en toda España por favor avisar a las padres que **no vayan a pedir los alimentos a los asistentes sociales es una trampa mortal**, ni los divorcios para cobrar 410 Euros, por favor avisar que no lo agan, **van a por nosotros retiradas máximas de niños gitanos en toda España** (post de un hombre gitano de Huelva, 2016, página de FB de la Asociación Nacional del Menor Gitano, léxico original, mi negrita)

Y otro del 2018 con un vídeo en el que se muestra la retirada de unos niños ante los llantos de su familia,

Mirar!! como se roban a los niños los servicios sociales, no se fíen de las asistentas sociales no les cuenten su vida privada, no vayan a pedir ayudas. (post de alias “madre luchadora” en Huelva, 2018. Página de FB de la Asociación Nacional del Menor Gitano, léxico original, mi negrita)

Parecía tratarse de un poder ejercido por el Estado, quien se adjudicaba la función de decidir qué ciudadanos eran aptos o no, según unos criterios dominantes legalmente definidos, pero subjetivamente valorados, para ejercer la paternidad y formar a las nuevas generaciones.

Aquellos considerados “no aptos” procedían a ser separados de sus hijos, y estos eran colocados en familias que supuestamente favorecerían su desarrollo dentro de un modelo de crianza normal bajo parámetros españoles (y eurocéntricos) de normalidad⁹⁰.

Según lo que me contaban mis alumnas las trabajadoras sociales se encargaban de darles preceptos para que actúen como *payas*, sujetando a los Gitanos de la RGC a una planificación familiar de, preferentemente, no más de dos hijos, una organización del espacio familiar en las casas con dormitorios separados para padres e hijos y un lugar apartado apto para el estudio. También, como me dijo Susana, su “asistentita” le pedía que se quite “el moño de Gitana” y que se *apaye* en sus entrevistas laborales. Hablando sobre esto con Chelo, la mediadora de la FSG y activista feminista de AGFD me dijo:

Muchas son las veces que donde está la Renta Garantizada las [a las mujeres gitanas] están machacando, **machacando...es que es una herramienta de humillación. Es humillación..** Conozco una que es súper controladora, no en todas las zonas son así. Les dicen que no pueden ir con el moño de gitana, que no pueden comer chicle, que el tema de luto que qué luto lleva, si se ríen, si no se ríen, **que se meten en su casa y les miran hasta lo que tienen en el frigo** [heladera]. Es que a mí me hieren, me hieren cuando las mujeres gitanas me cuentan esas cosas. **Terminan afectando tu autoestima, te terminas como deprimiendo.** A esas personas, **también es violencia eso, a esas personas que les hacen esas cosas decir “mira, chica, que me da igual lo que va a pasar con la ayuda, que yo voy a un sitio y te denuncio. Es que te voy a denunciar, porque no hay derecho a lo que me estás haciendo”. Porque es una humillación...y lo peor es que las Gitanas ya lo tienen como normal, hasta naturalizado ese maltrato que reciben. Lo ves normal el que te digan eso...** Les dicen que no pueden llevar sus pendientes, que se tienen “que comer el mundo” y dices “¿Pero qué es esto?”. (Chelo, junio, 2016)

Chelo habla de una naturalización del “maltrato”, que estaría operando como modelo normativo de poder para el control de los Gitanos. También expresa los sentimientos de “humillación” y “baja autoestima” que surgen en los Gitanos a consecuencia de estas prácticas calificadas por Chelo como “violentas”, **un machacamiento de la moral gitana que también emerge como contraprestación de la “paga”**, más allá de la obligación de asistir a cursos de inserción y solicitar empleo ¿estaría operando aquí una falla en las políticas de reconocimiento entre una ley (la de RGC) que pretende realizar una acción afirmativa sobre las “minorías étnicas” y una práctica (la de las trabajadoras sociales) quienes generan sentimientos de

⁹⁰ En este sentido, existe un documental sobre sendos casos en Noruega a causa de la acción del *Barnevernet* (Servicio de protección infantil). Ver “Así es como el Estado en Noruega le roba los niños a sus padres”. *La*

humillación en los Gitanos? ¿Pueden ser leídas estas situaciones desde lo que plantea Honneth acerca de una dimensión moral que no debe ser descuidada en las reparaciones propuestas por las políticas de reconocimiento?

También Tío Adolfo me habló sobre algunos “consejos” que las trabajadoras sociales daban en especial a las mujeres gitanas y que él entendía como perniciosos, en tanto iban contra la moral cultural gitana:

Sucede algo, lo que no tiene que pasar es que las asistentas sociales se “pasen” con las mujeres gitanas. **No tienen que ser muy liberales para con las mujeres gitanas, hablarlas para beneficio y no para prejuicio, hablarlas para unir y no para desunir.** Ese es un tema que en cualquier día a mí me gustaría revisar. **Antes tenía yo a cargo a las asistentas sociales por el partido socialista que estuve en el ayuntamiento tres años, y nos mandó a hacer un seguimiento a las asistentas sociales y a las mujeres gitanas. Claro, ese es un tema de cuidado, cuidado. Porque hay tradiciones que son muy ricas, son muy ricas, muy buenas y la comunidad gitana nos beneficia 100% estupendamente como para inculcarlas, no para que vengan y digan que las vayan dejando, ¿entiendes? Que se digan que las cosas malas se dejen, de acuerdo, lo dejo. Pero hay cosas tan ricas, tan buenas, tan buenas, tan buenas que lo deberíamos tener todos.** No digo que sean todas las asistentas, pero algunas dicen “si tu marido va de copas vete tú también”, nosotros somos buenos, respetamos mucho a la mujer, la queremos mucho, pero la respeto yo ya menos, por mi tradición, si llego a un bar y la veo tomar dos copas de coñac o una copa de coñac en un bar, en un establecimiento público “¿Qué hace esa mujer aquí? ¿Tomándose una copa de coñac en un establecimiento público?” **Entonces, hay cosas [las tradiciones gitanas] que estas mujeres [las trabajadoras sociales] deben respetar.** (Tío Adolfo, enero, 2016)

Tío Adolfo, desde su posición como sabio de respeto, una especie de protector de las tradiciones gitanas, expresaba que algunos preceptos “liberales” que indicaban las “asistentas” a las mujeres gitanas iban en contra de la cultura gitana. En este sentido me pregunto si en la protección de la tradición no se estaba dando a la vez un proceso de reforzamiento y enraizamiento de las mismas, a consecuencia de los sentimientos de avasallamiento que despertaba la agenda feminista cultural *paya* (de las “asistentas”) por sobre sobre las propias tradiciones. En base a ello, podría pensarse si en las respuestas de Tío Adolfo no podría intervenir un mecanismo de lo que Said llama “resistencias secundarias” (1996), como una recuperación y reconstitución de la memoria cultural subalterna gitana, en respuesta a las humillaciones de un marco de dominación *payo* que niega, y (quizás por ello también) refuerza, sus tradiciones gitanas, las cuales retornan con más fuerza para recuperar los territorios culturales (gitanos) colonizados (por los *payos*).

Si bien la mayor cantidad de relaciones entre trabajadoras sociales y Gitanos se daban con mujeres gitanas (entre mujeres *payas* y gitanas), los hombres también se quejaban de las “asistentas”. Una vez me encontraba asistiendo a Mónica en una de sus clases de varones mayores de cuarenta años en el Segundo Montes. Varios de ellos comenzaron espontáneamente a decirnos que estaban “hartos” de que “las asistentas” los persigan todo el tiempo, que hasta les pedían el ticket de la compra para ver en qué gastaban la RGC. Mónica, en su papel de profesora y mediadora intercultural *paya*, les decía que se suele hacer eso para verificar que se compren cosas de primera necesidad para los niños y no, por ejemplo, bebidas alcohólicas. Ellos se indignaron, “pero cómo van a pensar eso de nosotros” decían varios, moralmente expresaban que les resultaba impensado anteponer los propios deseos o necesidades a las de sus vástagos, decían que nunca se les ocurriría hacer eso. Mónica les respondió, en tono conciliador, explicándoles que las “asistentas” a menudo no tienen en cuenta ciertas particularidades de la comunidad motivo por el cual pueden incurrir, sin quererlo, en ofensas de este tipo.

Entre el grupo de hombres se destacaba Pepe por su oratoria. Algo de su experiencia como pastor evangélico en la cárcel de Villanubla se filtraba en su modo de argumentar y sostener con firmeza sus posiciones. Pepe tenía unos cuarenta y tantos años, no estoy segura de por qué estaba en el curso, ya que era titular de un puesto de ropa femenina en el mercadillo, atendido junto a Susana, su mujer, quien fuese también alumna mía en el curso de diseño. Evidentemente, eran perceptores de renta, aunque estimo que dada su actividad comercial sólo se les permitía recibir un monto parcial del subsidio. Pepe comenzó a contarnos que la “asistente social” los había amenazado con sacarles la renta porque su mujer, que hacía tres años asistía a los cursos de preparación para titularse en la ESO, había fallado en tres de siete exámenes. Mónica le respondió que hiciera caso omiso, que la trabajadora social no tenía la decisión sobre eso, y que los estaba amenazando sin sustento. Pepe y algunos hombres más nos decían que los cursos estaban bien para los jóvenes, pero no tenía sentido que los obliguen a ellos, ya que por su edad se encontraban fuera del mercado laboral. Sin embargo, Mónica se empeñaba en explicarles que el objetivo de estos cursos era suministrarles herramientas para encontrar un trabajo y que sobre todo los jóvenes debían poder reinsertarse, porque la Junta de Castilla y León pretendía que la percepción de la renta sea algo temporal. Mónica quiso

aprovechar que Pepe había sacado el tema para resaltar -como lo haría en otras oportunidades que presencié- que el principal problema radicaba en la “apatía”, ya que algunos jóvenes no tenían intención de reinsertarse y pretendían vivir de la renta indefinidamente. Los mayores decían que esta situación estaba mal, en un juicio moral negativo sobre la persistencia de algunos gitanos en la RGC, que no estoy segura de si se trataba de una respuesta mediada por la posición de poder de Mónica y mía dentro del aula. Pero al seguir hablando ellos reforzaron su postura diciendo que eso no valía para ellos, que ya son grandes y ya no pueden reinsertarse, y que debería excusarse su asistencia.

En otros casos, como el de Sofía, -quien había terminado la ESO, realizado trayectorias de formación técnica y trabajado como asalariada en varias oportunidades-, el hecho de percibir la renta le despertaba sentimientos de desvalorización, angustia y baja autoestima, porque teniendo formación suficiente no podía salir del círculo de la dependencia, enlazando contratos temporales que no le permitían recobrar la autonomía.

La inestabilidad laboral provocaba que en algunos casos exista una reticencia a aceptar un trabajo precario (temporal y mal pago) que exija la baja de RGC (un monto fijo y estable). Estando en el Segundo Montes presencié una conversación entre Encarna y un vecino gitano del barrio de las Viudas donde este le decía que no iba a aceptar un puesto como jornalero que le habían ofrecido, porque ello implicaba dar de baja la RGC, y luego tomaba mucho tiempo reactivarla. Además, aceptar ese trabajo le implicaba desplazarse para la cosecha, y se le dificultaba movilizarse porque sus hijos estaban yendo a la escuela. También este miedo de dar de baja la renta ante la incertidumbre de un empleo precario aparecía en boca de Sofía, Samanta y Alicia, ya que con frecuencia el empleo terminaba luego del periodo de prueba y la RGC luego tardaba meses en reactivarse. Estos casos parecían coincidir con lo que registra un informe sobre población gitana perceptora de RGC en Castilla y León (Martinez Andrés & Quintano Nieto, 2014:315), el cual expone la reticencia a aceptar un puesto de trabajo más precario e inestable (e incluso en ocasiones hasta de menor cuantía) que la prestación económica que reciben. Esto se ve agravado por la habitual tardanza burocrática en la reactivación del subsidio al término del trabajo -habitualmente- temporal.

La persistencia en la percepción de la RGC parecía obedecer a una confluencia entre la estabilidad del subsidio frente a la inestabilidad de los pocos trabajos disponibles para Gitanos en el mercado laboral vallisoletano, por lo cual un ingreso social creado originariamente como medida transitoria para acompañar una política de “pleno empleo” estaba tomando visos de una solución permanente. Desde visiones como la de Jean-Marie Harribey (2001), esto puede generar “el corte definitivo entre los que pueden insertarse en todos los aspectos de la vida social y los que están excluidos de una de sus facetas más importantes, la participación en el trabajo colectivo” (Ibíd:36). De modo que la ausencia de “pleno empleo” parecía estar siendo reemplazada por una especie de “plena actividad”, obligando a cumplir una serie de requerimientos como obligación adquirida ante el derecho de percepción de la renta.

Cuando tuve a cargo mi propia clase en un curso de diseño de modas en el Segundo Montes con jóvenes gitanas receptoras de renta experimenté una sangría continua de alumnas que clase tras clase, por orden de las trabajadoras sociales, eran trasladadas hacia Barrio España, a realizar los cursos de Cáritas con mayor carga horaria. Las trabajadoras (sociales) les decían que había otros cursos “que les valían más” que el mío para lo de la renta. Así me contaban mis alumnas Antonia, Mariola y Tania, quienes querían seguir viniendo al curso de diseño, pero al no haber terminado la ESO sus “asistentas” les insistían para que terminen la secundaria antes que hacer este curso. Ellas pudieron seguir asistiendo, negociando con sus trabajadoras sociales sumar más horas con otros cursos (formación para la ESO e informática), pero otras acabaron migrando a los cursos de Cáritas en Barrio España. Tal fue el caso de Irene y de Sonia. En cuanto al caso específico de Sonia, ella era una de mis alumnas más participativas, y la imposición de su salida fue un tema recurrente entre mis alumnas y yo durante varias clases. Sonia no quería irse, me decía que en Barrio España había profesoras que las maltrataban por ser gitanas, que conmigo estaba mejor. Como coordinadora educativa del Segundo Montes Mónica había prometido conversar con la “asistente” de Sonia para que diese marcha atrás con la decisión. Finalmente, no hubo remedio, la obligaron a dejar mi curso para ir al otro, más lejano y con mayor carga semanal. Les dije a mis alumnas que no entendía el razonamiento de las trabajadoras sociales para tal decisión. Aunque quizás no del todo consciente en ese momento, yo también tenía un rol normalizador allí, estaba dando un curso de inserción, por lo que formaba parte de la normalización educativa y laboral que exigían las trabajadoras sociales. Se suponía que el curso de formación en diseño podía representar para

las mujeres gitanas una salida laboral, lo que en un futuro podía derivar en su emancipación de la dependencia de la renta que, en tanto objetivo del Estado, era asimismo meta de las trabajadoras sociales. Pero al estar en el Segundo Montes el grado de normalización que me impartíamos parecía ser menor, como expresaba Leticia, en una entrevista que le realicé en el Centro de Acción Social Delicias (en adelante CEAS):

Es **Cáritas** donde tienen unos cursos que realmente aprenden un oficio, estudian, sacan su título, hay posibilidades de empleo y demás. ¿Qué pasa? Que **son seis horas al día, frente a Segundo Montes que es dos horas a la semana, están al lado, van con los compañeros del barrio, se echan unas risas...Todos, todos, todos, todos, todos [los Gitanos] eligen Segundo Montes. Si ellos por sí solos no se quieren formar, o quieren cubrir el expediente de la renta garantizada con dos horas a la semana.** Yo no sé del trabajo que hacen, muy bien, todos están encantados, yo sé que es verdad, ¿eh? No quiero desprestigiar el trabajo que hace Segundo Montes porque será estupendo, pero es muy poco porque ¿dos horas a la semana? **Estamos hablando de una persona que no tiene estudios, que llega a los dieciséis años casado o tienen hijos o con veinte tiene tres hijos. . .**” (Leticia, junio 2016)

Principalmente, lo que me decía Leticia es que consideraban que el Segundo Montes podía funcionar bien pero sólo en una primera fase, los cambios de registro entre el “yo no sé del trabajo que hacen” al “todos están encantados” podía responder a que su discurso estaba mediado por mi propia posición como profesora del Segundo Montes. De todos modos, en sus palabras expresaba que aquellos que realmente tenían la posibilidad de “promocionar” su situación debían necesariamente pasar a otros tipos de cursos, como los brindados por Cáritas, de mayor carga horaria y con más exigencia. Las trabajadoras sociales consideraban a menudo que en el Segundo Montes eran demasiado benévolo y contemplativos con ciertas cuestiones culturales gitanas que deberían ir desalentándose para lograr una mayor normalización bajo parámetros *payos*. No estaban de acuerdo con la separación de aulas por género (aulas de hombre, aulas de mujeres), ni su locación en el medio del barrio-gueto al que podían ir caminando, ni con la asistencia que la secretaria Encarna les daba a los Gitanos de “Las Viudas” en el Segundo Montes para tramitar las ayudas de emergencia o rellenar el formulario de RGC. También ellas remarcaban que existía una disidencia entre los objetivos públicos de los cursos (la inserción educativa y laboral en la sociedad mayoritaria) y los sentidos ocultos que los actores adjudicaban a esos cursos (“cubrir el expediente de la RGC” y “echarse unas risas con amigos”). Esto podría ser visto como “guiones ocultos” de los Gitanos perceptores de RGC en el sentido de Scott (2000), críticas no confrontativas al poder de dominación que

estaban ejerciendo los servicios sociales sobre sus modos de existencia, para forzarlos a partir de la RGC a transitar trayectorias de normalización bajo el modelo *payo*.

Unas pocas de mis alumnas habían terminado la ESO. En esos casos, según ellas me contaban, la presión no era ya la asistencia a “los cursillos”, sino la búsqueda de trabajo mediante el reparto sistemático de currículums. Remedios estaba en esa situación, faltaba todos los lunes al curso porque su trabajadora social la obligaba a presentarse en los Servicios Públicos de Empleo (en adelante SEPE -ex INEM-) como requisito para poder cobrar la renta. En el SEPE la habían ayudado a confeccionar su currículum y cada lunes debía repartir sistemáticamente seis copias del mismo, en un recorrido por empresas que el mismo SEPE le asignaba. Susana también había terminado la ESO y me dijo al respecto, “antes podías elegir el lugar al cual presentar el currículum, ahora te envían a recorrer empresas y dejar currículums en un circuito que ellos [los del SEPE] te ponen en una lista pero nunca te llaman”. ¿Se trataban los cursos de mayor carga horaria y los circuitos armados para repartir currículums en prácticas cuyo objetivo era, como dice Harribey (2001), mantenerlos “ocupados” como fin en sí mismo? ¿Era acaso la RGC un dispositivo de disciplinamiento, de control, al servicio de la construcción de cárceles (visibles e invisibles) para depositar allí a los marcados como diferentes?

Teniendo en cuenta que estos discursos de mis alumnas podían estar mediados por mi propia posición de poder en el campo busqué conocer a las trabajadoras sociales del CEAS Delicias, para obtener una visión cenital de la situación, entrevistando a aquellas que aparecían en boca de mis alumnas gitanas como un instrumento de poder y control social. A continuación, indagaré las percepciones acerca de las normalizaciones, racializaciones y resistencias en torno a la RGC a partir de mis conversaciones con trabajadoras sociales que monitoreaban el barrio gueto de “Las Viudas” en la ciudad de Valladolid, sumando una experiencia de observación-participante habiendo sido cooptada por una de las trabajadoras sociales para que la acompañe en una de sus visitas a familias perceptora de RGC.

7.4. Trabajadoras sociales entre la “frustración” y el ejercicio del control: autopercepciones y percepciones sobre su rol como interventoras con Gitanos de la RGC

Había hecho una amistad con Ainoa, una trabajadora social *paya* que estaba contratada como profesora en el Segundo Montes. Nuestra afinidad ideológica de izquierdas nos llevó a compartir algunas miradas sobre lo que sucedía en nuestras clases y más generalmente lo que en Europa se daba en llamar “el problema gitano”. En una de nuestras tantas conversaciones le comenté que estaba interesada en entrevistar a algunas trabajadoras sociales, por lo que me ofreció presentarme a un par de ellas que justamente trabajaban en el CEAS de Delicias (Centro de Acción Social⁹¹), quienes tenían a su cargo el seguimiento de los perceptores de renta del barrio-gueto Las Viudas-Aramburu, y entre ellos a buena parte de mis alumnas.

De tal modo, una mañana a fines de junio del 2016 llegué al edificio del CEAS situado en el Parque Canterac, a un costado de donde se ubicaba el Mercadillo de los jueves, para encontrarme con Leticia y Mar, las dos trabajadoras sociales con las que Ainoa me había contactado. Ambas llevaban alrededor de seis años trabajando con la comunidad gitana del barrio, por lo que tenían algún tipo de perspectiva a mediano plazo acerca de los cambios -o no- experimentados en las familias que monitoreaban. La palabra por antonomasia de toda la reunión fue “**frustración**”. Leticia y Mar estaban frustradas, al punto que se preguntaban qué sentido tenía lo que allí estaban haciendo, dudando de su poder frente al control social que debían realizar en base a su profesión, si es que tal vez ese cambio que la sociedad mayoritaria le exigía a los Gitanos no era algo que para ellos represente un beneficio, más que el de cobrar una mensualidad. Les pregunté cómo ellas veían la situación en educación, empleo y familia en la población gitana con la que trabajaban, y la incidencia que la RGC había tenido sobre ellos, a lo cual Mar me contestó:

⁹¹ Según la página del Ayuntamiento de Valladolid los CEAS “atienden, demandas y problemáticas presentadas por personas, familias, grupos u organizaciones” sus principales funciones son: “Prestar información, orientación o asesoramiento a todos los ciudadanos y grupos sin distinción sobre los derechos y recursos sociales a los que pueden acceder. Procurar a las personas y familias que lo precisen atenciones de Ayuda a Domicilio u otros servicios de apoyo para mejorar sus condiciones de convivencia a integración familiar o social. Realizar acciones para prevenir los problemas sociales de marginación y para favorecer la inserción social. Gestionar prestaciones y ayudas económicas en situaciones de precariedad o falta de recursos de subsistencia.”

Ver <http://www.valladolid.es/es/gente/familia/servicios/centros-accion-social-ceas>

Ha habido familias que ya no están, que se han ido, que en mi caso eran las más promocionables yo creo, y se han ido a otros barrios. Y las que siempre quedan de toda la vida, pues se va reproduciendo de padres a hijos lo mismo. Y a mí sí algo que me ha llamado la atención es que llegué y había una situación bastante arraigada, con embarazos muy pronto y [que pensaban que] la formación no tenía nada de validez. Luego cambió un poquito y otra vez a lo mismo, se vuelve para atrás. Parece que hay una disminución del ausentismo y parece que es un avance, pero tú te metes a ver la situación real y lo único que han hecho es no dejar de ir a clase, pero no interesan contenidos, no asimilan la importancia de la educación (...) **yo les veo con una actitud conformista porque lo más básico o lo que ellos sienten que es lo más básico es no vas a dejar de comer, no vas a dejar de tener un sitio donde ir, donde dormir, entonces no hay mayores aspiraciones.** (Mar, junio 2016)

Lo que Mar resaltaba aquí es que primaba entre los Gitanos de la RGC una actitud de conformismo, que a ellos les bastaba con tener qué comer y dónde dormir, por lo que el éxito escolar quedaba postergado. Como contraprestación la RGC obligaba a que los hijos de los perceptores permanezcan escolarizados hasta los dieciséis años, pero no toma en cuenta ni los resultados escolares ni la terminación efectiva de la ESO. Esto significa que, como me comentaba Ainoa cierta vez, siendo que en el alumnado gitano se observan mayores índices de repetición, raramente completan el último año de la ESO, y a menudo llegan a los dieciséis años con no más del primer año completo. Leticia me decía al respecto,

La renta garantizada es una herramienta de control (...) y nosotras las trabajadoras sociales somos como las controladoras. Es muy triste que al final la trabajadora social sea una controladora. (Leticia, junio 2016)

Leticia era consciente de que era un instrumento del Estado para controlar a los Gitanos. Y que además algunos Gitanos entendían la normalización social, educativa y laboral, el *apayarse*, como una contraprestación de la renta, pero no como algo deseado. Mientras me encontraba procesando los datos lamenté no haberles repreguntado si es que acaso ellas, a veces, hacían la “vista gorda”, relajando el control, sabiendo los implícitos morales y contradicciones que les despertaba el propio ejercicio de su profesión, tal vez resistiendo también ellas a partir de un guión oculto frente al Estado.

Con cierta indignación ella recordaba el diálogo con una de sus monitoreadas:

Ellos dicen que **les pagan por ir al colegio** (...) nos dicen llevo a mi hijo al colegio, ¡qué más quieres!, pero yo le decía ¡pero es que es un derecho del niño! (Leticia, junio 2016)

Aquí el comentario de Leticia va en relación directa con algunas expresiones de los educadores del Allúe Morer recogidas en el cap. 5 sobre escuelas gueto. Según los educadores y las trabajadoras sociales con la renta se había logrado sujetarlos formalmente para que

permanezcan en las instituciones, pero no para que apropien los contenidos. Del otro lado, los Gitanos y Gitanas del barrio de “Las Viudas” con los que yo hablaba no se expresaban en este sentido, quizás a raíz de ocupar yo misma una posición de poder como profesora y universitaria *payá* trabajando en una asociación, por lo que sus discursos estaban mediados por esa relación.

Los comentarios de las trabajadoras y de otras personas con las que trabajaba en el Segundo Montes me demostraban que en ocasiones se enlazaban varias generaciones de una misma familia viviendo de la renta, de bisabuelos a bisnietos. Leticia se expresaba en estos términos:

Vemos que en esas familias no hay evolución para nosotros, creo que es el trabajo más frustrante que tenemos, creo que se le ponen posibilidades, que es verdad que en la sociedad hay mucho sectarismo, hay que estar... **¡pero es que ellos lo reproducen!**, o sea es que a veces es verdad que es un poco...desagradable ser una trabajadora social de ellos. (Leticia, junio 2016)

Leticia explicaba que había familias en las que se notaba una persistencia en el círculo de dependencia de la renta por parte de varias generaciones, que se les había dado “posibilidades”, que era consciente del “sectarismo” de la sociedad mayoritaria que los excluye, pero que, en cierto punto, en el fondo, parecían desear reproducir las estructuras, y no realizar los cambios. En este sentido me hablaba también la directora del Allúe cuando me dijo:

El otro día me decía un niño que estuvo aquí. Le digo “¿Y qué tal te va, José?” Y él me dice que **ha hecho talleres** y me enseñaba su currículum [la cantidad de talleres que había hecho]. Y le pregunto cuántos años tienes y él me dice ah pues yo tengo 17 y que se ha pedido y que se va a casar la semana que viene y con una niña, con una chica que tiene 15. Y yo le digo “¿15? Pues es la edad de tu hermana” **Y yo le digo ¿y cómo van a vivir? “es que voy a pedir la ayuda” [RGC] me responde. La actitud es seguir viviendo con la ayuda, pero ¿es vivir?** (Directora de Allúe, 2016)

En los comentarios de la directora se desliza nuevamente la visión de conformismo que por parte de educadores y trabajadoras sociales se percibe de cierto sector persistente de entre los Gitanos perceptores de “Las Viudas”, en un sistema que implica asistir a cursos y casarse jóvenes, lo que permitiría percibir la “ayuda”.

Sin embargo, en el campo no pude registrar este tipo de actitudes de boca de mis alumnas gitanas, quizás mediado por mi función de profesora. Si había algunas de ellas que se

habían casado muy jóvenes y eran perceptoras, como el caso de Samanta que con 18 años ya estaba casada, pero no puedo dar cuenta de que “guiones ocultos” encerraban esas prácticas fuera del discurso público del aula. Según la directora del Allúe había otras muchas familias que no estaban contentas con la situación de percibir la RGC:

[En el colegio] tenemos muchas familias de renta [Renta Garantizada de Ciudadanía] Muchísimos, muchísimos. **Pero ahora tenemos algunos que les han cogido un ayuntamiento en tareas de limpieza. Y están encantados, felices, una madre ha venido a decirnos “Ay, qué contenta estoy, que mi marido va a trabajar en el ayuntamiento, ya tengo que desinscribirme del banco de alimentos”.** Es que no quieren. **Las familias que son un poco estructuradas no quieren estar viviendo de la renta, pero saben que no tienen otra salida,** entonces, casi todos, yo tengo, mayoritariamente son de renta. **Pues mira uno que venía de Barrio España, estaba descontrolado me ha dicho uf, desde que vengo al Allúe vivo como una *paya*. Sí, porque, venían de nada, estaban de patada, no tenían nada, un desorden en la familia, un desorden en los niños, empezamos a trabajar con ellos, consiguieron pedir la ayuda** (Directora del Allúe, junio, 2016)

“Vivir como una *paya*” equivalía a un modo de vida ajustado a unas reglas sobre lo que es normal en España: rentar una casa, ir al colegio, tener rutinas. Según ella, había muchos que no estaban conformes con la renta, pero que no tenían otra salida, y que cuando se presentaba la oportunidad (como en el caso de trabajar para el Ayuntamiento) entonces eso tenía efectos de reparación mediante un recupero de la autonomía (no depender de la renta, del banco de alimentos)

Pero ¿podía ser en ciertos casos el hecho “persistir” en la RGC un modo de “persistir en la gitaneidad” mediante guiones ocultos? ¿estaba la RGC reforzando más que debilitando (lo que era su objetivo) la cerrazón de cierto sector de los perceptores gitanos en su propio “terreno cultural”? Y más generalmente, pensando a partir de la categoría de colonialidad del poder ¿Estaba el Estado con su matriz de poder ejercida sobre los Gitanos creando al mismo tiempo recuperos de tradiciones gitanas, en sus versiones más esencializadas, como retornos al territorio cultural, como estrategia subalterna de reparación ante la “humillación”?

Poco a poco fui dándome cuenta de que las quejas y reclamos iban en ambos sentidos, y tenían una amplia escala de grises y matices. Los Gitanos se quejaban de las trabajadoras sociales, casi con el mismo énfasis que ellas lo hacían en torno a ellos. Es así como fue tomando cuerpo para mí la sospecha de que los procesos de aprendizaje formal (escuela, universidad, formación laboral) que realizamos en la sociedad hegemónica, nuestras nociones modernas y occidentales sobre el “progreso”, a través de la “educación” y el “trabajo”, ciertos

modos de proceder más cercanos a la norma del modelo *payo* podían no tener la misma relevancia en algunas familias gitanas. Estos indicios acerca de la controversia entre sociedad mayoritaria española y minoría gitana calé vislumbraban una posible diferencia en la forma de relación con su entorno, y de apropiación de herramientas para su “promoción” simbólica y social. De tal modo, los órdenes de reconocimiento en la sociedad *payo* diferían de los de cierto sector de la sociedad gitana. Mientras los primeros exigían signos externos de promoción individual (títulos, distinciones, empoderamientos femeninos en términos liberales) los segundos, para seguir sus tradiciones culturales exigían signos internos de solidaridad con la comunidad, en base a valores morales tales como preservar las tradiciones, el honor y el respeto para con sus pares culturales. En este sentido se expresaba Tania cuando me dijo “para las Gitanas que seguimos las tradiciones es muy difícil hacer una carrera universitaria”.

Avanzando en la entrevista, pude registrar resonancias de aquel hegemónico discurso circulante en el que los marginados son en parte responsables de su marginación. Leticia expresaba “el que quiere sale, los que quieren pueden trabajar, están trabajando, se han ido”, para luego retrucar, como si esa sentencia instalada en la sociedad mayoritaria al decirla en voz alta la hiciese dudar:

Yo creo que es muy difícil, que pueda ser más difícil que para nosotros, porque ellos llevan una vida, pues **desestructurada** casi siempre, y es verdad que **no tienen los mismos patrones que tenemos nosotros desde pequeños**, entonces sí que cuesta. Pero hay gente que ha salido, que ha llegado a otra vida, aunque a lo mejor ellos no quieren. Se planteaba en una reunión de educación, una compañera nuestra decía que si es que les estamos mandando a cursar, y a lo mejor ellos no quieren, **a lo mejor ellos son felices viviendo en una casa con la luz y el agua enganchada (...)**. Porque claramente la renta garantizada, vamos a poner **una familia normal, cinco personas de etnia gitana, tres hijos suelen tener, son seiscientos noventa y ocho euros. Les obligamos con la renta, para que estén dentro de la sociedad, que paguen un alquiler y que paguen el agua y la luz, que no estén enganchados.** ¿Qué pasa? Que si pedimos tantas cosas, con seiscientos noventa y ocho euros, es difícil de costear, es que nosotros estamos muy conscientes de eso. Y si no lo sacan de otro lado son personas que rompen la basura, es verdad porque las vemos, que están dentro de la red de alimentos, que están en Cáritas todo el día pidiendo, que están con las hermanitas en los varios colegios que hay de monjas pidiendo. Entonces, o sea, no es la renta, **la renta en un principio sirve para pagar el agua, la luz y la casa, más luego toda la sociedad ponemos dinero para que ellos mismos se mantengan** (Leticia, junio 2016)

Resulta un lugar común en los modos de pensar la alteridad la externalización de la diferencia. Es así como “**para estar dentro de la sociedad**” deben cumplir ciertas normas, reglas de mercado, propias de la sociedad capitalista, los servicios considerados básicos (luz,

agua) “se pagan”. De este modo, “engancharse” representa un quiebre del compromiso con esa sociedad, genera en la sociedad mayoritaria cierto ruido moral que no aparece experimentado en igual modo en los Gitanos protagonistas de este relato. “Toda la sociedad ponemos dinero para que ellos se mantengan” es casi un oxímoron. Lo que parece ser, es que se da una operación mediante la cual la sociedad los mantiene, pero este mantenerlos es un reforzamiento de la relación de dependencia, que es una posición de subalternidad, y obstaculizando a partir de leyes y condicionamientos otras estrategias de subsistencia gitana como la venta ambulante, la chatarra, el reciclaje.

Como expuse en este capítulo, ante un panorama de flexibilización laboral con sueldos bajos, y de “contratos basura” (temporales y mal pagos) no es extraño que las familias gitanas opten en buena medida por no arriesgar la estabilidad del sistema de RGC frente a los pocos trabajos disponibles. Estos son además doblemente precarios y escasos para ellos, al articularse la escasa formación con situaciones tácitas o manifiestas de discriminación étnica y/o racial. No obstante, Mar agregaba un diferencial de habitus cuando me decía,

Cualquier persona, no sé, **creo que las personas que estamos acostumbradas a trabajar o estudiar es como “prefiero trabajar y cobrar menos, que la prestación por desempleo” en cambio en ellos es al revés.** O sea, estamos hablando del 98% de los que nosotros vemos, ¿eh? Hay excepciones. (Mar, junio 2016)

Ambas coincidían en una degradación, un desinterés en trabajar que fue afianzándose generación tras generación. De pequeña Mar había vivido en las cercanías del barrio que ahora le tocaba monitorear, había sido vecina de esas familias gitanas:

Yo vivía muy cerquita de aquí de pequeña, es verdad que no era lo mismo, cuando se desmanteló el poblado de la Esperanza, mucha gente vino aquí, a Pajarillos, a Las Viudas. Mucha gente vino de Madrid, de Galicia, hubo unos tiroteos y demás, y no es lo que era antes. Antes se podía pasar por el barrio tranquilamente, yo vivía al lado y se podía, **siempre con Gitanos, pero eran Gitanos del Mercadillo, Gitanos que se ponían panaderías, fruterías.** Había familias que dependían del servicio social, pero **había otro tipo de vida y además con su idea de trabajar, como trabajaban en el campo, pero podían trabajar. Es que ahora no hay esa necesidad, porque ganas más en ocasiones que una gente cobrando por su empleo.** Entonces, **¿para qué me voy a molestar?** (Mar, junio, 2016)

Mar hace una lectura de la situación en clave de conveniencia estratégica. Se trata de un discurso sobre el conformismo de percibir la renta que debe ser puesto en perspectiva con el cambio contextual a nivel socioeconómico que experimentó el mercado laboral español en los últimos treinta años. Hoy, los jornaleros y obreros de construcción son cuadrillas de (Gitanos) rumanos u otros inmigrantes, el empleo relacionado a servicios domésticos

(jardinería, limpieza, etc.) se ha reducido considerablemente y el mercadillo agoniza bajo la presión impositiva, la saturación de puestos y la crisis de consumo interno agravada por la competencia con grandes cadenas comerciales de marcas *low cost*.

Asimismo, Mar hacía hincapié en la contradicción entre el “decir en el despacho” y “el hacer en la práctica” cotidiana de muchas de las familias gitanas con las que trabajaba y la frustración que esta situación le causaba:

Tienen un discurso en el despacho que pueden decir “yo no lo volvería a hacer, yo no me casaría a tal edad, yo no haría eso, yo no sé qué, no quiero que mi hija. . .” y que tu hija de catorce años se haya casado a los quince, a que tenga veinte años y tengan tres niños, a que no vayan a los cursos, a que pidan la renta, no lo estáis cambiando. . . ¿Sabes? Y de nada me sirve que en el despacho, que **no sé si es porque me quieres poner una cara que no la necesito o porque realmente lo piensas**, no tienes la posibilidad de decir “jelines, vamos a intentar cambiarlo porque es lo que realmente pienso”. **Es muy frustrante**, y a mí me encanta la experiencia porque he aprendido un montón de cosas, pero lo que decía Leticia, llega un momento que es muy frustrante. Y además que es que ya te encuentras a la tercera generación que dices...y los niños reproducen en el colegio “**puta renta garantizada...mis padres se enfadan conmigo porque se deben levantar para traerme al colegio . . .**” (Mar, junio 2016)

En las palabras de Mar existía la idea de máscara, simulación o disfraz, de aparentar un deseo de normalización cuando en la práctica existía una persistencia en la gitaneidad. Aquí también podría pensarse, al igual que en el caso de la educación, si esa repetición de los perceptores persistentes de RGC de Las Viudas no es en realidad lo que Scott llama resistencia o guiñón oculto. Como una forma de rechazar la dominación pero sin desafiar abiertamente al poder mediante: asistir al colegio pero no incorporar contenidos, asistir a cursos pero no buscar trabajo, buscar trabajo pero desechar (las pocas) oportunidades por su inestabilidad, casarse jóvenes para emanciparse de los padres y pedir la RGC, sumando varios ingresos entre tres generaciones (abuelos, padres e hijos juntando tres rentas de RGC).

Ante las falencias del actual sistema de RGC Leticia reflexionaba en voz alta, y me transmitía que ella sentía que obligarlos no estaba dando resultados. Leticia imaginaba la aplicación de un sistema alternativo, donde todos cobren una renta universal básica, y luego se premie por productividad al que quiera salir de esa situación. Me decía que así, tal como estaban dadas las cosas no funcionaban.

Sabes que vas a cobrar lo mismo yendo o no yendo, que es muy difícil que te quiten la renta, si te la quitan a los seis meses la puedes volver a pedir y otra vez ese proceso, en esos seis meses hay un cambalache. Bueno, entonces al final la intervención, no sabemos por dónde cogerla porque **la intervención con la minoría étnica es malísima** y no somos las culpables, pero es

que no sabemos. **Yo digo que venga el que quiera, no el que le obliguemos.** El que quiera que venga y ahí se verá, la gente que quiere cambiar su situación real porque **habrá menos hipocresía también.** (Leticia, junio 2016)

Entonces entramos en el asunto de la “intervención”, las trabajadoras sociales habían llegado al punto de que ya no sabían cómo ni por qué “intervenir”. Ante mi pregunta sobre la posibilidad de “sentar a la mesa” a los mismos involucrados (los Gitanos), consulté específicamente qué tipo de relación tenían con los arregladores, que en tanto hombres de respeto tenían una gran influencia en la comunidad. Mar comenzó a relatar;

La única vez que he hablado con un arreglador, vino el arreglador a intentar explicarme por qué una persona no tenía que ir al Barrio España a hacer un curso y una situación que no me creí. Entonces, **si un arreglador está permitiendo justificar, por su cultura, que no vayas, cuando tú estás pidiendo una ayuda que es igual para todos,** indiferentemente de tu condición o tu cultura para mí choca. Es que lo puedo entender y lo puedo respetar, pero **las normativas son igual para todos.** Entonces ahí sí que chocamos mucho y yo creo que es por eso por lo que no hay más contactos. Y debería de haberlos. (Mar, junio 2016)

Si sumamos a la visión de Mar a la expresada más arriba por Tío Adolfo cuando éste hablaba de cierta influencia perniciosa de las trabajadoras sociales en términos de feminismo liberal por sobre las mujeres gitanas. Esta contraposición entre dos posturas nos permite tener tener un ida y vuelta que nos marca un choque entre dos marcos culturales *-payo* y gitano respectivamente- que se contradicen entre sí, y generan un profundo malestar derivado de la interacción de dos leyes que a menudo no son complementarias. La ley gitana y la ley hegemónica poseían entre sí relaciones de poder que asimétricas. En tanto mediadoras del Estado, las trabajadoras sociales controlaban que se haga cumplir la ley hegemónica **“yo ni me la invento ni soy quien la impongo”** me decía Mar, **“yo nada más siempre me ajusto a la normativa y eso es lo que hay. Yo te la tengo que explicar, intentar que se cumpla, pero yo no la decido”.**

Los problemas de los que hablaba Mar, y que habían generado desavenencias con los arregladores, tenían que ver precisamente con negarle autoridad a la ley gitana. Uno de los inconvenientes se había dado cuando se trasladó a un joven que cursaba en el Segundo Montes al Barrio España, sin tener en cuenta que en el lugar al cual lo enviaban podían surgir graves confrontaciones, producto de peleas anteriores entre la familia de este chico y la de los que cursaban en el lugar de destino. Otro asunto surgía a raíz de la imposibilidad que algunas familias que se ajustaban ortodoxamente a la ley gitana presentaban para que las “mozas”

(mujeres solteras, jóvenes y vírgenes) tomaran el autobús solas para trasladarse desde Aramburu-Las Viudas al distante Barrio España, al norte de la ciudad.

Cuando terminamos la entrevista, Leticia me preguntó si quería acompañarla en su recorrido de visitas a familias de Aramburu-Las Viudas, sugerencia que acepté sin dudarle ya que para mí era una oportunidad única de poder captar el tono de las interacciones entre trabajadora social y familias receptoras de RGC. En esta experiencia me vi cooptada por una situación de poder, entrando (para las familias gitanas que visitamos) a sus casas como encarnación de una órbita de sentidos vinculada a los imaginarios representacionales gitanos sobre las trabajadoras sociales. Es queriendo explicitar estas fuerzas que operaron en mi observación-participación que hago esta aclaración para decir que mis registros deben ser abordados como opacidades en los decires subalternos, los cuales fueron mediados por un contexto de poder, el del discurso público de la interacción entre trabajadoras sociales y familias monitoreadas.

Dicho esto, retomo con la observación-participante. Salimos con Leticia del CEAS y fuimos a visitar a dos familias del barrio “Las Viudas”. La primera de ellas era una familia gitana que estaba tramitando una ayuda de emergencia, compuesta por un matrimonio de unos sesenta o setenta años. Leticia me presentó como una estudiante que quería saber cómo era el procedimiento de los informes de renta y las ayudas. Comenzaron a contarme que estaban con una renta de paro (por desempleo), porque el hombre había trabajado y la mujer también. Los dos estaban enfermos, la mujer tenía cáncer y estaba bajo tratamiento con quimioterapia y el hombre tenía problemas respiratorios y varias enfermedades crónicas. Se encontraban realizando arreglos y mejoras para acondicionar la casa que habían alquilado, el hombre me decía “con la ayuda de toda la familia estamos reformando la casa, nos faltaban bombillas, la cocina, y el baño estaba más o menos, nos han prestado un microondas”. Leticia le pregunta a la pareja si el dueño del departamento sabía lo que habían hecho; luego se dirige a mí para contarme que en ocasiones cuando los dueños ven que los inquilinos hacen mejoras los echa para quedarse con el piso reformado. Leticia me dice que cuando la pareja llegó el piso era una verdadera pocilga, pero ahora estaba casi terminado. Aun le faltaban algunos cristales en las ventanas, lo que resultaba una prioridad, siendo que el hombre estaba aquejado por el asma y

que el otoño no tardaría en llegar. Habían pedido la ayuda de emergencia para comprar unos electrodomésticos, y solucionar problemas de humedad. La casa era en dimensiones y estructura igual al resto de las casas del complejo Aramburu-Las Viudas, tenía unos 30 m², un baño pequeño, dos habitaciones, y un comedor con sala de estar. No había aun muebles ni decoraciones, como las que sí vi en casa de Tania, estaban viviendo propiamente dicho en una casa en refacciones. El hombre nos contaba que la humedad venía de un caño roto de un vecino de arriba, pero que era imposible hablar con él, era **“un moro que vive como sardinas con veinte más”**. El “moro” era un hombre violento y conflictivo, contaba el hombre gitano, que los había amenazado de muerte en más de una oportunidad “vivimos acojonados...vino la policía varias veces, pero no los pueden sacar, un español ha comprado el apartamento, pero no se puede hacer con él porque los moros lo están ocupando”. Leticia les pidió el DNI para tramitar la ayuda, pero la pareja no lo tenía, “no lo hemos podido hacer porque perdimos el papel que nos disteis”. Ella los citó al día siguiente en el CEAS para darles nuevamente el papel para tramitar el DNI.

Salimos y fuimos a la casa de una mujer. Al igual que con la otra pareja Leticia me presentó como una estudiante. La mujer nos recibió en la sala donde había un sofá en el que nos sentamos las tres, enfrentadas a un televisor prendido en el cual se encontraban mirando dibujos animados sus hijos. En esta ocasión se trataba de un departamento acondicionado con muebles y algunos detalles de decoración con retratos colgados en las paredes. Leticia me contaba que el caso de Tamara era bastante patrón, no tanto por ella, sino por aquello en que se había convertido la familia. Al llegar, Leticia se dispuso a labrar un informe social porque habían perdido la renta y necesitaban reactivarla, y comenzó a hacerle preguntas a Tamara. Al mismo tiempo Leticia realizaba interrupciones para contarme la trayectoria familiar de su monitoreada, siendo que todos los comentarios hacia mi dirigidos los realizaba delante de la mujer:

Leticia: Tamara tiene veintiocho años y tres hijos y su familia vive de la RGC. Tiene un hijo de veinte meses, una hija de dos años que está **ingresada en el colegio**, y tiene otra de cinco casi seis, que en septiembre ya empieza primero de primaria. [Dirigiéndose hacia Tamara] A ver Tamara, cuéntanos, **¿cómo te ves en un futuro? cuéntanos un poco tu historia.**

Tamara: Bueno, conocí a mi marido a los veinte, a los veintiún años me casé, y a los veintidós tuve a mi primera hija. Mi marido trabajó de jornalero y en servicio de limpieza. Yo trabajé en *Entrepinares* (fábrica de quesos) y en el servicio de limpieza.

Leticia: [mirándome a mi] Tamara la ha tenido un poco más fácil, **ella es un poco más blanquita, no tiene rasgos tan agitanados, y ha sido un poco más fácil conseguirle trabajo.** Su padre siempre trabajó en construcción, y ahora está cobrando la pensión, pero su padre siempre trabajó. Los padres querían que estudie, pero ella dejó en tercero de la ESO, al igual que su marido [mirando a Tamara] **¿Te estás cuidando? [en alusión al control natal]**

Tamara: **Sí, me he puesto un DIU después del último niño.** (Leticia y Tamara, entrevista, 2016)

Aquí aparecían varias cuestiones, el registro de si los niños estaban escolarizados, una hija de dos (nivel no obligatorio) “ingresada en el colegio”, cuestión que contrasta con las familias más tradicionales, quienes retrasan con frecuencia la asistencia de los niños hasta niveles obligatorios (primaria) que ya he mencionado en el capítulo 5 sobre educación. Luego Leticia menciona realza un diferencial de base racial que puede jugar a favor de que Tamara consiga trabajo, esto es que es una “Gitana rubia”, además de tener una trayectoria laboral en la que en varias oportunidades ha trabajado como asalariada. Lo otro que aparece es lo que aparecía en boca de mis alumnas gitanas, como Tania, que a partir del segundo hijo la trabajadora social tenía la directiva de aconsejar a las mujeres gitanas monitoreadas que utilicen métodos anticonceptivos, lo que desplazaba el control familiar también al terreno sanitario, pasando los cuerpos de las mujeres gitanas a ser subordinados a un modelo de control biológico.

Leticia me contaba que lo que se les pide con el “informe social”, también denominado el “proyecto”, es: a) que paguen el alquiler, b) que no estén colgados ni al agua ni a la luz, c) que manden los hijos al colegio, d) que se anoten en algún curso. Al irnos, me cuenta Leticia que la familia de origen de Tamara era, en sus palabras, una familia “normalizada”, pero al casarse con su marido adoptó costumbres de su familia política, la cual era muy “desestructurada”. La familia del marido era del Poblado de la Esperanza, y ahora vivían en Delicias por la calle Paseo San Vicente, fuera de Aramburu-Las Viudas. Sus suegros siempre habían vivido de su ingreso como jornaleros y luego ya con la RGC. Le pregunté a Leticia por el marido de Tamara y ella me dijo “¿te has dado cuenta de que las niñas decían papá papá y fueron a la habitación?”. Leticia estaba segura de que el hombre se escondía de ella en el cuarto. Ella me decía “son las mujeres las que se encargan de todo el tramiterío siempre, los hombres ni aparecen”. No estoy segura cual podía ser el significado, sin embargo,

históricamente la “cara” de las relaciones de mayor desigualdad de poder entre Gitanos y *payos* ha sido predominantemente la de las mujeres. Ellas eran quienes iban a vender a los caminos, quienes iban a los pueblos, mientras el marido se quedaba con los niños. Históricamente esto se debía a que el hombre gitano estaba más expuesto a ser apresado por las autoridades -monárquicas primero estatales después- para ser reclutado en actividades económicas o militares útiles al poder, como he repuesto a partir de fuentes históricas y orales a lo largo de esta investigación ¿podía existir en esa actitud de evitamiento de los hombres gitanos alguna memoria histórica colectiva grabada en los cuerpos, que reproducían, ante una nueva modelización de la desigualdad, la otrora dinámica de la cara femenina como estrategia y “disfraz” para sortear la dominación?

Casi al despedirnos le pregunté a Leticia cuantas rentas/familias tenía a cargo para controlar. Me dijo “aquí tengo unas 140 rentas, de las cuales sólo 40 son promocionables [que pueden salir de la dependencia medido bajo parámetros de adhesión a una normalización educativa, laboral y familiar], las otras 100 son permanentes, familias que tienen tres generaciones viviendo de renta y no veo mejora”. La renta parecía ser, al igual que me decían los Gitanos y las trabajadoras sociales, una herramienta para controlar a la población gitana y coaccionar a la adopción de un habitus *payo* mediante el uso de diferentes técnicas de coerción. Sin embargo, esta “tecnología de poder” no estaba funcionando, o quizás sí, pero solo para mantener a los subalternos en una posición de subalternidad.

7.5. Las ONG´s en los programas de inserción educativa y laboral destinados a Gitanos desempleados perceptores de RGC

Tal como he mencionado en varias oportunidades, mi foco empírico estuvo situado en el Segundo Montes, donde funciona la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León (FAGCyL). Pero había otras asociaciones como la FSG y Cáritas que impartían cursos destinados a Gitanos. FSG y FAGCyL recibían aportes de la Junta de Castilla y León y del Ayuntamiento de Valladolid, y en el caso de la FSG también recibían partidas del Fondo Social Europeo, el cual es el primer ente de financiamiento dentro de la Unión Europea. Además, todos los contribuyentes personas físicas residentes en España podían destinar parte de sus impuestos a la Iglesia católica o a actividades con fines sociales, pudiendo marcar ambos

(donar 1,4%) o uno solo (donar 0,7%). El segundo caso abarcaba el sector de oenegismo destinado al trabajo con grupos vulnerables (adultos mayores, infancia, discapacidad, Pueblo Gitano, mujeres, LGTBI, inmigrantes y refugiados, entre otros), publicitado en campañas arengando a “marcar la X solidaria en tu declaración de la renta”⁹². Por razones de tiempo y limitaciones de acceso, los cursos de inserción educativa y laboral brindados por Cáritas han quedado fuera de este recorte de campo. No obstante, considero menester reconocer su relevancia ya que de boca de mis alumnas y las trabajadoras sociales era frecuente escuchar sobre ellos, aunque con distintas valoraciones. Mientras mis alumnas hablaban con rechazo y criticaban el maltrato sufrido por alguno de sus profesores, las trabajadoras sociales lo hacían con cierta satisfacción, apreciando los efectos positivos de integración social por lo exigentes e intensivos que eran estos cursos. Dicho esto, dedicaré esta primera parte a las observaciones y entrevistas realizadas en la FSG para luego pasar a mi experiencia como profesora voluntaria de un curso de inserción laboral para mujeres gitanas perceptoras de RGC en FAGCyL.

7. 5. 1. El programa ACCEDER de la Fundación Secretariado Gitano (FSG) sede Valladolid

Desde el inicio del campo estuve interesada en conocer cómo funcionaba el mentado programa “ACCEDER”⁹³ de la FSG que había sido tomado como caso modelo a replicar en otros países de Europa, como Rumania e Italia. Tenía conocimiento de la información oficial de tal programa, a la cual había accedido gracias al profuso material de comunicación institucional de la FSG. A grandes rasgos se trataba de un programa de formación y empleo que tenía sus orígenes en el “proyecto piloto de la Iniciativa comunitaria Empleo-Integra” surgido en 1998, pero que había empezado a operar activamente a partir del año 2000, como parte del Programa Operativo de Lucha contra la Discriminación del Fondo Social Europeo (Manzano, 2007-2008). El mismo funcionaba en 14 comunidades autónomas de España, entre ellas Castilla y León⁹⁴. En palabras de la ONG, éste “realiza acciones de intermediación laboral y formación profesional, con el objetivo de lograr la incorporación efectiva de la

⁹² Para más información revisar la página web sobre concientización de la necesidad de marcar la “X solidaria” [<https://www.xsolidaria.org/que-es-x-solidaria.php>]

⁹³ Para más información sobre el programa ACCEDER se puede consultar la página web de la FSG https://www.gitanos.org/que-hacemos/areas/empleo_y_formacion_profesional/acceder.html

⁹⁴ En Castilla y León la FSG posee oficinas en Valladolid, León, Burgos y Salamanca.

población gitana al empleo”⁹⁵. Asimismo, a partir del 2011 la FSG consigue la autorización para funcionar como agencia de colocación, actividad que se suma a la intermediación entre Gitanos, sociedad y empresa y los cursos de formación profesional.

En reiteradas oportunidades quise acercarme a Silvia Villanueva, la coordinadora *paya* de la FSG de Valladolid, para preguntarle sobre la posibilidad de “ver en acción” dicho programa, pero solo lograba obtener evasivas ante mi intención de etnografiar el proceso, o entrevistar a sus protagonistas.

Finalmente pude concretar una entrevista en la oficina céntrica de la FSG Valladolid, con Silvia Villanueva, la coordinadora *paya* y Chelo, la mediadora gitana. Les pregunté por el programa ACCEDER y el convenio de pasantías con cadenas de indumentaria como *C&A* y *Primark* que la FSG promociona en su página. Pero, al hablar con ellas me encontré que lo que más abundaba era la capacitación y posterior trabajo como cajeros o repositorios de supermercados, carniceros, cocineros, etc. Según ellas mismas me contaron, en el curso de formación los profesionales de la FSG se encargan de decirles a los asistentes algunas cuestiones que consideran “básicas” en cuanto a imagen, por ejemplo, cómo se deben arreglar para ir a una entrevista. En el transcurso de la conversación era reiterativo el uso de palabras como **normalizar**, **normalización** y **normal**. Silvia me hablaba de “normalizar” a través del trabajo los hábitos de los Gitanos. Me decía que el hecho de que la sede de la FSG se encuentre en pleno centro de la ciudad de Valladolid y no en los barrios en los que los Gitanos viven (en lo que sonaba a distinción entre la FSG y la asociación en la cual yo trabajaba) era que “**el hecho de viajar en autobús también normalizaba**”. Con respecto a la historia de ACCEDER, Silvia me comentó que comenzó en el año 2000 con la intención de “**normalizar**” cumplir horarios, e integrarse a la sociedad. Ellas estaban asociando la palabra normal a una matriz representacional *paya*, bajo este horizonte la normalización equivalía *apayarse*, es decir, abandonar gradualmente aquellos diacríticos que eran asociados a una exhibición de gitaneidad, como trabajar en el mercadillo, una “vida desorganizada” (sin rutinas, sin horarios), la división por aulas entre hombres y mujeres, etc. cuestiones que eran

⁹⁵ Dirigido especialmente a Gitanos aunque no exclusivamente. Los cursos de formación profesional y demás servicios son también utilizados, aunque en un porcentaje significativamente menor, por la población no gitana.

vistas como un núcleo duro de las tradiciones gitanas. Les pregunté acerca de la recepción que tenía el programa en las empresas, y Silvia me contestó,

Cuando nosotros los contactamos [a las empresas] nos encontramos con todo tipo de casos, desde los que se prestan a “probar”, a los que no quieren saber nada con Gitanos. Las empresas los capacitan y luego se quedan con los que les parecen indicados. **Muchas veces son trabajos temporales, pero es mejor un trabajo así que nada. El problema es que este tipo de trabajos entran en cortocircuito con la RGC, que asegura unos 600 euros, pero es incompatible con las actividades laborales. Cuando trabajan deben declararlo, pero, aunque sea un trabajo temporal, la renta se suspende. Al terminar el trabajo la reactivación de la renta demora mucho y eso los deja meses sin ingresos. Esto está mal hecho, debería ser más rápido para no desanimar al trabajo.** (Silvia, febrero 2016)

Silvia, al igual de lo que expresé en otras partes de este capítulo, adjudicaba que -al menos en parte- la persistencia en la renta podía deberse a las dificultades que devenían de una demora en la reactivación de la renta, por lo que la percepción de la renta terminaba desanimando el ingreso al mercado laboral. Desde esta perspectiva podría encontrarse un tipo de racionalidad (antes que una irracionalidad) en la decisión de los Gitanos a permanecer como perceptores, para sortear la incertidumbre económica que devenía de la inestabilidad laboral de los trabajos temporales.

Volví a preguntarles si podía asistir a los cursos de formación, pero me contestaron que tenían que ver si se podía, porque los asistentes al curso se podían incomodar y la empresa que brinda la capacitación también. Silvia volvió a marcar que se encontraban muy "requeridos" por los practicantes -los universitarios que hacen prácticas o investigación- y no podían atender todas las demandas. Les pregunté si dadas las dificultades para observar las prácticas “en directo” podía contactar a través de ellos a los hombres y mujeres que habían realizado prácticas en *Primark*, *C&A* y similares para entrevistarlos. Sobre este asunto quedaron en contestarme, pero nunca respondieron. En mi experiencia, el trabajo de campo con la FSG revistió muchos obstáculos, que impidieron un registro etnográfico de sus prácticas. Las evasivas manifiestas y la opacidad de sus haceres reales no permitieron que pudiera acceder a instancias de conocimiento más allá de la situación de entrevista y el material oficial de la asociación.

Un poco antes de mi partida, en mi entrevista a solas con Chelo pude retomar algunas cuestiones que había dejado en el tintero en aquella reunión con ambas. Hablábamos sobre algunas diferencias entre la forma de impartir cursos en la FSG y mi experiencia en mi paso por FAGCyL. Chelo me contaba con respecto a los cursos de la FSG que:

Hay algunas mujeres que vienen y te dicen **“es que mi marido no me va a dejar ir al curso porque hay hombres.** Entonces yo les digo “pues esto es lo que hay, chicas. En el mundo real cuando tú vayas a trabajar hay hombres, hay mujeres”. Los cursos de la fundación son mixtos, yo les digo a las mujeres “cuando vayas a un curso que no sea de la fundación seguramente habrá hombres y habrá mujeres”. ¿Qué no te deja tu marido? Di que me llame, que me llame tu marido. También debes intentar **hacer una buena selección, o sea, a la hora del curso, cualquier persona que tenga muchas etiquetas, muchos “peros” no se puede.** Tampoco intenta meterte con muchas chicas, ¿sabes? Debes hacer una buena selección y que sean personas que realmente el curso termine bien. (Chelo, junio 2016)

Chelo mencionaba una “selección” como garantía del éxito de los programas de inserción, esto era una clasificación entre grupos de Gitanos que podría ser equiparable a la que mencionaban las trabajadoras sociales entre Gitanos “promocionables” (*apayables*) y Gitanos “persistentes” (en su gitaneidad). Es decir, una jerarquización de los Gitanos basada en sus grados de apertura, adhesión y cercanía, con respecto a trayectorias de *apayamiento*. El objetivo de la FSG parecía ser que los Gitanos incorporen el habitus dominante. Aquél que no se adaptase a ello quedaba fuera de unos cursos de carácter selectivo en los que primaba “la calidad sobre la cantidad” como ellas me comentasen, y valga la contradicción discursiva, quedaban sin acceso a ACCEDER. Se trataba de una asociación pro-gitana, con miembros gitanos pero directivos *payos* que era un espacio de difusión de discursos (a través de sus campañas de *marketing* sobre Gitanos integrados) y de entrenamiento en el modelo cultural hegemónico *payo*, donde el reconocimiento gitano solo podía jugarse a partir de la aceptación/subordinación de los Gitanos a las pautas culturales del marco dominante español.

7. 5. 2. Los cursos de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León (FAGCyL)

En la otra vereda, se encontraba la Federación, la cual a diferencia de la FSG era dirigida por Gitanos, Tío Jani es su presidente, mientras que los *payos* ocupaban posiciones de menor jerarquía, como coordinadora o profesores. Esta funcionaba en el Segundo Montes, en el barrio gueto de Aramburu-Las Viudas, y contaba con una mayoría de alumnado del propio barrio.

En los cursos del Segundo Montes se respetaba la pauta cultural de división por géneros, hombres y mujeres estaban separados en las aulas, se contemplaban algunas cuestiones relativas a situaciones de marginalidad y brindaba asesoramiento a las familias para el tramitamiento de ayudas, y se aceptaban sin mediar ninguna selección a Gitanos de

cualquier extracto social y nivel de escolarización. El acceso a los cursos era abierto sin ningún tipo de selección (tengo entendido que sólo mi curso de diseño tuvo un proceso de selección previo por ser necesario tener unos conocimientos de lectoescritura y comprensión teórica).

La Federación tenía un programa para la inserción social de la comunidad gitana, que según me contase la coordinadora *paya* Mónica estaba centrado en cuatro líneas de acción: a) El servicio de orientación y asesoría laboral para la formación y el empleo; b) La ayuda escolar para alumnos gitanos de todos los niveles. Incluyendo los cursos de alfabetización para mayores y de titulación para adultos en la ESO; c) Talleres ocupacionales en la cárcel de Villanubla (registro de conducir, clases de flamenco, apoyo educativo) y la d-) Asistencia en diversas gestiones administrativas, sociales y jurídicas (tramitación de ayudas de emergencia y RGC, sacar el registro de conducir, trámites bancarios, renovación DNI, asesoría legal).

En cuanto al punto “b”, Mónica me comentaba que la asociación trabajaba con diferentes grupos de alfabetización básica y de titulación secundaria para adultos, a los cuales los Gitanos perceptores de RGC se veían obligados a asistir. No obstante, muchos otros iban a los cursos por propia voluntad y deseo, ya que al no ser perceptores de RGC no tenían ninguna obligación. Los horarios eran divididos en dos turnos: mañana de 10:30 a 12:30 y tarde 16:30 a 18:30 y las clases estaban divididas por sexos. Los hombres no podían mezclarse con las mujeres, y había que intentar que no se crucen a la entrada ni en los pasillos.

Al comenzar el trabajo de campo los grupos eran

- Lunes (turno tarde): alfabetización mujeres, niveles 1, 2 y 3 (educación básica). El objetivo en este grupo era que terminen la educación básica ya que no tenían esperanzas de inserción en el circuito laboral normalizado. Existía además otro grupo de mujeres más jóvenes, de entre 20 y 45 años, que habían llegado a 2º de primaria, siendo en su mayoría amas de casa con niños escolarizados.
- Martes y jueves (turno tarde): graduados escolares a titular, grupos de hombres y mujeres
- Miércoles (turno mañana): alfabetización de mayores varones (nivel 2º de primaria)

- Miércoles (turno tarde): graduados escolares a titular hombres y mujeres y madres con niños que asistían a clases de apoyo escolar.

La Federación era una asociación que construía su identidad desde una dimensión moral del significado del trabajo territorial con Gitanos en situación de exclusión en el medio de un barrio marginal, Las Viudas-Aramburu. Esto constituía un trabajo constante, “poniendo los pies en el barro” desde un accionar desconocido por el común de la sociedad. En ellos los discursos no iban en orden de que los Gitanos se acoplen a un *apayamiento* forzado sino a un acompañamiento de familias en franca situación de vulnerabilidad, y un trabajo constante como mediadores interculturales. A diferencia de la FSG, la FAGCyL no promocionaba sus actividades, no tenía página en redes sociales ni portal web propio, a no ser por un modesto blog puesto en funcionamiento mientras me encontraba realizando trabajo de campo, hoy en desuso. Un día estaba hablando con Mónica sobre la necesidad de comunicar las actividades para mostrar todo el trabajo que venían realizando y ella me decía “eso es muy importante, pero imagínate que somos tres personas, **si yo atiendo a una familia que la van a desahuciar no puedo estar posando en fotos**”. De modo que, entre sus miembros, los sentidos que adjudicaban a sus prácticas se conjugaban a partir de una identidad articulada en base a una dimensión moral sobre el trabajo con Gitanos en situación de vulnerabilidad, atendiendo emergencias sociales de desigualdad profunda. Mi propio posicionamiento en el campo, tal vez desde una visión romantizada por mi sesgo idealista, de búsqueda de reparaciones de injusticias sociales, se acopló con cierta facilidad al Segundo Montes, y en este sentido es que en mi observación-participación pasé a ser una profesora *paya* más, al igual que Ainoa, Mónica, Marta y Encarna. El trabajo de la asociación era en el anonimato, no tenían recursos materiales ni humanos, a no ser por algunas profesoras contratadas a medio tiempo, como Ainoa, y las prácticas de voluntariado de algunos alumnos de la Universidad de Valladolid, tal era mi caso, una experiencia que relataré a continuación.

7. 5. 3. Una experiencia como profesora de un curso de diseño de modas destinado a mujeres gitanas perceptoras de RGC

Dentro de las prácticas de voluntariado mencionadas, y como parte de mi trabajo de campo comencé a colaborar desde abril de 2015 participando en las clases de algunas

profesoras del Segundo Montes. Mientras me presentaba a cada uno de los grupos, les iba contando mi investigación al alumnado gitano y conversando acerca de sus pareceres. Un poco antes de las vacaciones de verano, hacia junio de 2015, acordamos con Mónica que en octubre comenzaría a dar un curso de formación profesional en diseño de modas en el Segundo Montes. El curso se prolongó por el término de 9 meses (hasta junio de 2016) y formó parte de un programa de inserción de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León. Dictaba el curso dos veces por semana, los lunes y miércoles de 10 a 12 hs.

Esta experiencia de enseñanza fue asimismo una experiencia de aprendizaje. La última vez que había dado clases de diseño lo había hecho en un contexto universitario, en la carrera de Diseño de Indumentaria en la Universidad de Buenos Aires. Ahora me encontraba muchos años después a cargo de un alumnado con diferentes grados de escolarización, algunas habían llegado a 1^{ero} de la ESO, y solo tres, Remedios, Sofía y Susana, habían conseguido terminar la escolarización obligatoria al nivel de 4^{to} de la ESO. Esta observación-participación de campo tuvo algunas limitantes devenidas de mi propia posición de poder como profesora *paya* de un curso de inserción laboral destinado a mujeres perceptoras de renta, en base a ello ciertos discursos que recojo aquí pueden revestir cierta opacidad, no sólo en mi rol como “investigadora” sino también como parte implicada en el juego de fuerzas de la experiencia áulica.

El primer día les pregunté qué intenciones tenían con este curso, cuáles eran sus aspiraciones. Algunas me dijeron que querían hacer vestidos de boda y ropa de fiesta para Gitanas. Otras, que querían aprender a hacer ropa de bebés y niños, o artículos de decoración como cortinas o ropa de cama. Solo tres alumnas no tenían hijos ni estaban casadas: Yésica, Irene y Sara. Yésica era la más joven, tenía unos 18 años. Sara tenía unos 25 años, y aun no se había casado ni tenía planes de hacerlo, al igual que Irene a sus 23. Ambas eran además consideradas por sus compañeras las más bonitas de clase. El primer día de clases Sara faltó y Tania dijo bromeando “mejor que no venga que nos deja mal paradas a todas”, otras le decían “la modelo”. En cuanto a la vestimenta, a mis ojos (como a los de Mónica, en alguna oportunidad que conversamos) tanto Sara como Irene se vestían cotidianamente de forma *apayada* con ropa informal (en marcas como *H&M*, *Lefties*, *Zara*), aunque Sara parecía tener un gusto más “gitano” en su ropa de fiesta (vestidos muy ajustados de telas adherentes, brillosas y calzado de tacón muy alto). Otra marca de distinción entre ellas era que la

aparición de Sara estaba más cercana al estereotipo racial y estético de la mujer gitana (tez morena, ojos y cabellos negros, maquillaje con ojos muy marcados y labios rojos), mientras que Irene era una “Gitana rubia” y se encontraba más cerca del estereotipo de la mujer *paya* (pelo rubio, ojos miel, tez clara, poco maquillaje).

Dado que por la situación de vulnerabilidad económica en que se encontraban mis alumnas no podía solicitarles que costeen por su cuenta la compra de materiales para el trabajo en clase, antes de comenzar el curso le di una lista de materiales a la asociación, para dibujar, pintar, realizar patrones y confeccionar la ropa. También le enviaba a la secretaria Encarna archivos por mail para fotocopiar o imprimir, con los apuntes para las clases teóricas. Venía con una estructura de enseñanza heredada de la universidad, la cual pensaba impartir haciendo unas mínimas modificaciones. Sin embargo, lo que había proyectado distaba bastante de la realidad, las condiciones de producción y de recepción de conocimiento se veían continuamente desafiadas en el campo. En la asociación me dijeron que no había presupuesto para comprar todos los materiales, y que debía tratar de arreglármelas de algún modo para dar las clases hasta que el Ayuntamiento les girara los fondos. De tal modo que al empezar sólo contaba con algunas cosas de librería tales como cuadernos oficio, pinturas, pinceles, hojas (en España folios), lápices y marcadores para realizar los figurines, pero no así aquellos materiales vinculados a la confección de la ropa como escuadra de patronaje, papel para realizar patrones, pistoletas para los geométricos, agujas, hilo y otros artilugios relativos. La asociación tampoco podía proveernos de libros de arte o revistas de moda, los fondos económicos eran una limitante y con frecuencia yo misma ponía dinero de mi bolsillo para poder suplir alguna falta (por ej. comprar revistas para trabajar en clase). Los cuadernillos teóricos que había armado sobre historia de la moda y el arte eran demasiado largos para ser fotoduplicados por quince juegos, uno por cada alumna. Ocasionalmente, podía enviar alguna cosa a imprimir y la secretaria de la asociación me sugirió que les dicte los contenidos a mis alumnas para que los escriban a mano en sus cuadernos, en lugar de realizar tantas impresiones y copias.

El modo estandarizado de enseñanza no era aplicable al Segundo Montes, no podía imprimir apuntes, pero tampoco podía enviarles el material por correo electrónico, ni subirlo a “la nube” ya que mis alumnas no tenían computadora. Ante estos obstáculos varias veces les pregunté qué otros recursos teníamos para comunicarnos y que yo les envíe el material. Eran en total unas quince mujeres de entre 18 y 45 años, y quedamos en formar un grupo de

whatsapp con menos de la mitad del curso, ya que solo 7 de ellas tenían móvil. Esta alternativa también se vio truncada, ya que con el correr de las semanas las alumnas fueron “saliendo” hasta quedar solo cuatro. En ese momento no podía entender cuál era la causa. Hablando con Tania un día en el mercadillo esta me contó que también iba a tener que salir del grupo por sugerencia de su marido. Al parecer el conflicto adquiriría visos morales en los que su honor podía verse perjudicado. En el barrio corría el rumor de que una joven gitana le había dado su número de móvil a una amiga y el novio de esta última comenzó a escribirle mensajes a la primera haciéndose pasar por la amiga. “Los hombres gitanos son muy mujeriegos” sentenció Tania y formar parte de un grupo de *whatsapp* era un riesgo.

En la convivencia áulica fui dándome cuenta de cómo operaban ciertas pautas culturales entre ellas, en especial con aquellas mujeres que vivían dentro del barrio gueto. Estos indicios parecían emerger como modos internos de regular moralmente las relaciones entre géneros. Un día me encontraba dando clase y Tania me dijo que quería ir al baño. Le dije que vaya sin problemas, pero ella me contestó que no podía estar sola por los pasillos porque luego podía rumorearse sobre ella. Esto significaba que si en el camino se cruzaba con algún hombre gitano quedaba expuesta a que se manche su reputación. Yo le ofrecí que alguna de las chicas la acompañe como testigo de que no sucedía nada, y las chicas le decían que en el pasillo no había nadie, que solo estaba la gente de la asociación, que vaya tranquila. Finalmente acabó yendo al baño sola, y cuando volvió bromeó y dijo “chicas yo les cuento, he tenido la mejor experiencia” [haciendo un chiste de índole sexual acerca de que se había encontrado con un hombre en el pasillo] y todas reímos.

Otro de los problemas que frecuentemente teníamos era que a la entrada del Segundo Montes se juntaban todos los varones a conversar antes de su ingreso a las aulas. Las mujeres debían pasar por allí para ingresar al centro, pero muchas de mis alumnas me manifestaban su incomodidad por tener que hacerse camino entre los varones, con quienes -según ellas me decían- no estaba bien visto tener proximidad física ni saludar. Al respecto, un día me encontraba hablando con Salomé, una mujer gitana de 34 años, soltera e hija de uno de los directivos de Promoción Gitana, quien trabajaba como auxiliar de las profesoras del Segundo Montes. Ella me comentó que cuando sus amigas gitanas se enteraron que trabajaría en el centro le preguntaron si había hombres, y ella les dijo que sí pero que no tendría contacto con ellos, que las clases en las que ayudaría serían sólo de mujeres, y agregó:

El otro día tuve que ayudar a una profesora a llevar un proyector a un aula de varones, la profesora me preguntó si quería quedarme fuera, pero yo le dije que no, que yo estaba trabajando y al final terminé entrando. **La verdad no estoy de acuerdo con tener que mirar todo el tiempo lo que hago por si hablan mal de mí. Sin embargo, como sé cómo son las cosas cuando estoy en el centro no saludo a ningún hombre, aunque lo conozca, porque de saludarlo puede dar lugar a que se hable mal de mí. En cambio, en el portal de mi casa [en Huerta del Rey, un barrio de mayoría de *payos* donde viven Gitanos de nivel medio-alto]** cuando me cruzo con los vecinos sean hombres o mujeres saludo a todos porque es una cuestión de educación. Me parece mal que por el simple hecho de saludar a un hombre se hable mal de una mujer, eso no significa que yo quiera “enredarme” con ese hombre, sino que simplemente es cortesía y buena educación, pero aquí debo adoptar esta postura de no saludar para que no se hable mal de mí. (Salomé, mayo, 2016)

Salomé hablaba de una distinción de prácticas o modos de regulación de las relaciones entre las mujeres y hombres en un barrio de *payos* y Gitanos de clase acomodada, y en un barrio de Gitanos, como “Las Viudas”.

Bajo un registro en la órbita de sentidos del feminismo hegemónico, la coordinadora Mónica solía decirme que la liberación de las mujeres gitanas deberá necesariamente ir acompañada de su revolución sexual. En el mismo sentido me hablaba Chelo al comentarme que el gran problema en los matrimonios tempranos y la educación de las mujeres gitanas era la imposición de la virginidad como pauta cultural. Pero en el campo lo que yo veía era otra cosa, las gitanas universitarias con las que hablé hablaban de mantener la pauta cultural, respetando la virginidad, al tiempo que retrasar el matrimonio, por lo que el quiebre de la regla sexual parecía ser un límite al *apayamiento* que no estaban dispuestas a transgredir. En el caso de Salomé, ésta había elegido permanecer soltera al tiempo que virgen para no perder su libertad ni transgredir la pauta cultural. Permanecer soltera más que el reclamo por una liberación sexual parecía ser la vía que elegían las Gitanas que conocí en el campo para mantener cierto margen de “libertad”, entendida en términos liberales individualistas.

El honor colectivo, familiar, como en buena parte de las culturas mediterráneas, en países como Francia, Italia o España era depositado en las mujeres (Pitt-Rivers, 1999). El rumor actuaba como herramienta de regulación de las relaciones y tenía por función ejercer un control social sobre las mujeres para garantizar la reproducción de la cultura gitana y su cohesión social (Gluckman, 1963; Handelman, 1973; Haviland, 1977), sancionando conductas consideradas adversas a los valores morales compartidos. El honor como valor máximo era

sustentado en la valoración de la vergüenza (de las mujeres) y el respeto (a los mayores), dos dimensiones que contribuían al reforzamiento y perpetuación del grupo y operaban como signo de distinción frente al mundo *payo*: individualista, sin escrúpulos y de moral sexual relajada. Las situaciones de campo mencionadas eran vistas desde el discurso feminista y social dominante como aspectos atávicos de la cultura gitana que debían eliminarse para liberar a la mujer del patriarcado machista en la que estaban sumidas. Sin embargo, estas lecturas implicaban la exportación de un modelo explicativo dominante que nada tenía que ver con el modo de existencia gitano, aunque para las mujeres gitanas estas matrices hegemónicas tomaban la forma de tensión entre “dos mundos” el *payo* y el gitano, adjudicando ellas un sentido a sus prácticas en base a estas lógicas contradictorias por las que se veían atravesadas. En particular, las trabajadoras sociales, algunas gitanas del ámbito asociativo, y las educadoras *payas* pasaban por alto que las acciones de control social ejercidas sobre las mujeres gitanas por parte de sus pares comunitarios no parecían revestir un poder asociado a prácticas individualistas, colonialistas o capitalistas como en el espacio hegemónico (Segato, 2016; Federici, 2010). Estas más bien asemejaban adquirir el sentido de reproducción cultural y distinción de grupo con respecto a la cultura dominante, como una división moral entre “nosotros, los Gitanos” y “los otros, los *payos*” de la sociedad mayoritaria. Parecía adquirir visos de una frontera en clave subalterna entre los que es de Gitanos y lo que es de *payos*, a través de acciones más o menos manifiestas, tales como la prohibición, el rumor y la evitación.

En numerosas oportunidades escuché en el campo que la base de la cultura gitana era la mujer, incluso cuando entrevisté a tío Adolfo este me decía “la mujer gitana es la causante de la cultura del 80% del Gitano”. Al principio no lo entendía, pero con el tiempo comprendí que en ellas residía el poder de la pervivencia del grupo, o la amenaza de su mestizaje simbólico o fisiológico. Por tal motivo, las familias gitanas culturalmente más “ortodoxas”, aquellos que resistían al *apayamiento* “persistiendo en la gitaneidad” ejercían también un mayor control sobre la conducta de las mujeres para que ellas no se vean contaminadas por valores de la cultura dominante y no quiebren su solidaridad con su grupo.

Volviendo a las clases de diseño, la experiencia me obligaba a una adecuación constante. Ya había pasado un mes desde que habíamos iniciado las clases y el Segundo Montes seguía sin presupuesto. Veníamos trabajando sobre técnicas de representación, teoría del color y figurín a mano alzada, pero urgía que empezáramos ver patronaje y confección,

aun más teniendo en cuenta que las clases teóricas de los miércoles cada vez generaban menos interés. Había dividido las clases en dos asignaturas, los lunes dos horas de prácticas en el taller de diseño y los miércoles dos horas de teoría, con historia de la moda y el arte, pero me percaté que la dinámica no estaba funcionando. Decidí hacer algunos cambios, y a la práctica del lunes le agregué una dinámica de taller también los miércoles, de tal modo que estas comenzaron a constar de dos partes. La primera parte era una explicación con imágenes del periodo en cuestión, donde veíamos qué tipo de ropa se usaba (vestidos, trajes, etc.), la “bajada” actual que hacían los diseñadores en colecciones inspiradas en esa época, y *trailers* y fragmentos de películas ambientadas en ese periodo. En la segunda parte de la clase les pedía que diseñen algo, que hagan un figurín con una prenda (vestido o cualquier tipología) inspirada en esa época. Aun así, algunas alumnas se dispersaban, hablaban entre ellas de otras cuestiones (pedimientos, bodas, chimentos y enfermedades de sus hijos) utilizando el espacio de aprendizaje como un sitio de esparcimiento social o “reunión de amigas”.

Era difícil mantener el tono estándar de clase profesora-alumnos, y a veces yo también perdía la compostura, el poder en el aula, y me dejaba desviar de lo programado en la clase para atender algún imponderable. Como profesora considero que era bastante accesible, mucho más que otras, las trataba como pares y calculo que por eso comenzaron a tomarme afecto. Si no tenían quien cuidara de sus niños pequeños, aun no escolarizados, les dejaba que vengan con ellos a clase. Eso me valió el regaño de Encarna, la secretaria del Segundo Montes, quien me dijo que ellas tenían la obligación de acomodarse de alguna forma, “**lo normal, como hacemos todas las mujeres-madres que trabajábamos**”. Esta frase podía ser entendida como un síntoma, de una desigualdad también existente en las mujeres *payas*, la del par en tensión trabajo-familia, también conflictivo para las mujeres-madres de la sociedad mayoritaria, pero que parecía tener diferente resolución entre mujeres gitanas que entre mujeres españolas, con mayor grado de adhesión a parámetros liberales. Lo “normal” entre las *payas* era adaptar el cuidado a las necesidades del trabajo, en cambio, para algunas mujeres gitanas del barrio lo “normal” era adaptar el curso a las necesidades de cuidado.

Entre mis alumnas, Samanta, una joven casada de 18 años y que no había terminado la ESO, era una de las que más me cuestionaba sobre qué utilidad tenía lo que les daba. Cuando dictaba clases teóricas siempre me encontraba con los mismos planteos, que era muy difícil o que no le veía ninguna utilidad, y me decían que para qué quiero saber de fibras textiles, tipos

de tejidos y demás. Sobre todo, esta situación se repetía entre las más jóvenes, mujeres que habían quedado atrapadas entre dos lógicas educativas: no tenían el saber que daba el mercadillo, la venta de productos y el trato con gente, pero tampoco habían tenido una escolarización exitosa en la escuela normal. Se trataba de mujeres adolescentes que, casadas o solteras, provenían de familias con más de una generación perceptora subsidios y en ocasiones se sumaba un pasado chabolista o en el Poblado de la Esperanza. Me di cuenta de que esperaban un curso de costura, de oficio, y a cambio les estaba dando un curso “burgués”, para ejercer el diseño como profesión liberal. En este sentido, en una oportunidad quise sacarlas del aula y pedí al Segundo Montes si había alguna posibilidad de tramitar fondos para llevarlas a Madrid a conocer el Museo del Traje; se lo comenté a mis alumnas y me dijeron que por qué no mejor íbamos al Parque Warner. Claro que el objetivo pedagógico era que vieran ejemplares de la historia del traje, no una excursión de ocio y esparcimiento en un parque de diversiones. En la asociación me dijeron que no había fondos para viajar a Madrid, y tuve que conformarme con una versión local algo alejada de la original: el Museo de Escultura de Valladolid. Allí vimos retablos y arte sacro. Las mayores se mostraban interesadas mientras que las más jóvenes bostezaban o se sacaban *selfies* grupales. Al finalizar el recorrido nos dieron folletos y Sara me dijo: “¿y esto para qué es?”. Yo le respondí: “para que les quede de recuerdo, y por si quieren volver alguna vez”. Sara me dijo: “pues yo nunca” mostrando claramente su disgusto por la excursión que acabábamos de hacer.

Promediando el curso, entraban alumnas nuevas y salían otras, por orden de las trabajadoras sociales, que consideraban que mi curso “no les valía” para la RGC. Luego de las vacaciones de invierno, decidí que las clases de los lunes y miércoles pasarían a ser clases de costura y patronaje, adaptando el curso a las demandas de mis alumnas. Pero esto tampoco parecía ser la solución, aun me faltaba sortear otro escollo: el de que clase a clase estuvieran los materiales. Una clase pedía para la siguiente que traigan ropa usada, aguja, hilo y tijera para hacer reciclaje de ropa. Trataba de recordarles el día anterior por *whatsapp* pero, como mencioné ya casi no quedaban alumnas ahí. Llegaba el día y solo dos o tres cumplían con los materiales y debía improvisar la clase, y en lugar de coser, nos poníamos a desarmar chaquetas, hacer despiece y copiar el patronaje. Viendo las dificultades persistentes para desarrollar una clase con normalidad (yo también estaba normalizando en base a un campo de regularidades que había incorporado durante mi propio entrenamiento universitario), le

pregunté a Tania si ella podría traer algo de los bolsones de Cáritas, de entre la ropa que no le servía para el mercadillo. Ella me respondió que vaya con ella a su casa y elijamos entre ambas. Al terminar la clase acompañé a Tania a su casa en medio del barrio, entramos, buscamos los bolsones y empezamos a separar lo que servía para el mercadillo de lo que servía para el curso, mientras charlábamos sobre las clases. Como tenía cierta confianza con Tania le conté que estaba un poco preocupada porque veía que algunas se aburrían o se distraían demasiado, y que si bien trataba de hacer la clase lo más amena posible no siempre lo conseguía. Ella me respondió conciliadora:

No te preocupes Patri, es que nosotras somos así, igual yo le estoy sacando mucho provecho, a mí realmente me interesa aprender, siempre me gustó y me gustaría poder trabajar. Siempre quise trabajar, me hubiera incluso gustado limpiar casas, lo que sea pero trabajar y hacer algo, no sirvo para estar quieta. (Tania, 2016)

Yo le contestaba que esa apatía, ese desinterés por aprender lo veía sobre todo en las más jóvenes, que tanto ella como otras que han trabajado en mercadillo o han terminado la ESO sentía que lo aprovechaban más. Quizás en el caso de la ESO se vinculaba directamente con una experiencia áulica en el modelo educativo *payo* más continuado que en los otros casos. Tania me escuchaba y me respondía: “es que son muy jóvenes y no entienden”.

Otro día les pedí que traigan una camiseta o cualquier ropa rota o manchada que se pueda desarmar, para hablar de telas y costuras. Llegado el día todas pusieron sobre la mesa lo que trajeron. Me sorprendí al ver que Sara, lejos de traer una camiseta manchada o gastada había traído una camiseta nueva:

Yo: ¡Pero Sara, esta remera está nueva! ¡cómo la vamos a cortar!

Sara: **No tengo prendas viejas, me canso y dejo de usarlas,** [las chicas se ríen cómplices, pareciese que Sara usualmente tiene esa actitud con la ropa, y las demás al conocerla no les sorprende]

Yo: No, no vamos a cortar esta prenda, está nueva, la usaremos para hablar de las costuras y el tipo de género pero nada más

Sara: **Si quieres te la regalo**

Alumnas: Anda llévatela que te la regala

Yo: No, no [no puedo evitar mi sorpresa] (enero, 2016)

Sara contravenía lo que era esperado de ella, y con su “pequeño potlach”, iniciaba una competencia de poderes, exhibiendo su riqueza para librarse simbólicamente de su situación como vulnerable, como subalterna, como dominada. Al regalar ella me dejaba en deuda, ya no era más la deudora perceptora de renta y yo la profesora que daba un curso para cumplir horas

de renta o formarse, sino alguien que me donaba una remera nueva, invirtiendo los poderes en la lógica humanitarista entre salvador y ayudado. No podía pedirles que trajeran una aguja, que compraran materiales, y, sin embargo, Sara dejaba de usar ropa nueva porque se cansaba, y me la regalaba a mí, su profesora, consciente de que yo ocupaba una posición de poder en el aula.

Más adelante, cuando los fondos del Ayuntamiento llegaron, tuvimos la oportunidad de realizar un recorrido por el mercadillo, comprando telas y artículos de mercería para hacer vestidos de fiesta. Era mi idea que si todo salía bien pudiésemos hacer un desfile con los vestidos diseñados, quería llevarlas a obtener un baño de reconocimiento por parte de la gente fuera del barrio, incluso llegué a fantasear junto con Mónica en hacer un desfile en la Plaza Mayor de la ciudad, promoviendo una reparación en base a políticas de reconocimiento hegemónico, cayendo yo también (aunque en ese momento no lo veía) en la reproducción del Gitano reparado en términos dominantes. Pero la sumatoria de obstáculos, la falta de presupuesto, el ausentismo y los recambios de alumnado a causa de las trabajadoras sociales hicieron imposible llegar a concretarlo. La lista de limitantes era interminable: no teníamos máquinas de coser en el centro, algunas de mis alumnas ni siquiera sabían coser a mano, no teníamos agujas ni las traían de sus casas, no podía enviarles “deberes” para que los terminen por su cuenta y el tiempo en taller no siempre se aprovechaba.

Llegaba a mi casa luego de cada clase agotada, frustrada, angustiada, sin saber que estaba haciendo. Me sentía un poco en la piel de esas trabajadoras sociales que encontraban resistencia entre sus monitoreados. Yo era la normalizadora en este caso, y en tanto tal se me oponía una resistencia cotidiana que impedía la realización de los objetivos pautados. Quizás ni siquiera era intencional por parte de mis alumnas, creo que lo hacían no contra, sino a pesar de mí, de mis buenas intenciones, de mi diálogo y ajuste constante y mi actitud de empatía. De hecho, cuando terminó el curso me emocioné al ver sus muestras de afecto, me llenaron de regalos, me dieron un cuadrito por ellas realizado y dedicado con todos sus nombres, y me agradecieron “la paciencia” que les había tenido a lo largo del curso (Figura 36).

Esta experiencia fue ciertamente un coaprendizaje que no pude procesar, como decía Norbert Elías para el caso de los pescadores (1983), hasta mucho después, cuando el distanciamiento se encargó de ordenar mis pensamientos. Yo había encarnado en esa experiencia la idea de que este curso debía ser para aprender, que muchas de ellas habían

“aprovechado”, como Sofía, Tania, Susana y Alicia entre otras. Pero otras de ellas como Sara y Samanta me habían mostrado que tenían sus “guiones ocultos” y el sentido que le daban a esta práctica no se limitaba a los objetivos planteados por mi o la asociación “desde arriba”, sino que podía tener además del aprendizaje otro significado, el de la socialización entre mujeres, percibir un ingreso estatal y generar sus pequeñas resistencias a la dominación mediante la impugnación de mi persona como profesora, y de la utilidad de los contenidos que les proponía.



Figura 36: Miscelánea de fotos del Curso de Diseño en el Segundo Montes. Fuente: mi autoría

7. 6. Conclusiones: Mercado laboral *payo*, políticas asistenciales y matriz de desigualdad gitana

En esta tesis he sostenido que la diferencia gitana se basa en una matriz de poder colonial en espejo, construida como reflejo de lo indio en la experiencia de dominación y conquista -aunque no solo- de la España Imperial a ambos lados del Atlántico. Bajo esa matriz

representacional hegemónica, el estereotipo negativo de lo gitano surge asociado a categorías como “vago” o “maleante”. Este horizonte de otredad parece actuar aun hoy en España, como base de las justificaciones étnico-raciales para la exclusión de los Gitanos en ámbitos productivos. Según mis interpretaciones, este fenómeno parece residir en los efectos que la colonialidad del poder tiene sobre las experiencias gitanas del presente en el mercado laboral *payo*, siendo que es allí donde emerge una lógica étnico-racial de desigualdad, en la forma de clausura (no contratar Gitanos) de “sospecha” (ante un robo culpar al Gitano) o “excepción a la regla” (no pareces Gitano).

En especial, la discriminación se torna explícita en aquellos espacios no permeados por los discursos multiculturalistas políticamente correctos sobre la inclusión social gitana en España. Tal es el caso de las empresas privadas, o incluso -haciendo una comparación con los otros temas abordados- el caso de los colegios concertados y los barrios de *payos*.

Según numerosas voces como las de Tío Adolfo, Tío Jani, Enrique Jiménez y Mónica, así como de alumnos gitanos en busca de trabajo, a causa del “racismo”, en la ciudad de Valladolid, la vía de incorporación de los Gitanos al trabajo asalariado debía ser a partir del empleo público, siendo el Estado quien debía comprometerse, a través de acciones afirmativas, a ser un garante de igualdad social.

En cuanto a la Renta Garantizada de Ciudadanía (RGC), basándome en los datos de campo, considero necesario realizar un análisis de sus “fallas” como síntomas de la existencia de inconsistencias en sus aspectos de política compensatoria en el trabajo con Gitanos vulnerables.

Algunos Gitanos en el campo relataban experiencias de humillaciones y maltratos que sobre ellos recaían en su sujeción al control derivado como contraprestación de la RGC. En este sentido, esta ley atravesada por políticas de inclusión social, parece descuidar al hacer una reparación económica las dimensiones morales involucradas en el control sobre los Gitanos perceptores. Siguiendo a Axel Honneth (1997) resulta necesario que las políticas de reconocimiento que pretenden reparar desigualdades cuiden, no sólo las reparaciones económicas, sino también las reparaciones morales, que provienen de experiencias subalternas de humillación, machacamiento y desprecio.

En relación ello, la falta de reconocimiento que esta política infringe a ciertas pautas culturales gitanas parece estar en la base de ciertas resistencias y guiones ocultos, que en los espacios públicos (la entrevista con la trabajadora social, las aulas de los cursos) toman la forma de evasiones o contradicciones entre discursos y prácticas subalternas, entre el *apayarse* y el persistir en la gitaneidad.

En el caso de las familias persistentes en la RGC (los no “promocionables”) la renta parecía estar reforzando más que debilitando (lo que era el objetivo de las trabajadoras sociales) su cerrazón en su propio “terreno cultural”. En términos de Said (1996), cabría preguntarse si no estaba acaso el Estado, con su matriz de poder ejercida sobre los Gitanos a partir del control de la RGC, creando, al mismo tiempo, versiones esencializadas de las “tradiciones gitanas”, como retornos al territorio cultural, como estrategia subalterna de reparación ante la “humillación”.

8. CONCLUSIONES

8. Colonialidad en espejo y resistencia pasiva en la normalización y reproducción de la diferencia gitana

En esta tesis he abordado desde una perspectiva panorámica las diversas dimensiones (históricas, políticas, habitacionales, educativas, económicas) que configuran las experiencias gitanas de desigualdad en la ciudad de Valladolid, España. A este fin he trabajado mis interpretaciones de los datos históricos y etnográficos a partir de la teorización de un tipo específico de colonialidad del poder que denomino “en espejo”, y que entiendo como constitutiva del origen y reproducción de la diferencia gitana en España. Este enfoque me permitió interpretar la emergencia de negociaciones o resistencias pasivas, bajo la clave de posibles críticas subalternas a las fallas en el reconocimiento hegemónico de los Gitanos en España.

En la primera parte explico que la “diferencia original” gitana surge en España como parte de un proceso de des-etnificación de lo español, al tiempo que de etnificación de sus marcadas como otredades. En base a un trabajo con fuentes históricas, demuestro que lo español emerge como identidad en oposición a lo gitano, lo moro y lo judío, a fines del siglo XV, a consecuencia de la conquista de los territorios musulmanes peninsulares por parte de los reinos cristianos. Mediante un registro de este proceso, expongo que lo castellano (su lengua, su cultura, su religión) fue des-etnificado, quedando invisibilizado y desmarcado como “español”, los judíos y los moros fueron expulsados pasando a convertirse en unos otros externalizados, y los Gitanos fueron internalizados, como otros por excelencia a la sociedad española.

El trabajo con fuentes históricas desde la perspectiva de los estudios críticos coloniales, me permitió descubrir la existencia de una matriz (colonial) de alteridad que resulta constitutiva del modelo de normalidad español, y actúa aun hoy por efectos de la colonialidad

del poder en la jerarquización social de seres, haceres y saberes, originado en un imaginario colonial en espejo. A este respecto, a partir de un estudio comparativo de documentos históricos, expongo que las categorías coloniales de “indio” y “Gitano” emergieron como identidades en espejo en el horizonte de sentido español, como desplazamientos semánticos retroalimentados por la praxis colonial española. Este descubrimiento puede resultar un aporte en la explicitación del origen de las desigualdades del presente como producto de una historia del poder en España. En especial, sostengo que es precisamente esta matriz la que sigue operando en la actualidad y que, en virtud de una colonialidad del poder en espejo, reproduce, actualiza y “hace vivir” las desigualdades originarias en la relación entre Gitanos y españoles en España.

En la segunda parte de la tesis abordé, mediante un ida y vuelta entre la historia y el presente, cómo eran puestos en juego los dispositivos de normalización (*apayamiento* o etnificación) de la diferencia gitana “colonial” en la experiencia de los Gitanos y Gitanas en la ciudad de Valladolid, atravesada por políticas multiculturales y planes de educación, vivienda y empleo, elaborados para su “inclusión social” en la sociedad española.

Las experiencias de desigualdad, reconocimiento y autonomía gitana fueron analizadas a partir de un análisis de la construcción del campo de reconocimiento hegemónico bajo parámetros multiculturalistas y humanitaristas, del gobierno de lo gitano en Europa y España. Bajo esta órbita, encontré que, si bien los planes de inclusión social toman la forma de políticas compensatorias basados en un sentido de “justicia social”, no obstante, éstos no parecen tener en cuenta cuestiones estructurales e históricas de la desigualdad del poder en la distribución de recursos y reconocimiento. Esta matriz parece operar aun hoy en diversos planes promovidos por la Unión Europea y otros organismos supranacionales, al igual que las diferentes políticas estatales españolas, que exponen una praxis integracionista/asimiladora a partir de un proceso que “racializa” e identifica al otro como subordinado, al tiempo que activa programas para su blanqueamiento/*apayamiento*. En particular, encuentro que algunas acciones del sector asociativo parecen incidir negativamente en la profundización de la desigualdad, al imponer la matriz representacional del Gitano blanqueado/*apayado* como modelo positivo y única vía habilitada por la hegemonía para activar reclamos por el reconocimiento. En la investigación descubro ciertas continuidades entre los procesos de

desvalorización gitana del presente y los diversos programas de homogeneización de los que han sido objeto a través de la historia, adquiriendo este integracionismo para el caso español un acusado sesgo católico. No obstante, en la ciudad de Valladolid, las políticas de reconocimiento hegemónicas no aparentaban tener gran incidencia en los modos de organización social y política de los Gitanos “comunes”, es decir no vinculados al ámbito asociativo. Una gran parte de aquellos que conocí en el Segundo Montes no procesaban sus reclamos de reparación de injusticias y humillaciones desde lógicas humanitaristas y liberales sobre la igualdad. Por el contrario, descubrí que las luchas morales por el reconocimiento se libraban, en una gran mayoría de los Gitanos, a partir del movimiento pentecostal, lo que representaba una “igualdad colectiva” en términos religiosos, con un alto grado de autogestión y autonomía gitana.

Los modos de habitación de los Gitanos fueron abordados en perspectiva histórica atendiendo la dimensión moral de las experiencias de *apayamiento*, racialización y resistencias dentro de la configuración española. Se presentan los hechos bajo los cuales los Gitanos han sido históricamente condenados por su “alta movilidad” o nomadismo, y forzados a la sedentarización (desmarcada como norma hegemónica de habitación) durante las monarquías y el franquismo. Se expone, desde fuentes históricas orales y escritas, que este proceso de normalización provocó no solo trayectorias habitacionales de *apayamiento* sino que, en gran medida, fue responsable del surgimiento de remarcaciones de la diferencia gitana a partir de racializaciones territoriales en “barrios gueto”. Sin embargo, a pesar de representar estos espacios de segregación una estructura espacial desigualadora, de re-estigmatización de lo gitano, desde los datos de campo extraigo que, al interior de estos espacios liminares, pueden propiciarse ciertos lazos de solidaridad colectiva y reproducción cultural. En este aspecto, encuentro que es posiblemente su carácter ambiguo, fuera y dentro del Estado, el que parece favorecer ciertas resistencias y modos de subsistencia alternativos al ordenamiento propuesto por la hegemonía. Asimismo, en cuanto al acceso de los Gitanos a viviendas en barrios de “españoles”, descubro que las trayectorias habitacionales de *apayamiento* se ven obstaculizadas en la interacción con españoles desmarcados, los cuales “hacen vivir” la configuración colonial en espejo de la otredad gitana a partir de su desacreditación moral. Como consecuencia de las situaciones de discriminación, los Gitanos de Valladolid

experimentan sentimientos de humillación, injusticia y deterioro (sospecha y desconfianza por parte del *payo*) que los hace adoptar estrategias de ocultamiento de su marca-estigma para obtener el reconocimiento moral, acreditando otra identidad para franquear el acceso a las viviendas y barrios de *payos*/españoles.

Los efectos de desigualdad derivados del campo educativo fueron problematizados desde un estudio de las leyes y las políticas de reconocimiento en esta área, y los discursos que los educadores *payos* y los alumnos gitanos elaboraban acerca de sus propias experiencias en el ámbito de la normalización educativa. En este proceso, descubro que las trayectorias de *apayamiento* en colegios desmarcados (alumnado y barrio *payo*) y las trayectorias de racialización en colegios gueto (alumnado y barrio gitano e inmigrante) poseen distintos efectos morales en las experiencias de reconocimiento gitano. Por una parte, la lógica de jerarquización de personas y territorios que operaba en la segregación de los Gitanos en barrios gueto era reproducida bajo el mismo mecanismo en la segregación de Gitanos (y moros, latinos y negros) en colegios gueto. Este mecanismo de diferenciación social en la órbita escolar guardaba poderosas similitudes con el modelo colonial en espejo de otrificación social de base étnico-racial, esencializando las diferencias de capacidades y aprendizajes en jerarquías sociales fuertemente arraigadas en la matriz de alteridad española. Sin embargo, las trayectorias educativas de *apayamiento* no parecían salvar a los Gitanos de la pérdida de la marca étnico-racial. Al igual que las restricciones en el acceso de los Gitanos a los barrios *payos*, también en los colegios *payos* parecía profundizarse el estigma social. En este aspecto, descubro que en espacios territoriales y educativos de *payos* (la escuela concertada, el instituto, la universidad) la posibilidad de obtener reconocimiento en una interacción con individuos representantes de la norma española (directores, profesores, alumnos) suele disminuir con respecto a colegios gueto. No obstante, mi interpretación requiere ser complejizada, ya que aunque las trayectorias de *apayamiento* educativo pueden desencadenar experiencias de menosprecio entre los Gitanos, también se demuestra que pueden ser igualmente instancias desde donde negociar poder, a partir de su involucramiento en espacios desmarcados. En cuanto a los programas que pretenden evitar colegios segregados, suele establecerse como solución un cupo máximo de cinco niños gitanos por aula (ej. Programa 2030 de Castilla y León). Sin embargo, según los datos de campo, los Gitanos suelen

experimentar un reforzamiento de su marcación como diferentes en sitios de *payos*. Esto desplaza la segregación espacial gitana en colegios gueto a la de grupo gitano segregado dentro aulas con mayoría de *payos*, por lo que no parece ser esta una respuesta a un problema que posee raíces más profundas. Antes bien, más que en optar por colegios con mayoría de *payos* o de Gitanos, la vía de resolución parece ser el planteamiento de estrategias de reivindicación, reconocimiento y valorización moral de la identidad gitana frente a la mayoría española. En este aspecto, se demuestra que si bien la Renta Garantizada de Ciudadanía había logrado “sujetar” a los Gitanos a la normalización educativa hasta los 16 años, esta retención no parecía tener reflejo en la apropiación o interés en los contenidos. Ante estos hechos establezco un posible vínculo entre la desacreditación persistente, los sentimientos de humillación y de menosprecio que el alumnado gitano expone, y las acciones gitanas de evasión educativa expresadas en el alto grado de ausentismo, el desinterés y la deserción escolar temprana. Siendo que en esta tesis entiendo estas acciones (o inacciones) como resistencias gitanas no confrontativas devenidas de la negación de reconocimiento gitano por parte del modelo educativo español, interpreto estas actitudes como llamadas de atención de una dimensión moral del reconocimiento que exige ser atendida.

En el surgimiento de desigualdades dentro de la órbita de las actividades económicas, una de las categorías gitanas que emergió con gran fuerza en el campo fue la de “crisis” del mercadillo. Entre los puesteros gitanos la percepción de estar viviendo una crisis de un oficio tradicional (como la venta ambulante o en mercadillos itinerantes) se asociaba en sus discursos al aumento del control legal, una depresión económica y una desvalorización cultural de su oficio. El control legal parecía hacer sentido en un horizonte de leyes y ordenanzas españolas que habían históricamente obstaculizado su actividad económica, y era percibido por los Gitanos como un “ahogo”. Sin embargo, en ocasiones era posible ver la activación de estrategias para la evasión de este control, como tener un puesto no registrado o prestar un espacio en el puesto registrado a parientes sin licencia, lo que ponía en juego dos cuestiones: primero, el de un “guión oculto” gitano, un disfraz de normalidad ante una situación de asimetría de poderes manifiesta; y segundo, la de la posibilidad de reproducir lazos colectivos de solidaridad social y formas de organización tradicionales gitanas a partir de la “ayuda” entre parientes. La depresión económica era vivida como una “saturación de puestos” y una

caída en las ventas, agravado por el desembarco de multinacionales con “lógica del mercadillo” (ej. *Primark*). En relación con la desvalorización cultural, en la investigación se observan interrupciones en varias familias de la transmisión intergeneracional de la “venta ambulante” o “tradición de mercadillo”, lo cual desde un enfoque de la colonialidad del poder puede ser relacionado a una falla de reconocimiento de las prácticas de los subalternos. Una posible respuesta a la caída en desuso de ciertos oficios tradicionales tales como vendedor ambulante, canastero, artesano, chalán es el poder de la “cultura escolar” (formaciones técnicas, profesionales y universitarias) por sobre la “cultura tradicional gitana” que lleva a valorizar positivamente la adquisición de credenciales simbólicas de *apayamiento* para obtener el reconocimiento social.

En cuanto a la inclusión de los Gitanos en el mercado laboral *payo* se observan varios condicionamientos que actúan como restricciones y desigualdades en el acceso. Como he demostrado en esta tesis, la diferencia gitana es configurada por un poder colonial “en espejo” de lo indio, que une ambas otredades a partir de una retroalimentación semántica de carga negativa. En este contexto, el estereotipo del gitano surge vinculado a la figura de “vago” y “maleante”, una matriz de otredad étnico-racial que es posible encontrar hoy en la discriminación observada en ámbitos privados, y en las estrategias de desmarcación gitana en el acceso o permanencia en trabajos *payos*. En la voz de los actores gitanos emerge que el mayor porcentaje de exclusiones y actitudes racistas se da en el sector privado, por lo que ellos exigen que sea el Estado el que se encargue de reparar esta desigualdad (colonial), a partir de su contratación en empleos públicos del Ayuntamiento. Desde el enfoque de esta tesis, este reclamo subalterno dirigido hacia el Estado implica una demanda de aplicación de acciones afirmativas en el terreno laboral, que reivindiquen la identidad gitana desacreditada. En cuanto a los Gitanos de Valladolid que quedaban fuera del mercado laboral *payo* (público y privado) o subsistían con empleos ocasionales, solían requerir el subsidio de la Renta Garantizada de Ciudadanía, el cual, a pesar de ser abierto a la sociedad en general, tomaba en cuenta para su otorgamiento aspectos de vulnerabilidad interseccional (desempleo, minoría étnica por ej. “Gitanos”, familia monoparental por ej. “madre soltera”, etc.) y adquiría matices de política compensatoria. El acceso a este subsidio sujetaba a los Gitanos perceptores a un fuerte control estatal, ejercido desde el rol de las trabajadoras sociales. Según mis interpretaciones del

campo, considero que las entendidas hegemónicamente como “fallas” en la normalización de los Gitanos perceptores de RGC deberían ser explicitadas a partir de un análisis de las contradicciones morales que este “instrumento de control” presenta. Varios Gitanos en el campo me manifestaron experiencias de “humillación”, “menosprecio” y “maltrato” como resultado de su sujeción a este sistema de control. También en la obligación de completar una currícula de cursos, cuyo fin parecía estar más cerca de mantenerlos ocupados que de insertarlos realmente en empleos *payos* o autogestionados. Lo que presentaría una inconsistencia entre propósitos y prácticas de una ley surgida para la inclusión social y económica de los más vulnerables. En este aspecto, encuentro que la reparación económica de una desigualdad debe necesariamente atender las dimensiones morales involucradas. Los “guiones ocultos” de los Gitanos perceptores (en tanto contradicciones entre discursos públicos y privados) parecen estar en relación directa con la negación española de reconocimiento a las pautas culturales gitanas. Durante mi trabajo creo haber descubierto una posible respuesta a las inquietudes de educadores y trabajadoras sociales acerca de la persistencia de hasta tres generaciones en una misma familia como perceptoras de la RGC (ej. hijos casados, padres y abuelos). El hecho de no poder salir del círculo de la renta ciertamente obedecía a desigualdades de base estructural (racismo, discriminación), pero también podía ser síntoma de una “resistencia cultural” frente a la presión continuada de los servicios sociales para su desgitanización. Desde esta perspectiva, puede entenderse que el modo en que el Estado estaba utilizando la RGC para controlar a los Gitanos estaba descuidando los aspectos morales involucrados, en la relación entre los Gitanos y el Estado. Esta situación de desigualdad de reconocimiento parecía estar en el origen de ciertas versiones esencializadas de las “tradiciones gitanas”, como retornos al territorio cultural y como estrategia subalterna de reparación ante la “humillación”.

Por último, creo necesario aclarar que la elección por un abordaje transversal de las dimensiones de análisis propuestas, representan una apuesta por leer la diferencia gitana en España desde una perspectiva panorámica, articulando las configuraciones socio-históricas de poder y los campos políticos del reconocimiento en relación con las experiencias que son vividas por los Gitanos como trayectorias de desigualdad. Dada las limitaciones de este enfoque específico, no me ha sido posible profundizar a un nivel de detalle etnográfico cada

una de las líneas de análisis planteadas a lo largo de los capítulos. Estas “líneas” guardan en esta tesis la pretensión de ser líneas de fuga, antes que líneas de corte, por lo que es mi deseo que puedan ser retomadas y profundizadas en futuras investigaciones. No obstante, considero que un aporte concreto de esta investigación puede radicar en el potencial de su perspectiva, al utilizar los estudios críticos coloniales para explicitar aspectos estructurales de la desigualdad gitana en España. Por último, esta investigación también encierra la aspiración de convertirse en diagnóstico, para la aplicación de políticas de reconocimiento gitano que tiendan a la interculturalidad, a partir de la deconstrucción de los patrones de desigualdad.

Pensando en forma propositiva, más allá de los límites de esta tesis, interpreto que una posible salida a la controversia expuesta podría ser un planteamiento de políticas públicas que actúen en dos direcciones: primero, procurando actuar sobre los imaginarios, deconstruyendo aquellos puntos semánticos que vinculan a los Gitanos y sus haceres a un juicio axiológico negativo por parte de las mayorías. En segundo lugar, abordando los aspectos coercitivos e integracionistas de la RGC, que hacen parte de las desigualdades gitanas en el campo, y se expresan en sentimientos de desvalorización moral, reemplazando su accionar por uno que atienda la interculturalidad. Podría sugerirse, en base a este diagnóstico, que se habiliten espacios para la realización de acciones co-participativas entre los Gitanos de diversos barrios, los servicios sociales, el sector asociativo, las escuelas y las universidades de la Ciudad de Valladolid. Esto implicaría implementar medidas tendientes a la valorización cultural gitana sin esencializar (de reproducción y creatividad), y al desarrollo de estrategias de inclusión socioeconómica que no socaven la autonomía colectiva y los valores circulantes entre los Gitanos, como una política de restitución del reconocimiento que desde una matriz colonial de poder “en espejo” les fue negado.

REFERENCIAS

- ABAJO ALCALDE, J. E, PRIOR, P. & DE LA TORRE, V. (2019) ¿Hay que incluir en el currículo la historia y cultura del Pueblo Gitano y la crítica al racismo? *Revista Asociación de Enseñantes con Gitanos (AECGIT)*. N° 34
- ABAJO ALCALDE, J. E. (1996) La escolarización de los niños gitanos (o la educación como proceso interpersonal que refleja y reproduce relaciones sociales desiguales y contradictorias), *Cultura y Educación*, 8:3. 81-102.
- _____ (2004). Infancia gitana y paya: Convivencia y conflictos en la escuela. *Tabanque*, (18), 97-116. [<http://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/8867/1/Tabanque-2004-18InfanciaGitanaYPaya.pdf>]
- ABU LUGHOD, L. (2006). “La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión”. *Etnografías contemporáneas*, UNSAM, N°1.
- ACTON, T; KLÍMOVÁ, I. (2001). “The International Romani Union: An East European answer to West European questions?”. Guy, W. (ed) *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press. 157-219.
- AGENDA DE DESARROLLO URBANO. (2016) *Pacto de Amsterdam*. European Commission (EC) [http://ec.europa.eu/regional_policy/sources/policy/themes/urban-development/agenda/pact-of-amsterdam.pdf]
- AGIER, M. (2002, septiembre). “Between War and City: Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps”. *Ethnography*, vol. 3, (3). 317-341
- AGUIRRE DELCLAUX, M. C. 2006 [1977] *Los agotes. El final de una maldición*. Madrid: Silex.
- ALFAGEME CHAO, A. & GARCÍA PASTOR, B. (2015). Notas sobre los gitanos y la formación de escuelas-gueto en España. *Expressa Extensão*. Pelotas, 20(1). 32-43.
- ALFONSO-SÁNCHEZ, M. et. al. (2018). “Tau haplotypes support the Asian ancestry of the Roma population settled in the Basque Country”. *Nature, Heredity*, vol. 120. 91-99 [<https://www.nature.com/articles/s41437-017-0001-x>]
- ALLIONE, O. (2014). “Los estatutos de limpieza de sangre y el patrón colonial de poder”. *Actas de Congreso, II Congreso de Estudios Poscoloniales | III Jornadas de Feminismo Poscolonial*.
- ALMUIÑA, C. (1999). “Valladolid Capital”. VV. AA. *Vol. 3. La ciudad Contemporánea. Valladolid, historia de una ciudad*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid
- ALONSO GONZÁLEZ, P. & ÁLVAREZ DOMÍNGUEZ, J. M. (2013). El «Centro Val de San Lorenzo» en Buenos Aires: emigración e identidad en la maragatería (León, España).

Studia historica, Historia contemporánea, vol. 31. Salamanca: Universidad de Salamanca. 219-243

ALQUÉZAR PENÓN, J. (2015). "Ni un hogar sin lumbre". Política social de la vivienda en el franquismo. La obra sindical de la vivienda en Andorra y Ariño. *Revista Celan*, Andorra.

ÁLVAREZ PELÁEZ, R. (1988) "Prólogo". *Francis Galton. Herencia y eugenesia*. Madrid: Alianza Universidad. 9-29.

ALVAREZ, P. (2007, 25 de diciembre) "90 familias del poblado de La Esperanza se integran sin problemas". *20minutos*.
[<http://www.20minutos.es/noticia/326043/0/#xtor=AD-15&xts=467263>]

AMM (2017) "Declaración de Helsinki de la AMM Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos". (1964 y modificaciones posteriores). *Portal web Asociación Médica Mundial*. [<https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-helsinki-de-la-amm-principios-eticos-para-las-investigaciones-medicas-en-seres-humanos/>]

ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica

ANTOLINI, P. (1989). *Los agotes historia de una exclusión*. Madrid: Istmo

ANTÓN, J. (2008, 6 de abril). "Himmler buscó la raza aria en España.". *El País*. Barcelona. [http://elpais.com/diario/2008/04/06/cultura/1207432801_850215.html]

APARICIO GERVÁS, J M (2002) *Prensa y educación. Acciones para la desaparición de un gueto. Estudio de noticias de prensa sobre el "Poblado de la Esperanza" Valladolid*. La otra mirada. Madrid: Editorial Libre de Enseñanza.

_____ (2006). "Breve recopilación sobre la historia del Pueblo Gitano: desde su salida del Punjab, hasta la Constitución Española de 1978. Veinte hitos sobre la "otra" historia de España". *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, vol. 20, (1). 141-161

_____ (2011). "Los inicios del movimiento social gitano en Valladolid: El asociacionismo gitano femenino en Valladolid". Díaz, L, Álvarez, O & Tomé, P. *Lugares, tiempos, memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI*. Sección C. Ciudadanía, Sociedad Civil y Políticas de la identidad. León: Universidad de León.

_____ (2012, enero-junio). "Breve recopilación sobre la historia del Pueblo Gitano desde su salida del Punjab hasta la Constitución española de 1978". *I Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, Barcelona, (77). 21-32.

_____ (2014). "El pueblo gitano". Cap 6. Aparicio Gervás, J & Delgado Burgos, M. A. *La educación intercultural en la formación universitaria europea y latinoamericana*. Valladolid: ITAMUT-FIFIED.

APARICIO GERVÁS, J. M. & DELGADO BURGOS, M. A (2014). *La educación intercultural en la formación universitaria europea y latinoamericana*. Segovia: ITAMUT-FIFIED.

APARICIO GERVÁS, J. M. & TILLEY BILBAO, C. (2014, julio-diciembre). “Ciganos e educação: um desafio para a construção da sociedade espanhola do século XXI”. *OP SIS*, Goiás, vol. 14, (2). 240-254.

ARBURUA OLAIZOLA, K. (2009). *Agotes. Su verdadera historia*. Ciboure: Kepa Arburua Olaizola.

ARCE ALONSO, M. (2015, 15 de mayo) “El último pasiego”. *Diario El Montañés*. | [https://www.eldiariomontanes.es/20100515/opinion/articulos/ultimo-pasiego-20100515.html]

ARIAS, C. (2018, 17 de septiembre) “Lo siento, ya está alquilado': racismo, homofobia y aporofobia se cuelan en los buscadores de viviendas”. *InfoLibre*. [https://www.infolibre.es/noticias/politica/2018/09/10/siento_esta_alquilado_racismo_homofobia_aporofobia_cuelan_los_buscadores_piso_86380_1012.html]

ARRIZABALAGA, M. (2014, 12 de mayo) “¿Por qué se viste a los niños de marinero en su Primera Comunión?”. *Diario ABC España*. [https://www.abc.es/sociedad/20140512/abc- viste-ninos-marinero-primera-201405091218.html]

ASUA, J. (2015, 14 de octubre) “El Ayuntamiento solicita el apoyo de la Junta para intervenir en la deteriorada barriada de Delicias”. *El Norte de Castilla*. [https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/201510/14/urbanismo-retoma-proyecto-para-20151013222325.html]

BALLESTER RODRÍGUEZ, M. (2009, octubre-diciembre). “Sobre la génesis de una identidad nacional: España en los siglos XVI Y XVII”. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época) (146), Madrid. 149-178

BALUTET, N. (2001). “Felipe II y la religión: apuntes sobre la 'Monarquía Católica'” En *Iberoromania*, (53), 1–8. [doi:10.1515/iber.2001.2001.53.1]

BARABAS, A. M. (2014). “Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios”. *Configurações* [En línea], 14 [http://journals.openedition.org/configuracoes/2219] [doi: 10.4000/configuracoes.2219]

BAROJA, P. (1918). *Las horas solitarias*. Madrid: Rafael Caro Raggio Ed.

BARROS, M. F. L. D., & HINOJOSA MONTALVO, J. (Eds.). (2008) “Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica: Período Medieval e Moderno”. *Publicações do Cidehus*. [doi:10.4000/books.cidehus.239]

BARTH, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: Fondo de Cultura Económica

BATESON, G. (1990) [1936] *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Madrid: Júcar Universidad Serie Antropológica.

BECKER, H. (2009 [1971]) *Outsiders: Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

BENEDICT, R. (1934) “La antropología y el anormal”. *Journal of General Psychology* 10 (1). 59-82. (trad. García M. G. y Cler Pereira, N. “Anthropology and the Abnormal”)

BENNASSAR, B. (1999). “Valladolid: El talante de una ciudad”. VV. AA. *Vol. 1. La ciudad y el arte Valladolid Villa (Época Medieval)*. Valladolid. *Historia de una Ciudad. Edad Media. Arte*. Valladolid: [Ayuntamiento de Valladolid](#)

_____ (2004). *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Editorial Crítica.

BERBERANA, E. (2018, 20 de julio) “La vida en el mercadillo: 'Estamos ahogados a impuestos. Nos tratan como a delincuentes'”. *Libre Mercado* [<https://www.libremercado.com/2018-07-20/la-vida-en-el-mercadillo-estamos-ahogados-a-impuestos-nos-tratan-como-a-delincuentes-1276622270/>]

BERZAL, E. (2015, 15 de marzo) “Los barrios se llenan de 'ocupas'”. La historia de Valladolid a través del Norte. *El Norte de Castilla*. [<http://www.elnortedecastilla.es/valladolid/201503/15/barrios-llenan-ocupas-20150226175235.html>]

_____ (2015, 20 de junio) “El gueto de la droga y la miseria” *El Norte de Castilla* sección La historia de Valladolid a través de El Norte.

_____ (2019, 10 de enero) “La explosiva mezcla de urgencia social, propaganda y marginalidad”. *El Norte de Castilla*. [<https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/explosiva-mezcla-urgencia-20190110171508-nt.html>]

BIEHL, J. (2011, enero-junio). “Antropología no campo da saúde global”. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol.17, (35). 227-256.

BOE-A-1983-13484. (1983, 27 de abril) Real Decreto 1174/1983 sobre educación compensatoria [<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1983-13484>]

BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO E. (2002). “Pruebas de fuerza y pruebas legítimas” En Pérez Colina, M. et al (trad) *Cuestiones de antagonismo*. Madrid: Editorial Akal.

BOSCH FIOL, E. FERRER PÉREZ, NAVARRO GUZMÁN, C. (2008, octubre). “La psicología de las mujeres republicanas según el Dr. Antonio Vallejo Nájera”. *Revista de Historia de la Psicología. Publicacions de la Universitat de València*, vol. 29, (3/4) Valencia (España). 35-40

BOURDIEU, P. (1979). “Los tres estados del capital cultural”. *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, (5). México. 11-17

_____ (1986) “La Escuela como fuerza conservadora: Desigualdades Escolares y Culturales”, en *Contemporary Research in the Sociology of Education*.

_____ (1998) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus

_____ (2000). “Sobre el poder simbólico”. *Intelectuales, política y poder* (trad. de Alicia Gutiérrez). Buenos Aires: UBA/ Eudeba. 65-73

- BOURDIEU, P & WACQUANT, L. (1995) *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México DF: Grijalbo.
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (1996). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Editorial Laia.
- BRAUDEL, F. (1986). *La Dinámica del Capitalismo*. México D. F: Fondo de Cultura Económica
- _____ (1989). *El mediterráneo. El espacio y la historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006, noviembre) “La larga duración”. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (5) UAM-AEDRI
- BRAVO-MORENO, A. (2015) Educando y aprendiendo desde procesos de racialización. *Gazeta de Antropología*, 31 (1), art. 05. [www.gazeta-antropologia.es/?p=4677]
- BRIONES GÓMEZ, R. (2007, marzo). “La integración del 'otro' en la emergente España multicultural”. *Gazeta de Antropología* 23, artículo 04. [http://hdl.handle.net/10481/7032]
- BRIONES, C. (1998). *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- _____ (2002). “Mestizaje y Blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en la Argentina”. *Revista Runa XXIII*. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 61-88
- _____ (2005). “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En Briones, C. (ed.) *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia. 11-44
- BROOKS-GUNN, J; DUCAN, G. J; KLEBANOV, P.K; Y SEALAND, N. (1993). Do neighbourhoods affect child and adolescent development?, *American Journal of Sociology*, 99 353-395.
- BRUBAKER, R. & COOPER, F. (2002). “Más allá de identidad”. *Apuntes de investigación* (7). Buenos Aires.
- BUSTAMANTE, J. (2017, diciembre). “La invención del Indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [doi: 10.4000/nuevomundo.71834]
- CABANES HERNÁNDEZ, J., VERA GARCÍA, L., & BERTOMEU MARTÍNEZ, M. I. (1996). Gitanos: historia de una migración. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, (4):87-97.
- CAGGIANO, S. (2015, julio-diciembre) Imaginarios racializados y clasificación social: retos para el análisis cultural (y pistas para evitar una deriva decolonial esencialista). *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 12, (2),121-15

- CALVO BUEZAS, T. (1990) *¿España racista? Voces payas sobre lo gitanos*. Barcelona: Anthropos
- CAMAZÓN, A. (2019, 9 de enero) “Las Viudas, una barriada sin ley”. *Diario El Día de Valladolid*. [http://www.diariodevalladolid.es/noticias/valladolid/viudas-barriada-sin-ley_139772.html]
- CANES GARRIDO, F. (1999) Las Escuelas del Ave María: una institución renovadora de finales del siglo XIX en España. *Revista Complutense de Educación*, vol. 10, (2), 149-166.
- CANO MONTE, L. (2010) *Gitanos. Las tribus perdidas de la Casa de Israel*. Barcelona: Editorial Pergamino
- _____ (2018). *El ADN de los Gitanos es israelita*. Barcelona: Editorial Pergamino
- CANTÓN-DELGADO, M. (2018). “Narrativas del Despertar gitano. Innovación religiosa, liderazgos gitanos y políticas de identidad”. *Revista Internacional de Sociología* 76(2) [https://doi.org/10.3989/ris.2018.76.2.16.96]
- CANTÓN-DELGADO, M., & ROYO, J. (2014). “Liderazgo, poder y etnicidad en la Iglesia Filadelfia de Jerez de la Frontera (Cádiz): Dios quiere que nos mudemos a ese templo”. *Disparidades. Revista de Antropología*, 69(1). 7-27.
- CASANUEVA, M. L. (2011). “Colonos maragatos en la frontera austral del Virreinato del Río de la Plata (cuevas en Nuestra Señora del Carmen de Patagones)”. *Revista Tierras de León*. (128-129), Año XLVII, Instituto Leonés de Cultura. Diputación de León. España. 123-153.
- _____ (2013). “Inmigrantes tempranos: maragatos en la Patagonia argentina. Las cuevas del Fuerte Nuestra Señora de El Carmen”. *Revista Española De Antropología Americana*, 43 (1), 111-132. [doi:10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42304]
- CASTÁN, O. (2011, 8 de marzo). “San Isidro”. *Portal Web de Represión Franquista, Valladolid*. [http://www.represionfranquistavalladolid.org/?San-Isidro]
- CASTILLA, A. (2014, 12 de julio) “Exiliados de Triana”. *El País* [https://elpais.com/cultura/2014/07/10/actualidad/1405010771_329647.html]
- CASTILLEJO CAMBRA, E. (2014). “Mitos de origen y formación de la nación española”. Cap 10. *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de historia del franquismo (1936-1975)*. Madrid: UNED. 313-324.
- CÁTEDRA TOMÁS, M. (1988) *La muerte y otros mundos: enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada*. Barcelona: Ediciones Júcar
- _____ (1989). *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: CIS/Siglo XXI de España.
- CAYUELA SÁNCHEZ, S. (2009). “El nacimiento de la biopolítica franquista. La invención del «homo patiens»”. *Isegoría*, 0 (40), 273-288. [doi: http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2009.i40.660]

CDR 178/2010. (2010, 1 y 2 de diciembre). *Dictamen del Comité de las Regiones sobre la integración social y económica del Pueblo Romani en Europa*. 87º Pleno ECOS-V-006 [https://www.gitanos.org/upload/01/54/Opinion_CoR-Integracion_Poblacion_Gitana_-_ES.pdf]

CEA D'ANCONA, M. A; VALLES MARTÍNEZ, M. (2010) “Evolución del racismo y la xenofobia en España”. *Informe 2010. OBERAXE. Ministerio de Trabajo e Inmigración, España*. [http://www.mitramiss.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/EvolucionRacismoXenofobiaEspaana_Informe2010.pdf]

CHAKRABARTY, D. & ET. AL. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets.

CHILLA, S. (2018, 22 de noviembre) “El colegio gitano de Triana en el corazón de una ‘cava’ que el franquismo arrasó”. *La Voz del Sur*. [<https://www.lavozdelsur.es/el-colegio-gitano-de-triana-en-el-corazon-de-una-cava-que-el-franquismo-arraso/>]

CLASTRES, P (1978) *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores

CLAVEL, F-T-B. (1845) *Historia pintoresca de las religiones: doctrinas, ceremonias, usos y costumbres religiosas de todos los pueblos del mundo, antiguos y modernos*. (trad al español por Magán, N V) [1843. Año original de la publicación en francés]. Madrid: Miguel Jordan Editor

COE, 2005. Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society [" The Faro Convention "], European Treaty Series 199, Strasbourg.

COLLINS, R. (2009). “El modelo de foco común y consonancia emocional”. Cap 2. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos. 72-93.

COM (2011) 173. (5.4.2011) *Un marco europeo de estrategias nacionales de inclusión de los gitanos hasta 2020*. Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social y al Comité de las Regiones. Bruselas, [<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:52011DC0173&from=ES>]

COMAROFF J. & COMAROFF J. (2011) *Etnicidad S. A*. Buenos Aires: KATZ.

CONNOLLY, W. (1995) *The Ethos of Pluralization*. University of Minnesota Press, London and Minneapolis.

CORBÍ, J. F. (2009). “El franquismo en la arqueología: el pasado prehistórico y antiguo para la España una, grande y libre”. *Arqueoweb, Revista sobre arqueología en internet*. (11)

CORREA RAMÓN, A. (2006). “El siglo de las lectoras”. Celma M. a P. & Morán, C. (eds.), *Con voz propia. La mujer en la literatura española de los siglos XIX y XX*. Junta de Castilla y León. 29-38.

CORTÉS GÓMEZ, I. Y FERNÁNDEZ ORTEGA, C. (2015) El nomadismo romaní como resistencia refractaria frente al racismo de Estado en la modernidad española. En Colectivo Guindilla Bunda Coord. (Ábalos, H.; García, J.; Jiménez, A. Montañez, D.) *Memorias del 50º*

Congreso de Filosofía Joven Horizontes de Compromiso: LA VIDA, Granada: Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales: 498-517.

CORTIJO OCAÑA, A. (2012). “De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la problemática chueta (Real Cédula de Carlos III, 1782)”. *eHumanista*, Vol. 21. 483-533

COURTHIADE, M (2016) “La lengua romaní”. *Museu Virtual. Museu del del Poble Gitano a Catalunya*. [<http://www.museuvirtualgitano.cat/es/lengua/la-lengua-romani/>]

COVARRUBIAS, E. (2006). *En busca del hombre útil: un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

CREGO NAVARRO, R. (1991) Depuración del personal docente en la zona republicana durante la guerra civil. *Espacio, Tiempo y Forma, S. V, Hf Contemporánea*, (IV), 41-72

CSORDAS, T. (2011). “Modos somáticos de atención”. Citro, S. (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos. 83-104.

DE ALBA Y DIÉGUEZ, F. J. (bajo seudónimo “El Bachiller Revoltoso”) (1995) [1740-1750 1^{era} edición]. *Libro de la Gitanería de Triana de los Años 1740 a 1750 que escribió el Bachiller Revoltoso para que no se imprimiera*. Introducción y transcripción del texto manuscrito de Antonio Castro Carrasco. Sevilla.

DE GRACIA ALONSO, F. (2009). *La arqueología durante el primer franquismo (1939-1956)*. Barcelona: Bellaterra

DE SOUSA SANTOS, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

DECRETO 61/2010, de 16 de diciembre, por el que se aprueba el Reglamento de desarrollo y aplicación de la Ley 7/2010, de 30 de agosto, por la que se regula la renta garantizada de ciudadanía de Castilla y León.

DECRETO LEGISLATIVO 1/2014, de 27 de febrero, por el que se aprueba el texto refundido de las normas legales vigentes en materia de condiciones de acceso y disfrute de la prestación esencial de renta garantizada de ciudadanía de Castilla y León.

DELEUZE, G, & GUATTARI, F. (1987 [1980]). *One Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

DELEUZE; G. (1991) “Posdata sobre las sociedades de control”. Ferrer, C. (Comp.) *El lenguaje literario*, Tº 2. Montevideo: Ed. Nordan.

DÍAS SEIJAS, R. (2011). “Un Estudio Introductorio A “Utilitarismo Y Constitucionalismo: La Ocasión De 1812”. Escamilla Castillo, M & Ruiz Resa, J. F (eds) *Télos Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, XVIII/1-2. 293-305

DIRECTIVA 2000/43/CE DEL CONSEJO (2000, 29 de junio) *relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico* [<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX:32000L0043&from=ES>]

- DOMINGUEZ ORTIZ, A (2003) “Felipe II y las minorías marginadas”. Ruiz Martín, F (coord.) *La monarquía de Felipe II*. Madrid: Real Academia de la Historia. 413-438
- DONCEL, C. (2018). «Cuando Franco quiso mandarnos a Fernando Poo». Miedos y esperanzas en la memoria de un hombre gitano. *Historia y Política* (40):147-177.
- DURKHEIM, E (2001) *Las reglas del método sociológico*. México DF: FCE
- EL NORTE (2016, 26 de abril) Doscientas personas, a Parque Alameda y Covaresa no quieren Mercadillo. *El Norte de Castilla*
[\[https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/201604/26/parque-alameda-covaresa-quieren-20160425210621.html\]](https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/201604/26/parque-alameda-covaresa-quieren-20160425210621.html)
- EPALZA FERRER DE, M. (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Fundación MAPFRE.
- ESTRACH MIRA, N. (2001, 1 de agosto) “La máscara del multiculturalismo”. En *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona N° 94 (104). Migración y cambio social. Número extraordinario dedicado al III Coloquio Internacional de Geocrítica (Actas del Coloquio)
- ESTRATEGIA NACIONAL PARA LA INCLUSIÓN SOCIAL DE LA POBLACIÓN GITANA EN ESPAÑA 2012-2020 (2014) Informes, estudios e investigación. Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, España.
- EU 2017/864 (2017, 17 de mayo) *law “Decision (EU) of the European Parliament and of the Council on a European Year of Cultural Heritage” (2018)*.
[\[https://publications.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/d6a1438e-3d20-11e7-a08e-01aa75ed71a1/language-en\]](https://publications.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/d6a1438e-3d20-11e7-a08e-01aa75ed71a1/language-en)
- EU FRA (2016) *Second European Union Minorities and Discrimination Survey: Roma – Selected Findings*. Luxembourg: European Union.
[\[http://fra.europa.eu/en/publication/2016/eumidis-ii-roma-selected-findings\]](http://fra.europa.eu/en/publication/2016/eumidis-ii-roma-selected-findings)
- EU FRA (2018) *Fundamental Rights Report*. Luxembourg: Publications Office of the European Union. [\[http://fra.europa.eu/en/publication/2018/fundamental-rights-report-2018\]](http://fra.europa.eu/en/publication/2018/fundamental-rights-report-2018)
- EUROPA PRESS. (2018, 18 de marzo) El mercadillo de Las Moreras, en Valladolid, se pondrá en marcha permanentemente a partir de abril. *20 Minutos*.
[\[https://www.20minutos.es/noticia/3291530/0/mercadillo-moreras-valladolid-se-pondra-marcha-permanentemente-partir-abril/#xtor=AD-15&xts=467263\]](https://www.20minutos.es/noticia/3291530/0/mercadillo-moreras-valladolid-se-pondra-marcha-permanentemente-partir-abril/#xtor=AD-15&xts=467263)
- FAGA. (2017, 9 de septiembre). Post de la asociación en Facebook. FAGA Región de Murcia. [\[https://www.facebook.com/Fagamurcia/posts/1645986212120537\]](https://www.facebook.com/Fagamurcia/posts/1645986212120537)
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- FASSIN, D. (2010). *Humanitarian Reason: A moral history of the present*. Berkeley: University of California Press.
- FEDERICI, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños

FEMENÍAS, M. L. & VIDIELLA, G. (2017, primer semestre) “Multiculturalismo y género. Aportes de la democracia deliberativa”. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*. 29. 23-46

FERNÁNDEZ COLLADO, A. (2007). *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*. Toledo: Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso

FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (1987). *La escuela en el capitalismo democrático*. UAS: Sinaloa

_____ (1990) *La cara oculta de la escuela. Educación y trabajo en el capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (1991). *Alumnos gitanos en la escuela paya. Un estudio sobre las relaciones étnicas en el sistema educativo*. Barcelona: Ariel

FERNÁNDEZ, M., VALBUENA, C. & CARO, R. (2016) Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. *Informe 2016. OBERAXE. Ministerio de Trabajo e Inmigración, España*.
[http://www.mitramiss.gob.es/oberaxe/es/publicaciones/documentos/documento_0110.htm]

FERNÁNDEZ-SANTOS, E. (2010, 12 de marzo) “Valladolid da hoy su último adiós a Miguel Delibes”. *Diario El País*.
[https://elpais.com/cultura/2010/03/13/actualidad/1268434801_850215.html]

FIERRO, M. (2017). “Qué hacer con al-Andalus”. *Monographic Issue Al-Andalus y la identidad española: historia y mito*. Torrecilla, J & Cortijo Ocaña, A (eds.). *Revista eHumanista* vol. 37 177-184.

FILIGRANA, P. (2014, 4 de febrero). “El Derecho Penal del Enemigo como instrumento de la homogenización colonialista”. *Canales, F.G. E HISTORIA, Geografía e Historia, Videoteca* [<http://tv.us.es/el-derecho-penal-del-enemigo-como-instrumento-de-la-homogenizacion-colonialista/>]

FORMULARIO RGC/01/07. Solicitud Renta Garantizada de Ciudadanía, Junta de Castilla y León Consejería de Familia e Igualdad de Oportunidades Gerencia de Servicios Sociales, IAPA: 2056 nº 2643. 2.

FOUCAULT, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa

_____ (1998). *Genealogía del Racismo*. Caronte Ensayos. La Plata: Altamira

_____ (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE

_____ (2001) *Los anormales*. Buenos Aires: FCE

_____ (2002) *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

_____ “Utopías y heterotopías”. *Topologías* (dos conferencias radiales) sd. 1 - 11

FRASER, N. Y HONNETH, A. (1999). *Redistribución o reconocimiento. Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata

FRESNO J. M (2001-2002, dic-ene) “A fondo. Secretariado Gitano: treinta y siete años de historia”. *Gitanos Pensamiento y Cultura Número 12/13 - Revista Bimestral de la Fundación Secretariado General Gitano*. [http://www.gitanos.org/revista/articulos/12_13a_fondo.htm]

FRESNO, M. (2015, 7 de abril) “El pueblo gitano de Castilla y León, invisible y discriminado pese a sus avances” entrevista a Mar Fresno en *El Norte De Castilla*. [<http://www.elnortedecastilla.es/castillayleon/201504/07/pueblo-gitano-castilla-leon-20150407132525.html>]

FSG (2011) “Programa de intervención social en Cañada Real Galiana” [<http://www.buenaspracticacomunitarias.org/buenas-practicas/21-programa-de-intervencion-social-en-canada-real-galiana-fundacion-secretariado-gitano.html>]

FSG y DALEPH. (2016) *Estudio-Mapa sobre Vivienda y Población Gitana, 2015*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.

FSG. (2012, mayo) “Políticas de inclusión social y población gitana en España. El modelo español de inclusión social de la población gitana”.

FSG (2012) *Inclusión Social, Empleo y Formación Profesional. Serie Cuadernos Técnicos*. Madrid:FSG

GABARRE, C. (2013, 23 de mayo) “El sueño de los niños gitanos no puede ser el mercadillo y la chatarra”. *El Mundo Diario de Valladolid*. [http://www.gitanos.org/upload/38/90/DOC_017768947_05_01.PDF]

GAGO GARCÍA, F. J. (2009, 28 de septiembre). “España un Crisol de culturas”. *El Comercio*. [<http://www.elcomercio.es/20090928/opinionarticulos/espana-crisol-culturas-20090928.html>]

GALLETTI, P. C. (2015). “Una reflexión en torno al Mercadillo Gitano de Valladolid”. *VVAA Identidad y patrimonio en Castilla y León*. Salamanca: IDES-USAL. 181– 199.

_____ (2017). “Imágenes no hegemónicas e identidad. Memoria nativa acerca del ser gitano en una experiencia barrial del pasado reciente, el caso del Poblado de la Esperanza en Valladolid (1979-2003)”. *VVAA Identidad e Imagen en Castilla y León*. Salamanca: IDES, USAL. 205-222.

GAMELLA, J. (2011). *Historias de éxito. Modelos para reducir el abandono escolar de la adolescencia gitana*. Secretaria General Técnica. Ministerio de Educación España

GAMELLA, J. F. & CARRASCO-MUÑOZ, E. M. (2008). ““Vente conmigo, primita”. El matrimonio entre primos hermanos en los gitanos andaluces”. *Gazeta de Antropología*. 24 (2), artículo 33 [<http://hdl.handle.net/10481/6922>]

GAMELLA, J. F; FERNÁNDEZ C; NIETO, M; ADIEGO I-X. (2011). “La agonía de una lengua. Lo que queda del caló en el habla de los gitanos. Parte I. Métodos, fuentes y resultados generales”. *Gazeta de Antropología*, 27 (2), artículo 39. [<http://hdl.handle.net/10481/19109>]

GARCÉS, H.F. (2018). “Capitalismo racial y narrativas de liberación: una aproximación a Cedric J. Robinson desde el Estado español”. *Tabula Rasa*, (28), 107-122. [doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.6>]

GARCÍA CANCLINI, N. (2009) *Diferentes, desiguales y desconectados*. Buenos Aires: Gedisa.

GARCÍA CEPEDA M. C. (2015). “El arte y la transformación social en México: de la Revolución al México Contemporáneo”. *Los avances del México contemporáneo: 1955-2015. IV. La educación y la cultura*. Colección INAP Autor(es): Martínez Almazán, R. Coordinador. México DF: Instituto Nacional de Administración Pública.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (1973). *La época medieval*. Madrid: Alianza.

GARCÍA DEL RÍO, A. (2017, julio). “Subalternidad, vida y escritura en Camina o revienta de Eleuterio Sánchez”. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 9. 507-541. [doi: 10.7203/KAM.9.10180 ISSN: 2340-1869]

GARCÍA EGOICHEAGA-VERGARA, J. (2003). *Minorías malditas. La historia desconocida de otros pueblos de España*. Madrid: Tikal Ediciones.

GARCÍA FITZ, F. (2009). “La Reconquista: un estado de la cuestión”. *Clío y Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*. (6), Durango, España. 143-215.

GARCÍA LÓPEZ, D. CASTILLO ORTIZ, P. (2013). “La represión silenciosa del pueblo olvidado: gitanos bajo el franquismo”. *O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, (83). 14-28

GARCÍA M. R. (2010) “Nuestra Cultura”. *Blog “El rincón de los mercheros”*. [<https://mariamerchera.wordpress.com/cultura-merchera/>]

_____ (2010) *Blog “El rincón de los mercheros”* (blog de reivindicación de la cultura merchera creado en 2010) [<https://mariamerchera.wordpress.com/blog-de-merchero-sincero/>]

GARCÍA MARTÍNEZ, A. (1988). *Los vaqueiros de alzada de Asturias. Un estudio histórico-antropológico*. Oviedo: Principado de Asturias, Consejería de Educación, Cultura y Deportes

_____ (1994). “Comentarios a la Carta Novena de Jovellanos sobre <<el origen y costumbres de los vaqueiros de alzada de Asturias>>, desde una perspectiva etnohistórica”. *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos* Vol. 48, (143). 107-140

_____ (2011). “Los vaqueiros de alzada: el mensaje antropológico de Jovellanos”. *La luz de Jovellanos: exposición conmemorativa del bicentenario de la muerte de Gaspar Melchor de Jovellanos (1811-2011)* coord. por Joaquín Ocampo Suárez-Valdés. 259-277

GARCÍA MORENO, J. (2017, mayo). *La encomienda una institución indiana*. Tesis de Grado en Geografía e Historia. Tutora: María Antonia Bel Bravo. Universidad de Jaén.

GARCÍA PASTOR, B. (2005, 4 de noviembre) *La educación de la infancia gitana en la ciudad de Valencia. Del barrio a la escuela*. Tesis doctoral. Bajo la supervisión de: Giménez Adelantado, Ana Departamento/Instituto: Universitat Jaume I. Departament de Filosofia, Sociologia. [<https://www.tdx.cat/handle/10803/32157>]

GARCÍA SANJUAN, A. (2016). “Al-Andalus en el nacionalcatolicismo español: la historiografía de época franquista (1939-1960)” en Moreno Martín, F. (ed) 2016 *El franquismo y la apropiación del pasado. El uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias

GARCÍA-LOMAS, A. (1960). *Los pasiegos: estudio crítico, etnológico y pintoresco (Años 1011 a 1960)*. Santander: Editorial Cantabria

GARRETA, J. & LLEVOT, N. (2007). Los gitanos en España: mercado de trabajo y educación: crónica de un desencuentro. *Educacion y diversidad= Education and diversity: Revista inter-universitaria de investigación sobre discapacidad e interculturalidad*, (1), 257-278.

GARRIDO PALACIOS, M. (2005) Historia de la educación en España (1857-1975). Una visión hasta lo local. *Contraluz: Revista de la Asociación Cultural Arturo Cerdá y Rico*, (2), 89-146.

GAYO, G. (2013) “Los vaqueiros de alzada, candidatos al pueblo ejemplar” *Youtube* [<https://youtu.be/5Z-Ye9qx4M>]

_____ “Donde vaya la vaca blanca”. *Blog Vaqueiros* [<http://www.vaqueiros.es/>]

GIL GRIMAU, R. (1996). “Un tema curioso hispanomarroquí: los renegados”. *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, (4). 189-200

GIMÉNEZ ADELANTADO, A. (2003) *Gitanos en la escuela. Historia de un desencuentro*, 207-213.

GIMÉNEZ, S; CORTÉS, M. C.; SÁEZ, J; DE LA HERA, E. (2018). *Informe anual FSG: Discriminación y comunidad gitana*. Serie Cuadernos Técnicos nº 124. Departamento de Igualdad y Lucha contra la Discriminación. Madrid: FSG

GINZBURG, C. 2010. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: FCE

GIORGI G. Y RODRÍGUEZ F. (comp) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós.

GLUCKMAN, M. (1963). Gossip and Scandal. *Current Anthropology*, 4(3), 307-316.

GOFFMAN, E. (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu

GÓMEZ ALFARO, A. (1991). “La reducción de los niños gitanos”. *Historia de la educación: revista interuniversitaria*. Vol. 10. 187-202.

_____ (1993a). *La gran redada de gitanos. España: la prisión general de gitanos de 1749*, Madrid: Editorial Presencia Gitana.

_____ (1993b). “Algo más sobre gitanos y moriscos”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. (512). 71-90.

_____ (2009) “Legislación histórica española dedicada a los gitanos”. 89.

_____ (2010). *Escritos sobre gitanos*. Sabadell: Asociación de Enseñantes con Gitanos, D.L.

_____ (2012). “La presencia histórica de los gitanos en España”. *Catálogo de la exposición Vidas Gitanas*. 18-27.

GÓMEZ MELENCHÓN, I. (2014, 31 de octubre) “Lo que queda del luto”. En *La Vanguardia*. [<https://www.lavanguardia.com/estilos-de-vida/20141031/54418640603/lo-que-queda-del-luto.html>]

GÓMEZ URDÁÑEZ, J. L. (2004). “La Real Casa de Misericordia de Zaragoza, cárcel de gitanas (1752-1763)”. Sobaler Seco, M. A. y García Fernández, M. (coords) *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido* Vol. 1. 329-343

_____ (2019). “Lo que pensaban sobre los gitanos los gobernantes del siglo ilustrado”. *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* (19). 535-551

_____ (s/f). “Despotismo sin Ilustración: El marqués de la Ensenada y la “extinción” de los gitanos”. [<http://www.gomezurdanez.com/gitanos.pdf>]

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. (2007). “Aproximación etnoarqueológica a los Vaqueiros d’Alzada: un grupo ganadero trashumante de la montaña asturiana”. *ArqueoWeb*, 8 (2). Departamento de Prehistoria de la UCM [http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero8_2/conjunto8_2.htm]

GONZÁLEZ DE LA PEÑA, V. (1998). “Tramitación de los expedientes de limpieza de sangre del monasterio de bernardos de Alcalá de Henares (siglos XVII-XIX)”. *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita* 5, Universidad de Alcalá. 187-196

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2003). “Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos”. *XIII Semana de Estudios Medievales de Nájera. Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval*. 151-170.

GOODY, J. (2005) *El Islam en Europa*. Barcelona: Gedisa

GRACIA CÁRCAMO, J. A. (1996). “La otra sociedad: los marginados”. *Revista Internacional de Estudios Vascos*, (41), 2. 529-540

GRANDE, F. (Enero-Marzo, 2007) El flamenco y los gitanos españoles. *La nueva Alboreá*, (1):36-37.

GROSSBERG, L. (2003). “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”. En *Cuestiones de identidad cultural*. Hall, S & Du Gay, P. (comps.). Buenos Aires: Amorrortu.

GUBER, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

GUERRERO MELGUIZO, A. & LÓPEZ DE FRUTOS, A. (2009). “Traje Maragato. Modelo del mes de enero 2009”. *Museo del Traje, Madrid, España*.

- GUIGOU, N. (2011). Memoria, conexiones y desconexiones: por una antropología de la vulnerabilidad. En *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*:202-211.
- HANDELMAN, D. (1973). Gossip in Encounters: The Transmission of Information in a Bounded Social Setting. *Man, New Series*, 8(2), 210-227.
- HARRIBEY, J-M. (2001). El fin del trabajo: de la ilusión al objetivo. En De la Garza Toledo, E & Neffa, J C (Coord) 2001. *El futuro del trabajo - El trabajo del futuro*, Buenos Aires, CLACSO, 33-50
- HAVILAND, J. (1977). *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*. Chicago: The Chicago Press.
- HAWKINS, D. (2014). "Chimeras' that degrade humanity: the cagots and discrimination". [https://www.academia.edu/15057536/Chimeras_that_degrade_humanity_the_cagots_and_discrimination]
- HEGEL, G. (2017 [1807]) "Independencia y sujeción de la autoconciencia, señorío y servidumbre". *Fenomenología del espíritu*. (trad. de Roces W y Guerra R). México DF: FCE
- HENNINGSEN, G. (1983). *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial
- HEREDIA SANTIAGO, R. & AGFD (2018, 17 de septiembre) "Las últimas comerciantes romanís". *Pikara online magazine* [<https://www.pikaramagazine.com/2018/09/mercadillo-gitanas/>]
- HERNÁNDEZ, M. (2007). "Sobre los sentidos de "multiculturalismo" e "interculturalismo"". *Ra Ximhai*, 3 (2), 429-442.
- HERRANZ DE RAFAEL, G. (2005). "El modelo autonómico y nuevas formas de identidad. Antecedentes para un equilibrio de futuro". *Papers* 78. 31-58
- HOBBSAWN, E. (2001) [1969]. *Bandidos*. Barcelona: Ariel
- HONNETH, A. (1997). "Menosprecio y resistencia: sobre la lógica moral de los conflictos sociales". Cap 8. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. Madrid. 193-205
- HORS, P. (1951). "Seroantropología e historia de los Agotes". *Príncipe de Viana* Año 12, (44-45). 307-344.
- HUERTAS, R. (2012). "De la higiene mental a la higiene de la raza. Psiquiatría y eugenesia en el nacional catolicismo español y su relación con la Argentina". Miranda, M & Vallejo, G (dirs.), *Una historia de la eugenesia. Argentina y las redes biopolíticas internacionales (1912-1945)*, Biblos: Buenos Aires. 239-258.
- ICAS (2018) "3000... DeSCencias de la mano de Estudio 41013" [<http://icas-sevilla.org/3000-descencias-de-la-mano-de-estudio-41013/>]

IDOATE IRAGUI, F. (1948). "Agotes en los valles de Roncal y Baztán". *Príncipe de Viana*, Año 9, (33). 489-513

IMBERT, G. (2015, noviembre). "Cine quinqu e imaginarios sociales. Cuerpo e identidades de género". *Área Abierta*. Vol. 15, (3). 57-67

J. A. (2018, 22 de junio) Las Moreras estrena hoy el quinto mercadillo con carácter semanal. *El Norte de Castilla*. [<https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/moreras-estrena-quinto-20180622084956-nt.html>]

JACOB, A (1995) La noción de trabajo. Relato de una aventura socio-antropo-histórica *Sociología del trabajo*, (4). Buenos Aires: CEIL-PIETTE

JIMÉNEZ, T. (2018, 11 de septiembre) "Las personas gitanas, cuando buscamos piso, lo primero que tratamos de hacer es 'esconder' nuestra etnia". *El Diario* [https://www.eldiario.es/economia/historiasdelalquiler/personas-gitanas-buscamos-tratamos-esconder_6_813378666.html]

JUEZ VICENTE, J. (1952, enero-marzo) "Las misiones culturales mejicanas y las misiones pedagógicas españolas". *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 10, (37). Universidad Internacional de La Rioja (UNIR) [<http://www.jstor.org/stable/23761329>. pp. 159-165]

KAPROW, M. L. (1996). "Antropología, racismo elegante y multiculturalismo". Fernández de Rota y Monter, J. A. (coord.). *Las diferentes caras de España: perspectivas de antropólogos extranjeros y españoles*. 167-200

KELLY, R. L. (1992). Mobility/ Sedentism: Concepts, Archaeological Measures, and Effects. *Annual Review of Anthropology* 21: 43-66.

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

KESSLER, G. (2012), "Las consecuencias de la estigmatización territorial", en *Espacio en Blanco*, Serie Indagaciones, (22).

KESSLER, G. & GAYOL, S. (2002) Introducción Violencias, delitos y justicias: una aproximación histórica, *Violencia, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial.

KNOWLES, C. (1996). "Racism, Biography, and Psychiatry". Amit-Talai V. & Knowles C. (Eds.), *Re-Situating Identities: The Politics of Race, Ethnicity, and Culture*. University of Toronto Press. 47-67.

KOJÉVE, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

KYMLICKA, W. (1996) *Ciudadanía multicultural Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

LAGARDELLE. (1871). "Notes anthropologiques sur les colliberts, hutteurs et nioleurs des marais de la Sèvre". *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, II^o Série. Tome 6. 202-214. [doi : <https://doi.org/10.3406/bmsap.1871.4460>]

LAGUNA ARIAS, D. (1998). Víctimas y redentores: la reciprocidad absurda entre los gitanos y el poder. En *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. (73), 259-268

_____ (2006) “El Buen Gitano. Imaginarios, poder y resistencia en la periferia de la Gran Barcelona”. *Quaderns-e de l'ICA*, (8).

LARDIZABAL Y URIBE, M. (1786). *Apología por los Agotes de Navarra y los Chuetas de Mallorca*. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía

LASAGA LARRETA, G. (1865). *Compilación histórica, biográfica y marítima de la Provincia de Santander*. Cádiz: Imp. y Litografía de la Revista Médica.

_____ (2004) [1896]. *Los pasiegos*. Universidad de Cantabria

LÁZARO, R. (2005, 2 de diciembre) "Los gitanos derriban prejuicios" *20 minutos* [<http://www.20minutos.es/noticia/71118/0/gitanos/derriban/prejuicios/>]

LAZZARI, A. (2008, julio). “La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles”. *Estudios en antropología social*, Vol. 1 (1). Centro de Antropología Social. Instituto de Desarrollo Económico y Social. 35-64

_____ (2009, junio) “Ante la serpiente del mal: comentario extemporáneo a otro texto de Taussig”. *Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*. Año 2 (5) Buenos Aires.

_____ (2011). *Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankülche in Argentina)*. Ann Arbor, ProQuest Dissertations and Theses.

_____ (2012) “¡Vivan los indios argentinos!” *Etnización discursiva de los ranqueles en la frontera de guerra del siglo XIX*. Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, Vol. 2, (1) [<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>]

LEBLON, B. (1985) *Les Gitans d'Espagne, le prix de la différence*. 17-39

LEY 1/2015, de 4 de marzo, de modificación del Decreto Legislativo 1/2014, de 27 de febrero, por el que se aprueba el texto refundido de las normas legales vigentes en materia de condiciones de acceso y disfrute de la prestación esencial de Renta Garantizada de Ciudadanía de Castilla y León.

LEY 4/2016, de 23 de diciembre, por la que se adoptan medidas para reforzar la cobertura de las necesidades de atención social en el ámbito de la Red de Protección a las Familias de Castilla y León afectadas por la crisis.

LIÉGEOIS, J-P. (2009). “La politique des roms”. *Roms et Tsiganes*, Paris, Découverte, 79-112.

LIZARRAGA RADA, M. (2018). “Los niños robados en España: del exterminio del “gen rojo” al negocio (1940-1990)”. Tesis de maestría en trabajo de fin de máster en Historia, espacio y patrimonio. Pamplona/Iruña 11 de junio de 2018 Universidad Pública de Navarra

LIZÁRRAGA, J. (2018, 30 de noviembre). Mesa de experiencias. *Jornadas de mujeres gitanas: Mi historia, mi voz*. Organizadas por Asociación Promoción Gitana, Burgos.

LLANO, S. (2017). “Public Enemy or National Hero? The Spanish Gypsy and the Rise of Flamenquismo, 1898–1922”. *Bulletin of Spanish Studies* [doi: 10.1080/14753820.2017.1336363]

LLOBET, V. (2011) Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria. *Norteamérica*, 6(1), 219-227. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-35502011000100010&lng=es&tlng=es]

LÓPEZ SERRANO, A. (2008). Los Gitanos: La migración como forma de vida. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

LUENGO, A. (2017, otoño). “La última victoria del Franquismo: el oikos como patria, el despot como padre. Perpetradores y memoria democrática en España”. *HIOL u Hispanic Issues On Line* 19

M. R. I. (2018, 24 de septiembre) “Las familias de Las Viudas optan por la rehabilitación”. *El Día de Valladolid* [https://www.eldiadevalladolid.com/noticia/Z6BDA1D80-F6DB-C27B-584FE4E7F3E51176/201809/las-familias-de-las-viudas-optan-por-la-rehabilitacion]

MADOZ, P. (1861). *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti.

MAFFESOLI, M. (1999, abril) “El nomadismo fundador” (trad. al español del cap 2 del libro *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, París, Le Livre de Poche, 1997). *Nómadas* (Col), (10). Universidad Central Bogotá, Colombia. 126-142

MAGAZZINI, T. & PIEMONTESE, S. (2016, mayo). “‘Roma’ migration in the EU: the case of Spain between ‘new’ and ‘old’ minorities”. *Migration letters*. Vol. 13, (2) Transnational Press London. 228-241.

MALDONADO TORRES, N. (2008). «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial». *Islamophobie dans le Monde Moderne*. Mestiri, M. Grosfoguel, R; Soum, E Y (edts). París: IIIT. 205-238.

MANRESA, A. (2011, 12 de julio) “Una autoridad rabínica reconoce a los chuetas de Mallorca como judíos”. *El País* [https://www.delacole.com/israel/alia/alia-la-ley-del-retorno.shtmlhttps://elpais.com/internacional/2011/07/12/actualidad/1310421607_850215.htm l]

MANZANO, S. (2007-2008, diciembre-enero) Diez años de Acceder (1998 – 2008) (42-43). *El Ayer y el Hoy. Gitanos Pensamiento y Cultura Revista Bimestral de la FSG*

MARAÑÓN, J. (2009, 1 de noviembre) “Reflexiones de un pasiego”. *Portal web de José Manuel García Diego*. [http://reflexionesdeunpasiego.blogspot.com/2009/11/pasiegos-los-pobladores-tipologia.html]

_____ (2010, 12 de julio) “Identidad de clase, identidad nacional”. *Reflexiones de un pasiego*. [http://reflexionesdeunpasiego.blogspot.com/2010/07/reflexiones-del-pasiego-identidad-de.html]

MARCH L. (1852). *A walk across the French frontier into North Spain*. London.

MÁRQUEZ, M. & PADUA, D. (2016). Comunidad Gitana y Educación Pública. La necesidad de construir un proyecto social y educativo compartido. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 30 (1), 91-101. [http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27446519009]

MARTÍN EZPELETA, A. (2010). “Notas sobre el carácter nacional español. El caso de los Diarios de viaje por España de George Ticknor”. *Oihenart*. 25. 241-265

_____ (2015). *El viaje por España de George Ticknor y sus “Diarios” (1818)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdj798]

MARTÍN MUÑOZ, G. (1998, mayo-agosto). “Entre el tópico y el prejuicio. El Islam y el mundo árabe en el sistema educativo”. *Revista de educación* (316). *Sistemas educativos más allá de la OCDE*. Madrid: Centro de Publicaciones. Secretaría General Técnica del Ministerio de Educación y Cultura. 151-162

MARTÍN RODRÍGUEZ, J. L. (2000, julio-agosto) “El proceso de institucionalización del modelo matrimonial cristiano”. *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales, Nájera* coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte. 151-178

MARTÍN, D. (2017). *Historia del pueblo gitano en Euskal Herria*. Tafalla: Txalaparta.

MARTINEZ ANDRÉS, E. & QUINTANO NIETO, J. (2014). Sistema de Rentas Mínimas en Castilla y León. Un nuevo enfoque en la intervención con población gitana beneficiaria de renta garantizada de ciudadanía. *Actas del Congreso Internacional de Servicios Sociales y Sociosanitarios (Comunicaciones)*, la Facultad de Educación de Palencia, Universidad de Valladolid.

MARTÍNEZ CARRASCAL, R. (2014, 10 de noviembre) “La crisis se acentúa en los mercadillos con un descenso del 60% en las ventas”. *El Norte de Castilla*. Palencia.

MARTÍNEZ DHIER, A. (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)* 15. 173-230

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

_____ (2014). *Los gitanos y las gitanas de España a mediados del siglo XVIII el fracaso de un proyecto de "exterminio" (1748-1765)*. Almería: Editorial Universidad de Almería.

_____ (2015) *Nunca más. Homenaje a las víctimas del proyecto de exterminio de la minoría Gitana iniciado con la Redada de 1749*. Almería: Editorial Círculo Rojo

_____ (2018, 30 de agosto). *El pueblo gitano y los juicios del franquismo. Una doble represión, una doble reparación histórica*. Almería. Safe Creative. Código de registro: 1808308162678

_____ (2019). “Del exterminio a la ciudadanía española, un siglo para la esperanza del Pueblo Gitano (1749-1843)”. Versión español. [https://manuelmartinez.atavist.com/del-exterminio-a-la-ciudadana-espaola?fbclid=IwAR1iYLeDyd6ob9pgbs8CUV_z1X_KC8155Op1WnLxQInFh2vminzhTgn-0WQ] Publicación original en inglés *RomArchive*. [<https://www.romarchive.eu/en/flamenco/from-extermination-of-spanish-roma-to-citizenship/>]

_____ (2016, 31 de julio) "267 aniversario del comienzo del proyecto de "exterminio" de 1749". *Historia de los gitanos españoles*" [<http://adonay55.blogspot.com.es/>].

MARTÍNEZ, E. (1999) “Introducción”. En Park, R. E. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Serbal. 7-34.

MARTÍNEZ, L & FERRER, A. (2018, abril) *Mézclate conmigo. De la segregación socioeconómica a la educación inclusiva*. Madrid: Save the Children España

MARX, K. (1967). *The Capital* (3 vol). Nueva York: International publishers

MAYO, C Y LATRUBESSE, A. (1998). *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1736-1815*. Buenos Aires: Editorial Biblos

MAZÓN FONSECA, R. (2008). “Gorgias y el multiculturalismo”. Lazo Briones (comp.) *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México DF: Universidad Iberoamericana. 225-242

MÉDA D (2007, enero-noviembre) ¿Qué sabemos sobre el trabajo? *Pensar el Trabajo. Debate y actualidad. Revista de Trabajo, Nueva época*, Año 3, (4). Buenos Aires: Ministro de Trabajo, Empleo y Seguridad Social

MÉNDEZ FERRÍN, X. (1971, 6 de noviembre) “Los mercheros mal llamados quinquis”. *Revista El Triunfo*. Año XXVI, (475). 19-25

MENÉNDEZ PIDAL, R. (1947). *Los españoles en la Historia*. Madrid.

_____ (1954). “Pasiegos y vaqueiros (dos cuestiones de geografía lingüística)”. *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, Tomo 4. 7-44.

MERAVIGLIA, A. (2019, 8 de mayo) Cuánto se ha recuperado desde la crisis y cuánto falta. *Cinco Días. El País Economía*. [https://cincodias.elpais.com/cincodias/2019/05/07/economia/1557250378_516394.html]

MICHEL, F. (1847). *Histoire des Races Maudites de la France et de L'Espagne*, Volumen 1.

MIGNOLO, W. (1986). “La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)”. En *Dispositio, Vol. 11, No. 28/29, Literature and historiography in the New World*. Ann Arbor: Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan. 137-160. [<http://www.jstor.org/stable/41491294>]

_____ (1995, noviembre). “La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales” *Revista Chilena de Literatura* (47).

_____ (2002). “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”. (Traducción del artículo Geopolitics of knowledge and colonial difference). *The South Atlantic Quarterly* 101 (2) 57-96.

MILES, R. & TORRES, R. (1999) “Does ‘race’ matter? Transatlantic perspectives on racism after ‘Race Relations’”. Torres, R.; Mirón, L.; Inda, J. (Eds.) *Race, identity and citizenship. A reader*. Malden: Blackwell Publishing. 19-38.

MILLER, S. A. (1998). “The Road to Porrajmos: the gypsy Holocaust, The Patrin Web Journal”. [http: www. geocities.com/Paris/5121/roadto-porrajmos.htm]

MINER OTAMENDI, J. M. (1978). *Los Pueblos Malditos*. Madrid: Selecciones Austral, Espasa-Calpe.

MIRA CABALLOS, E (1996). “Los prohibidos en la emigración a América (1492-1550)”. *Estudios de Historia Social y Económica de América*, (Univ. Sevilla, España). (12). 37-53.

MIRANDA, M. (2012) “La Argentina en el escenario eugénico internacional”, en Miranda, M y Vallejo, G (dirs.), *Una historia de la eugenesia. Argentina y las redes biopolíticas internacionales (1912-1945)*, Biblos: Buenos Aires. 19-64.

MOLINA MARTÍN, A Y VEGA, J. (2008) “Imágenes de la alteridad el "pueblo" de Goya y su construcción histórica”. Álvarez Barrientos, J. (ed.), *La Guerra de la Independencia en la cultura española*. Madrid: Siglo XXI. 131-158

MORÁN, A. (2019, 9 de abril). Día Internacional del Pueblo Gitano: “No todo son cantes y mercadillos”. *Ideal* (Granada) [<https://www.ideal.es/granada/cantes-mercadillos-20190409234826-ntvo.html>]

MORENO DE LOS ARCOS, R. (1990). “La Inquisición para Indios en la Nueva España (Siglos XVI a XIX)”. *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra*. Vol. 2. 1471–1484.

MORENO, E. (2009). “Desde el Sinaí de su arábica erudición: Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo recientes”. Marín, M (dir) *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos xvii-xxi*. Madrid: Casa de Velázquez. [<http://books.openedition.org/cvz/1392>]

MOTOS PÉREZ, I. (2009). “Lo que no se olvida 1499-1978” En *Anales de Historia Contemporánea* (25) Ejemplar dedicado a: La comunidad gitana en España y región de Murcia: entre la integración y la exclusión. 57-74

MURDOCK, G.P. (1949) *Social Structure*. New York: The MacMillan Company.

NEGRI, A. (2007). “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”. Giorgi, G & Rodríguez, F (comps.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. Deleuze, Gilles/Foucault, Michel/Negri, Antonio/Zizek, Slavoj/ Agamben, Giorgio, Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós. Buenos Aires. 93-140.

NEMSER, D. (2017) *Infrastructures of Race. Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*. Border Hispanisms. Austin, Texas: University of Texas Press.

NÚÑEZ ARANCIBIA, R. (2014). Interrogando las líneas de sangres. “Pureza de sangre”, inquisición y categorías de casta. En *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, núm. 43, junio, 2014, pp. 101-113 Universidad de Tarapacá Arica, Chile

NÚÑEZ FLORENCIO, R. (2015). “La construcción de la identidad española: símbolos, mitos y tipos”. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*. (5) Ejemplar dedicado a: Arte y Patrimonio recuperado durante el franquismo. Coord. por Agustín Martínez Peláez. 171-190.

OLIVARES MARÍN, C. (2009, agosto). “El gitano imaginario y la cristalización del mito”. *Gazeta de Antropología*. 25 (2), art. 37.

ORDAZ, A. (2018, 25 de febrero). “Triana: cante, identidad... y gentrificación”. *El Diario* [https://www.eldiario.es/andalucia/lacajanegra/Memorias-Triana-cante-identidad-gentrificacion_0_743326093.html]

ORDEN EDU/939/2018 (2018, 31 de agosto) por la que se regula el “Programa 2030” para favorecer la educación inclusiva de calidad mediante la prevención y eliminación de la segregación escolar por razones de vulnerabilidad socioeducativa. BOCYL. (Fecha de publicación 4 de septiembre de 2018) Vigente. *EDUCACYL PORTAL DE EDUCACIÓN*. [<https://www.educa.jcyl.es/es/resumenbocyl/orden-edu-939-2018-31-agosto-regula-programa-2030-favorecer>]

ORIZ BES, A. (2015). “Los indígenas en el proceso colonial: Leyes jurídicas y la esclavitud”. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Calatayud*. (21) 189-206.

OROBON, M. A. (2005). “Marianne y España: la identidad nacional en la Primera República española”. *Historia y Política*, (13). 79-98.

ORTEGA Y GASSET, J. (2006) [1921]. *La España invertebrada*. Barcelona: Espasa-Calpe.

ORTEGO RICO, P. (2011). “Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. a Medieval, t. 24. 279-318

ORTIZ, G (2010, 17 de agosto) “Orquesta de Barenboim difunde su mensaje de paz en América Latina”. *IPS Noticias* [<https://www.palestinalibre.org/articulo.php?a=25597>]

PACHÓN, R. (2015, 30 de junio) “La Gitanería de Triana”. *Amarí Revista* [<http://www.amarirevista.com/2015/06/30/la-gitaneria-de-triana/>]

PALERM, A. (2008). *Antropología y marxismo*. México D. F: Universidad Autónoma de México.

PARK, R. E. (1999) “El gueto”. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Serbal. 111-112.

PEÑA PÉREZ, J. (2013) *Castilla medieval. Perfiles míticos*. Burgos: Real Academia Burguense de Historia y Bellas Artes

- PÉREZ BARREDO, R. (2008, 13 de abril). “El arqueólogo de los nazis”. *Diario de Burgos*.
- PÉREZ MOLINA, I. (2004) “La normativización del cuerpo femenino en la Edad Moderna: el vestido y la virginidad”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, t. 17. 103-116.
- PÉREZ, R. (2018, 10 de septiembre). “Valladolid pone de moda tocar el Himno de España en los toros”. En *Diario ABC Sección Cultura Toros*. [https://www.abc.es/cultura/toros/abci-valladolid-pone-moda-tocar-himno-espana-toros-201809091851_noticia.html]
- PERROT, M. (1997) *Mujeres en la ciudad*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- PIASERE, L. (1991) *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Roma: CISU.
- PICAZO & MUNTANER, A. (2018, primavera). “Chuetas: morir bajo la ley de Moisés. El caso de Pedro Onofre Cortés”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 154. 173-191
- PICKER, G. (2017). *Racial Cities: Governance and the Segregation of Romani People*. Urban Europe Series: Advances in Sociology. Abingdon y New York: Routledge.
- PICORNELL, M. (2010, diciembre). ¿De una España viril a una España travesti? transgresión transgénero y subversión del poder franquista en la transición española hacia la democracia. *Feminismo/s*. 281-304
- PINTOR SÁNCHEZ-OCAÑA, M. J. (2018, 27 de febrero) Protección al Menor acepta entregar los dos niños a la familia de los padres gitanos a los que se les retiró la tutela. En *diario 16. Sección Sociedad*. [URL: <https://diario16.com/proteccion-al-menor-acepta-entregar-los-dos-ninos-la-familia-los-padres-gitanos-los-se-les-retiro-la-tutela/>]
- PITT-RIVERS, J (1979) *Antropología del honor o política de los sexos*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1999) La enfermedad del honor. *Anuario del IEHS* 14 [<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1999/010%20-%20Pitt-Rivers,%20Julian%20-%20La%20enfermedad%20del%20honor.pdf>]
- PITT-RIVERS, J. (1999) La enfermedad del honor. *Anuario del IEHS* 14 [<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1999/010%20-%20Pitt-Rivers,%20Julian%20-%20La%20enfermedad%20del%20honor.pdf>]
- POSTIGO, J. (2016, 21 de abril) Los vecinos de Parque Alameda en Valladolid se manifiestan este lunes contra el nuevo mercadillo. *Tribuna de Valladolid* [<https://www.tribunavalladolid.com/noticias/los-vecinos-de-parque-alameda-en-valladolid-se-manifiestan-este-lunes-contra-el-nuevo-mercadillo/>]
- POVINELLI, E. (2002). *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham and London: Duke University Press.
- PRO RUIZ, J. (2008). “Innovación del lenguaje y policía de las costumbres: el proyecto de los afrancesados en España”. Ávila, A y Pérez Herrero, P (comps.) *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*, Alcalá de Henares–México, Universidad de Alcalá–UNAM. 231-249
- _____ (2016). “La construcción del Estado en España: haciendo historia cultural de lo político”. *Almanack. Fórum*, Guarulhos, (13). 1-30

PUENTE, P. (2015, 31 de agosto) "Cuando empecé a trabajar con ellos en los 60, toda la población gitana de León era analfabeta". Martín, S. *La Nueva Crónica Diario Leonés de Información General*.

PUXON, G. (2003, abril-junio). "Alumbrando el camino de los gitanos. A propósito del Día Internacional de Pueblo Rom". *I Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, Barcelona, (42). 4-6.

_____ (2014, abril-junio). "Movimiento del 8 de abril: La integración no es factible sin el reconocimiento de la nación gitana. Respuesta de presión colectiva en pro de los derechos estancados de la ciudadanía". *I Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, Barcelona, (86). 18-25

QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, vol. 13, (29), Lima.

_____ (2014). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina" y "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas". *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*. Buenos Aires: CLACS

RAMIREZ HEREDIA, J. de D. (1978). "Archivos Sonoros, Discurso en las Cortes 1978". *Unionromani.org*. [<http://www.unionromani.org/audios.html>]

_____ (2003, abril-junio). "Editorial: La ceremonia del Río". *I Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, Barcelona, (42). 2-3.

RAMÍREZ, D. (2018, 3 de diciembre). "Vox se consagra como fuerza política nacional con sus 12 escaños en Andalucía". *El Español* [https://www.elespanol.com/espana/politica/20181203/vox-consagra-fuerza-politica-nacional-espanos-andalucia/357964201_0.html]

RAMOS, A. (2006). "Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río". *Anuario Instituto de Estudios Histórico Sociales (IEHS)* (21). Buenos Aires: Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires

RECOPIACION DE LAS LEYES DE LAS INDIAS. Libro Sexto Título Primero de los Indios. (1680). *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*. (Recopiladas bajo el reinado de Carlos II).

RECOPIACIÓN DE PRAGMÁTICAS REALES (1528) *Libro en que están copiladas algunas bulas de nuestro mui sancto Padre e concedidas en favor de ia jurisdicción reai de sus Altezas e todas las pragmáticas que están fechas para ia buena governación dei reino*. Alcalá de Henares.

RENTA GARANTIZADA DE CIUDADANÍA. Sede electrónica de Castilla y León. Portal web Junta de Castilla y León. <https://www.tramitacastillayleon.jcyl.es/web/jcyl/AdministracionElectronica/es/Plantilla100D-etalles/1251181053840/Ayuda012/1284151434773/Propuesta>

- REVILLA, B. (2003, 18 de enero) “Desaparece el «supermercado de la droga» de La Esperanza tras 24 años” En *Diario ABC edición regional de Castilla y León*. [http://www.abc.es/hemeroteca/historico-18-01-2003/abc/CastillaLeon/desaparece-el-supermercado-de-la-droga-de-la-esperanza-tras-24-a%C3%B1os_156369.html]
- RIESCO CHUECA, P. (2015, 1º semestre). “De nuevo sobre el nombre de los maragatos: una revisión”. *Argutorio* 33.
- RÍOS SALOMA, M. F. (2008). “La Reconquista: génesis de un mito historiográfico”. *Historia y Grafía*, (30), Departamento de Historia Distrito Federal, México. 191-216
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2011). *De chuequistas y overlockas: una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta Limón
- ROBBINS, J. (2004). “The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity”. *Annual Review of Anthropology*, 33(1). 117–143.
- RODRIGUEZ CORREDOIRA, P. (2010, invierno). *Reinventando la identidad española durante la Segunda República: las Misiones Pedagógicas y el teatro profesional en las tablas madrileñas*. Tesis Doctor of Philosophy in Hispanic Languages and Literatures in the Graduate Division Berkeley: University of California.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, C. (2014). “El final de la inquisición: un síntoma de las debilidades de la ilustración y del liberalismo en España. Recensión de «La Parra, E. y Casado, M. A. 2013. La Inquisición en España. Agonía y abolición. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2013, 224 págs.»” *Historia Constitucional*, (15). 573-579
- RODRÍGUEZ-MIÑÓN, E. (2017) La mujer como profesional del Trabajo Social. *Trabajo Social Hoy*, (80), 23-44 [doi. 10.12960/TSH.2017.0002]
- ROMERO SALAZAR, A. (2000). “Percepciones acerca de los Cambios del Estigma de la Lepra”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7 (23). 197-217
- ROMERO, A. (2018, 19 de febrero) “Un nuevo camino para los últimos mercheros La comunidad merchera, muy perseguida durante el franquismo, usa las redes sociales para evitar que su memoria se pierda”. *Diario el País*, Madrid, España. [https://elpais.com/politica/2018/01/15/actualidad/1516031343_620614.html]
- ROTHERA, X. (2014, septiembre) “Construcción y uso social de la representación de los gitanos por el poder franquista 1936-1975”. *Revista Andaluza de Antropología*. (7): Gitanos/Roma: auto-producción cultural y construcción histórico-política. 7-22
- RUBIA, F. A. (2013, noviembre) La segregación escolar en nuestro sistema educativo. *Fórum Aragón*, núm. 10.
- RUBIO PÉREZ, L. (1995). *La burguesía maragata dimensión social, comercio y capital en la Corona de Castilla durante la edad moderna*. León: Universidad de León
- RUIZ OCHOA, M. (2015). “Una etnia desconocida: los mercheros”. *Documentos de política social*, (26).

RUIZ-BEJARANO, B. (2018, 22 de marzo) “España tiene "un problema" con su pasado morisco, según académica española”. Entrevista a Bárbara Ruiz-Bejarano. *La Vanguardia*. [https://www.lavanguardia.com/vida/20180322/441823247037/espana-tiene-un-problema-con-su-pasado-morisco-segun-academica-espanola.html]

SAID, E., (1996) *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

SAINZ CRESPO, C & H. (2010). Documental Los Pasiegos "Los Valles del Silencio" Una forma de vida, costumbres y tradiciones [https://youtu.be/fjDNrLY_hXM]

SAJARDO MORENO, A., & CHAVES, R. (2006). Balance y tendencias en la investigación sobre Tercer Sector no lucrativo. Especial referencia al caso español. *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, (56), 87-116.

SALAS Y GUIRIOR, J. (1965, 25 de septiembre) “Los gitanos españoles hacen gala de patriotismo en la congregación mundial de peregrinos de su raza”. *Diario ABC Madrid*. 57-58. [http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1965/09/25/057.html]

SAN ROMÁN, T. (1997). *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.

SANCHEZ COLLANTES, S. (2017). “Las alegorías republicanas en la España contemporánea: de la representación simbólica a las Mariannes de carne y hueso”. *Iberic@l. Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, (11), CRIMIC-Université Paris-Sorbonne. 33-48.

SÁNCHEZ DE LEÓN, P. (2005) “Ordenar la civilización: semántica del concepto de Policía en los orígenes de la Ilustración Española Política y Sociedad”. Vol. 42 (3). 139-156

SÁNCHEZ GÓMEZ, L. (1989). “Los vaqueiros de alzada según las últimas publicaciones”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIV. 305-324

SÁNCHEZ ORTEGA, M^a H. (1984). “Hechizos y conjuros entre los gitanos y los no-gitanos”. *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 5. Ed. Univ. Compl. Madrid

_____ (1986). “Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles”. San Román, T (comp.). *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza Editorial: 13-60

_____ (1988). *La Inquisición y los gitanos*. Madrid:Taurus.

_____ (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. 87-104

SÁNCHEZ, V. (2013). “Representaciones del vestir en la pintura de castas: el indumento como indicador en el marco de un modelo social estamentario”. *Representación en Ciencia y Arte* Editorial Brujas, Editors: G. Casetta, A. Ibarra.573-584

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. (1956). *España, un enigma histórico*. Barcelona, vol. II.

SANCHEZ-VELASCO et al. (1999). “HLA-DR, DQ nucleotide sequence polymorphisms in the Pasiegos (Pas valleys, Northern Spain) and comparison of haplotypic frequencies with those of other European populations”. *Tissue Antigens*, 53. 65–73

SANCHO, L. (2009, jueves 9 de abril). “97,2% de la población gitana de Valladolid reside en una vivienda normalizada”. *Diario El Dia de Valladolid*.

SANMARTÍN, I. (2007). “¿La utopía realizada?: el extraño 'marxismo invertido' de Kojève y Fukuyama”. *Res Publica Litterarum*. Documentos de trabajo del Grupo de Investigación 'Nomos'. Suplemento Monográfico Utopía 2007-09. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política Lucio Anneo Séneca

SANTAMARÍA ARÁNDEZ, A. (1997). “Sobre la condición de los conversos y chuetas de Mallorca”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, t. 10. 219-261

SANTIAGO CORTÉS, M. (2017, 7 de junio) “Gitanos anticuarios”. *Diario de Córdoba* [https://www.diariocordoba.com/noticias/opinion/gitanos-anticuarios_1151664.html]

SANTOS, T., MACÍAS, F., AMADOR, J., CORTÉS, D. (2016). “Samudaripen, el Genocidio Gitano: ¿Volveremos a Repetir la Historia?” *Scientific Journal on Intercultural Studies*, 2(1), 2- 29. [doi: 10.17583/recei.2016.1897]

SANTXOTENA ALSUA, J. (2015, 31 de julio) “Conocemos qué es ser un agote en el valle del Baztán. *EITB.EUS* Entrevista al investigador agote Javier Santxotena Alsua [<https://www.eitb.eus/es/television/programas/tu-playa-favorita/programa-2/videos/detalle/3390738/video-conocemos-que-es-ser-agote-valle-baztan/>]

SANZ, J. (2010, 11 de noviembre) “El Ayuntamiento de Valladolid cede el nuevo centro social de Las Viudas a la comunidad gitana”. *El Norte de Castilla*. [<http://www.elnortedecastilla.es/v/20101111/valladolid/ayuntamiento-valaldolid-cede-nuevo-20101111.html>]

_____ (2018, 12 de septiembre). “La rehabilitación de los 130 bloques de Las Viudas durará 5 años y costará 26 millones”. *El Norte de Castilla* [<https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/rehabilitacion-bloques-viudas-20180912220812-nt.html>]

_____ (2019a, 6 de enero) “Investigan a un grupo de vecinos de Las Viudas, en Valladolid, por celebrar a tiros el fin de año”. *El Norte de Castilla*. [<https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/investigacion-grupo-vecinos-20190106192429-nt.html>]

_____ (2019b, 18 enero) “El informe del «hostigamiento» en Las Viudas se cierra sin sanción a los agentes que lo difundieron. *El Norte de Castilla* [<https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/informe-hostigamiento-viudas-20190118205942-nt.html>]

_____ (2019c, 27 de mayo) “Los operarios de Limpieza trabajan con escolta policial en Las Viudas para evitar amenazas”. En *Diario El Norte de Castilla*”. [<https://www.elnortedecastilla.es/valladolid/operarios-limpieza-trabajan-20181017214105-nt.html>]

- SARMIENTO, M. (1787) “Discurso crítico sobre el origen de los maragatos”. *Semanario Erudito*. Madrid. 175-214.
- SARTORI, G. (2000). “Multiculturalismo contra pluralismo”. *Claves de razón práctica* (107). 4-8
- SCOTT, J. (1985) *Las armas de los débiles. Formas cotidianas de resistencia campesina*. Yale University Press.
- _____ (1998), *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven y Londres, Yale University Press
- _____ (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México DF: Era.
- SEBESTA, L. (2014). “El 'fin de la historia' de Alexandre Kojève y Europa. Nuevos caminos para comprender las relaciones entre modernización e integración”. *Revista Puente@Europa* (1): Conflictos de la modernización. Actores y dinámicas.
- SEGATO, R. (2002, marzo/abril) “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Revista Nueva Sociedad*. (178). Buenos Aires. 104-125.
- _____ (2007). “Introducción”, "Identidades políticas/ Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global". En *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____ (2018a). *Contra-pedagogías de la Crueldad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo
- _____ (2018b). *Sobre el racismo*. Conferencia dada en el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Octubre. [<https://bit.ly/2NMzjfg>]
- SEGURA, R. (2012) “Elementos para una crítica de la noción de la segregación residencial socio-económica: desigualdades, desplazamientos e interacciones en la periferia de La Plata”. *Quid 16* (2). 106-132.
- SMITH, A. (1951). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- SMITH, L. (2015, junio) “Intangible Heritage: A challenge to the authorised heritage discourse”. COMPILATION. *Revista d’Etnologia de Catalunya* (40). 133-142.
- SMITH, L; CAMPBELL, G; WETHERELL, M. (2017). “Introduction”. *International Journal of Heritage Studies*, vol. 23, (7) 609–611. [<https://doi.org/10.1080/13527258.2017.1324558>]
- SOLOMOS, J., & BACK, L. (1994). “Conceptualising Racisms: Social Theory, Politics and Research”. *Sociology*, 28(1). 143–161 [doi:10.1177/0038038594028001009]
- SORDÉ, T; FLECHA, R; ALEXIU, T. M. (2013, 20 de enero). “El pueblo Gitano: una identidad global sin territorio”. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. XVII, núm. 427 (3).
- SUÁREZ BILBAO, F. (2014) 1096 los orígenes del antisemitismo en Europa. Madrid: Editorial Dykinson

TAPIA, V. (2013) El concepto de barrio y el problema de su delimitación aportes de una aproximación cualitativa y etnográfica. En *Bifurcaciones: Revista de Estudios Culturales Urbanos*, Nº. 12.

TARACHA, C. (2001). “El Marqués de la Ensenada y los servicios secretos españoles en la época de Fernando VI. Brocar”. *Cuadernos de Investigación Histórica*, 0(25). 109-122. [doi:<http://dx.doi.org/10.18172/brocar.1850>]

TAUSSIG, M (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.

_____ (2002) *Sobre Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

TAX DE FREEMAN, S. (1979). *The pasiegos. Spaniards in no man land*. Chicago & London: The University of Chicago Press XXVIII.

TAYLOR, C (1993) *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

TELLEZ, J. J. (2012) “Copla, flamenco y canción de autor”. *Música Oral del Sur*, Nº 9. Centro de Documentación Musical. Junta de Andalucía. [<http://www.centrodedocumentacionmusicaldeandalucia.es/export/sites/default/publicaciones/pdfs/Juan-Jose-Tellez-COPLA-FLAMENCO-Y-CANCION-DE-AUTOR.pdf>]

THOMPSON, E.P. (1995) *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

TICKNOR, G. (1864). *Historia de la Literatura Española*. Trad. del francés al castellano por Juan Manuel Arias Fernández

TORRECILLA, J. (2004). *España exótica: la formación de la imagen española moderna*. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies

TOURIS, C. (2009). “Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina”. A. Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones: exploraciones sobre los 70 en la Argentina*. Buenos Aires: Luxemburg.

TOVAR, C. (2015, 29 de septiembre) “Los últimos pasiegos de un valle increíble”. *Aquí la tierra*. RTVE (Televisión española) [<http://www.rtve.es/alicarta/videos/aqui-la-tierra/ultimos-pasiegos-valle-increible/3304904/>]

TUSELL, J. (1990). “La dictadura de Franco (1939-1975)”. *Manual de Historia de España*, 6. Historia 16. Madrid: Siglo XX.

UNISDR. *Terminology on disaster risk reduction*. Oficina de las Naciones Unidas para la Reducción del Riesgo de Desastres [<https://www.unisdr.org/we/inform/terminology>]

UPP (2018) *Urban Poverty Partnership Final Action Plan 2018*, coord: PPS Social Integration, anti-Poverty Policy, Social Economy y Federal Urban Policy General Commission for Territorial Equality (CGET), European Commission (EC) [https://ec.europa.eu/futurium/en/system/files/ged/action_plan_urban_poverty.pdf]

USÓN FINKENZELLER, C. “Catastro de Ensenada; Presentación”. *Pares Portal de Archivos Españoles. Ministerio de Cultura y Deportes, España*. [http://pares.mcu.es/Catastro/servlets/ServletController?accion=2&opcion=10]

VALLEJO-NÁGERA, A. (1937). *Eugenesia de la hispanidad y regeneración de la raza*. Burgos: Editorial Española.

VEGA CORTES, A. (1997, 13 de febrero) “Los gitanos en España”. Barcelona: Asociación Jóvenes contra la intolerancia. [<https://unionromani.org/histo.htm>]

VÉLEZ, V. (2018, 3 de octubre) “El acceso a la vivienda, uno de los principales problemas de la etnia gitana en León”. *La Nueva Crónica* [<https://www.lanuevacronica.com/el-acceso-a-la-vivienda-uno-de-los-principales-problemas-de-la-etnia-gitana-en-leon>]

VERDESIO, G. (2000). “Prehistoria de un imaginario: el territorio como escenario del drama de la diferencia”. *Uruguay imaginarios culturales: desde las huellas indígenas a la modernidad*. Montevideo: Ediciones Trilce.

_____ (2001). “Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material”. *Revista de estudios hispánicos*, Vol. 35, (3), 633-660

_____ (2008) From Meticulous Oblivion to Unexpected Return: The Variable Fate of Indigenous People in the Uruguayan Imaginary of the Nineteenth, Twentieth, and Twenty-First Centuries. En Branche, J. (ed) *Race, Colonialism, and Social Transformation in Latin America and the Caribbean*. Gainesville / Tallahassee / Tampa / Boca Raton / Pensacola / Orlando / Miami / Jacksonville / Ft. Myers / Sarasota: University Press of Florida:15-36

_____ (2018, julio-diciembre). “Colonialidad, colonialismo y estudios coloniales: un enfoque comparativo de inflexión subalternista”. *Tabula Rasa*, (29), 85-106 [doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.05>]

_____ (2018) *Endless Dispossession: The Charrua Re-Emergence in Uruguay in the Light of Settler Colonialism*. Manuscrito inédito. Michigan: University of Michigan

VIANA RAZOLA; D. J. (1829) *Novisima recopilación de las Leyes de España: dividida en XII libros*, Volumen 6 Portada España..

VICENTE SÁNCHEZ, H. (2017) “La secularización de la enseñanza primaria durante la Segunda República”. Ediciones *Universidad de Salamanca Hist. educ.*, 36. 301-320

VIEIRA FERREIRA, M. (1999) La desigualdad en el proceso de escolarización de la infancia gitana en España. *Revista de educación. Monográfico: equidad y calidad en educación* (319), 239-252

VOCES. (2017) *Festival de Cine 16 KM*. ONG Voces, España. [<http://16kms.org/>]

WACQUANT, L. (2001) *Parias urbanos Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.

_____ (2004) "Las dos caras de un gueto. La construcción de un concepto sociológico". *Renglones*, revista del ITESO, (56). Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

_____ (2007) *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

WALLERSTEIN, I & BALIBAR, E. (1991) *Raza, nación, clase*. Madrid, Santander: IEPALA

WALLERSTEIN, I. (1974). *The Modern World-System*. New York: Academic Press.

WALSH, C. (2010). “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. Viaña, Tapia y Walsh (Eds.), *Construyendo Interculturalidad Crítica*. Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

WILLOUGHBY, I. (2002). *Print version: Flowers thrown in Vltava to mark International Day of Roma*, 9 april. [<http://www.romove.cz/en/print/18992>]

WIRTH, L. (1956 [1928]) “The Guetho”. Wirth, L (ed.) *Community life and social policy*. Chicago: The University of Chicago Press.

YOUNG, J. (2008), “Merton con energía, Katz con estructura. La sociología del revanchismo y la criminología de la trasgresión”. *Delito y Sociedad*. 25:63-87.

YÚDICE, G. (2002). “Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales”. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/yudice.doc>]

5.COM. (2010) “FLAMENCO SPAIN”. *On the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity UNESCO*. [<https://ich.unesco.org/en/RL/flamenco-00363?RL=00363>]

“8 de abril. Día Internacional de los Gitanos” (2003) *EL SECRE. Boletín quincenal de la FSGG*. (32) [<https://www.gitanos.org/trabajadores/elsecre032.htm>]

“8 de abril. Los gitanos de todo el mundo se reúnen para recordar a sus antepasados en la Ceremonia del Río” (2002). *EL SECRE. Boletín quincenal de la FSGG*. (10). [<https://www.gitanos.org/trabajadores/elsecre010.htm>]

“Actos de Celebración del 8 de abril en Valladolid” (2016, 8 de abril). *FSG VALLADOLID*. [<https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/115646.html>]

“El día 10 podría comenzar el traslado de los chabolistas gitanos a las viviendas de Pajarillos Altos”. (1979, 4 de enero) *El Norte de Castilla*.

“El 'número dos' de Educación cree que la 'Ley Celaá' se tramitará con "cierta agilidad" en cuanto se forme Gobierno”. (2019, 30 mayo). *Europa Press*, Madrid. [<https://www.europapress.es/sociedad/educacion-00468/noticia-numero-dos-educacion-cree-ley-celaa-tramitara-cierta-agilidad-cuanto-forme-gobierno-20190530125809.html>]

“Historia de la FSG”. Portal Web *Fundación Secretariado Gitano*. [https://www.gitanos.org/quienes_somos/historia_de_la_fsg.html.es]

“Hitos de la Democracia para la plena Igualdad”. *Pensamiento y Cultura Gitanos, Revista Trimestral De La FSG*, (57), 19. [https://www.gitanos.org/upload/67/72/04_elayeryelhoy.pdf]

“Inclusion of vulnerable groups”. (2010). European Commission (EC). [http://ec.europa.eu/employment_social/2010againstpoverty/extranet/vulnerable_groups_en.pdf]

“La Iglesia Evangélica Filadelfia reclama en Valladolid justicia social y canta contra el racismo”. (2016, 1 de julio) *La Tribuna de Valladolid*. [<https://www.tribunavalladolid.com/noticias/la-iglesia-evangelica-filadelfia-reclama-en-valladolid-justicia-social-y-canta-contra-el-racismo/>]

“Las cuatro mayores críticas a la polémica Ley Wert Miércoles” (2012, 5 diciembre). *La Información*, España. [https://www.lainformacion.com/espana/educacion/las-cuatro-mayores-criticas-a-la-polemica-ley-wert_vehtyylurmvqdbiezx0nk4/]

“Los gitanos españoles hacen gala del patriotismo en la congregación mundial de peregrinos de su raza” (1965, 25 de septiembre) *Diario ABC*, Madrid [http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1965/09/25/057.html]

“Pastoral Gitana”. (2019) Comisión Episcopal de Migraciones. Portal web *Conferencia Episcopal Española*. [<https://www.conferenciaepiscopal.es/comision-episcopal-de-migraciones/#gitanos>]

“Quiénes somos”. (2019). Portal Web *Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad (AGFD)*. [<https://www.gitanasfeministas.org/quienesomos/>]

“Quiénes Somos”. Portal Web *Cáritas Española*. [<https://www.caritas.es/quienes-somos/>]