



Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México

ISSN: 2395-9185

El Colegio de México A.C., Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer

Villota Mera, Jesús Eduardo

Efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito

Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México, vol. 5, e358, 2019, Julio-Diciembre

El Colegio de México A.C., Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer

DOI: 10.24201/eg.v5i0.358

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=569561759008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito

Effects of interethnic interactions in gender relations of Gypsy *kumpania* in Quito

Jesús Eduardo Villota Mera

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Quito, Ecuador, email:
chicho930@hotmail.com

Resumen:

En este artículo se analizan los efectos que producen las interacciones sociales interétnicas en las relaciones de género de la comunidad gitana en Quito. Las interacciones son el resultado de procesos de sedentarización, tránsito a casas y adecuación a las dinámicas de la ciudad por parte del grupo desde finales del siglo XX. Estas interacciones responden a tres órdenes: el sexo-afectivo, el religioso-pentecostal y el relacional en espacios comerciales, los cuales se han estudiado a partir de una metodología cualitativa que ha incluido observación participante y entrevistas. Los resultados de la investigación muestran que las interacciones terminan respaldando un panorama de desigualdad desfavorable a las mujeres gitanas no exento, empero, de contradicciones y liberaciones gestadas por estas mismas mujeres.

CÓMO CITAR: Villota, J. (2019). Efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 5, 8 de abril de 2019, e358, <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v5i0.358>

Recibido: diciembre de 2018

Aceptado: marzo de 2019



Esta obra está protegida bajo una
Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinDerivadas 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Palabras clave: interacciones interétnicas; relaciones de género; gitanos; Quito

Abstract:

In this article we analyze the effects produced by interethnic social interactions in gender relations of the Gypsy community in Quito. The interactions are the result of sedentarization processes, the transit to the houses and the adaptation to the dynamics of the city by the group since the end of the 20th century. These interactions respond to three orders: the affective-sex, the religious-pentecostal and the relational in commercial spaces, which have been studied from a qualitative methodology that has included participant observation and interviews. The results of the research show that the interactions end up favoring a panorama of unfavorable inequality for Gypsy women, which is not exempt, however, from contradictions and liberations gestated by the women themselves.

Key words: interethnic interactions; gender relations; gypsies; Quito

Introducción

Es necesario clarificar en los prolegómenos de este artículo que los gitanos, o población *rrom*,¹ son personas que denotan unos distintivos patrones culturales en la sociedad, quienes según determinadas hipótesis tendrían su origen en el sur asiático, preferentemente en India, lugar de donde se cree iniciaría una diáspora en los siglos X o XI (Courthiade, 2004; Kochanowski, 1979; Matras, 2002, 2004; Tcherenkov y Laederich, 2004). Por su parte, el arribo de gitanos a territorios europeos se sitúa en el siglo XIV (Bataillard, 1889; Leblon, 1987; López de Meneses, 1968; Sánchez, 1994) y concretamente en Sudamérica su

¹ El presente documento utiliza la palabra “*rrom*” y no “*rom*” a razón de que el primer término fue aprobado en el IV Congreso Mundial Gitano realizado en Varsovia en 1990 (Peeters, 2004, p. 153).

presencia se ha rastreado desde tiempos coloniales (Gómez, A. 1982, 2010; Fraser, 2005; Nunes, 1981; Paternina, 2013).

Específicamente en lo que concierne a la historia de las personas que integran la actual comunidad gitana en Quito o *kumpania*² de Quito, es la escasez de fuentes de información el denominador común. No obstante, la investigación que precede al presente artículo,³ tomando en consideración tanto las contribuciones de Peeters (2004) como la información derivada de entrevistas propias dirigidas a personas de la comunidad y la de documentos históricos oficiales, propone que las posteriores migraciones de gitanos europeos a América, de finales del siglo XIX e inicios del XX, constituyen el más antiguo antecedente de la actual presencia de personas gitanas en la ciudad de Quito (especialmente el de aquellas que tienen por *greko* a su *vicha*).⁴

Ahora bien, sobre las aproximadamente 1,000 personas gitanas que viven en Ecuador⁵ en la actualidad ha recaído un histórico desconocimiento, al punto de no encontrarse presentes en la constitución política de un país declarado como plurinacional, pluricultural y multiétnico, de no hallarse en registro censal oficial alguno y de no disponerse de información detallada ni actualizada sobre el goce de sus derechos, aun cuando la misma Organización de las Naciones Unidas (ONU) hiciera una observación al respecto.⁶ En ese panorama de

² En *romanés*, lengua de los gitanos, la palabra *kumpania* es equivalente a comunidad.

³ Este artículo se desprende de los resultados de mi tesis de maestría en Género y Desarrollo (FLACSO, Ecuador) denominada: “Efectos de interacciones interétnicas en la organización familiar y las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito”.

⁴ Con base en las fuentes primarias y secundarias mencionadas se descubrió que muy probablemente Ecuador en general y Quito en particular es un destino secundario de aquellas migraciones gitanas europeas que tuvieron lugar durante el siglo XIX e inicios del XX, de las cuales participaron, entre otros, los gitanos *rrom* pertenecientes a la adscripción familiar o *vicha* denominada como *grekos* (*vicha* es mayoritaria actualmente en la *kumpania* de Quito). De esa manera, a Ecuador arribarían diferentes grupos de gitanos europeos ya presentes en América, así como sus hijos e hijas nacidos en este continente, recalando en diferentes momentos del siglo XX tanto por Colombia como por Perú.

⁵ Se trata de un número estimado pues no se dispone de rigurosos ni actualizados datos cuantitativos de esta población en Ecuador. Se refieren, no obstante, a 1,000 personas gitanas porque así lo aproximan ASOROM (2005) y Rojas y Gamboa (2008).

⁶ “El Comité lamenta que el Estado parte perciba a la población ecuatoriana de origen romaní como un colectivo extranjero y que no se cuente con información actualizada sobre el goce de derechos del pueblo ecuatoriano de origen romaní. El Comité [...] alienta al Estado parte para que adopte y ponga en ejecución estrategias y programas nacionales con el fin de mejorar la situación de los romaníes y de asegurar su protección contra la discriminación racial” (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [ACNUDH], 2012, pp. 2-3).

desconocimiento, también es evidente la inexistencia de datos o estudios referentes a cuestiones de género dentro de la comunidad, objeto de interés del presente artículo.

De la muy limitada información sobre los gitanos en Ecuador se conoce que en buena parte del siglo XX el nomadismo y el residir en carpas fue una tendencia generalizada en esta población (Peeters, 2004). No obstante, entre los gitanos que actualmente residen en Quito comenzó a desarrollarse desde la década de los ochenta un proceso de sedentarización, un tránsito a casas y en general una inserción y adecuación a las dinámicas urbanas de la capital ecuatoriana.

Desde entonces la *kumpania* de gitanos en Quito ha incrementado considerablemente sus interacciones con personas de la sociedad mayoritaria ecuatoriana. Es así como rentar una casa o un departamento, desarrollar continuamente un oficio en una o varias zonas determinadas de la ciudad (por ejemplo, el de la mecánica en los mismos sectores de residencia), enviar a niñas y niños a escuelas públicas o privadas, o simplemente comprar un producto o servicio ofertado en el vecindario (víveres, llamadas telefónicas, etcétera), son situaciones que han ido emergiendo en el curso de la presencia más estable de la *kumpania* en la ciudad.

Estas interacciones han conllevado, como acontece en otros espacios de interacción interétnica, al establecimiento de diferentes encuentros y desencuentros de distintas clases, intensidades y temporalidades entre las personas de la comunidad y otros habitantes de la ciudad. Así, el desarrollo de las interacciones ha evidenciado un escenario complejo en el cual, como refiere Knutsson (1976) al estudiar la dinámica interétnica, se despliegan múltiples contactos de orden conflictivo a la vez que toman lugar también otros de carácter simbiótico o complementario.

Esta dinámica interaccional supone en determinadas ocasiones una tensión para sus propias formas de vida (Barth, 1976), dando paso a la asunción de valores, patrones, comportamientos y/o prácticas en una o más realidades grupales (de orden familiar, de subsistencia, etcétera) que aseguran su adaptación a las diferentes realidades

interaccionales. De esa manera, como señala Stavenhagen (1968), en el “sistema de relaciones interétnicas” pueden instarse reconfiguraciones en las relaciones comerciales, en los modos de estratificación social y en los mecanismos de movilidad social. En este sentido, Bunce y McElreath (2017) hacen hincapié en los métodos y contenidos educativos; Villar, Jiménez y Alioto (2015) en el manejo y enseñanza de la lengua local, y Rodríguez (2002) y Oehmichen (2005) en la formación familiar y la identidad y género, respectivamente.

Tomando en cuenta lo anterior, el presente artículo se pregunta, en concreto, ¿qué efectos provocan las interacciones interétnicas en las relaciones de género de la *kumpania* de Quito? Los efectos son estudiados a partir de tres órdenes de interacción: el sexo-afectivo, el religioso-pentecostal y el relacional en espacios comerciales. Como se desprende de la investigación, el desarrollo de cada uno de estos órdenes ha supuesto para la *kumpania* el experimentar diferentes implicaciones en sus relaciones de género, mismas que en su conjunto, y a manera de resultados, evidencian la reconfiguración de un panorama de desigualdad desfavorable a las mujeres gitanas, no exento, empero, de determinados resquicios de autonomía y contradicciones.

Finalmente, en cuanto a su estructura, el artículo cuenta con cinco apartados. El primero aborda la metodología, método y técnicas de investigación empleados; en el segundo se desarrolla un marco teórico donde se construye una relación entre interacción interétnica y relaciones de género; en el tercero se presentan los antecedentes y contexto de estudio que trazan tanto la historia interaccional de la *kumpania* como sus características generales de vida; en el cuarto se desarrolla cada una de las tres interacciones interétnicas establecidas por la comunidad y los efectos considerados en sus relaciones de género; por último, en el quinto apartado, se presentan las conclusiones generales del artículo.

Apartado metodológico

El artículo se basa en una investigación de corte cualitativo, pues busca “examinar las producciones significativas de los propios sujetos generadas y construidas por los actores [...] en sus propios contextos situacionales, sociales e históricos” (Alonso, 1998, p. 24). Se escoge esta metodología por considerarla la más adecuada para llevar a cabo el análisis y comprensión de efectos de interacciones interétnicas en el relacionamiento de género.

Sobre ese marco cualitativo se emplea un método etnográfico, el cual implica “la descripción e interpretación profundas de un grupo, sistema social o cultural” (Hernández, Fernández y Baptista, 2005, p. 501). El uso de este método, desarrollado a través de las técnicas de observación participante y entrevistas semiestructuradas, ha permitido ahondar de manera descriptiva e interpretativa en las interacciones sociales establecidas por la *kumpania*.

La observación participante, como forma de involucrarse activamente y de manera cercana en el espacio social investigado (Sanmartín, 2003; Sy, 2013), significó avecindarse en las residencias de los integrantes de la *kumpania* y convertirse voluntariamente en profesional colaborador del proceso de reactualización de la Asociación de Gitanos de Quito (ASOROM) que adelanta la comunidad ante el Estado ecuatoriano.⁷ Esta técnica permitió presenciar procesos de interacción interétnica individual, familiar y comunitaria en espacios sociales diversos, notar su calidad, intensidad, condiciones y actores comprometidos, así como observar de primera mano el desarrollo de ciertas tensiones en las relaciones de género del colectivo gitano.

Por su parte, las entrevistas semiestructuradas, entendidas como un instrumento por el cual los informantes narran sus experiencias de una forma estratégicamente dirigida (Flick, 2002; Ortí, 1986), fueron realizadas a siete mujeres y once hombres de la *kumpania* y a

⁷ De acuerdo con sus estatutos internos y acta de constitución, ASOROM (Personería Jurídica No. 2467) es una entidad sin fines de lucro que tiene por objetivo central la defensa de los derechos colectivos del pueblo *rrom* y el mejoramiento sustancial de su nivel de vida.

otras diecisiete personas no gitanas que afirmaron haber establecido interacción con el grupo. Las entrevistas contemplaron tres grandes ejes temáticos: a) indicadores sociodemográficos: sexo, edad, autoidentificación étnica, nacionalidad, ocupación y nivel de educación alcanzado; b) morfología de la interacción: temporalidad, espacialidad, forma e intensidad de las interacciones interétnicas establecidas, y c) efectos de la interacción en el grupo: adopciones, inhibiciones, liberaciones y/o sujetaciones consecuentes a estas interacciones. Debe precisarse, finalmente, que el trabajo de campo etnográfico de la investigación se realizó entre los meses de enero y junio de 2018.⁸

Entre la interacción interétnica y las relaciones de género

Convencionalmente los grupos minoritarios, en especial aquellos definidos étnicamente, se han autorepresentado como colectividades completas; es decir, como si sus prácticas y costumbres estuviesen plenamente definidas (Cabnal, 2010; Hernández, 2008). Las minorías étnicas, por consiguiente, son construidas y se construyen, en no pocas ocasiones, como entidades herméticas cuya pertenencia étnica les dota de unas características identitarias pretendidamente inalterables ante el intercambio e interacción con otros grupos humanos.

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

⁸ Los nombres de las personas entrevistadas cuyos testimonios son expuestos en el presente documento fueron reemplazados a fin de respetar su anonimato.

una entidad en flexibilidad y constante remodelación, “pero sin alterar en absoluto su propia naturaleza [...] permaneciendo siempre fiel a su propia esencia”.

En contraposición a esta comprensión sustancialista de los grupos étnicos, Barth (1976) resalta que éstos se encuentran en interacción, movimiento y contacto social continuos. La realidad evidencia para estos grupos minoritarios la existencia de una multiplicidad de “encuentros sociales interétnicos” que influyen en su misma generación, conservación y cambio. Por lo tanto, las minorías étnicas en lugar de ser entidades autárquicas se erigen como conjuntos humanos relationales sobre cuyas ordenaciones influyen interacciones de orden interétnico.

La incidencia que puede motivar el interaccionar social comprende necesidades y criterios subjetivos y culturales, mismos que se desarrollan en condiciones de complementariedad, competencia y disputa (Bari, 2002), elementos que Gundermann (2013, p. 101) reúne en lo que denomina “campo de interacción cultural”, donde las incidencias resultantes se dan en el curso dinámico de asimetrías de poder entre agentes étnicos, al interior de ellos mismos, con razones y propósitos diversos. Entre lo que es objeto de incidencia pueden encontrarse aspectos de muy diferente orden, por ejemplo formas de asentamiento, modos de subsistencia, ordenaciones familiares, así como también un aspecto someramente investigado en los estudios interétnicos: las relaciones de género.

Por lo tanto, la vivencia de esta clase de interacciones sociales puede favorecer, según determinados condicionamientos subjetivos e individuales, las formas en cómo experimentar lo masculino y lo femenino y los significados, diferencias y prácticas de cada sexo. Es decir, pueden incidir en el género (Fabra, 1992). Dependiendo de la experiencia interétnica del grupo minoritario y de sus mismas ordenaciones internas de momento, puede impulsarse, además, la formación de expresiones de igualdad y/o de desigualdad entre mujeres y hombres; en otras palabras, favorecerse avances o retrocesos en términos de equidad de género a consecuencia del desarrollo de procesos sociales y culturales (Bocco, *et al.*, 2012).

En ese orden de ideas el interaccionar social interétnico tiene, entonces, según determinadas configuraciones y circunstancias subjetivas, históricas e individuales, la posibilidad de influir el curso dinámico de las relaciones de género, erigiéndose por esa razón como un elemento fundamental en su avance y/o transformación. Así, las relaciones de género integran a su haber una dimensión étnica cuyo desarrollo puede influir, a modo de efecto, en sus propias dinámicas y ordenaciones.

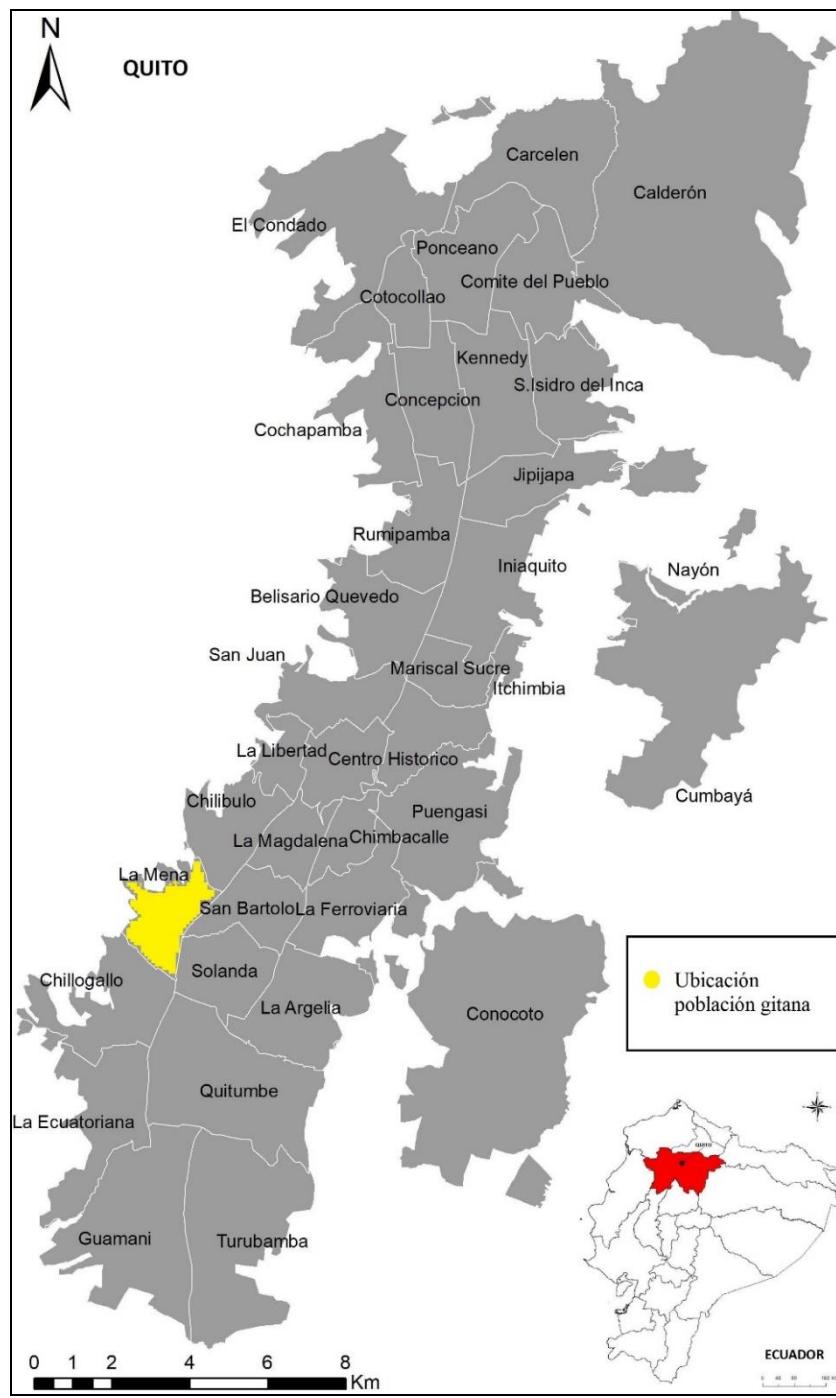
Antecedentes y contexto de estudio

Aun cuando la presencia gitana en lo que hoy es Ecuador podría datarse desde épocas coloniales, la historia oral de la *kumpania* de Quito sitúa sus primeros arribos al país en el siglo XX, momento a partir del cual se comienzan a establecer diferentes relaciones con la sociedad ecuatoriana, aunque su desarrollo sufra diversas intermitencias debido a la continuada y compleja movilidad nacional e internacional practicada en ese entonces por la comunidad.⁹

Para el último cuarto del siglo XX se inició, no obstante, un proceso de progresivo establecimiento de algunas personas gitanas en Quito. Es así que para la década de los ochenta las carpas gitanas se comienzan a ubicar de manera constante en predios no construidos de sectores hoy conocidos como Ajaví, Biloxi, IESS-FUT, La Gatazo y La Raya, pertenecientes a la parroquia urbana La Mena (sur-occidente de Quito). En la década siguiente, la de los años noventa, las familias de la comunidad iniciaron además su tránsito a casas, de manera que la gran mayoría pasaría a rentar diferentes viviendas y departamentos, en tanto una de estas familias adquirió un terreno y construyó sobre él una casa, continuándose hasta la actualidad, *grosso modo*, su estancia en estos mismos sectores del sur-occidente quiteño (Mapa 1).

⁹ Existe una vasta bibliografía que registra la movilidad, nomadismo, y/o carácter viajero en poblaciones gitanas en distintos períodos de tiempo (Cottaar y Willims, 1992; Fraser, 1964, 1992; Gmelch, 1975; Sánchez, 1986; San Román, 1997; Okely, 1983). Para el caso de una población gitana sudamericana son importantes los aportes de Paternina y Gamboa (1999).

Mapa 1. Ubicación de la población gitana en Quito



Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010) /
Elaboración base cartográfica: Andrea Cevallos Aráuz. Modificado por el autor.

La presencia de personas gitanas en la capital se explica, en primer lugar, por el hecho de que hacia finales del siglo pasado Quito constituía un importante polo de actividad económica en el país (Larrea, 1986) donde la rentabilidad de los oficios de las personas gitanas mejoró en relación con lo sucedido en otras ciudades de Ecuador. Además, sus nacientes barrios, entre ellos los del sur (donde se estableció la comunidad), ostentaron precios relativamente bajos en el alquiler y compra del suelo (Carrión, 1983), resultando su compra y renta asequible a los gitanos. Estas realidades motivaron a los *rrom* a establecerse en Quito, pues en esta ciudad vieron facilitadas y ampliadas las oportunidades para la reproducción material de su vida.

En segundo lugar, su mayor establecimiento en esta ciudad se explica también por el posterior cambio del régimen de vivienda de carpa a casa. Las constantes reprobaciones explícitas e implícitas de los vecinos ante la forma de vida en carpas de las personas gitanas fue uno de los motivos que los llevó a decidirse a habitar residencias en concreto. Así mismo, este último tránsito estuvo influido por el crecimiento poblacional en el anillo periférico de Quito (Duperier, Vallejo y Yáñez, 1995), hecho que fue dificultando el hallazgo de predios disponibles en donde armar el campamento, incluso en el mismo sur de la ciudad, con lo cual se hizo imperioso guardar las carpas y entrar a habitar casas, dando paso a estilos de vida más estables, permanentes y en definitiva sedentarios.

La articulación de las anteriores situaciones económicas, sociales y espaciales terminó generando una mayor estabilidad de las personas gitanas en la capital, con lo cual sus interacciones con personas externas a la comunidad se fueron intensificando. En adelante se han activado diferentes relaciones que si bien no ausentes de conflicto, han permitido a la *kumpania* adecuarse a las dinámicas de la ciudad, sedimentando su vínculo con Quito y con Ecuador en general.

Teniendo en cuenta estos antecedentes de inserción a las dinámicas de la ciudad por parte de la comunidad, se referirán ahora algunas de sus características generales de vida. En ese orden de ideas, la *kumpania* de Quito constituye una de las tres grandes comunidades que

actualmente se encuentran en Ecuador, hallándose las otras en las ciudades de Milagro y Santo Domingo, cuyo número de integrantes oscila entre cincuenta y setenta personas.

La *kumpania* de Quito se encuentra constituida por personas de nacionalidad colombiana, ecuatoriana, mexicana y peruana, quienes en su totalidad habitan casas de concreto, generalmente a modo de arrendatarias, ostentando además en su mayoría edades laboralmente activas en tanto es mínimo el número de personas longevas y sobresaliente el de niñas y niños.

Finalmente, el trabajo de campo de la investigación que precede al presente artículo permitió descubrir que los niveles de instrucción al interior de la comunidad son débiles, la afiliación a seguridad social en salud es mínima, la participación en planes, programas y proyectos como grupo étnico y/o minoritario es prácticamente nula. Entre sus ocupaciones se encuentra la mecánica, el comercio de repuestos, de calzado y la compra-venta de vehículos usados entre los varones; y la adivinación y los trabajos domésticos entre las mujeres. Así mismo se descubrió que en la comunidad aparte del castellano se habla la lengua gitana (*romanés* o *shib romaní*), la cual se enseña a niñas y niños desde edades tempranas y por último que la vida del grupo se recrea de una manera importante por la adscripción evangélica pentecostal.

Interacción interétnica sexo-afectiva: estrategias de protección endogámica desfavorable a las mujeres gitanas

Para el estudio de esta primera interacción es necesario precisar que la organización interna de diferentes poblaciones gitanas —incluida la aquí analizada— se ha encontrado muy marcada por jerarquías en torno a la edad en cuanto mayores sobre menores, y de sexo, en cuanto hombres sobre mujeres (Ardèvol, 1986; Berna, 2016; López y Sanz, 2017; San Román, 1997). Esta última —la de sexo— ha comportado además la configuración de unos

determinados roles de género: en los hombres asociados de manera general a la toma de decisiones y salvaguardia general del grupo y en las mujeres a la reproducción biológica y cultural del mismo, cuya existencia nos posibilitará una mejor comprensión de la presente interacción sexo-afectiva.

Ahora bien, históricamente el casarse de manera monógama con personas del sexo opuesto y que comparten la misma pertenencia étnica ha sido un aspecto imperativo para mujeres y hombres de diferentes poblaciones gitanas en el mundo (Matras, 1963; Ramírez, 2005), aunque el tiempo ha ido matizando este aspecto. Si bien esta norma prevalece entre las personas gitanas que habitan Quito, desde que la comunidad entró a formar parte de las dinámicas de la ciudad no guarda la misma importancia.

Al encontrarse avecindadas personas gitanas y no gitanas la posibilidad de interacción entre ellas se ha acrecentado, de manera que integrantes de la *kumpania* han entablado relaciones de diferente índole con sus vecinos no gitanos, mismas que, en determinadas ocasiones, han impulsado amoríos, noviazgos y uniones libres, conformando interacciones sexo-afectivas mixtas (aproximadamente una decena desde los noventa hasta la actualidad; todas, hasta donde pudo conocerse, en el marco de la heteronormatividad). De esa manera, en la medida que el establecimiento de los gitanos se ha hecho más permanente en la ciudad, ha ido emergiendo un proceso de “hibridación” (García, 1990), en cuanto intersección y transacción cultural sexo-afectiva.

Así, el interaccionar interétnico consecuente a la inserción de la *kumpania* en la dinámica de barrios y urbanizaciones viene provocando un cambio en la estructura endogámica característica del grupo, en cuanto se han facilitado espacios y circunstancias donde pueden encontrarse, congeniar y comprometerse sentimentalmente personas gitanas y no gitanas. Sin embargo, si bien la posibilidad de emparejarse exogámicamente se ha concretado tanto en el caso de mujeres como en el de hombres gitanos, es únicamente en el de estos últimos donde esa clase de emparejamiento ha encontrado, poco a poco, aprobación, considerándose, por el contrario, un imperativo que las mujeres se unan de manera exclusiva con hombres de su comunidad.

Cuando los hombres se emparejan con mujeres no gitanas (*gayi*) deben instarles a aceptar, adecuar y respetar las costumbres representadas como propias al grupo en general y a las gitanas en particular (hablar *romanés*, seguir los códigos de respeto, etcétera), so pena de que su relación sea deslegitimada comunitariamente. “Para estar juntos yo le dije [a su novia]: ‘debes hacer todo lo que hace una mujer gitana’; ella me dijo: ‘pues yo lo aprendo’, y así entonces comenzamos” (entrevista a Camilo, 30 años, sector Biloxi, Quito).¹⁰ Por otro lado, si bien los emparejamientos de gitanas con hombres no gitanos (*gaye*) han existido (especialmente como amoríos), estos no han logrado alcanzar un consentimiento similar, dado que su existencia se ha encontrado fuertemente reprobada e, incluso, en puntuales ocasiones, se ha presionado por su ruptura y separación.

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

Los gitanos no se pueden casar unos con otros, o sea, una mujer gitana no se puede casar con un hombre que no sea gitano. ¿Por qué no se puede casar? Porque se pierde ya la sangre gitana; está en contra de la tradición gitana: una mujer gitana no se puede casar con otra persona que no sea gitana [...] (entrevista a Henry, 28 años, sector Ajavi, Quito).

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

¹⁰ Si bien actualmente entre los varones gitanos el unirse exogámicamente ha encontrado, poco a poco, aprobación, el que se emparejen endogámicamente guarda también un valor. Es interesante denotar que esta pervivencia de la endogamia en varones, así como el que las cónyuges *gayis* puedan ingresar a la *kumpania* adecuándose como gitanas, son dos realidades que explican por qué, hasta el momento, no existe una amenaza demográfica para el colectivo.

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

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

Es estratégico este nuevo uso de la patrilinealidad porque aun cuando ésta haya posibilitado históricamente una filiación familiar y simbólica paterna,¹¹ hasta hace algunos años atrás no había determinado la pertenencia gitana (o “sangre”) de una persona, la cual venía dada por hombres y mujeres, de ahí que en el pasado las “mezclas”¹² de ambos fueran restringidas y no únicamente las de las mujeres, como ocurre actualmente. “Antes no permitían que un hombre se casara con una mujer que no fuera gitana [...]; ahorita ellos dicen que el hombre gitano puede casarse con una *gayi*, eso sí, yo he visto que si lo hacen” (entrevista a Vilma, 27 años, sector Biloxi, Quito).

En ese sentido, y a modo de síntesis, la inserción de la *kumpania* en sus espacios sociales barriales ha llevado al desarrollo de unas interacciones interétnicas de orden sexo-afectivo, las cuales han facilitado el declive del carácter cultural endogámico de las relaciones

¹¹ Esta particular patrilinealidad había servido para determinar la filiación a una adscripción familiar gitana (la *vicha*) por el padre y madre heredadas, pero solo la del primero historizada, para instar la adopción de las costumbres, valores y cualidades del antepasado varón más longevo y para asignar unos apodos familiares que rememoraban antepasados varones.

¹² Con este término se ha representado en la *kumpania* a aquellos emparejamientos mixtos o interétnicos.

sentimentales y la ascensión de uno más exogámico en el emparejamiento. Sin embargo, como contrapartida a esta transformación se ha ideado un nuevo, estratégico y más desigual uso de la patrilinealidad (por el cual solamente los hombres se erigen como transmisores de la “sangre” gitana y por ende exclusivos garantes de la pertenencia al grupo) que por su misma ordenación exhorta a las mujeres a comprometerse endogámicamente a fin de preservar la “sangre” gitana y, con ello, la autenticidad del colectivo.

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

Interacción religiosa pentecostal: efecto promotor de desigualdades de género

A finales de la década de los ochenta, cuando ya la sedentarización y radicación en casas de la comunidad estaban en curso, algunos pastores cristianos evangélicos (no gitanos) de diferentes misiones pentecostales empezaron a frecuentar a la *kumpania*. Desde ese entonces y hasta la actualidad se han organizado junto a estos pastores y otros nuevos, continuos cultos, retiros, vigilias y demás actividades de evangelización que han terminado a fuerza de constancia convirtiendo al pentecostalismo a muchas personas de la *kumpania* e incluso en pastores a algunos varones gitano.

Los cultos como importante actividad de interacción religiosa se desarrollan diariamente en las diferentes residencias de las familias que integran la *kumpania* y en determinadas oportunidades se llevan a cabo en las iglesias evangélicas. En ambos ambientes, aunque principalmente en los segundos, suelen darse cita seguidores evangélicos gitanos y no gitanos, bien como feligreses generales de la congregación o como figuras de reconocimiento y autoridad (pastores y líderes religiosos).

En los cultos se inducen, directa o indirectamente, unas formas “deseables” de cómo deben conducirse y relacionarse mujeres y hombres, tanto a través del mensaje explícito de las prédicas como en elementos más implícitos, tales como los usos y tiempos de la palabra o la distribución de actividades de veneración y organización (danzas de adoración a cargo de “doncellas”, presentación de los invitados a cargo de pastores varones, entre otras). En uno de estos cultos celebrado en una residencia de las familias gitanas al que tuvimos acceso, un pastor no gitano amigo de la *kumpania* desde hace décadas predicaba: “Somos creados diferentes, el hombre fue para cubrir, para proteger y la mujer fue para amarnos, para acariciarnos, para estar ahí prudentemente: ‘la mujer sabia edifica su casa más la necia con sus manos la derriba’”¹³ (Pastor Edgar, 51 años, sector Biloxi, Quito).

En estos espacios se insta, en general, a mujeres y hombres a unos determinados roles diferenciales dados desde la “creación” y por ello inmodificables, donde las mujeres son circunscritas a la “casa”, cuya prosperidad espiritual es factible en tanto que ellas adopten una actitud no “necia”, es decir condescendiente, apacible, pasiva. A través del pentecostalismo se estarían reproduciendo entonces unos convencionales roles asociados a las mujeres, cuestionados desde el feminismo (Lamas, 1986; Ortner, 1974; Rosaldo, 1974), que además de contribuir a una naturalización divina de diferencias entre sexos está cimentando como tal una base por la cual se refuerzan y gestan nuevas formas de sujeción sobre las gitanas en al menos dos dimensiones: la sexual y la laboral.

Al interior de la *kumpania* la sexualidad de las mujeres ha guardado históricamente mayores y más intensos condicionamientos, especialmente en términos de virginidad y

¹³ Proverbios 14:1.

fidelidad sexual marital. Con el avance del pentecostalismo en el grupo, estas exigencias encontrarán ahora un sostén religioso; es así como la imagen pentecostal de las mujeres jóvenes solteras, al definirse con la pureza sexual (las “doncellas”), les persuade de nuevo a éstas a cuidar y preciar su virginidad, mientras que su imagen religiosa, una vez casadas, les persuade a vincularse a la sumisión, abnegación y servicio perenne a dios y a quien él ha establecido como su esposo. Así, el versículo “Casadas, estad sujetas a vuestros maridos, como conviene en el señor”,¹⁴ les insta una vez más rendir suma fidelidad a su esposo, incluyendo fidelidad sexual.

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

Ahora bien, además de la sexualidad, es el trabajo otra dimensión donde la interacción pentecostal y sus roles e imaginarios socializados favorecen la configuración de desigualdades sobre las mujeres gitanas. Frente al trabajo remunerado no doméstico se ha evidenciado en otros contextos gitanos una incidencia favorable del pentecostalismo en las mujeres en términos de inserción al mercado de trabajo, ascenso laboral, etcétera (Ayala, 2008; Wang, 1990). En Quito, sin embargo, el escenario es otro, fundamentalmente a razón de dos motivos: la condena cristiana de toda práctica asociada a la hechicería, incluido el trabajo de adivinación realizado por las gitanas, y la importancia otorgada al rol de las mujeres como madres y esposas delimitadas a la casa y lo doméstico.

¹⁴ Este versículo (Colosenses 3:18) fue leído por un pastor no gitano durante un culto desarrollado en una residencia gitana.

Entre las gitanas en Quito la adivinación ha constituido su único medio de trabajo (Espinoza, 2015; Peeters, 2004). La adivinación, al entendimiento de estas mujeres, consiste en descubrir, a través de la palma de la mano, las cartas o el tabaco, una realidad oculta en la vida de una persona no gitana como daños, infortunios, envidias, etcétera, advirtiéndola y curándola de esa maldad a través de la combinación de amuletos, hierbas e incluso oraciones cristianas. El poder de adivinar es atribuido únicamente a la mujer y su práctica le ha demandado salir a la ciudad, bien sola o en grupo, en búsqueda de “clientes”, y permanecer en lugares públicos de concurrencia el tiempo que considere necesario.

Al ser una práctica bíblicamente sancionada, cuya realización irrumpió además el rol de la mujer como esposa abnegada a “edificar” no más que su “casa”, la adivinación ha llevado a que diferentes pastores gitanos y no gitanos (varones todos) logren persuadir y convencer a no pocas gitanas de abandonar su oficio quiromántico o, en su defecto, lleguen a exigirles dejar el oficio dado que, les dicen, están incurriendo en “pecado”. “Todo eso de la astrología, de la magia, todas esas cosas ya es prohibido dentro de la biblia, entonces ya tienen que dejar todo eso y seguir nuevamente los caminos de dios como debe de ser” (Líder pentecostal gitano Andrés, 45 años, sector Ajaví, Quito)

Esta acción ejercida por los varones —además de reafirmar una “masculinidad hegemónica” dentro del grupo (Connell y Messerschmidt, 2005), la del “macho-gitano” (Berna, 2012), quien legitima su poder, entre otras cosas, en el establecimiento general de dictámenes— ha de motivar “la confinación de la mujer al espacio privado del hogar, al cuidado, la atención del marido, los hijos [...]” (González, 2010, p. 486); es decir, limita su circunscripción a la casa y lo doméstico, obstaculizándose su incursión en el espacio público y, con ello, el despliegue de un control más exhaustivo de su ser en términos comunitarios, espaciales y económicos. En definitiva, unas dinámicas de distribución desigual de poder congruentes a una razón patriarcal (Amorós, 1985).

No obstante, a pesar de estas restricciones al trabajo de adivinación, se pudo observar que hay mujeres que lo continúan realizando clandestinamente; entre ellas, algunas identificadas como creyentes. Un pastor no gitano aseguró: “Sí, hay algunas mujeres que

todavía salen a la lectura de la mano, he visto inclusive a algunas miembros de la iglesia gitana y las he encontrado en el parque de La Carolina y andan todavía leyendo las manos” (entrevista a Pastor Guillermo, 54 años, sector La Gatazo, Quito).

De esa manera queda en evidencia un resquicio a la desigualdad de género desde la interacción pentecostal impulsada, donde algunas mujeres se han rehusado al despojo de su trabajo, continuándolo y contradiciendo así las restricciones de los varones pastores pentecostales. Lo anterior da cuenta de un proceso subjetivo de cuestionamiento que tiende a la transformación de una situación de subordinación de parte del grupo social en desventaja, como el de las mujeres (Jacquet, 1995; Vargas, 1993), que termina fisurando el panorama de desigualdad contra ellas mismas instituido.

En ese orden de ideas puede afirmarse que dentro de las posibilidades de igualdad/desigualdad en la dinámica de género a consecuencia del desarrollo de procesos sociales y culturales (Bocco, *et al.*, 2012), la interacción de orden pentecostal ha subvencionado la renovación y surgimiento de nuevas expresiones de desigualdad en el relacionamiento de género interno de la *kumpania*, expresiones no exentas, empero, de determinadas acciones de resistencia adelantadas por parte de algunas mujeres gitanas (desacato de las prescripciones pentecostales y continuación clandestina de su trabajo de adivinación) las cuales se erigen como contrapesos a las configuraciones en desigualdad estructuradas.

**Interacción en establecimientos comerciales:
el impulso de formas de vestir favorables
a la autonomía de las mujeres**

Diferentes investigadores en diferentes tiempos y lugares han registrado el uso de una peculiar vestimenta entre las mujeres gitanas (Fonseca, 2009; Gómez, B. 2010; Yoors, 2009). Actualmente, en Quito, las mujeres emplean un tipo de vestuario particular mientras

los hombres visten prendas corrientes, siendo únicamente en ellos inadvertida su pertenencia étnica en términos de atuendo.

A la mujer gitana se le reconoce en gran parte por su indumentaria; su vestido y accesorios son elementos de reconocimiento inmediato para un *gaye* y también para un gitano o gitana ajena a la *kumpania* de Quito. Así, entre los gitanos, son las mujeres “quienes constituyen la mayor carga visual de signos de identidad étnica” (Crain, 2001, p. 366). Sin embargo, con el transcurso del tiempo, el reconocimiento público de las gitanas a través de la indumentaria les ha traído la vivencia de diferentes experiencias de interacción, muchas de ellas negativas.

Como señalan las gitanas entrevistadas, es fundamentalmente en establecimientos comerciales donde han sentido de forma más visible discriminaciones y antipatías. El que las mujeres ingresen con el atuendo considerado típico ha supuesto que se les niegue de entrada el producto, así como soportar miradas incómodas tanto de otros compradores como del personal de servicio: guardias de seguridad, empleados de pasillo, cajeros y/o promotores de ventas, quienes sospechan de ellas un posible actuar delictivo. “¡Qué bueno que tengo un escolta! Por favor, ¿puede llevarme el carrito? Como me está siguiendo a todas partes, entonces usted me lleva el carrito y yo hago las compras”, relataba una gitana recordando lo reclamado a un empleado de un supermercado del sector.

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

El padecimiento de interacciones excluyentes ha sido un factor que ha motivado a algunas mujeres de la comunidad a hacer una importante variación en su vestuario, misma que se suma a algunos cambios previos y que consiste en la inclusión de faldas largas mediadamente ajustadas confeccionadas en material de mezclilla (o jean).¹⁵ Una gitana de la *kumpania* daba cuenta de esta variación durante una entrevista en la que denuncia las animadversiones en “centros de mercado”:

Aquí tienen marginados a los gitanos, aquí [somos] una novedad los gitanos, cuando vamos a los centros de mercado se ponen detrás de nosotros porque piensan que vamos a robar, aquí por eso ya no usamos esa ropa, ahora pura falda de jean, porque nos ven así y no nos atienden. Aquí no nos dejan ponernos..., no nos atienden..., en el supermercado [“xxxx”] tú vas a comprar, vamos a comprar y se cogen detrás de nosotras [...] (Dayana, 43 años, sector Biloxi, Quito).

Ahora bien, el vestuario de la mujer gitana transciende lo ornamental. Con el uso de la vestimenta considerada tradicional las gitanas, especialmente las casadas, han indicado que están respetando a sus familiares varones, en particular a su esposo, porque su atuendo, al exigírsele ser extenso hasta los tobillos y lo suficientemente holgado para ocultar la silueta corporal, representa que aquel varón tiene por cónyuge a una mujer recatada, enalteciéndose con ello su buen nombre y prestigio al interior de la *kumpania*.

Por lo tanto, las mujeres gitanas, al decidir vestir unas prendas que en su material y medida no se ajustan completamente a las marcadas por la tradición, se encuentran rasgando en cierta forma la prerrogativa masculina de respeto subyacente en la “vestimenta gitana”. La posibilidad de decidir y practicar una variación en la indumentaria, aunque no sea drástica ni aun completamente libre, representa por sí misma una medida favorable a las mujeres gitanas dado que la manera de vestir es un asunto que comienza a ser de su propia competencia.

¹⁵ La indumentaria denominada tradicional consistía en un largo vestido de tela enterizo o bien dividido en dos partes en blusa y falda plisada, el cual se acompañaba además de alhajas, pañoleta entre las casadas y baletas, sandalias u otro tipo similar de calzado bajo. Desde al menos el comienzo del presente siglo el empleo de pañoletas y alhajas ha ido disminuyendo, de igual manera viene empleándose otro tipo de calzado (botas o deportivos).

De esta forma, variar su indumentaria representa un rédito a su autonomía en cuanto “autoría [...] de construir una voluntad para vivir a favor de [sí] misma” (Lagarde, 2000, p. 76), que aun cuando ha encontrado inicial motivación en la prevención de expresiones de discriminación en público, termina fisurando la concepción cultural interna de respeto eminentemente androcéntrica. Así, se estaría sucediendo entonces una suerte de “maleabilidad de las construcciones y relaciones entre los géneros” (Bocco, *et al.*, 2012, p. 331) porque, más allá de ser una muda de prendas, la variación en el uso de la indumentaria típica representa una flexibilización del histórico adeudo de respeto de las mujeres hacia los varones gitanos.

En ese orden de ideas, la interacción sucedida en espacios comerciales motiva un efecto que termina siendo favorable a las mujeres gitanas, en tanto que las aversiones sufridas en estos espacios están llevando a generar una decisión que contingentemente desajusta, en algo, el control histórico respecto al vestir de las mujeres. La asiduidad de esta última clase de interacciones les ha impulsado a hacerse con nuevas formas de vestir que representan una apertura en autonomía y libertad estética y corporal, la cual termina trastocando la exigencia masculina de respeto confinada dentro de la vestimenta tradicional gitana.

Conclusiones

Pensar en los efectos que producen las relaciones interétnicas en las relaciones de género entre gitanos, cuestión que ha atravesado el desarrollo íntegro de este artículo, ha llevado a comprender, a modo de primer gran hallazgo, que el mismo proceso de interacción social de la comunidad gitana obedece a un evento mayor sucedido a finales del siglo XX: la inserción progresiva de la *kumpania* a las dinámicas de la ciudad de Quito.

La creciente sedentarización y tránsito a casas que se produce desde los años ochenta de una comunidad cuya estructura organizativa se basaba en prácticas de nomadismo en carpas, emerge como necesidad de adecuación a las nuevas situaciones y circunstancias

económicas, sociales y espaciales del contexto. Con la presencia más estable de la comunidad en Quito las interacciones entre gitano y no gitano se incrementan, dinamizándose en adelante relaciones de diferente orden entre ellos.

La continua vivencia de estas interacciones interétnicas y su relación con las mismas dinámicas culturales e históricas vigentes en el grupo, le han traído consigo diferentes readaptaciones, algunas de ellas expresadas de forma evidente en sus relaciones de género. Entre las diferentes interacciones sociales establecidas por la comunidad se analizaron tres particularmente, a saber: la sexo-afectiva, la religiosa-pentecostal y la relacional en espacios comerciales.

Dentro de la interacción de orden sexo-afectiva se encontró que el ambiente residencial pluricultural en el cual ha ido radicándose la comunidad gitana le ha facilitado el establecimiento de determinadas relaciones sentimentales con personas externas al grupo, irrumpiéndose con ello la exigencia cultural endogámica demandada históricamente al interior de la *kumpania*.

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

Por su parte, el desarrollo de la interacción de orden religiosa-pentecostal también ha supuesto incidencias para las relaciones de género del colectivo; es así como la socialización en este culto por ya casi tres décadas, además de contribuir a la naturalización

de diferencias entre mujeres y hombres sobre fundamentos ascéticos, ha conducido a reforzar y gestar nuevas formas de sujeción sobre las mujeres gitanas.

De esa manera, por intercesión de los roles e imaginarios de la mujer como madre circunscrita a la casa, cuyas “virtudes” son repetidamente castidad, pureza sexual, sumisión y servicio a dios y a su marido, se han afianzado y consentido un conjunto de sobreexigencias ya demandadas previamente a la sexualidad de las mujeres dentro de la *kumpania*. De igual manera por mediación de esos roles, sumado a la condenación cristiana de cualquier práctica asociada a la hechicería, los pastores varones gitanos y no gitanos han restringido a las gitanas su trabajo de adivinación, buscando ahora circunscribirles a la casa y lo doméstico. No obstante, esta restricción ha venido suscitando respuestas contradictorias de parte de algunas mujeres, quienes ocultamente han dado continuidad a su oficio quiromántico.

Aparte de la interacción sexo-afectiva y la interacción religiosa-pentecostal, se recrea una tercera interacción con incidencias de género: la relacional en espacios comerciales. En ésta última se ha encontrado que en la sociedad en general y en establecimientos comerciales en particular las personas gitanas cargan con un imaginario de desaprobación social, el cual se activa especialmente en las mujeres a razón del efecto de visibilidad étnica generado por sus prendas típicas.

La asiduidad de esta última clase de interacciones viene impulsando a las mujeres a decidir nuevas formas de vestir que más allá de prevenirles aversiones en público les ha representado, al interno, un dividendo favorable a su libre determinación. El decidir y practicar una variación en una indumentaria que históricamente ha servido para rendir reverencia al varón representa como tal una ganancia en términos de autonomía en tanto que se desafía la ordenación androcéntrica subyacente en el uso de la vestimenta tradicional gitana.

De esa manera, el análisis de estas tres interacciones nos lleva a establecer como segundo y último gran hallazgo que la progresiva inserción de la *kumpania* a la ciudad de Quito le ha

significado efectos relevantes en sus relaciones de género. Efectos que combinan constantemente encuentros y desencuentros interétnicos, los cuales se translucen, *gross modo*, en la reedición de un panorama de desigualdad desfavorable a las mujeres gitanas no exento, sin embargo, de determinadas liberaciones e interdicciones gestadas por estas mismas mujeres.

Finalmente, en estas conclusiones afirmamos que los descubrimientos del presente artículo constituyen un aporte para el campo de los estudios de género, fundamentalmente para la comprensión étnica del género y para la construcción de un carácter sincrónico de las relaciones genéricas de poder.

Al denotar que determinados encuentros entre etnias pueden afectar de una u otra manera las relaciones internas de género del grupo minoritario en interacción, el estudio de las interacciones presentadas evidencia cómo un componente étnico, específicamente el de la interacción interétnica, resulta relevante a la dinámica del género, aportándose con ello una comprensión étnica de la misma.

De igual manera, y por último, al evidenciar que al tiempo en que se abrieron y ampliaron desigualdades entre mujeres y hombres en determinadas circunstancias interaccionales se cerraron o atenuaron también disparidades en otros momentos de interacción, el análisis de las interacciones estudiadas contribuye una construcción sincrónica de las relaciones genéricas de poder, es decir, una construcción donde se evidencia la posibilidad de coexistencia de diferentes configuraciones de poder entre mujeres y hombres al interior de un grupo humano determinado.

Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Ardèvol, E. (1986). Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos. En T. San Román (Comp.), *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos españoles* (pp. 61-108). Madrid: Alianza Editorial.

Alonso, L. E. (1998). *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*. Madrid: Editorial Fundamentos. Colección Ciencia.

Asociación de Gitanos de Quito (12 de febrero de 2005). Historia del pueblo Rom en el Ecuador. *Llacta!* Recuperado de <https://bit.ly/2EkxFi0>

Ayala, A. (2008). Culto, sanación, y reconfiguración de valores tradicionales: la construcción de subjetividades coherentes con las estrategias de promoción de la salud. En M. Cornejo, M. Cantón y R. Llera Blanes (Coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión* (pp. 39-54). España: Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea. Recuperado de <https://goo.gl/H6N2S2>

Berna, D. (2012). Cartografías desde los márgenes: Gitanos *gays* en el estado español. En R. L. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 217-231). Barcelona: Bellaterra.

Berna, D. (2016). *Subjetividad y resistencia desde los márgenes: procesos de articulación identitaria entre los gitanos y gitanas LGTB*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.

Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth (Comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9-49). México: Fondo de Cultura Económica.

Bataillard, P. (1889). Beginning of the immigration of the Gypsies into western Europe in the fifteenth century. *Journal of the Gypsy Lore Society* 1(1), 185-212. Recuperado de <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015005721074;view=1up;seq=224>

Bari, M. (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnica. *Cuadernos de Antropología Social*, 16, 149-163. Recuperado de <https://www.redalyc.org/html/1809/180913908002/>

Bretón, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 95, 71-95. Recuperado de <https://goo.gl/yHZKvV>

Bocco, G., Buffa, S., Castro, M., Ferrucci, S., Gómez, M., y Ledesma, N. (2012). Procesos socioculturales y dinámicas de género. *Anuario de Investigaciones de la facultad de Psicología*, 1(1), 331-340. Recuperado de <https://goo.gl/nr1A86>

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bunce, J., y McElreath, R. (2017). Interethnic interaction, strategic bargaining power, and the dynamics of cultural norms: A field study in an amazonian population. *Human Nature*, 28(4), 434-456. doi: 10.1007/s12110-017-9297-8

Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACUSR- Las Segovias.

Carrión, F. (1983). *La renovación urbana en Quito*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.

Catullo, M. R. y Ringuelet, R. (1987). *Procesos de contacto interétnico*. Argentina: Ediciones Búsqueda.

Connell, R.W y Messerschmidt, J.W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829-859. doi: 10.1177/0891243205278639

Cottaar, A., y Willems, W. (1992). The image of Holland: Caravan dwellers and other minorities on Dutch Society. *Inmigrants y minorities. Historical Studies in Ethnicity Migration and Diaspora*, 11(1), 67-80. doi: <https://doi.org/10.1080/02619288.1992.9974775>

- Courthiade, M. (2004). Kannauj on the Ganges, cradle of the Rromani people. En D. Kenrick (Ed.), *Gypsies: From the Ganges to the Thames* (pp. 26-105). Hatfield: The University of Hertfordshire Press.
- Crain, M. (2001). La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito. En L. Luna y M. Vilanova (Comps.), *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina* (pp. 59-83). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Duperier, E., Vallejo, R., y Yáñez, G. (1995). *Quito: población y urbanización metropolitana 1982 – 2020*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Espinoza, M. (2015). *Diagnóstico sociocultural de las kumpanias rom en el Ecuador*. (Tesis de pregrado). Universidad politécnica Salesiana, Ecuador.
- Fabra, M. (1992). La interacción en las aulas de enseñanza secundaria: Incidencias del género. En M. Moreno (Ed.), *Del silencio a la palabra: Coeducación y reforma educativa* (pp. 93-117). Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- Flick, U. (2002). *Introducción a la investigación cualitativa*. España: Ediciones Morata, Fundación Paideia Galiza.
- Fonseca, I. (2009). *Enterradme de pie: la odisea de los gitanos*. Barcelona: Anagrama.
- Fraser, A. (1964). The travellers: Developments in England and Wales, 1953-63. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 43(3), 83-112.
- Fraser, A. (2005). *Los Gitanos*. Barcelona: Editorial Ariel.

García, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Gmelch, S. (1975). *Tinkers and travellers*. Dublin: The O'Brien Press.

Gómez A., A. (1982). La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América. *Cuadernos hispanoamericanos, Revista mensual de Cultura Hispánica*, 386, 308-336. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbk367>

Gómez A., A. (2010). *Escritos Sobre Gitanos*. Barcelona: Asociación de Enseñantes con Gitanos.

Gómez B., A. (2010). *Pueblo rrom –gitano– de Colombia: Haciendo camino al andar*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación (DNP).

González, T. (2010). Desigualdad, mujeres y religión: sesgos de género en las representaciones culturales religiosas. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 5, 467-505. doi: <http://dx.doi.org/10.18002/cg.v0i5.3797>

Gundermann, H. (2013). Procesos étnicos y cultura en los pueblos Indígenas de Chile. *Alpha*, 36, 93-108. Recuperado de <https://goo.gl/sTt9Pw>

Hernández, A. (2008). Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En L. Suárez y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 69-112). Madrid: Ediciones Cátedra.

Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, M. (2010). *Metodología de la Investigación*. México: McGraw-Hill, Interamericana editores.

Jacquet, I. (1995). *Développement au masculin/féminin. Le genre Outil d'un nouveau concept*. Paris: Editions L'Harmattan.

Knutsson, K. (1976.). Dicotomización e integración: aspectos de las relaciones interétnicas en el sur de Etiopía. En F. Barth (Comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 111-130). México: Fondo de Cultura Económica.

Kochanowski, J. (1979). Roma – History of their Indian Origin. *Roma* 4(4), 16-32.

Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Managua: Puntos de Encuentro.

Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría “género”. *Nueva Antropología*, 8(30), 173-198. Recuperado de <https://goo.gl/yRyYDs>

Larrea, C. (1986). Crecimiento urbano y dinámica de las ciudades intermedias en el Ecuador (1950-1982). En D. Carrión, J. Hardoy, H. Herzer y A. García (Comps.), *Ciudades en conflicto: Poder local, participación popular y planificación en las ciudades intermedias de América Latina* (pp. 89-126). Quito: Editorial El conejo.

Leblon, B. (1987). *Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.

López de Meneses, A. (1968). La inmigración gitana en España en el siglo XV. En J. Martínez (Ed.), *Martínez Ferrando, archivero: Miscelánea de estudios dedicados a su memoria* (pp. 239-263). Barcelona: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros, y Arqueólogos.

López, M., y Sanz, A. (2017). Reflexión, acción, decisión: trayectorias en la construcción de la identidad de género en el patriarcado gitano. *EMPIRIA, Revista de metodología de ciencias sociales*, 38, 41-62. doi:empiria.38.2018.19705

Matras, Y. (2002). *Romani: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matras, Y. (2004). The role of language in mystifying and demystifying Gypsy identity. En N. Saul y S. Tebbutt (Eds.), *The role of the romanies: Images and counter-images of 'gypsies'/romanies in european cultures* (pp. 53-78). Liverpool: Liverpool University Press.

Matras, Y. (2015). *The romani Gypsies*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nunes, O. (1981). *O povo cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

Oehmichen, C. (2005). *Identidad, Género y Relaciones Interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). (2012). *CERD/C/ECU/CO/20-22*. Santiago de Chile: ACNUDH.

Okely, J. (1983). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ortí, A. (1986). La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión de grupo. En M. García, J. Ibáñez y F. Alvira (Comps.), *El análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación* (pp.153-186). Madrid: Alianza Editorial.

Ortner, S. (1974). Is Female to Male as Natura is to Culture? En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (Eds.), *Woman, Culture and Society* (pp. 67-88). California: Stanford University Press.

Paternina, H. (2013). *El proceso organizativo del pueblo rrom (gitano) de Colombia (PRORROM): de la auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural, a la visibilización como mecanismo del reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales.* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, España.

Paternina, H., y Gamboa, J. (1999). Los gitanos: tras la huella inevitable de un pueblo nómade. *Nómadas*, 10, 156-170. Recuperado de <https://bit.ly/2K43stK>

Peeters, K. (2004). *Los Rrom en Ecuador y el sur de Colombia: una primera aproximación a su organización social y relación con la sociedad mayoritaria.* (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Ramírez, J. (2005). *Matrimonio y boda de los gitanos y de los “payos”.* Barcelona: Centro de Producción Editorial y Divulgación Audiovisual.

Rodríguez, D. (2002). *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas: un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África.* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Rojas, C. y Gamboa, J. (2008). La kriss romaní como sistema jurídico transnacional. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, 31, 43-55. doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.31.2008.266>

Rosaldo, M. (1974). Woman, culture and society: A theoretical overview. En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (Eds.), *Woman, Culture and Society* (pp. 17-42). California: Stanford University Press.

Roth, J. (2013). Entangled inequalities as intersectionalities: towards an epistemic sensibilization. *desiguALdades.net, Working Paper Series*, 43, 1-51. Recuperado de <https://goo.gl/w1NfyK>

Sánchez, M. (1986). Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles, en T. San Román (Comp.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos españoles* (pp. 13-60). Madrid: Alianza Editorial.

Sánchez, M. (1994). Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península. *Espacio, tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 7, 319-354. Recuperado de <https://bit.ly/2NebFtm>

Sanmartín, R. (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir: la práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.

San Román, T. (1997). *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.

Stavenhagen, R. (1968). *Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.

Sy, A. (2013). La observación participante como técnica privilegiada en el acceso a la ritualización de prácticas en torno a la salud: a propósito de la propuesta del frente de artistas del borda. *Papeles de Trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 26, 143-164. Recuperado de <https://bit.ly/2U9xSvn>

Tcherenkov, L., y Laederich, S. (2004). *The Rroma, Otherwise Known as Gypsies, Gitanos, Gyphtoi, Tsiganes, Tigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc. Volumen 1: History, Language and Groups*. Basilea: Schwabe.

Vargas, V. (1993). Los intereses de las mujeres y los procesos de emancipación. En P. Portocarrero (Ed.), *Estrategias de desarrollo: Intentando cambiar la vida* (pp. 21-36). Lima: Flora Tristán.

Villar, D., Jiménez, J., y Alioto, S. (2015). La comunicación interétnica en las fronteras indígenas del río de la plata y sur de Chile, siglo XVIII. *Latin American Research Review* 50(3), 71-91. Recuperado de <https://goo.gl/rHvU89>

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17. Recuperado de <https://goo.gl/YD5xjn>

Wang, K. (Coord.). (1990). *Mujeres gitanas ante el futuro*. Madrid: Editorial Presencia Gitana.

Yoors, J. (2009). *Los gitanos*. Barcelona: Bellaterra.

Sobre el autor

Jesús Eduardo Villota Mera es sociólogo de la Universidad de Nariño y master de investigación en ciencias sociales con mención en género y desarrollo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador. Forma parte del Grupo Multidisciplinario de Investigación Social (GRUMIS) de la Universidad de Nariño. Sus líneas de interés académico incluyen el género, asuntos étnicos y el desarrollo social. Ha formulado y ejecutado proyectos sociales dirigidos a poblaciones vulnerables en Colombia y Ecuador.