

ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DE LA COMUNIDAD SPOITOR DE LA COMUNA DE GRĂDIȘTEA (RUMANÍA): PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN Y MECANISMOS DE DOMINACIÓN

Marc Hernández Vallés

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



TESIS DOCTORAL

ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DE LA
COMUNIDAD SPOITOR DE LA COMUNA DE
GRĂDIȘTEA (RUMANÍA): PROCESOS DE
IDENTIFICACIÓN Y MECANISMOS DE
DOMINACIÓN

Marc Hernández Vallés

2022



TESIS DOCTORAL

ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DE LA
COMUNIDAD SPOITOR DE LA COMUNA DE
GRĂDIȘTEA (RUMANÍA): PROCESOS DE
IDENTIFICACIÓN Y MECANISMOS DE
DOMINACIÓN

Marc Hernández Vallés

2022

PROGRAMA DE DOCTORAT EN DRET, ECONOMIA I
EMPRESA

Dirigida per: José María Pérez Collados
Co-dirigida per: Tünde Mikes

LISTA DE ABREVIATURAS

MTOI: Modelo de las Tres Órdenes de la Identidad

MCI: Modelo Cultural de la Identidad

AGRADECIMIENTOS

Quiera agradecer, en primer lugar, a mi director José María Pérez Collados, por haber confiado y creer en mi proyecto desde el inicio. Seguramente pocos académicos del mundo jurídico hubieran apostado por una investigación tan poco ortodoxa como la mía, y él no solo me ha mostrado su apoyo incondicional, sino que ha hecho que yo mismo creyera más en mí cuando las dudas y las inseguridades me atormentaban. Indudablemente, su conocimiento y experiencia me han ayudado a crecer como investigador.

También agradecer a todos los miembros del Grupo de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universitat de Girona y de la Universitat Autònoma de Barcelona, los responsables de mi devoción por la docencia y la investigación académica. En especial a Manuel Vial, Stefania Giombini y Josep Cañabate. Y a mis compañeros de doctorado, Carolina y Fernando.

Agradecer al *Department of Sociology of Law* de la Universidad de Lund por haberme acogido durante un poco más de tres meses para mi estancia doctoral. Particularmente a Ida Nafstad, quien es ejemplo de que el conocimiento y la humildad pueden, y deberían, ir de la mano. Gracias a esta experiencia, mi estancia en Suecia supuso una revitalización en lo personal y profesional, siendo ésta una de las mejores épocas de mi vida. Esta experiencia jamás hubiera sido tan positiva sin mis padres suecos adoptivos, Parvin y Diego, quienes me cuidaron como un hijo y hoy en día son parte de mi familia.

También a Oscar Pérez de la Fuente, cuyas aportaciones académicas son una de las razones de mi pasión por cuestiones relacionadas con mis actuales intereses académicos y por quien siento total admiración profesional. Y a Ricardo Rabinovich, que siempre ha mostrado un interés genuino por mi investigación.

Agradecer aquellos y aquellas que siempre han estado en los buenos y malos momentos durante el doctorado. Particularmente, a mis padres, Iván y Montse, y abuelos, Lola y Pere, que jamás han dudado de mí. Difícilmente hubiera llegado donde estoy sin la ayuda emocional de todos ellos. A mis suegros, Viorica y Jordi, que también son como unos padres para mí. Y, sobre todo, a Cristina, jamás podría haber tenido una mejor persona cerca de mí, siendo quién más ha creído en mí, con quien he compartido los momentos de mayor felicidad, pero también aquellos en los que me he sentido hundido, incluso a punto de renunciar a este sueño. Ella ha sido la principal razón por la que hoy esté aquí, quien me ha levantado en los momentos más duros del proceso. Y, como no, al pequeño Malmö, que llegó a nuestras vidas para mejorarlas. A Esteban, Cristian y Emma, que fueron los amigos que más respaldo me dieron durante el desarrollo de la tesis doctoral.

También a aquellos que ya no están, pero son parte de esto y de mi vida. A Georgeta Bălan, mi *mamaia* de Rumanía, quien me acogió en su casa durante todo el trabajo de

campo y me trató como a un nieto más. A Nut y a Laika, dos seres de luz que siempre estuvieron para dar amor y cariño sin pedir nada a cambio, fueron un gran refugio en los peores momentos, su olor siempre fue una medicina para mí.

Ahora bien, no podría terminar sin agradecer realmente a los protagonistas de este trabajo. A todas las familias rumanas *spoitori* y a las familias rumanas *gadjé* que me trataron como uno más de ellos y me abrieron las puertas de sus casas. Solo espero que algún día todas ellas consigan convivir en plena igualdad y mutua tolerancia pues, a pesar de que las conclusiones de esta investigación puedan dar una imagen de lo contrario, en Grădiştea he conocido la hospitalidad como jamás la había vivido antes en otro lugar.

ÍNDICE

<i>RESUMEN</i>	1
<i>RESUM</i>	1
<i>ABSTRACT</i>	1
<i>LISTA DE FIGURAS Y TABLAS</i>	3
<i>INTRODUCCIÓN</i>	4
<i>CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO</i>	8
1.1 Marco teórico: ‘Identidad’ y ‘Poder’ como eje teórico	8
1.1.1 Definir la identidad: Estatus ontológico de la identidad.....	8
1.1.2. Enfoques analíticos en torno a la identidad: primordialismo, instrumentalismo y relacional10	
1.1.2.1. Enfoque primordialista de la identidad.....	10
1.1.2.2. Enfoque instrumentalista/situacionista de la identidad.....	12
1.1.2.3. Enfoque relacional/integral.....	13
1.1.3 Tipos de identidades: Identidades individuales, colectivas e institucionales.....	16
1.1.3.1. Identidades individuales.....	16
1.1.3.2. Identidades colectivas.....	18
1.1.3.3. Identidades institucionales.....	20
1.1.4. Niveles de análisis interconectados en la construcción de identidades.....	22
1.1.4.1. Primer nivel de análisis: El <i>self privado</i> y la subjetivación de identidades.....	24
1.1.4.2 Segundo nivel de análisis: el <i>self público</i> y proceso de negociación/disputa de las identidades.....	34
1.1.4.3 Tercer nivel de análisis: identidades objetivadas y proceso de objetivación de identidades.....	43
1.1.5 Identidad y Poder: categorización social e identidades estigmatizadas.....	47
1.1.5.1 Categorización social, poder identitario y estigmatización.....	47
1.1.5.2 Fuentes de categorización: Estado, organizaciones sociales y exogrupos.....	53
<i>CAPÍTULO 2. MARCO METODOLÓGICO</i>	56
2.1 Diseño y técnicas de investigación	56
2.1.1 Selección del lugar, duración y contexto.....	56
2.1.2 Investigación cualitativa: observación participante y entrevistas.....	59
2.1.2.1. Observación participante.....	59
2.1.2.2 Entrevistas.....	61
<i>CAPÍTULO 3. MARCO SOCIOHISTÓRICO</i>	66
3.1 Contexto histórico y de las representaciones sociales de la población romaní en Rumanía	66
3.1.1 Lo que sabemos de sus orígenes hasta su llegada a Europa.....	66
3.1.2 Los “infrahumanos” y “subordinados”: la esclavitud romaní en Valaquia y Moldavia.....	69
3.1.3 Una mejor vida Más allá de los Bosques, pero no mucho: la asimilación cultural y melting-pot en Transilvania.....	75
3.1.4 El “buen salvaje”: de la abolición de la esclavitud y la reformulación de la representación social del “gitano”.....	78
3.1.5 El nacimiento de Rumanía como Estado-nación: igualdad jurídica, desigualdad material y etnogénesis romaní.....	81
3.1.6 Los “vagabundos”, “mendigos” y “criminales” del pueblo: el Régimen del Mariscal Antonescu y sus políticas de deportación y exterminio.....	84
3.1.7 De “aliados por la causa” a “parásitos del sistema”: los romaníes durante el Régimen comunista.....	87

3.1.8 El “chivo expiatorio” de la crisis y el “sospechoso” del progreso: los romaníes durante la transición democrática en Rumanía.....	90
---	----

CAPÍTULO 4. RESULTADOS: ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DE LA COMUNIDAD SPOITOR DE LA COMUNA DE GRĂDIȘTEA (RUMANÍA) 97

4.1 La era pre-asentamiento	97
4.1.1 ¿Y ahora a dónde vamos?: Nomadismo peripatético de carácter regional	97
4.1.2 Organización social: sistema de parentesco y niveles de integración social.....	104
4.1.2.1 Sistema de parentesco y matrimonio entre <i>spoitor</i> antes del asentamiento	104
4.1.2.2 Niveles de integración de organización social: familia nuclear (<i>curte / căruță</i>), familia compleja patrilocal, banda territorial (<i>kumpania</i>) y comunidad <i>spoitor</i>	115
4.1.3 Las cuatro esferas de circulación de bienes y servicios: del intercambio interétnico a la distribución intragrupal.....	121
4.1.3.1 Esfera 1. Reciprocidad generalizada en la familia patrilocal	124
4.1.3.2 Esfera 2. Reciprocidad negativa entre <i>spoitori</i> de distintas bandas territoriales	125
4.1.3.3 Esfera 3. Reciprocidad equilibrada diferida en las alianzas matrimoniales.....	127
4.1.3.4 Esfera 4. Intercambios interétnicos entre <i>spoitori</i> y <i>gadjé</i>	129
4.1.4 ¡Haz caso al bulibasha!: Organización sociopolítica, autoridad informal y resolución de conflictos	130
4.1.4.1 El Kris o Tribunal romaní.....	132
4.1.4.2 Mecanismos alternativos al Kris	133
4.1.4.3 El <i>bulibasha</i> reinventado: líder informal entre los <i>spoitori</i>	135
4.1.4.4 Otros mecanismos de control social entre los <i>spoitori</i> : superstición y juramento	141
4.1.5 Relaciones interétnicas y percepción del Otro: paradoja de las miradas entrecruzadas.....	142
4.2 Proceso de sedentarización: Fases de separación, liminaridad y agregación.....	147
4.2.1 El proceso de sedentarización: una breve introducción	147
4.2.2 Fase de separación	150
4.2.2.1 Confiscación de carros, sedentarización forzosa y adaptación económica.....	150
4.2.2.2 Asentamiento en los márgenes y frontera simbólico-moral de lo <i>puro e impuro</i>	153
4.2.2.3 De extraños necesarios a extranjeros marginados.....	157
4.2.3 Fase de liminaridad	164
4.2.3.1 Primer factor de transformación y reestructuración social: La muerte del último <i>bulibasha</i>	164
4.2.3.2 Segundo factor de transformación y reestructuración social: Creación de vínculos laborales entre <i>spoitori</i> y <i>gadjé</i>	166
4.2.3.3 Tercer factor de transformación y reestructuración social: Redistribución residencial de los <i>spoitori</i>	169
4.2.3.4 De marginados a clientes: formación de relaciones de patronazgo.....	171
4.2.4 Fase de agregación o incorporación.....	175
4.2.4.1 Cristianización y regularización civil de los <i>spoitori</i> de la Comuna de Grădiștea	175
4.2.4.2 De clientes a compadres: formación de relaciones de compadrazgo	181
4.3 Estructura, prácticas y consecuencias del compadrazgo en la actualidad: integrar para desintegrar	188
4.3.1 La teoría de los “campos” de Bourdieu como punto de partida para el análisis de las relaciones de compadrazgo.....	188
4.3.1.1 El “campo”: estructura social externa	189
4.3.1.2 Las diferentes especies de capital: poderes en juego	192
4.3.1.3 El “ <i>habitus</i> ”: estructura social interna.....	195
4.3.2 La estructura social objetiva del campo de relaciones de compadrazgo: la posición social de los dominantes, dominantes-dominados y dominados.....	198
4.3.2.1 Origen y criterio de acceso del <i>campo de relaciones de compadrazgo</i>	199
4.3.2.2 Posiciones sociales del campo de relaciones de compadrazgo	201
4.3.3 Las prácticas cotidianas del campo de relaciones de compadrazgo: la reconversión del capital social en otras especies de capital	204
4.3.3.1 Reconversión de <i>capital social de compadrazgo</i> en <i>capital económico</i>	205

4.3.3.2 Reconversión de <i>capital social de compadrazgo</i> en <i>capital social burocrático</i>	208
4.3.3.3 Reconversión del <i>capital social de compadrazgo</i> en <i>capital cultural</i>	210
4.3.3.4 Reconversión del <i>capital social de compadrazgo</i> en <i>capital jurídico</i>	211
4.3.4 Efectos y consecuencias del campo de relaciones de compadrazgo: solidaridad, competitividad y violencia simbólica	219
4.3.4.1 De la solidaridad entre compadres a la competitividad entre <i>spoitori</i>	219
4.3.4.2 “Son de los nuestros”: de la <i>identificación entre compadres</i> a la <i>violencia simbólica</i> ..	226
<i>CONCLUSIONES</i>	235
<i>LIMITACIONES METODOLÓGICAS</i>	249
<i>ENGLISH SUMMARY</i>	251
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	264
<i>ANEXOS</i>	285

RESUMEN

El principal objetivo de esta tesis doctoral es profundizar en el conocimiento de los procesos de identificación y producción de la alteridad cambiantes según el contexto y las condiciones objetivas en los que se enmarcan, así como los efectos y consecuencias de estas variaciones. Concretamente se estudia el caso de un subgrupo romaní de Rumanía, autoidentificados como “*spoitori*”, analizando su proceso de sedentarización e integración en las estructuras locales de una comuna rural dominada demográficamente por personas no-romaníes. Para conseguir dicho objetivo se ha llevado a cabo una investigación etnográfica en la comuna de Grădiştea (Rumanía) alternando la observación participante con entrevistas realizadas a 28 miembros de la comunidad *spoitor* y a 19 miembros de la población no-romaní. Esta investigación evidencia que la identidad es un fenómeno social en continuo proceso de construcción, cambiante según las vicisitudes del contexto social, es siempre relacional y tiene efectos directos en las formas sociales de relacionarse y organizar las interacciones. Asimismo, también muestra que dichos procesos están al mismo tiempo atravesados por relaciones de poder capaces de reproducir y perpetuar formas de dominación tan sutiles que son desapercibidas tanto por sus víctimas como por sus perpetuadores.

Palabras clave: Estudios Romaníes, etnicidad, identidad, violencia simbólica, compadrazgo, *spoitori*.

RESUM

El principal objectiu d'aquesta tesi doctoral és aprofundir en el coneixement dels processos d'identificació i producció de l'alteritat canviants segons el context i les condicions objectives en els quals s'emmarquen, així com els efectes i conseqüències d'aquestes variacions. Concretament s'estudia el cas d'un subgrup romaní de Romania, autoidentificats com “*spoitori*”, analitzant el seu procés de sedentarització i integració a les estructures locals d'una comuna rural dominada demogràficament per persones no-romaníes. Per a aconseguir aquest objectiu s'ha dut a terme una recerca etnogràfica en la comuna de Grădiştea (Romania) alternant l'observació participant amb entrevistes realitzades a 28 membres de la comunitat *spoitor* i a 19 membres de la població no-romaní. Aquesta recerca evidencia que la identitat és un fenomen social en continu procés de construcció, canviant segons les vicissituds del context social, és sempre relacional i té efectes directes en les formes socials de relacionar-se i organitzar les interaccions. Així mateix, també mostra que aquests processos estan al mateix temps travessats per relacions de poder capaços de reproduir i perpetuar formes de dominació tan subtils que són desapercibudes tant per les seves víctimes com pels seus perpetuadors.

Paraules clau: Estudis Romanís, etnicitat, identitat, violència simbólica, compadratge, *spoitori*.

ABSTRACT

The main goal of this PhD thesis is to deepen the knowledge of the processes of identification and production of otherness that change according to the context and the objective conditions in which they are framed, as well as the effects and consequences of

these variations. Specifically, the case of a Romanian Roma subgroup, self-identified as "*spoitori*", is studied, analysing their process of sedentarisation and integration into the local structures of a rural commune demographically dominated by non-Roma. To achieve this aim, ethnographic research was carried out in the commune of Grădiştea (Romania), alternating participant observation with interviews with 28 members of the *spoitor* community and 19 members of the non-Roma population. This research shows that identity is a social phenomenon in a continuous process of construction, changing according to the vicissitudes of the social context, it is always relational and has direct effects on the social forms of relating to each other and organising interactions. It also shows that these processes are, at the same time, intertwined with power relations capable of reproducing and perpetuating forms of domination that are so subtle that they go unrecognised by both their victims and their perpetrators.

Keywords: Romani Studies, ethnicity, identity, symbolic violence, coparenthood, *spoitori*.

LISTA DE FIGURAS Y TABLAS

<i>Figura 1. Mapa de la comuna Grădiștea (Rumanía)</i>	57
<i>Tabla 1. Clasificación de entrevistados gadje según su estatus socioeconómico</i>	65
<i>Tabla 2. Clasificación de entrevistados según el género</i>	65
<i>Tabla 3. Correspondencia de tipología matrimonial</i>	108
<i>Figura 2. Mapa de la Comuna de Grădiștea</i>	153

INTRODUCCIÓN

El interés y estudio por la población romaní han ido en aumento en las últimas décadas. Una de las grandes razones es que además de ser la minoría étnica más grande de toda Europa, también es la más discriminada según los datos de la Comisión Europea (Bonia, 2018). Sin embargo, el desconocimiento generalizado y los estereotipos negativos asociados a esta población son todavía preocupantes. En este sentido, se hace necesario, más que nunca, seguir investigando y produciendo conocimiento sobre aquellos pueblos que han sido “*olvidados*” en términos del cineasta Luis Buñuel y considerados “*gente sin historia*” en términos del antropólogo e historiador Eric Wolf.

Uno de los principales problemas es la consideración de la comunidad romaní como una sociedad con una cultura e identidad homogéneas, cuando en realidad se trata de una comunidad *politética* formada por una variedad de grupos y subgrupos con múltiples diferencias culturales entre ellos (Piasere, 2005). Por esta razón, el movimiento académico denominado *Romani Studies*¹ se enfoca, cada vez más, en el estudio de la diversidad dentro de la población romaní y evita caer en la tentación de hipostasiar una única imagen de los romaníes. He aquí la necesidad de rechazar las generalizaciones y conocer con mayor profundidad las historias y experiencias locales, situadas en su contexto social e histórico, sin que ello implique desconsiderar los procesos sociales globales (Moreno Feliu, 2014, p. 107).

La presente investigación permite conocer la historia y experiencia local de un sector del subgrupo romaní ubicado al sudeste de Rumanía, autodenominado *spoitor*. Una necesidad epistemológica que nace de la misma carencia de información disponible respecto a este subgrupo.² No obstante, esta aproximación no pretende ser una mera descripción *holista* de los diferentes campos de actividad social de este subgrupo, tales como los aspectos relacionados con el parentesco, el sistema de creencias y el sistema de justicia, entre otros. Este tipo de análisis y descripción es propio del periodo clásico de la antropología, donde se estudiaban las comunidades arrancándolas de su contexto más amplio y aislándolas del entorno social que no perteneciera al *endogrupo* estudiado (Moreno Feliu, 2014, p. 76).

La presente investigación tiene como **primer objetivo general** mostrar que la identidad de los grupos étnicos, y en particular de un subgrupo romaní, lejos de ser algo esencial, inamovible y que se autoperpetúa así misma, se encuentra en continuo proceso de construcción, es siempre *relacional* y que dichas relaciones se encuentran atravesadas por diferentes formas de poder o dominación (Giménez Montiel, 2002; Hall, 2003, Restrepo, 2012; Ramírez Goicoechea, 2011). Esto requiere conectar las experiencias subjetivas de los agentes sociales con las estructuras y representaciones sociales objetivas en las que se

¹ Se podría decir que los *Romani Studies* nacieron con la fundación de la asociación “*The Gypsy Lore Society*” en 1888.

² Tras un proceso de indagación bibliográfica solo encontramos algunas menciones generales en Achim (1998), Petcut, Sandu y Girigore (2003) y Burtea (2016) y dos estudios particulares sobre los *spoitori* de Calarasi en Grigore Muti y Moisescu Sorin (2004) y Tesar (2006).

enmarcan, pero no solo desde una mirada sincrónica sino también considerando los procesos contextuales e históricos que los acompañan, es decir, desde una perspectiva diacrónica.

El **segundo objetivo general** de la investigación, en correlación con el primero, es mostrar cómo los procesos de identificación van acompañados de diferentes tipos de relación según la proximidad o distanciamiento social de las personas y/o grupos. Concretamente, cómo el sentido de una identidad compartida produce un espacio proclive a las relaciones relativamente estables basadas en la reciprocidad, solidaridad, cooperación y ayuda mutua y, por el contrario, cómo la ausencia de ese sentido de identidad produce relaciones esporádicas basadas en el intercambio puro. Y cómo el cambio de dirección de estos procesos de identificación puede implicar la disolución de las antiguas relaciones sociales basadas en la confianza y solidaridad a favor de un tipo de relaciones basadas en la desconfianza y la competitividad, y viceversa.

De los objetivos generales se derivan dos objetivos específicos. El **primer objetivo específico** es, en términos generales, analizar el complejo proceso de asentamiento e integración de un sector del subgrupo *spoitor* a la comuna rural de Grădiștea (Rumanía), cuya población mayoritaria estaba formada por rumanos no-romaníes (*gadjé*). Este proceso se inició a finales del régimen comunista durante el Gobierno de Ceausescu cuando los *spoitori* fueron obligados a asentarse definitivamente y a abandonar su estilo de vida itinerante, con todas las repercusiones sociales que este hecho conllevó a posteriori. Este proceso produjo, como se sostiene en la presente investigación, una reestructuración en algunas de las dimensiones de la vida social y cultural de los *spoitori* sedentarizados, una reestructuración que solo puede ser comprendida a través de los nuevos procesos de identificación que son tanto causa y efecto de la misma.

El **segundo objetivo específico** es mostrar cómo la institución del compadrazgo ha jugado un rol esencial en la reestructuración social y en los procesos de identificación de las familias *spoitor* asentadas en la comuna de Grădiștea, así como su funcionamiento como medio socialmente eficaz para seguir reproduciendo y perpetuando sutilmente relaciones de dominación entre *gadjé* y romaníes. Desde finales de los años 90' las familias rumanas no-romaníes empezaron a bautizar a los hijos y nietos de las familias *spoitori* que trabajaban para ellas como jornaleros, creando así un vínculo espiritual interétnico entre familias *gadjé* y familias *spoitori*. El compadrazgo, en este contexto, se presenta como una *institución social total*, es decir, una institución que estructura una gran diversidad de dimensiones de la vida social de los *spoitor*, creando una dependencia cada vez más fuerte entre las unidades familiares *spoitori* y sus compadres *gadjé*. En este sentido, mientras el compadrazgo fortalece las relaciones interétnicas y produce nuevas formas de identificación entre compadres, simultáneamente debilita las relaciones intraétnicas y crea un espacio dominado por la competitividad entre unidades familiares *spoitori*. En otras palabras, el compadrazgo actúa como un vehículo de reclutamiento e integración de los *spoitori* en una estructura social cuya posición dominante sigue en manos de los compadres *gadjé*, donde las relaciones experimentadas como afectivas por

los agentes sociales involucrados, en realidad, están atravesadas por formas sutiles de dominación. Y, al mismo tiempo, dicho proceso de integración produce, como efecto colateral, otro proceso de desintegración social de los tradicionales vínculos intraétnicos.

Para conseguir estos objetivos, en primer lugar, ha sido necesaria una revisión bibliográfica interdisciplinar, desde estudios etnográficos e históricos que se enmarcan en los denominados “*Romani Studies*”, teorías e investigaciones que se enmarcan en la antropología cultural, sociología general y jurídica hasta las aportaciones producidas por la psicología social. Y, en segundo lugar, se ha llevado a cabo un trabajo de campo longitudinal, aplicando metodología cualitativa, en la comuna de Grădiștea (Rumanía) durante un total de 9 meses divididos a lo largo de tres años (2016-2019). Las técnicas utilizadas han sido la observación participante y las entrevistas semiestructuradas en profundidad: 28 entrevistas a informantes *spoitori* y 19 entrevistas a informantes rumanos no-romaníes (*gadjé*).

En el **capítulo 1** se desarrolla el marco teórico sobre que el se fundamenta el posterior análisis de los resultados de la etnografía. El eje que guía el análisis de los datos y que por lo tanto constituye la base teórica de la presente investigación es la imbricación entre la “identidad”, como fenómeno social, y el “poder”, como dimensión de las relaciones sociales y, por lo tanto, de los procesos de construcción de la identidad y alteridad.

En el **capítulo 2** se presenta la metodología utilizada para la recogida de datos que posteriormente son analizados. En primer lugar, se justifica la selección del lugar y la duración de la investigación etnográfica y se describe el contexto. En segundo lugar, se exponen las técnicas utilizadas, es decir, las entrevistas semiestructuradas en profundidad y la observación participante.

En el **capítulo 3** se hace una breve descripción de la situación de la población romaní a lo largo de la historia de Rumanía. Sin embargo, esta descripción se lleva a cabo considerando los procesos de construcción de las representaciones sociales dominantes respecto a la categoría social “gitanos” y sus repercusiones jurídicas, políticas y sociales.

En el **capítulo 4** se analizan los datos recopilados durante la investigación etnográfica. Los resultados de la investigación se estructuran en tres partes: 1) “La era pre-asentamiento” donde se describen y analizan aspectos como el estilo de vida, formas de organización social y sociopolítica, y los procesos de identificación de los *spoitori* antes del asentamiento forzoso en la comuna de Grădiștea; 2) “El proceso de sedentarización” donde se analizan tanto los procesos de asentamiento y de recepción por parte de la población *gadjé* local como los primeros factores de integración a la estructura de compadrazgo interétnico y 3) “Estructuras, prácticas y consecuencias del compadrazgo en la actualidad” donde se analiza el campo del compadrazgo interétnico, considerando las relaciones de poder entre compadres insertos en dicha estructura, los intercambios que tienen lugar a través de las redes de compadrazgo y las consecuencias sociales que produce esta estructura y sus prácticas, como son la producción de nuevas formas de

identificación interétnica y debilitamiento de las tradicionales formas de identificación intraétnicas, además de seguir reproduciendo formas sutiles de dominación.

Con todo ello, la presente investigación, además de aportar conocimiento sobre un sector de un subgrupo romaní relativamente desconocido, permite mostrar cómo los procesos de identificación dependen del contexto social, político e histórico y, al mismo tiempo, pueden jugar un rol importante en procesos de integración basados en la sumisión del Otro sin ser percibidos como una forma de dominación.

CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO

1.1 Marco teórico: ‘Identidad’ y ‘Poder’ como eje teórico

1.1.1 Definir la identidad: Estatus ontológico de la identidad

La ‘identidad’ es un concepto controvertido y, como fenómeno psicosocial que ha interesado especialmente a las ciencias sociales, ha sido objeto de profundas discusiones académicas. A principios del nuevo milenio parecía que el interés y las investigaciones respecto a la identidad estaban por agotarse. Ejemplo de ello fue el libro publicado por Rogers Brubaker y Frederick Cooper, titulado “*Beyond ‘identity’*” (2000), donde los autores señalan la carencia de utilidad sociológica del concepto de ‘identidad’ debido a su carácter ambiguo. A pesar de que esta obra tuvo un gran impacto, hoy en día todavía muy citada, el interés por este fenómeno psicosocial no ha disminuido desde entonces.

De hecho, el libro de Brubaker y Cooper provocó reacciones adversas y varios científicos sociales respondieron justificando la importancia de la identidad, tanto en su dimensión fenomenológica de la experiencia social de las personas y grupos sociales como por ser una útil categoría de análisis para los antropólogos y sociólogos (Jenkins, 2004; Ramírez Goicoechea, 2011). En este sentido, se afirma que sería imposible imaginar un mundo donde la gente no establezca distinciones entre el “yo” y el “otro”, así como entre el “nosotros” y los “otros”, pues sin dicha relación no se podría identificar ninguna identidad (Calhoun, 1994; García Martínez, 2007). Zygmunt Bauman también destaca la importancia de la identidad en la vida de las personas en sociedad, pues la identidad responde cuestiones como *quiénes somos y cómo comportarnos* frente a los demás, permite cierto grado de previsibilidad en momentos de incertidumbre. En palabras de Bauman:

“Pensamos en la identidad cuando no estamos seguros del lugar al que pertenecemos; es decir, cuando no estamos seguros de cómo situarnos en la evidente variedad de estilos y pautas de comportamiento y hacer que la gente que nos rodea acepte esa situación como correcta y apropiada, a fin de que ambas partes sepan cómo actuar en presencia de la otra. «Identidad» es un nombre dado a la búsqueda de salida de esa incertidumbre” (2005, p. 41).

Ahora bien, la definición de la identidad dependerá del estatus ontológico que se le otorgue. Esto significa responder a la siguiente cuestión: ¿La identidad es un fenómeno pre-social o social?

El término “*identitas*”, raíz etimológica de “identidad”, significa “igual a uno mismo” o “ser uno mismo”. Esta definición corresponde con el uso que le han dado la mayoría de los filósofos importantes desde la antigüedad hasta la modernidad, es decir, la identidad como concepto para referirse a las características, cualidades y atributos de un objeto o del hombre. Según estos filósofos el hombre estaría constituido por una serie de

propiedades esenciales, universales e invariables que definirían su identidad (Navarrete-Cazales, 2015, p. 464-465). Se trata pues de una concepción esencialista de la identidad, desconectada de las contingencias históricas, sociales y culturales. Sin entrar en detalles, ejemplo de ello son las reflexiones de Platón sobre el “alma”, la naturaleza del “Yo” en Aristóteles, la introspección de un “yo-personal” en San Agustín (Luna y Molero, 2013, p. 51) y las concepciones modernas e ilustradas del “Yo” en Descartes³, Locke y Kant⁴ (Seoane, 2005). Solo Hegel reconstruyó el “Yo” kantiano dotándolo de significado social e histórico. Como menciona el mismo Seoane:

“En la medida en que Hegel intenta establecer una teoría unificada de la realidad, la conciencia de uno mismo es una etapa más de la evolución de esa realidad que llega a alcanzar niveles de autoconocimiento que superan con mucho a lo meramente individual.” (2005, p. 45)

La concepción esencialista en torno a la naturaleza de la identidad, junto con la ideología individualista dominante durante la modernidad centrada en el “Yo”, hizo que se concibiera a la ‘persona’ como un ente insular, atomizado, autosuficiente e invariable en lo esencial (La Fontaine cit. por Goicoechea Ramírez, 2011, p. 180). En otras palabras, la identidad fue definida como una propiedad esencial, ontológicamente pre-social, del hombre. Un hombre universal, pero impermeable a las fuerzas de su entorno sociocultural.

William James⁵, a finales del siglo XIX, provocó un cambio de paradigma en el estudio de la identidad. Aunque todavía centrado en la identidad del individuo, en el “Yo”, elaboró un constructo teórico denominado “*self*”⁶ el cuál captaba la importancia del contexto social en el desarrollo de la personalidad e identidad de la persona. El *self*, como noción, hace referencia al propio autoconocimiento que tiene uno de sí mismo y cómo dicho conocimiento afecta a la conducta de la persona, pues “uno puede pensar, percibir y conocer muchas cosas, incluyéndose a sí mismo” (Núñez y González-Pienda, 1994, p. 24). Por lo tanto, el *self* “representa un modo de acercamiento a la antigua cuestión filosófica de ¿quién soy yo?” (González-Torres y Tourón, 1992, p. 27). Básicamente el *self* es la capacidad de tomarse a uno mismo como “objeto” o, en otras palabras, la capacidad de percibirse a *sí mismo* como un ser único y distinto a los demás, y con una

³ Descartes concebía una idea del “Yo” separado del mundo material y de la historia, es decir, tenía una concepción del individuo como un ser aislado del entorno físico y social donde la auto-reflexión era el único método para producir seguridad al individuo (Seoane, 2005).

⁴ Por ejemplo, para Kant la experiencia solo es posible si está organizada y unificada por la mente, es decir, es la mente la que proporciona unidad a la diversidad de experiencias que vive un individuo. Por este motivo supone que existe una conciencia continua, un “Yo” que permite funcionar como unidad ante la pluralidad de experiencias. Pero este “Yo” kantiano no es resultado de las experiencias, sino que las precede, las organiza y unifica. El “Yo” kantiano, el “Yo puro” o “Yo trascendental”, se formula como un mecanismo interno del individuo que no puede descubrirse empíricamente, es algo universal como su ética (Seoane, 2005).

⁵ William James fue un destacado filósofo, psicólogo y pedagogo del siglo XIX, también conocido por su obra *Principios de psicología* (1890).

⁶ El concepto de “*self*” suele traducirse al castellano como “sí mismo”.

continuidad en el tiempo. Se trata del sentido reflexivo que uno tiene de *sí mismo* en su experiencia privada, de su propia identidad particular (Jenkins, 2004, p. 77).

Serían los discípulos de William James, primero Charles Horton Cooley (2005) y más tarde George Herbert Mead (1972)⁷, quienes realmente desarrollarían una teoría sobre el *self* y lo conectarían con la experiencia social. A partir de entonces el *self* solo podría explicarse en relación con la sociedad donde el individuo se desarrolla y, por ende, como producto de la experiencia social. Esta idea psicosocial del *self* rompe con la imagen ilustrada de la identidad del hombre como algo esencialmente preexistente a las relaciones sociales.

En la actualidad las ciencias sociales rechazan el enfoque esencialista de la identidad. A diferencia del modelo esencialista de la identidad de la persona, característico de la filosofía clásica y moderna, el anti-esencialismo comparte la premisa de que “las identidades son siempre relacionales e incompletas, siempre están en proceso” (Grossberg, 2003, p. 153). Como señala Ovejero Bernal (1997) las variables individuales son inseparables de las sociales cuando se trata de estudiar las conductas humanas y la identidad, pues se trata de fenómenos psicosociales.

Esto implica reconocer la naturaleza social de la “identidad”, como un fenómeno que se construye a través de los procesos sociales que se enmarcan y desarrollan en los diferentes contextos sociales. En otras palabras, la identidad deja de concebirse como una cualidad intrínseca, esencial, pre-social e inamovible inherente a la naturaleza de la persona y solo puede entenderse como fruto de la experiencia social considerando el entorno sociocultural en el que la persona se socializa y sociabiliza. Las identidades de las personas y de los grupos solo pueden ser comprendidas asumiendo que la sociedad produce categorías y clasificaciones que constituyen “modelos generales de quién es quién en un paisaje humano sociocultural, demográfico e histórico específico”, unos modelos que “tienen un carácter experiencial indudable” (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 169 y 175). Es a través del sistema de categorizaciones sociales, dependiente del contexto sociohistórico, que los individuos pueden definirse a sí mismos y a los demás (Chihu Amparán, 2002, p. 5).

1.1.2. Enfoques analíticos en torno a la identidad: primordialismo, instrumentalismo y relacional

1.1.2.1. Enfoque primordialista de la identidad

El *esencialismo*, como se ha descrito anteriormente, parte de la idea de que la identidad es una cualidad inherente, estática y pre-social de las personas. Este enfoque también puede ser identificado en algunos trabajos antropológicos en torno a la identidad de los

⁷ Más adelante se tratarán a ambos autores y sus teorías respecto al *self* con mayor detenimiento.

grupos étnicos, también denominada ‘etnicidad’. La etnicidad refiere a la “identificación con (...) un grupo étnico” y la consecuente “exclusión de otros grupos debido a esa afiliación” (Kottak, 2011, p. 141). Considerando que por grupos étnicos se entienden

“(...) aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común” (Weber, 2014, p. 593).

En otras palabras, la etnicidad alude al sentido de pertenencia y consecuente identificación con un grupo a través de una serie de elementos compartidos (lengua, tradiciones, costumbres, símbolos, ritos, forma de organización sociopolítica y económica, etc.) o la creencia de compartir una ascendencia o historia en común, hecho que, al mismo tiempo, que permiten diferenciarse de otros grupos (Vallés, 2019).

En este sentido, el enfoque esencialista, también denominado *primordialismo*, ha entendido la etnicidad “como un compendio de rasgos inherentes al grupo, unos lazos y vínculos esenciales al mismo” (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 227). Es decir, cada grupo étnico se definiría como único y distinto a los demás gracias a la suma de unos rasgos culturales (costumbres, lengua, valores, sistema de creencias, estética, etc.) y por unos vínculos esenciales (descendencia u origen en común) que le son propios, es decir, inherentes y permanentes. La figura más representativa de este enfoque sigue siendo el antropólogo Clifford Geertz, quien acuñó el concepto de “apego primordial” para explicar el tipo de vínculo que comparten los miembros de un grupo étnico. El “apego primordial”, según Geertz, es aquél

“(...) que procede de los hechos «dados» (...) de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc., se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos” (Geertz, 1983, p. 222).

En primer lugar, según el modelo *primordialista* la identidad de un grupo étnico se define por un repertorio de marcadores culturales que le son inherentes e inmutables, es decir, cuasi-naturales al mismo (Terrén, 2002, p. 54; Garreta, 2003 Ramírez Goicoechea, 2011). Esto implica concebir a los grupos étnicos como entidades uniformes, homogéneas, inalterables y ajenas a las fuerzas del cambio (Vallés, 2019, p. 111). En segundo lugar, según este enfoque, este conjunto de rasgos culturales determinaría el comportamiento de los miembros del grupo étnico y su identidad de por vida (Barth, 1976, Pujadas, 1993, p. 49). En otras palabras, nacer en el seno de un grupo étnico, del mismo modo que los vínculos de parentesco, significa quedar atrapado y constreñido por sus redes como si de una “trampa infantil étnica”⁸ se tratara. Esta visión de la etnicidad interpreta los lazos que

⁸ El concepto de “trampa étnica” es una traducción de lo que John Rex denomina “*the infantile ethnic trap*” (Rex, 1997, p. 271).

conectan a los miembros de un mismo grupo étnico como si fueran lazos de parentesco consanguíneos y, por ende, naturales y/o biológicos (Ramírez Goicoechea, 2011). Por esta razón, los defensores de esta posición reconocen que la pertenencia a un grupo étnico viene determinada por nacimiento y rechazan la posibilidad de que una persona pueda cambiar de identidad étnica mediante la adscripción a otros grupos a lo largo de su vida (Burguess, 1987; Vallés, 2019, p. 111). En definitiva, este enfoque concibe a los sujetos como agentes pasivos y determinados.

Finalmente, el modelo *primordialista* al concebir a los grupos étnicos como entidades únicas y distintivas por sí mismas, como consecuencia de unos rasgos que le son inherentes y naturales, estos no necesitarían de otros grupos con los que compararse y diferenciarse para construir su identidad, sino que entiende que se autoperpetúan biológicamente a sí mismos (Naroll cit. Por Barth, 1976, p.11). En otras palabras, los grupos étnicos tendrían conciencia de su propia identidad distintiva incluso estando aislados de otros grupos y sin la existencia de un ápice de interacción con éstos (Vallés, 2019, p. 111).

1.1.2.2. Enfoque instrumentalista/situacionista de la identidad

A finales de la década de los 60' el noruego Frederik Barth editó una de las obras más reconocidas de la antropología sociocultural, titulada "*Ethnic groups and boundaries*", con la ayuda de otros investigadores que aportaron sus trabajos etnográficos para justificar un nuevo enfoque en torno a la identidad de los grupos étnicos. Este enfoque es conocido como *instrumentalismo* o *situacionismo* (Banks, 1996). Barth definió a los grupos étnicos como "(...) categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos" para "organizar la interacción entre individuos" (1976, p. 10-11). Esta definición representa una reacción a la postura *primordialista* que dominaba hasta el momento en las investigaciones etnográficas. Para Barth (1976), los grupos étnicos no pueden definirse por una serie de signos culturales inherentes, naturales y estáticos característicos de los mismos, sino que reconoce la agencia social de los miembros del grupo en la construcción de la identidad. Es decir, la etnicidad, desde este modelo, es entendida como un fenómeno social, no un vínculo natural o primordial.

Barth y sus compañeros de investigación (1976) dejaron de centrarse en el repertorio de rasgos culturales (lengua, costumbres, mitos, creencias, etc.) como elementos definitorios del grupo y enfocaron el análisis de la etnicidad en las denominadas "fronteras simbólicas". Estas fronteras simbólicas refieren al punto de encuentro entre distintos grupos étnicos, pues a diferencia del *primordialismo*, Barth señaló que "(...) las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción, sino que son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen" (Barth, 1976, p. 10). Esto implica reconocer que los grupos étnicos ni se autoperpetúan a sí mismos ni toman conciencia de su identidad incluso en un estado de aislamiento social, sino que la existencia de la etnicidad radica en el contacto y la

interacción entre distintos grupos étnicos. En otras palabras, el instrumentalismo entiende que “no tiene ningún sentido expresar *mi* identidad si no existe un interlocutor con el que interaccionar y con el que diferenciarme durante *nuestras* relaciones y comunicaciones” (Vallés, 2019, p. 112). Por lo tanto, los grupos étnicos solamente tendrían motivos para manifestar su identidad en caso de exista contacto con otros grupos con los interactuar y, por ende, diferenciarse. La identidad, en este sentido, sirve para demarcar una separación con otros grupos y con ello organizar el tipo de relaciones sociales que mantener con éstos.

Para Barth (1976) la importancia de la identidad de los grupos étnicos recae en el mantenimiento de sus fronteras sociales y no en su contenido. El contenido de los grupos étnicos, o compendio de rasgos culturales, puede cambiar con el tiempo a causa de fuerzas ecológico-materiales e histórico-culturales. Según nuestro autor, son los miembros de los grupos étnicos que estratégicamente seleccionan determinados rasgos culturales entre todos los disponibles para diferenciarse de otro grupo étnico en un momento dado⁹. Puede darse el caso en que dos grupos étnicamente diferenciados entre sí compartan muchos elementos culturales, sin embargo, estratégicamente sus miembros seleccionarán solamente aquellos que no compartan y les permita diferenciarse como grupo distintivo. De modo que la etnicidad no es un hecho dado, como han asumido los *primordialistas*, sino un constructo social en continuo movimiento, adaptación y cambio según la situación dada.

Finalmente, el *instrumentalismo/situacionalismo* inaugurado por Barth también rechaza que el grupo étnico defina la identidad individual de sus miembros desde su nacimiento hasta el fin de sus días. La adscripción a una categoría étnica no implica la obligación de permanecer encerrado de por vida en el mismo grupo. No existen lazos naturales, obligatorios y vigorosos como defiende el *primordialismo*, sino que los actores sociales tienen capacidad para adscribirse, identificarse y afiliarse a otras estructuras étnicas (Barth, 1976, p. 16)¹⁰.

1.1.2.3. Enfoque relacional/integral

El *instrumentalismo*, y su crítica al *primordialismo*, significó un avance en las investigaciones en torno a las relaciones interétnicas y en la comprensión del fenómeno de la identidad en sus distintas dimensiones, no solamente respecto a la identidad étnica. No obstante, este último enfoque también tiene sus propias limitaciones. El punto positivo del *instrumentalismo* es que capta la naturaleza social de la identidad, su carácter relacional, procesual, cambiante y contingente, así como la agencia social de los

⁹ Un claro ejemplo de la instrumentalización en la selección de criterios de identificación y diferenciación entre grupos étnicos puede verse en el caso de los pastores Arsi-Galla del Sur de Etiopía y sus relaciones interétnicas con los Amhara y Shoa-Galla, tal y como muestra Knutsson (1976, p.112-129).

¹⁰ Ejemplo de la ausencia de determinación identitaria por razón de nacimiento y posibilidad de cambiar de grupo de referencia puede verse en Gunnar Haaland (1976, p. 75-96) respecto a los grupos *fur* y *baggara* del Sudán Occidental.

individuos en la construcción y contestación de la misma. Sin embargo, este enfoque peca de concebir la identidad como una herramienta estratégica fácilmente manipulable por los agentes sociales según sus intereses (Garreta, 2003). Es decir, mientras el *esencialismo* concebía a los individuos como sujetos pasivos, afectivos y constreñidos, determinados desde nacimiento, el *instrumentalismo* sitúa a los individuos como sujetos activos, racionales y calculadores con capacidad de hacer y deshacer a su antojo en beneficio propio.

Un modelo integral, en cambio, es capaz de recoger los aspectos positivos de ambos enfoques e integrarlos. Como señala Garreta “(...) los dos polos del estudio de las relaciones interétnicas son conciliables” (2003, p. 26). A continuación, se presenta, de forma sintética, las aportaciones del denominado *enfoque relacional*.

Las identidades son *procesuales*, pero se construyen dentro de unos límites. Es decir, no son estáticas ni inamovibles, sino que se encuentran en constante construcción, negociación y disputa (Giménez Montiel, 2002; Hall, 2003 y Restrepo, 2012) pero dentro de unas condiciones históricas determinadas (Chiriguini, 2006) y de “circunstancias globales objetivas que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo” (Pujadas, 1993, p. 62). Por ende, el proceso de construcción de la identidad no está totalmente determinado por factores objetivos, pero tampoco los agentes sociales tienen total libertad para producir orden social a su libre antojo (Giménez Montiel, 2002). En este sentido, el enfoque integral reconoce que el proceso de identificación no carece de condiciones determinadas de existencia, como son los recursos simbólicos y materiales para sostenerla, pues definitivamente la identidad es condicional y afincada en la contingencia (Hall, 2003).

Las identidades son *relacionales*. Es decir, se construyen a través de la diferencia, pues Identidad y Alteridad son dos caras de la misma moneda, formando un *efecto-frontera* entre quienes están dentro y quienes se quedan fuera de los límites (Giménez Montiel, 2002; Hall, 2003; Restrepo, 2012). Pero las identidades también refieren a la similitud. Aunque se construyan a través de la diferencia, también implican sentido de pertenencia y similitud con aquellos que se comparte membresía (Giménez Montiel, 2002; Bauman, 2003; Jenkins, 2004; Restrepo, 2012; Moreno Feliu, 2014). Por lo tanto, a pesar de que las identidades sean procesos en continua construcción para mantener el llamado *efecto-frontera*, no son herramientas arbitrariamente manipulables por los agentes sociales, pues también tienen un fuerte efecto psicoafectivo que se forja durante la socialización de los individuos (Ramírez Goicoechea, 2011; Berger y Luckmann, 2015; Vallés, 2019). Por ende, las identidades también canalizan relaciones vitales para cualquier comunidad como son la solidaridad y la reciprocidad (Moreno Feliu, 2014).

Las identidades *se construyen discursivamente*, pero tienen efectos y consecuencias en la vida práctica sobre los sujetos y objetos, cuerpos y espacios (Hall, 2003; Ramírez Goicoechea, 2011 y Restrepo, 2012). Es decir, la identidad y la alteridad derivan de “una decisión humana que no se limita a reconocer una característica de la realidad social, sino

a construirla” (Izaola, 2016, p. 20), asumiendo el teorema que señala que “si una situación se define como real, es real en sus consecuencias” (Thomas y Thomas, 1928, p. 572). En definitiva, aunque la identidad pertenezca al orden de las representaciones sociales y no a la suma de datos objetivos (Giménez Montiel, 2002)¹¹, el discurso no solo afecta el pensamiento y las percepciones, sino también las relaciones, experiencias y prácticas (Restrepo, 2012).

Las identidades *no son simples máscaras* que ponerse y quitarse a la libre voluntad, pero tampoco son jaulas de las que sea imposible escapar (Restrepo, 2012). Es decir, las identidades pueden objetivarse y cristalizarse en estructuras que influyen en la percepción y orientan la conducta, pero estas estructuras son fruto de la actividad humana y, por ende, pueden ser transformadas, negociadas y resistidas por los individuos y colectivos (Giménez Montiel, 2002; Côté y Levine, 2002). En definitiva, la producción de la identidad no está determinada totalmente por factores externos (estructuras) ni se realiza de manera totalmente arbitraria (agencialidad), sino que ambos aspectos convergen situacionalmente (Giménez Montiel, 2002).

Las identidades *están atravesadas por relaciones de poder*, dominación y desigualdad (Jenkins, 1997 y 2004; Restrepo, 2012). Las identidades separan a quienes no forman parte del grupo mediante fronteras simbólicas y con ello establecen jerarquías violentas, la exclusión, la discriminación e incluso justificar la persecución y aniquilación del Otro (Hall, 2003; Moreno Feliu, 2014). Sin embargo, las identidades también constituyen posiciones de resistencia y empoderamiento (Restrepo, 2012). Se denomina “autoidentificación” la forma en cómo individuos y grupos se definen a sí mismos y “heteroidentificación” o “categorización” cuando individuos y grupos son definidos desde fuera, por otros individuos y grupos (Giménez Montiel, 2002; Bauman, 2003; Jenkins, 2004; Restrepo, 2012; Moreno Feliu, 2014). Por esta razón cabe la posibilidad de que existan discrepancias entre la forma en que uno se representa a sí mismo (identidades internamente definidas) y la forma en que uno es definido por otros (identidades externamente imputadas) (Giménez Montiel, 2002).

Las identidades tienen asignados valores positivos y negativos que afectan a la autoestima de quienes pertenecen a diferentes grupos o categorías (Tajfel, 1984; Giménez Montiel, 2002). A las identidades socialmente negativas se les denomina “estigmatizadas” (Goffman, 2017) o identidades “proscritas” y “marcadas” (Restrepo, 2012).¹²

¹¹ Por ejemplo, Stuart Hall (2003) señala que, aunque parezca que las identidades invocan un pasado histórico con el que mantener una continuidad, tienen más que ver con el uso de los recursos de la historia, lengua y cultura no tanto para sustentar “quienes somos” o “de donde venimos” sino para promover aquello “en que podríamos convertirnos” o “cómo podríamos representarnos”.

¹² Respecto a las estrategias de manipulación de identidades étnicas estigmatizadas puede verse el ejemplo de los lapones del Norte de Noruega analizado por Harald Eidheim (1976, p. 54-69).

Finalmente, cabe destacar que las identidades son polifónicas, es decir, son interpretadas, significadas y experimentadas de forma diferente por los individuos y colectividades (Restrepo, 2012).

1.1.3 Tipos de identidades: Identidades individuales, colectivas e institucionales

Los autores que trabajan sobre cuestiones relacionadas con la identidad han utilizado diversas denominaciones y taxonomías para referirse a distintos tipos o dimensiones de la identidad para facilitar las explicaciones y análisis. Por poner algunos ejemplos, algunos autores han diferenciado entre “identidades individuales”, “identidades sociales” e “identidades grupales (Chihu, 2002), otros entre “identidad social”, “identidad personal” e “identidad del yo” (Levine y Côté, 2002; Goffman, 2017), también entre “identidades individuales” e “identidades colectivas” (Restrepo, 2012) o entre “identidades individuales”, “identidades colectivas” e “identidades institucionales” (Jenkins, 2004). Esta práctica refleja la riqueza creativa en el ámbito de la investigación, pero, al mismo tiempo, dificulta la comprensión al lector interesado en el estudio de la identidad.

Para evitar confusiones taxonómicas usaremos la terminología empleada por Richard Jenkins (2004) por dos razones. La primera razón, y que señala el mismo autor, es la redundancia de hacer uso de la categoría “identidad social” para diferenciarlas de otras identidades, ya que todas las identidades son sociales en sí mismas. La segunda razón es porque añade la categoría de “identidades institucionales” y con ello da más amplitud a la realidad social que la mera diferencia entre “identidades individuales” e “identidades colectivas”. Sin embargo, las aportaciones de los otros autores, a pesar de variar en terminología empleada, siguen siendo relevantes para construir un esbozo que aproxime al fenómeno social de la identidad en todas sus dimensiones.

1.1.3.1. Identidades individuales

La *identidad individual* remite a la identidad de cada persona como ser único y distinto, pero considerando que dicha identidad es socialmente construida a través de la experiencia social de cada individuo (Jenkins, 2004)¹³. Por lo tanto, la *identidad individual* remite una compleja síntesis de lo que Goffman (2017) denomina “identidad social”, “identidad personal” e “identidad del yo”, es decir, una síntesis entre las características atribuidas a una persona por su pertenencia a grupos o categorías sociales (identidad social), la combinación de unos ítems biográficos incorporados por el sujeto a través de su historia vital (identidad personal) y el sentido subjetivo que un individuo

¹³ Esta definición evita convertir la noción de la “identidad individual” en una cuestión estrictamente psicológica, puesto que al ser relacional también implica el “cómo te ven o definen los demás” como ser único y distintivo.

tiene de sí mismo, es decir, la imagen que el mismo individuo tiene de sí mismo en su mente, con sus propias contradicciones, antagonismos y valoraciones (identidad del yo).

Giménez Montiel (1997), por su parte, ofrece una definición de *identidad individual* que resulta ilustrativa al respecto. Según el antropólogo paraguayo (1997) la identidad individual de una persona se compone de tres series de elementos: 1) la pertenencia social a una pluralidad de colectivos; 2) conjunto de atributos idiosincráticos identificadores y 3) una narrativa biográfica. El primero de estos elementos hace referencia a cómo la identidad del individuo se define principalmente, aunque no de forma exclusiva, por su pertenencia a diferentes grupos, categorías, redes y grandes colectividades. La pertenencia social “es la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual experimenta un sentimiento de lealtad” (Giménez Montiel, 1997, p.13). Para ello es necesario interiorizar, aunque sea parcialmente, parte del orden simbólico-cultural de dichas colectividades. El segundo de estos elementos, los atributos idiosincráticos identificadores, refiere a un conjunto de características como son los hábitos, actitudes, capacidades y la imagen del propio cuerpo¹⁴. A pesar de que aparentan ser datos *biopsicológicos*, el sociólogo paraguayo sostiene que todos estos atributos son materia social¹⁵. El tercer elemento, la narrativa biográfica, es la dimensión más profunda e íntima, y remite a la historia de vida incanjeable y única con la que carga cada individuo, su trayectoria social. En definitiva, la identidad individual se puede definir “como la representación –intersubjetivamente reconocida y sancionada- que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable” (Giménez Montiel, 1997, p.17). Finalmente, según el sociólogo paraguayo, la identidad individual se revela, afirma y reconoce en contextos de interacción y comunicación social, concretamente en las interacciones interpersonales. Es decir, del mismo modo que reconoce Chihu (2002), también considera la dialéctica interna-externa en la construcción de la identidad individual durante la experiencia social.

La construcción de la identidad individual de una persona empieza desde edad temprana, a través del proceso de socialización primaria (Chihu, 2002, p.6). Sin embargo, aunque las diferentes formas de identificación que atraviesan a los sujetos durante la socialización primaria son las más robustas, éstas no son estáticas ni inamovibles, pues el proceso de socialización no se da por terminado nunca (Jenkins, 2004; Berger y Luckmann, 2015). Considerando que toda identidad individual es producto de la experiencia social ésta se puede concebir como “la síntesis dialéctica de las definiciones internas que hace el actor de sí mismo, así como de las definiciones externas que le dicen al actor lo que los demás actores le dicen que es” (Chihu, 2002, p. 6). Es decir, la identidad individual se entiende como la síntesis de un proceso que nunca se da por terminado entre la *autoidentificación* (forma en que se autodefine una persona según la imagen que tiene de sí misma) y las

¹⁴ Por ejemplo, ser inteligente, tolerante, amable, perseverante, etc.

¹⁵ Como señala Giménez Montiel (2017, p. 17), muchos de estos atributos derivan de las pertenencias sociales y categorías, pero incluso aspectos biológicos están cruzados por lo social. Ejemplo de ello es el color de piel, pues no es lo mismo la negritud en Nairobi que en Minnesota.

heteroidentificaciones (forma en que los demás identifican al individuo según ciertos atributos asociados a distintas categorías y grupos sociales).

Algunos autores prefieren hablar de “identidades múltiples” (Appiah y Gates, 1995), “identidades/alteridades ensambladas” (Ramírez Goicoechea, 2011), “hibridación” (García Canclini, 1990) o “fragmentación” (Grossberg, 2003). A pesar de las distintas denominaciones que se le ha dado a este fenómeno, todos estos términos refieren a la misma realidad. Esto es, comprenden la identidad individual como la combinación, no necesariamente armónica y ausente de contradicciones, de una diversidad de identidades que atraviesan al individuo. En este sentido, Grossberg aplica el uso de la figura de *fragmentación* para enfatizar “la multiplicidad de identidades y posiciones dentro de cualquier identidad aparente” (2003, p. 155). Tanto Grossberg (2003) como Hall (2003) entienden que las identidades que cruzan al individuo están formadas por fragmentos parciales y pueden ser contradictorias o antagónicas. García Canclini, por su parte, sostiene que no se puede pensar a las identidades como “un conjunto de unidades compactas, homogéneas y radicalmente distintas sino como intersecciones, transiciones y transacciones” (1990, p. 12). Es decir, una persona puede pertenecer a diferentes grupos, categorías, redes o colectivos, pero como señala Ramírez Goicoechea:

“En la experiencia cotidiana, no obstante, no se viven necesariamente estos cortes. Que estemos hechos a trozos no implica una autoexperiencia de rompecabezas. Una puede ser mujer, joven, vasca, de clase obrera, hija de los S, de la pandilla de las “listas de clase” (...).” (2011, p. 207).

A pesar de que la identidad individual se encuentre en continuo proceso de construcción y sea el resultado de intersecciones y cruces de una pluralidad atributos idiosincráticos, identidades colectivas e institucionales no implica que el individuo pierda su sentido de unicidad y continuidad en el tiempo. La identidad, desde la perspectiva del individuo, no deja de ser la forma de “percibirse y experimentarse a así mismo como poseyendo continuidad y uniformidad (...)” (Ovejero Bernal, 1997, p.180-181).

1.1.3.2. Identidades colectivas

Las *identidades colectivas* son representaciones intersubjetivas, y por lo tanto socialmente compartidas y objetivadas, que los actores sociales construyen para situarse a sí mismos y situar a los demás en diferentes grupos, colectivos y categorías (Piqueras, 1996, p. 274-275; Villoro, 1998, p. 55). Berger y Luckmann (2015), por ejemplo, evitan el uso de la categoría “identidad colectiva” por el peligro que supone su hipostatización. Sin embargo, de acuerdo con Giménez Montiel, “se puede hablar en sentido propio de identidades colectivas si es posible concebir actores colectivos propiamente dichos, sin necesidad de hipostasiarlos ni de considerarlos como entidades independientes de los individuos que los constituyen” (1977, p. 17). Pues, en todo caso, las identidades solo

existen *en y para* los sujetos, independientemente de que el énfasis se manifieste actuando como actores sociales individuales o colectivos (Giménez Montiel, 2002; Jenkins, 2004).

Sin embargo, siguiendo la perspectiva integral de la identidad, las identidades colectivas no existen *en sí y para sí*, sino siempre en relación con un “Otro” (García Martínez, 2007). Por esta razón es importante considerar la dialéctica interna-externa que entra en juego durante las interacciones entre actores sociales (Jenkins, 2004). Es decir, los actores sociales cuando actúan en nombre de una identidad colectiva no solo se definen a sí mismos de una determinada manera ante los “Otros” (proceso de autoidentificación), sino que lo hacen simultáneamente definiendo a los “Otros” en contraste (proceso de alterización o heteroidentificación), al mismo tiempo que estos “Otros” hacen lo mismo hacia los primeros (Ramírez Goicoechea, 2011). Por esta razón, es importante considerar las clasificaciones externas o *hetero-identificaciones* realizadas por los “Otros” en este inter-juego. De acuerdo Moreno Feliu:

“En general, existe una correspondencia entre la pertenencia identitaria que reconocen los miembros del grupo y la que realizan quienes no lo son; pero, en ciertas situaciones, la adscripción externa de la identidad está relacionada con la discriminación o persecución que pueda sufrir un grupo” (2014, p. 234)

En este sentido, Jenkins (1997 y 2004) aporta luz al distinguir entre *identificación grupal* y *categorización*.¹⁶ Para ello Jenkins rescata la diferencia propuesta por Marx entre “clase para sí misma” y “clase en sí misma”. La identificación grupal se asimilaría a la “clase para sí misma”, es decir, es el fenómeno resultante que tiene lugar cuando las mismas personas se dan cuenta de que tienen algo en común y que comparten una situación similar y, por esta misma razón, acaban definiéndose a sí mismos como una colectividad. En cambio, la categorización, del mismo modo que la “clase en sí misma”, es una construcción realizada a ojos del espectador que agrupa a los miembros de dicha clase por tener algo en común. En otras palabras, la *identificación grupal* remite a cómo los miembros de un grupo se definen a sí mismos en contraste con otros grupos o colectividades y, por lo tanto, remite al proceso de *autoidentificación* desde la perspectiva del endogrupo. En cambio, la categorización social, remite a la forma en que otros agentes o grupos ajenos definen a una clase de personas e imponen una identidad desde fuera y, por pende, remite al proceso de *heteroidentificación*. Las categorizaciones sociales están atravesadas por relaciones de poder, por lo que debe tenerse en consideración la capacidad de imposición que detenta el grupo ajeno y la capacidad de resistir dicha imposición por parte del grupo o clase de personas categorizadas. Estos dos conceptos permiten contemplar dos posiciones diferenciadas pero que actúan y se cruzan en un mismo proceso definitorio.

En todo caso cabe mencionar que el proceso de categorización no solo tiene lugar entre colectividades y grupos socialmente diferenciados (ej: cristianos vs musulmanes), sino

¹⁶ Esta aportación de Jenkins es tratada con mayor amplitud en el apartado sobre “Identidad y Poder”.

también emergen desde posiciones con capacidad reconocida legítimamente para construir, imponer, legitimar o mantener categorías de la identidad, como es el Estado a través de la producción de políticas, leyes, censos y documentación. El Estado, al poseer el monopolio de la fuerza simbólica, además de tener la exclusiva de los documentos de identidad, registros y censos, tiene la capacidad de imponer y controlar la pertenencia a las categorías como género, etnia, clase, nacionalidad, religión, raza, etc (Moreno Felio, 2014, p. 240).

Por lo tanto, hablamos de identidad colectiva para referirnos al conjunto de representaciones sociales asociadas a la pertenencia a una colectividad, ya sea por decisión propia de sus miembros mediante el proceso de *autoidentificación* (grupo) o por imposición exterior a través del proceso de *heteroidentificación* (categorización), capaz de interpelar, afectar y orientar perceptual y conductualmente a sus miembros e interlocutores durante las interacciones sociales.

1.1.3.3. Identidades institucionales

Las *identidades institucionales* remiten a las formas de identificación que generaran las mismas *instituciones sociales*, entendiendo por “institución” cualquier patrón de comportamiento históricamente establecido y socialmente compartido que tiene capacidad de orientar las conductas de los sujetos en los diferentes escenarios sociales (Berger y Luckmann, 2015). Las instituciones, definidas como “las formas en que se hacen las cosas” socialmente aceptadas y reconocidas, “son tanto productos emergentes de lo que hace la gente, como constitutivas de lo que hace la gente” y, como tales, son generadoras de identificaciones (Jenkins, 2004, p. 133-134).¹⁷ El caso más ejemplar de identificación producida por las instituciones es el de los *roles*.

La institución no solo establece tipos de acción en abstracto, sino que también tipifica a los actores individuales. En otras palabras, “la institución establece que las acciones del tipo X sean realizadas por actores del tipo X” (Berger y Luckmann, 2015, p. 74). Esto implica que los sujetos cuando actúan según “las formas de hacer las cosas” de un determinado sector de la sociedad no actúan como individuos únicos, sino como “tipos de actores”, pues “las instituciones se encarnan en la experiencia individual por medio de los roles” (Berger y Luckmann, 2015, p. 96). Es decir, los *roles* son ocupados por individuos encarnados, pero también son independientes de ellos (Jenkins, 2004).

¹⁷ Para entender que las instituciones son fuentes de identificación cabe mencionar algunos aspectos del proceso de institucionalización. Para Berger y Luckmann el origen de las instituciones se encuentra en la habituación de la actividad humana. Como mencionan estos autores “todo acto que se repite con frecuencia crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que la ejecuta” (Berger y Luckmann, 2015, p. 72). Sin embargo, la habituación solo llega a convertirse en institución gracias a la “tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores” (Berger y Luckmann, 2015, p. 74). Por ende, hablamos de institución cuando cualquier habituación es asumida, compartida y accesible por todos los integrantes de un determinado grupo social, cuando varias personas comparten un mismo patrón de actividad habitual y este patrón de actividad adquiere una historia, es decir, se establece en la realidad social a través del tiempo (Jenkins, 2004, p. 134).

En este sentido, mientras que el *status* remite a la posición social que un individuo ocupa en la estructura sociocultural, “el *rol* constituye una especificación de las prescripciones a las que la conducta del ocupante de dicho status debe atenerse” (Torregrosa, 1983, p. 233). Los roles van asociados a unos “guiones” que funcionan como pautas de actuación que permiten organizar la vida social y tener expectativas respecto a la conducta de los demás (Zupiria, 2000, p. 85). En todo caso, las identidades institucionales materializadas en roles son un asunto social y por lo tanto requieren de reconocimiento mutuo. Por ende, “los derechos pueden ser lo que espero de los demás como un aspecto de mi identidad institucional, pero no tienen ningún efecto -de hecho, no existen – si esos otros no los reconocen” (Jenkins, 2004, p. 141). Si bien los roles, como pautas de conducta reiterativas, son formas institucionalizadas, también existe una elaboración e interpretación personal de los mismos en las interacciones de la vida cotidiana. De ahí surge la dupla *rol-identidad* que se define como “la visión imaginada de sí mismo, tal y como gusta pensar de sí mismo, siendo y actuando como ocupante de tal posición” (Torregrosa, 1983, p. 235). De este modo la identidad de una persona es atravesada por un conjunto de distintos roles-identidades jerarquizados. No todos los roles actuados tienen la misma importancia para el sujeto, de hecho, se puede hablar del “rol prioritario” para designar el rol que ocupa lo más alto de la jerarquía y que, en un momento dado, le confiere identidad al individuo (Zupiria, 2000, p. 97).

Torregrosa (1983), sin embargo, señala que las concepciones del propio rol no solo dependen de la interpretación del propio sujeto, sino que, al estar referidas a los roles-identidades de otros, deben ser negociados y validados por los demás. Jenkins (2004) capta la complejidad de la realidad social diferenciando entre “lo nominal” y “lo virtual” de las identidades institucionalizadas. En sus propias palabras:

Lo nominal en este caso es la tipificación ideal de la identidad institucionalizada: su nombre o título, los derechos y deberes teóricos que le corresponden, etc. - mientras que lo virtual es la forma en que se elabora esa identificación, dados los caprichos locales del contexto y permitiendo la variación individual, por cualquier titular particular. (Jenkins, 2004, p. 142)

En otras palabras, lo *nominal* refiere al tipo ideal de la identidad institucionalizada, lo que se espera de un actor típico que ocupa un rol particular en un sentido abstracto. Lo *virtual*, en cambio, permite comparar las diferencias locales en la tipificación y en la práctica respecto a este tipo de identidades. En este sentido, ser “marido” o “esposa”, por ejemplo, no significan lo mismo en una cultura o en otra, en una clase social alta o baja.

De este modo, se puede concluir que “las instituciones son fuentes y lugares de identificación para los individuos” (Jenkins, 2004, p. 140) y éstas se materializan en los roles asignados a cada institución, es decir, en los derechos y deberes que se espera de un sujeto que está actuando como un “tipo de actor” más que como “individuo único”, como ser “madre”, “juez”, “gerente de una empresa”, etc.

Jenkins (2004), dentro del orden institucional, destaca a las *organizaciones sociales*, ya sean formales o informales. Las organizaciones son colectividades organizadas y orientadas a tareas. Por una parte, las organizaciones son grupos y, por ende, lugares propicios de donde emergen identidades colectivas. Por otra parte, definen las identidades individuales de sus miembros situándolos en redes de posiciones diferenciadas. Por lo tanto, en las organizaciones emergen formas de clasificación mediante la designación de diferentes posiciones atendiendo a la división de trabajo y las funciones asignadas a cada posición. Además, disponen de sus propias reglas de reclutamiento de personas. El sentido conceptual que otorga a las organizaciones, siguiendo la definición y criterios expuestos, se puede extender a muchas posibilidades y así lo ejemplifica el mismo autor:

Por esta definición, la categoría de organizaciones se extiende para incluir muchas posibilidades de la vida real: desde una banda de rhythm'n'blues, a una casa de hombres de Nueva Guinea, a un matrilinaje Ashanti, a un club de bolos, a la CIA, a Microsoft, a las Naciones Unidas. Por lo tanto, el matrimonio no es una organización - aunque cualquier matrimonio en particular puede serlo - mientras que el comité organizador de la fiesta del pueblo sí lo es (Jenkins, 2004, p. 143).

En definitiva, las organizaciones son un tipo especial de institución. Y aunque son fuente de identidades colectivas (membresía a la organización) también produce identidades individuales diferenciadas dentro de la misma organización (la posición y rol asignado dentro de la organización).

1.1.4. Niveles de análisis interconectados en la construcción de identidades

Algunos autores, dada la complejidad fenoménica de la identidad, han elaborado modelos de análisis de la identidad considerando su multidimensionalidad fenoménica. Los modelos más destacados y completos construidos hasta la actualidad son dos: 1) el “Modelo Cultural de la Identidad” (MCI) de Côté y Levine y 2) el “Modelo de los tres órdenes de la identidad” (MTOI) de Richard Jenkins. Aunque los fundamentos teóricos disten entre ambas propuestas, ambos modelos parten de la existencia de la diferenciación de tres niveles u órdenes donde la identidad se manifiesta o experimenta de un modo u otro. Sin embargo, ambos modelos, reconocen la importancia de considerar los *procesos de interacción* entre estos tres niveles, sin los cuales sería imposible comprender este fenómeno.

El MCI ha sido desarrollado por Côté y Levine (2002) y este se distingue por la existencia de tres niveles diferenciados, pero en continua interacción. Estos niveles se diferencian en: 1) Nivel de la personalidad; 2) nivel de interacción y 3) nivel de la estructura social.

- 1) El *nivel de la personalidad* involucra el dominio intrapsíquico del funcionamiento humano, es decir, la psique y el *self*. Este nivel se enfoca en el desarrollo de lo que denominan “Identidad del Yo”, es decir, la imagen que tiene cada persona de sí misma a nivel interno.

- 2) El *nivel de interacción* refiere a los patrones concretos de comportamiento que atraviesan las relaciones cotidianas de las personas. Este nivel se centra en lo que denominan “Identidad Personal”, es decir, la síntesis de la imagen pública que se negocia durante las interacciones sociales y, por lo tanto, entre las autodefiniciones que tiene de sí mismo el individuo y las definiciones que los demás hacen del individuo.
- 3) Finalmente, el *nivel de estructura social* refiere a los sistemas políticos y económicos, además de sus subsistemas, que definen la estructura normativa de una sociedad. Este nivel contempla el mundo de lo que denominan ‘Identidades Sociales’, es decir, el mundo de las identidades objetivadas que orientan a los individuos en el nivel de interacción.

El MTOI elaborado por Jenkins (2004) es presentado como una herramienta analítica para comprender el mundo construido y experimentado por las personas. El sociólogo inglés, no obstante, subraya que “los tres órdenes son simultáneos y ocupan el mismo espacio, intersubjetiva y físicamente” (Jenkins, 2004, p. 24). Estos tres órdenes se dividen en: 1) Orden individual, 2) orden de interacción y 3) orden institucional.

- 1) El nivel del *orden individual* resulta útil para comprender cómo se construye y experimenta la identidad particular del individuo, la idea que éste tiene de *sí mismo*, en su consciencia. De hecho, en este nivel, u orden, es imprescindible hablar del *self*, al que Jenkins prefiere llamar “*selfhood*”, que se construye a través de la experiencia social del individuo en el orden de interacción.
- 2) El *orden de interacción* representa “el mundo humano constituido en las relaciones entre individuos, en lo que sucede entre las personas” (Jenkins, 2004, p. 17). Este nivel resulta imprescindible para captar el proceso mediante el cuál el individuo construye, conserva, resiste o negocia la imagen que proyecta públicamente ante los demás en una situación dada en el marco de las interacciones sociales. En palabras de Jenkins, “lo que la gente piensa de nosotros no es menos significativo que lo que pensamos de nosotros mismos” (Jenkins, 2004, p. 20). En definitiva, la imagen pública de un individuo es el resultado de la dialéctica entre lo que el individuo proyecta y las respuestas que dan los otros interactuantes ante esa imagen proyectada. Pero dicha imagen ‘disputada’ no solo tiene efectos sobre la imagen pública del individuo en el marco de la interacción en desarrollo, también afecta o puede afectar a su *selfhood*, es decir, al concepto que el individuo tiene de sí mismo en el ámbito reflexivo e íntimo.
- 3) Finalmente, el *orden institucional* representa “el mundo humano de patrones y organización, de formas establecidas de hacer las cosas” (Jenkins, 2004, p. 17). En otras palabras, este orden engloba las pautas de comportamiento que los mismos actores reconocen como guías que orientan sus acciones y, por lo tanto,

también formado por el mundo social de las identidades colectivas e individuales institucionalizadas que permiten ubicar y guiar a los individuos y colectivos de una sociedad dada durante el orden de interacción.

En lo que sigue, se presenta un modelo reelaborado con tres niveles de análisis de la identidad y los procesos sociales que los acompañan. Si bien se toman los dos Modelos de análisis presentados anteriormente como referencia, el modelo que seguirá no necesariamente se fundamenta del mismo modo ni con las mismas teorías u autores. Este modelo reelaborado parte de tres instancias en las que se manifiesta la identidad (*self privado*, *self público* e *identidades objetivadas*) y los tres procesos que los acompañan respectivamente y que, al mismo tiempo, conectan las tres instancias mencionadas (*proceso de subjetivación*, *proceso de negociación interindividual-intergrupala* y *proceso de objetivación*).

- 1) El *self privado*, que coincide, en parte, con la “Identidad del Yo” del MCI y el “*selfhood*” del “orden individual” del MTOI. Es decir, es el nivel que interesa para comprender cómo se construye y experimenta la identidad particular del individuo, su idea de sí mismo, en un sentido intrapsíquico y reflexivo. En palabras de Jenkins, “el mundo humano formado por individuos encarnados y lo que sucede en sus cabezas” (2004, p. 17). El proceso social que se destaca junto a este nivel de análisis es el denominado *proceso de subjetivación*.
- 2) El *self público*, que coincide, en parte, con la “Identidad Personal” del MCI y con el “orden de interacción” del MTOI. Es decir, este nivel se centra en la imagen resultante, aunque nunca estática, entre las proyecciones que el individuo hace de sí mismo en público, hacia los demás, durante las interacciones sociales y las respuestas, reacciones y validaciones que los demás hacen de dicha proyección. Estas proyecciones pueden ser a título individual o colectivo. El proceso social que acompaña a este nivel es el denominado *proceso de negociación o de disputa interindividual – intergrupala de las identidades*.
- 3) Las *identidades objetivadas*, que coincide, en parte, con las “Identidades Sociales” del MCI que cristalizan en la estructura social y con el “orden institucional” del MTOI. El proceso social que acompaña a este nivel de análisis es el denominado *proceso de objetivación de identidades*.

1.1.4.1. Primer nivel de análisis: El *self privado* y la subjetivación de identidades

a) El self privado

El *self*, o *self privado*¹⁸, representa la toma de conciencia de una persona sobre sí misma, sobre lo que *es* o *crea ser* en un momento determinado, y cómo ese conocimiento afecta a su conducta (González y Tourón, 1992; Herreros, 2012). Como señalan Marín y Sell: “tiene la función de organizar fenómenos psicológicos y sociales con la finalidad de regular el comportamiento interpersonal” (2012, p. 51). Aunque el *self* se entienda como algo interno, algo propio de la experiencia subjetiva de las personas, es resultado del aprendizaje social (Páramo, 2008). Blumer, uno de los autores más relevantes dentro de la corriente del interaccionismo simbólico, define el *self* del siguiente modo:

“Significa simplemente que un ser humano puede ser un objeto de su propia acción... que actúa hacia sí mismo y que guía sus acciones hacia otros sobre la base del tipo de objeto que es para sí mismo.” (1969, p. 12).

Se puede afirmar, entonces, que el *self privado* es el núcleo de la identidad del individuo, el mecanismo que posibilita que una persona se tome como objeto para sí misma, de su identidad particular constituida frente a los demás en términos de similitud y diferencia, sin la cuál no sabría quién es y cómo actuar (Jenkins, 2004).

Charles Horton Cooley (2005) desarrolló una de las teorías más conocidas sobre el *self*, denominada “teoría del yo-espejo” (*looking-glass self*). Una teoría que rechazaba tanto aquellas corrientes *esencialistas* que concebían el *self* como una propiedad biológica y natural de cada individuo como aquellas *conductistas* que sostenían que las personas responden mecánicamente a los estímulos externos (Ritzer, 1993; Wiley, 2011). Cooley (2005), gracias a sus investigaciones, demostró la naturaleza social del *self* y su asociación con el comportamiento humano afirmando que toda acción humana implica un grado de reflexividad, aunque se manifieste inconscientemente, contestando así a las teorías dominantes que sostenían que las personas responden mecánicamente a los estímulos externos. Llegó a la conclusión, pues, que solo a través de las interacciones sociales, de la comunicación social, puede constituirse el *self*. En palabras del propio autor:

“La tendencia del yo, como todo aspecto de la personalidad, expresa factores hereditarios de largo alcance y factores sociales, y no puede ser entendida o predicha excepto en conexión con la vida general.” (Cooley, 2005, p. 26).

Para Cooley (2005) el *self* es la imagen y auto-sentimiento relativamente estable que un individuo tiene de sí mismo en su mente, pero esta imagen se va determinando a través de las imágenes que cree que otros individuos tienen de él. Pero estos sentimientos no son una mera reflexión mecánica de la propia persona, sino un sentimiento imputado, es decir, “el efecto imaginado de esa reflexión en la mente de otra persona” (Cooley, 2005, p. 25). Si el *self* es la capacidad del individuo de verse a *sí mismo* como otro objeto social, la

¹⁸ Aquí se utiliza, por razones analíticas, la diferencia entre “*self privado*” y “*self público*” que proponen Carver y Sheir (1981). El “*self privado*” hace referencia a la noción de “*self*” o “*selfhood*” comúnmente aceptada por las diferentes disciplinas. El “*self público*”, en cambio, refiere a una dimensión del “sí mismo” que destaca en el orden de interacción y que concuerda con la idea de “*self*” que propuso Goffman (2017).

reflexividad, para Cooley, es la capacidad de ponerse en la mente del otro, de sus pensamientos, mediante la imaginación. Cuando el individuo toma conciencia respecto de *sí mismo*, tomándose como un objeto, lo hace imaginándose en la mente de los demás y, por ende, desde las actitudes y juicios que cree que los otros tienen sobre él. De este modo el *self* de un individuo se construye a través de este proceso reflexivo. El *self*, según Cooley, se compone de tres elementos: 1) La imaginación de nuestra apariencia para la otra persona; 2) la imaginación de su juicio sobre esa apariencia y 3) algún tipo de sentimiento propio, como por ejemplo el orgullo o la mortificación (2005, p. 25).¹⁹ A través del concurso y puesta en relación de estos elementos, el individuo adapta su conducta ajustándola a la imagen que tiene de *sí mismo*, siendo este “*sí mismo*” una imagen imaginada sobre uno mismo que se ha construido a través de la mirada del Otro²⁰. Esto es así porque, aún de forma inconsciente, las personas tienden a ajustar su imagen a la imagen que los demás esperan de ellas²¹.

La teoría del yo-espejo, no obstante, ha recibido críticas por presentar ciertas limitaciones. Por ejemplo, se le acusa de ser una *teoría débil* al estar fundamentada más bien en una reflexión teórica abstracta que científica (Ritzer, 1993), *determinista* por presentar una imagen de las personas extremadamente determinada por lo que otros individuos piensan sobre los demás (Wiley, 2011) y *psicologista* por situar el *self* en el mundo de las emociones y de la imaginación y, con ello, relegándolo del mundo pragmático de relaciones y prácticas sociales (Mead, 1972).

La obra de George Herbert Mead sigue siendo un pilar en las ciencias sociales al haber sido capaz de elaborar con rigor una teoría compleja del comportamiento humano y de la identidad. En este sentido, su teoría vincula la mente, la identidad de la persona y la sociedad. Para Mead (1972) el individuo nace como *organismo* y solo se convierte en *persona* a través de la experiencia social. El siguiente extracto capta a la perfección la postura desde la que parte su teoría:

“(…) intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social en lugar de explicar la conducta organizada del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él. Para la

¹⁹ Por lo tanto, siguiendo la teoría del Yo-espejo, imaginamos la apariencia que mostramos ante los demás, coincida o no con la realidad. En segundo lugar, imaginamos qué juicios emiten esas personas en base a nuestra apariencia. Y, por último, experimentamos ciertos sentimientos hacia nuestro “Yo” dependiendo de cómo imaginamos que nos juzgan los otros por la apariencia que tienen de nosotros.

²⁰ Que una persona experimente un sentimiento u otro hacia sí mismo depende del carácter y forma de ser de la persona desde la que se piensa y juzga. Como señala el mismo Cooley: “Nos sentimos avergonzados de huir en presencia de un hombre directo, o cobardes en presencia de un valiente, o groseros a los ojos de uno refinado, y así sucesivamente” (2005, p. 25). La influencia que tiene la imagen que creemos que tienen los otros sobre nosotros mismos no solo refiere a la apariencia física, sino que abarca las formas de comportamiento, actuaciones, motivaciones y relaciones, entre otros aspectos. En conclusión, el “Yo” es un reflejo de las actitudes, juicios y conductas de los demás.

²¹ Si, por ejemplo, creo que los demás en el ámbito del trabajo me ven como alguien inteligente, entonces yo proyectaré un autoconcepto de mi mismo como alguien inteligente y justo. Por ende, mi personalidad se desarrollará asumiendo dicha apariencia enlazando, seguramente, un sentimiento de agrado y orgullo hacia mi persona e intentaré conservar dicha imagen en las demás interacciones sociales de las que participe.

psicología social, el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o la parte.” (1972, p. 54)

Las personas, a diferencia del resto de seres del reino animal, se comunican mediante gestos significantes, también denominados *símbolos*, que se caracterizan por tener asociadas ideas socialmente compartidas. En otras palabras, un *símbolo significante* es cualquier gesto que representa una misma idea, aunque no idéntica, tanto en quien lo provoca como para el emisor. El *símbolo significante*, a su vez, posibilita una mejor adaptación conductual entre los sujetos involucrados en una interacción

“(…) porque provoca en el individuo que lo hace la misma actitud hacia él (o hacia su significación) que la que provoca en otros individuos que participan con el primero en el acto social dado, y así le torna consciente de la actitud de ellos hacia el gesto (como componente de la conducta de él) y le permite adaptar su conducta subsiguiente a la de ellos a la luz de la mencionada actitud.” (Mead, 1972, p. 89).

Los *símbolos significantes* (lingüísticos, principalmente) son los que permiten desarrollar la *mente* del individuo y, con ello, transformar el *organismo* en *persona*. Pero estos símbolos han sido socialmente elaborados y mantenidos. Para Mead los *procesos mentales* son *procesos sociales* en el sentido de que el *pensamiento reflexivo*, que es la capacidad de las personas de mantener una conversación interna consigo mismas, solo puede tener lugar mediante el uso de *símbolos significantes* que han ido adquiriendo a través de la experiencia social. En este sentido, la capacidad de reflexión mental no es algo innato, sino que se desarrolla y se hace posible únicamente a través de “la internalización en nuestra experiencia de las conversaciones de gestos externas que llevamos a cabo con otros individuos” (Mead, 1972, p. 90). Entonces los *símbolos significantes*, adquiridos socialmente, dotan a los individuos la capacidad del *pensamiento reflexivo*, pero al mismo tiempo *el pensamiento reflexivo* dota al individuo la capacidad para adoptar la actitud del otro (del emisor con el que se interactúa) hacia sí mismo. Esto es, la capacidad de reaccionar sobre sí mismo, sobre sus propios actos, del mismo modo que lo harían los demás individuos involucrados en un mismo acto social. Por este motivo, el individuo cuando reflexiona en su fuero interno sobre cómo actuar o reaccionar a un estímulo durante un acto social, dentro de las variadas opciones que tiene, toma en cuenta las posibles reacciones o respuestas esperadas del otro individuo para orientar su conducta. Esto solo es posible porque los agentes involucrados en un acto social dado comparten un repertorio de símbolos significativos con unos significados compartidos en menor o mayor grado, permitiendo así un entorno relativamente previsible. En palabras de Mead:

“Es mediante la reflexión que el proceso social es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto dado, en

términos de su adaptación al mismo. La reflexión, pues, es la condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo del espíritu (mente).” (1972, p. 166).

En definitiva, el *pensamiento reflexivo* indica que “los sujetos tienen la capacidad de provocar dentro de sí mismos la respuesta que esperan que surja de los otros” (Ritzer, 1993, p. 229). Ahora bien, y siguiendo a Mead, si bien el *pensamiento reflexivo* permite asumir la actitud del otro hacia uno mismo y posibilita una mejor adaptación conductual al considerar las posibles reacciones del otro a la acción del primero, la *mente* únicamente se da por desarrollada cuando el individuo asume la actitud de la sociedad a la que pertenece en términos generales. La *mente*, entonces, es la capacidad que tiene el sujeto de provocar en *sí mismo* no una simple reacción del otro, sino la reacción de la comunidad como un todo. Se puede observar como para Mead la mente se desarrolla mediante a la experiencia social, ya que los procesos mentales son conversaciones que mantiene el individuo en su fuero interno considerando las reacciones y actitudes de la sociedad hacia *sí mismo*. Sin embargo, para que la *mente* del individuo se desarrolle también debe desarrollarse su *self*, he aquí la teoría de la identidad de Mead.

Para Mead (1972) la *mente* y el *self* son inseparables, ambos son procesos mentales - entendidos como procesos sociales- que se desarrollan simultáneamente y de forma dialéctica. Es más, la mente no está desarrollada totalmente hasta que el *self* no se ha desarrollado y el *self* no está completo hasta que la mente no se ha desarrollado. El *self* lo define como la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto, de auto-percibirse y evaluarse a *sí mismo* y a sus acciones desde fuera, del mismo modo que otros agentes lo harían. El sentido que un individuo tiene de *sí mismo* cuando se toma como objeto nace y se construye en el marco de las interacciones sociales, es decir, “es un producto de la imagen que los otros tienen sobre uno mismo” (Álvaro Estramiana, 2003, p. 69-70). Esto no significa que el *self* sea un mero reflejo de la sociedad o un producto unilateral de ésta. En palabras de Edith Tomasini:

“Mediante la participación en los intercambios sociales el individuo se convierte en un “objeto para sí mismo” porque se descubre anticipando las actitudes de los otros que están implicados en su acción y ajustando su respuesta acorde a ello. Es decir que uno anticipa lo que el otro haría en respuesta a uno mismo y ajusta su propia acción; a su vez el otro hace lo propio.” (2010, p. 144).

Por lo tanto, el desarrollo total de la *mente* implica simultáneamente el desarrollo completo del *self*. Esto es, las conversaciones internas que mantiene el individuo consigo mismo considerando las actitudes de la sociedad y asumiéndolas hacia *sí mismo* en la orientación de su conducta durante el curso de las interacciones sociales son posibles si el individuo desarrolla la capacidad de tomarse a *sí mismo* como objeto, de hacerse una idea y juzgarse a *sí mismo* a través de los ojos de la sociedad. Y, a la inversa, la capacidad del individuo de tomarse como objeto a *sí mismo*, de conocerse y reconducir sus conductas solo es posible si antes ha internalizado las actitudes de la sociedad que le sirven como modelo ideal para autoevaluarse.

Mead (1972) sostiene que los individuos empiezan a desarrollar su *self* desde edades muy tempranas mediante el *role-taking*, esto es, desde que empiezan a asumir los roles desempeñados por personas de entorno más cercano, a los que denomina “otros significantes”²². Sin embargo, el *self* se completaría progresivamente con la asunción de actitudes organizadas del conjunto de la comunidad, es decir, del “otro generalizado”. De este modo, la asunción del “otro generalizado” habilita el pensamiento objetivo y abstracto, y capacita al individuo como un miembro más de la sociedad. Como menciona Ritzer “el *self* requiere ser miembro de una comunidad y conducirse según las actitudes comunes de la comunidad” (1993, p. 235). Es así como los grupos a los que pertenece el individuo servirán de marco referencial en la constitución del *sí mismo* (Ovejero, 1997, p. 178). Con todo esto, Mead afirmará que

“(…) la conversación interna del individuo consigo mismo en términos de palabras o gestos significantes -la conversación que constituye el proceso o actividad del pensamiento- es mantenida por el individuo desde el punto de vista del “otro generalizado.” (1972, p. 185).

Mead (1972) escapa del determinismo que observa en la teoría de Cooley con la introducción de dos dimensiones que componen el *self*, estas son el “Mi” y el “Yo”. El “Mi” representa el *self* en tanto *objeto* mientras que el “Yo” remite al *self* en tanto *sujeto* y ambas dimensiones entran en constante dialéctica a través de las interacciones sociales. En otras palabras, el “Mi” representa el conjunto de actitudes organizadas de la comunidad, de los grupos sociales a los que el individuo pertenece, y que el individuo asume hacia sí mismo. Es, por tanto, la estructura social internalizada por el agente a través de la experiencia social. En palabras de Carabaña y Lamo de Espinosa: “si llegamos a la conciencia de nosotros a través de las actitudes de los demás, la persona es un reflejo de la estructura de las actitudes de los demás (...) la persona es una estructura social que surge de la experiencia social y que es objeto para sí misma porque es reflejo de esta experiencia” (1978, p. 164). El “Yo”, en cambio, es la reacción inmediata del organismo a las reacciones de los otros durante las interacciones sociales, es la parte creativa, innovadora e impredecible del *self* de la que el actor no es consciente hasta que se ha consumado el acto (Mead, 1972). Esto es lo que hace que una persona desarrolle una personalidad distinguida ante los demás con los que se identifica y además se reconozca el carácter creativo del *self*. Como menciona Ritzer, “el «yo» confiere al sistema teórico de Mead cierto dinamismo y creatividad, muy necesarios, (...) sin él, los actores de Mead aparecerían totalmente dominados por controles internos y externos” (1993, p. 235). En palabras de Mead

“El “yo” es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el “mí” es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros

²² En este sentido, el individuo durante la niñez empieza a desarrollar su *self*, sobre todo, cuando juega a “ser otro”, es decir, a asumir roles de su entorno o conocidos como “ser padre”, “ser madre”, “ser médico”, “ser profesor”.

constituyen el “mí” organizado, y luego uno reacciona hacia ellas como un “yo”.” (1972, p. 202).

Por lo tanto, si una de las dimensiones del *self* asume las actitudes de otros constituyendo el “Mí” organizado, el organismo reacciona como “Yo” ante los actos y reacciones de los otros, de modo que la respuesta puede acercarse más la conducta convencional esperada -mayor influencia del “Mí”- o a una conducta inesperada y creativa alejada de la esperada -mayor influencia del “Yo”-. Como señala Ovejero, “se trata de una tensión dialéctica entre el “Yo” y el “Mí” (1997, p. 178).

El *self* conceptualizado por Mead sigue teniendo vigencia en la actualidad en el campo académico. Sin embargo, un estudio más profundo del *self* implica no solo considerar aspectos como los significados compartidos, la interacción y la acción, sino también otros factores psicológicos “tales como las necesidades, los motivos, las intenciones y las aspiraciones” (Ritzer, 1993, p. 260). Esta crítica parece superarla Jenkins (2004) en su crítica del modelo “multi-bits” del *self* de Mead, esto es, la separación del *self* en dos dimensiones, el “Yo” y el “Mí”. En palabras de Jenkins,

“Dividir el *self* en "pedazos" pierde de vista el hecho de que la mayoría de los humanos la mayor parte del tiempo viven sus vidas como seres más o menos unitarios. (...). Tener dos *selves* transgrede una de las raíces de la personalidad, un grado de consistencia individual en el tiempo. Esto es problemático porque la mayoría de las veces la mayoría de las personas no parecen experimentarse a sí mismas como un conjunto de partes diferentes, y particularmente no como una pluralidad de entidades (...) Aunque con el tiempo y en todas las situaciones reconocemos conflictos y diferentes posibilidades dentro de nosotros mismos, no constituyen un comité o un elenco de personajes.” (2004, p. 44).

Jenkins (2004), por lo tanto, propone un “modelo unitario” del *self*. Este modelo permite reconocer el *self* como simultáneamente cognitivo y emocional, como una amalgama de conocimientos y sentimientos interconectados e interdependientes. Esta amalgama comprende una gran variedad de aspectos tales como las emociones, memoria sensorial, creatividad e imaginación, información recuperable, competencias tácitas encarnadas, etc. El modelo unitario no simplifica la complejidad intrínseca del *self*, más bien la resalta. La diversidad de aspectos que interconectados configuran el *self* no siempre se activan en todo momento, sino que algunos lo hacen con mayor facilidad que otros, algunos lo hacen en contextos diferentes a otros, algunos tienen más importancia que otros, y algunos de están en sintonía y otros entran en contradicción. El *self* implica todas estas cuestiones y más.

b) Proceso de subjetivación de identidades

Denominamos *subjetivación de identidades* al proceso mediante el cuál los individuos internalizan a través de la experiencia social una serie de identidades socialmente objetivadas, es decir, unos “modelos generales de quién es quién en un paisaje humano

sociocultural, demográfico e histórico específico” (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 169). Aquí es importante recordar al concepto de ‘identidades múltiples’ que se intersectan en el sujeto, aunque realmente los sujetos no experimenten estos cortes, sino como una unidad y continuidad en el tiempo (Ovejero Bernal, 1997, p.180-181).

Como señalaron Berger y Luckmann, del mismo modo que sostuvo Mead, “el individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad” (2015, p. 162). Para Berger y Luckmann (2015) el proceso ontogénico de los humanos no solo se produce en relación con un ambiente natural determinado, sino también en relación con un orden social y cultural específico que otros significantes, o cuidadores, se encargarán de mediatizar con respecto al recién nacido y su desarrollo vital. Del mismo modo, Ramírez Goicoechea (2011) destaca que la ontogenia del infante humano tiene lugar en un entorno *biopsicosociocultural* en el que disfruta de un entorno afectivo y cognitivo donde aprende las destrezas y habilidades que lo habilitan para participar de un grupo humano. El crecimiento, desarrollo y aprendizaje siempre tiene lugar en un entorno previamente construido por la actividad de generaciones pasadas, donde se heredan las producciones *materialsimbólicas* de otros, que al mismo tiempo servirán para futuros procesos y estructuraciones socioculturales. En palabras de Ramírez Goicoechea:

“Los humanos formamos parte de ese orden implicado que nos envuelve, del mismo modo que dicho orden depende de nuestra actividad implicada. Las prácticas, representaciones, instituciones y tecnologías que producimos tienen consecuencias específicas para nuestra evolución y desarrollo.” (2011, p. 77).

El proceso de internalización del orden social, mediante el cual la realidad objetiva se convierte en realidad subjetiva, tiene lugar a través de los procesos de socialización (Berger y Luckmann, 2015). La socialización, de acuerdo con Mielles y García (2010), es un proceso de interacción social a través del cual la persona interioriza los aspectos socioculturales de su medio ambiente y permite el desarrollo de su identidad. En este sentido, el proceso de interiorización llamado “socialización” parte de “la necesidad de actuar de acuerdo con dichas normas, hacer suyos tales valores, adquirir determinadas configuraciones o estilos cognitivos e interiorizar unas peculiares formas de respuesta a los estímulos interpersonales” (Torregrosa y Fernández Villanueva, 1984, p. 421). Por lo tanto, *socializarse* significa aprender a participar de la sociedad con las condiciones y características específicas en un momento histórico concreto (Barreto y Puyana, 1996). De igual modo que sostenía Mead, el lenguaje es clave en este proceso. Como señalan Torregrosa y Villanueva:

“(…) la socialización exige la adquisición de un lenguaje cuyas reglas imponen ciertos filtros y disponen ciertos límites a la percepción de la realidad, los cuales están determinados por unos principios convencionales; sin embargo, la adquisición de un lenguaje es imprescindible para el desarrollo de un pensamiento humano.” (1984, p. 421).

A efectos analíticos se puede hablar de socialización primaria, secundaria y terciaria. La **socialización primaria**, que se experimenta a edad temprana durante la niñez, capacita al individuo a ser un miembro más de la sociedad (Berger y Luckmann, 2015). Es el primer paso para la construcción del “sí mismo”, a través de la cual la persona adquiere su primer sentido de identidad y lo hace dentro de su entorno más próximo y familiar (Torregrosa y Villanueva, 1984, p. 429; Mieles y García, 2010, p. 811). Esta fase no solo implica un aprendizaje cognoscitivo por parte del infante, sino que también conlleva a la creación de vínculos afectivos y emocionales con aquellos que se encargan de su cuidado. Este último aspecto posibilita un proceso de identificación entre el niño y sus cuidadores próximos, también denominados “otros significativos” (Berger y Luckmann, 2015). Es en este momento en el que nace y empieza a construirse el *self* del individuo, es decir, su capacidad reflexiva y conciencia de *sí mismo*, todo ello gracias al proceso de *role-taking* respecto a las actitudes de sus “otros significativos” (Torregrosa y Villanueva, 1984).

Progresivamente, el individuo experimenta una abstracción en su conciencia que parte de las actitudes y roles de los “otros significantes” hasta los roles y actitudes de la sociedad en general, es decir, del “otro generalizado” (Berger y Luckmann, 2015). A través de esta relación con el “otro generalizado” el infante puede acceder plenamente al mundo social y simbólico y, con ello, configurarse una identidad (Torregrosa y Villanueva, 1984)²³. Sin identificación no es posible la internalización del mundo objetivo y la asunción de la sociedad como realidad subjetiva (Berger y Luckmann, 2015). Mieles y García señalan al respecto que:

“(…) a medida que los seres humanos nos incorporamos a un grupo social determinado, no solamente aprendemos los valores, normas y formas de relación y producción de ese grupo, sino que también empezamos a participar en formas más amplias y complejas de organización social.” (2010, p. 812).

En definitiva, los infantes no se socializan en un mundo vacío y abstracto, sino que se aprende a ser social en relación con muchos factores que les preexisten: históricos, normativos, ideográficos, territoriales, etc. La socialización pretende producir “humanos como nosotros, es decir, miembros de una categoría clasificatoria que lo equipare a sus cuidadores y el entorno al que estos se identifiquen/pertenezcan” (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 105). Además, el *self* que emerge durante esta etapa representa la identificación primaria de todo individuo, la más básica del infante y, por lo tanto, la más robusta de todas (Jenkins, 2004)²⁴. En palabras de Jenkins, la identificación primaria “ofrece una plantilla para todas las identidades posteriores” (Jenkins, 2004, p. 48)²⁵.

²³ El individuo ya no solo se identifica solo con sus más cercanos, sino que lo hace con la sociedad en general, lo que permite mayor estabilidad y continuidad a su identidad subjetiva.

²⁴ El género, la etnia y el parentesco son otras identidades colectivas que organizan la experiencia temprana del individuo (Jenkins, 2004, p. 60).

²⁵ Sin embargo, la identidad individual de una persona no es estática, sino que cambia y adapta durante el resto de su vida, sin que la persona pierda un sentido de continuidad. Aún así, se reconoce que, en la primera etapa, aún cuando el infante tiene capacidad de agencia, las relaciones para con los cuidadores son asimétricas. En palabras de Jenkins: “Si bien este proceso necesariamente tiene lugar desde un punto de

La **socialización secundaria** tiene lugar durante la vida adulta cuando las personas se insertan e internalizan otros submundos sociales en los que se inserta (Berger y Luckmann, 2015). Es un proceso de socialización mucho menos inclusivo que el primero y afecta a áreas más concretas de la experiencia personal (Torregrosa y Villanueva, 1984). A veces, incluso, este proceso necesita de soportes simbólicas, como son los ritos de paso, para facilitar el acceso e identificación con un grupo social o rol (Berger y Luckmann, 2015). Cabe mencionar que, a diferencia de la socialización primaria donde las relaciones del individuo con sus cuidadores son por naturaleza asimétricas, durante la socialización secundaria los individuos detentan mayores habilidades de auto-presentación ante los demás y, por lo tanto, mayor capacidades para emplear mecanismos de defensa y técnicas de filtrado cognitivo y perceptivo respecto a las *hetero-identificaciones* que los demás le imponen o pretenden imponer (Côté y Levine, 2002; Jenkins, 2004).

Finalmente, la **socialización terciaria** hace referencia a los procesos que experimentan algunos individuos al conocer y participar en grupos culturales que manejan principios, valores e instituciones distintos a los del grupo o grupos en los que se han socializado, adquiriendo un sentido de su identidad mucho más amplio y autocrítico con sus identidades primarias. Como ambos autores señalan:

“El contraste entre los valores propios fuertemente impregnados de afectividad con los de otra cultura, ajenos a esta imprimación afectiva, desarrolla el criticismo y la comprensión de unos y otros y favorece el nacimiento de nuevos principios basados en unos marcos de referencia mas amplios.” (Torregrosa y Villanueva, 1984, p. 430).

En conclusión, la imagen que tiene uno de *sí mismo*, el *self privado*, surge en la socialización primaria, donde se crea la identificación individual más robusta de todas y sobre la que se irán injertando el resto de las identidades a lo largo de la vida del individuo, es decir, durante la *socialización secundaria* y, en algunos casos, *socialización terciaria*. En otras palabras, el *self privado* siempre está en continua construcción a través de las continuas interacciones sociales y se va definiendo en una continua dialéctica interna-externa. Es decir, el sentido que un individuo tiene de *sí mismo*, de su identidad individual, es resultado de la internalización de la síntesis entre las tensiones que se dan entre su *autopresentación* ante los demás y las definiciones que los demás le imputan en la vida cotidiana. Algunas veces ambas imágenes coincidirán y otras veces no lo harán. Aunque un individuo disponga de habilidades suficientes para reaccionar ante definiciones externas no coincidentes, éstas no pueden no ser suficientes en caso de que las relaciones de poder sean asimétricas. Por esta razón, un individuo incluso puede llegar a internalizar identidades, o imágenes de sí mismo, negativas como se verá más adelante al tratar sobre identidades estigmatizadas. Por lo tanto, el *self privado*, refiere a la percepción que tiene la persona de sí misma, pero éste es resultado de la síntesis entre sus propias

vista individual incorporado, el mundo humano siempre es un mundo de otros, y durante la infancia el equilibrio está a favor del trabajo de identificación realizado por esos otros” (2004, p. 55).

manifestaciones de identidad personal durante las interacciones cotidianas, por una parte, y de lo que la persona piensa sobre lo que los demás opinan respecto a estas *autopresentaciones* (Côté y Levine, 2002; Jenkins, 2004).

1.1.4.2 Segundo nivel de análisis: el *self público* y proceso de negociación/disputa de las identidades

a) El *self público*

En el apartado anterior se ha tratado de esbozar el concepto y el proceso de construcción del *self privado*. Este concepto, aun siendo producto de la experiencia social, hace referencia al fuero interno de cada persona, al sentido que uno mismo tiene de *sí mismo* que le permite saber quién es y cómo actuar²⁶. El *self público*, en cambio, es un tipo de autoconsciencia que se manifiesta durante las interacciones sociales, haciéndose visible ante los demás, a través del comportamiento, apariencia física y demás atributos visibles (Carver y Scheier, 1981). *Self privado* y *self público*, en todo caso, son solo dos dimensiones interconectadas en constante dialéctica en la construcción de la identidad individual.

Erving Goffman, sociólogo reconocido por construir un modelo de análisis de las interacciones sociales denominado “análisis dramático”²⁷, también contribuyó en la comprensión del *self* (Ritzer, 1993, p. 83). Sin embargo, para Goffman el *self*, como identidad individual, no representa tanto al sentido del *sí mismo* que tiene cada persona en su fuero interno aún siendo este producto de la experiencia social, sino que remite a la imagen que cada persona pretende mostrar de *sí mismo* en público durante las interacciones sociales. Es decir, Goffman se centra en estudiar “de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante los otros” y cómo el individuo “(...) guía y controla la impresión que los otros se forman de él” (2017, p. 13). Esta definición *goffmaniana* del *self* revela un cambio en el análisis de la identidad de la persona, no tan preocupado por “lo que pasa dentro de las cabezas de las personas”, sino por lo que sucede durante las interacciones sociales. Las interacciones cara-a-cara son definidas como “la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata” (Goffman, 2017, p. 32).

²⁶ Es un tipo de autoconsciencia que se manifiesta a través de los pensamientos, sensaciones, sentimientos y emociones que no son visibles por los demás actores sociales (Carver y Scheier, 1981).

²⁷ Goffman utiliza la metáfora teatral para describir y analizar las interacciones sociales cara-a-cara que mantienen los agentes sociales en la vida social, como si se trataran de actuaciones dramáticas. En palabras del propio Goffman: “En el escenario el actor se presenta, bajo la máscara de un personaje, ante los personajes proyectados por otros actores; el público constituye el tercer participante de la interacción, un participante fundamental, que sin embargo no estaría allí si la representación escénica fuese real. En la vida real, estos tres participantes se condensan en dos; el papel que desempeña un individuo se ajusta a los papeles representados por los otros individuos presentes, y sin embargo estos también constituyen el público” (2017, p. 13).

Haciendo uso de la metáfora teatral, Goffman plantea observar a los individuos como actores que representan diferentes papeles, bajo la máscara de un personaje, según la situación de interacción. Sin embargo, el *self* en términos *goffmanianos* se construye y valida siempre en relación con una audiencia social, es decir, con el resto de los actores que participan de la interacción, pues ellos intervienen en la aceptación o no aceptación de esa imagen que uno presenta hacia los demás. En palabras de Goffman

“En este estudio concebimos el “sí mismo” representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a su personaje.” (2017, p. 282).

El objetivo de Goffman (2017) es, entonces, analizar los encuentros físicos entre personas y sus actuaciones a través de las cuales se influyen mutuamente. Cuando un individuo se encuentra en presencia de otros, estos últimos buscan información sobre el primero o se guían por la que ya tienen. Esta información puede consistir en el estatus socioeconómico, la actitud que tiene frente al resto de presentes (audiencia), el concepto que el individuo tenga de sí mismo, etc. Es decir, la información acerca de un individuo permite saber de antemano lo que él espera de los demás y lo que los demás pueden esperar de él. Los otros interactuantes, en caso de no conocer al individuo, se guiarán por estereotipos, indicios de su conducta y aspecto, tomando como referente a otros individuos similares que hayan conocido previamente. Por lo tanto, la experiencia social previa será pertinente para el inicio de la definición de la situación. Esta información respecto al primer individuo posibilita el inicio de la definición de la situación. En palabras de Goffman:

“La información sobre el individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así informados, los otros sabrán como actuar a fin de obtener de él una respuesta determinada.” (2017, p. 15).

En este sentido, la aceptación provisional de las identidades es requisito indispensable para que dé inicio cualquier interacción (Torregrosa, 1983). Goffman, de hecho, parte de la base de que “la sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene un derecho moral a esperar que otros lo valoren y lo traten de manera apropiada” (Goffman, 2017, p. 27) aunque, al mismo tiempo, “un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en la realidad lo que alega ser” (2017, p. 27). En otras palabras, el individuo que proyecta una imagen de *sí mismo* lo compromete a ser y actuar acorde con dicha proyección y, al mismo tiempo, exige moralmente que los demás lo traten de la forma que se espera que se traten a las personas con sus características sociales. Para Goffman la mayoría de las representaciones e imágenes con las que una persona se presenta ante los demás es correspondida por la audiencia, sin embargo, cualquier interrupción en el desarrollo normal de la interacción cara a cara puede crear dudas sobre la proyección inicial y su consecuente desacreditación. En palabras de Goffman:

“En tales momentos, el individuo cuya presentación ha sido desacreditada puede sentirse avergonzado, mientras los demás circunstantes se sienten hostiles, y es posible que todos puedan llegar a sentirse incómodos, perplejos, desconcertados, experimentando el tipo de anomia que se genera cuando el pequeño sistema social de la interacción cara a cara se derrumba.” (2017, p. 27).

Las consecuencias de una posible desacreditación no solo afectan a la interacción, también puede comprometer al *self* del individuo “no solo en su identificación con un papel, un establecimiento y un grupo determinados sino también en la imagen de sí mismo” (Goffman, 2017, p. 272). Es decir, una disrupción puede desacreditar las imágenes que tiene el individuo de sí mismo en torno a las que forjó su personalidad.²⁸ Por esta razón, Goffman da tanta importancia al manejo de las impresiones durante las interacciones y la presentación que la persona proyecta sobre sí misma en cada contexto dado y frente a una audiencia determinada. Por lo tanto, en el proceso de configuración del *self*, según Goffman, entra en juego la imagen que un individuo quiere proyectar públicamente de sí mismo ante los demás, la aceptación o no de dicha imagen pública por parte de los demás y las consecuencias que estas validaciones o invalidaciones tienen respecto a las imágenes de sí mismo en torno a las que se forjó su personalidad.

El *self*, para Goffman, no es algo orgánico con una ubicación específica, pues la persona y su cuerpo “proporcionan simplemente la percha sobre la cual colgará durante cierto tiempo algo fabricado en colaboración” (2017, p. 283). Es decir, no es algo que posea el individuo, sino algo que la audiencia le cede por un tiempo, durante su actuación.²⁹ Con el paso del tiempo el individuo puede ir internalizando (en su “*self privado*”) las reacciones continuas de la audiencia respecto a sus autopresentaciones. Así entonces concibe el *self* como un producto de la interacción dramática entre el actor y la audiencia, siendo el orden de interacción “el mundo humano constituido en las relaciones entre individuos, en lo que sucede entre las personas” (Jenkins, 2004, p. 17). Gracias a este proceso social, según Goffman, “venimos al mundo como individuos, logramos un carácter y llegamos a ser personas” (2017, p. 34). La máscara bajo la que se presenta la personas ante los demás, esa imagen idealizada de sí misma, acaba siendo parte integrante de la personalidad del individuo.

²⁸ Por ejemplo, un enfermero que no vigila a un paciente sedado al que están a punto de operar a consecuencia el paciente cae de la camilla provocando su muerte. Esta situación compromete al establecimiento (hospital), al equipo (cirujanos y otros enfermeros presentes), a su personaje situacional del cual se espera atención y cuidado de los pacientes (rol de enfermero) y puede afectar una parte de su *self reflexivo* que se había forjado por su rol de enfermero.

²⁹ Con respecto a la apariencia de fugacidad del *self* de Goffman es interesante la reflexión de Caballero Romero: “Lo que se representa en el escenario es tenido por real mientras dura la representación. Parece este enfoque radicalmente relativista, al considerar la realidad integrada por momentos pasajeros de construcción social que desaparecen cuando termina la representación. Pero Goffman quiere que se tome su modelo de un modo más durkheimiano. La dramaturgia es un ritual. Crea un sentido de realidad compartida, realidad que no es forzosamente efímera. En la medida en la que el ritual tiene éxito, crea símbolos sociales llenos de fuerza moral. Los participantes salen de un ritual creyendo en los símbolos, al menos durante cierto tiempo. La realidad social no es sólo construida, sino también reproducida y mantenida. Cabe, pues, decir que los rituales tienen un carácter coercitivo” (1998, p. 127).

Por lo tanto, se puede distinguir entre “*self privado*” y “*self público*” (Carver y Scheier, 1981). La noción de *self* de Cooley y Mead, aún reconociendo su naturaleza social, pone el foco de análisis en el fuero interno de la persona y su autoconsciencia, en cambio, Goffman pone el foco de análisis de la construcción del *self* en el orden de interacción, por lo que ambas nociones no son excluyentes, sino que representan dos momentos de manifestación y construcción del *self*. Por esta razón, se propone diferenciar el *self privado* (sí mismo en el fuero interno) del *self público* (sí mismo disputado y/o negociado en el orden de interacción) que “se refleja en la conducta de la persona, su forma de hablar, su apariencia física y demás atributos visibles hacia los demás” (Marín y Sell, 2012, p. 51).

Côté & Levine (2002) y Jenkins (2004) consideran que la imagen pública de un individuo es el resultado de la dialéctica entre lo que el individuo proyecta y las respuestas de los otros interactuantes ante esa imagen, pero dicha imagen no solo afecta o incide en la situación de interacción dada, sino que también tiene efectos sobre lo que denominados *self privado*³⁰. Por ende, si la imagen que uno presenta de sí mismo en público es aceptada o validada puede reforzar una parte del *self privado*, pero las definiciones exteriores discrepantes, aunque no siempre, también pueden afectarlo. Que el individuo en cuestión internalice la imagen discrepante que los otros formulan, con sus definiciones externas, es una cuestión de poder y autoridad.

Por otra parte, como sostienen Côté y Levine (2002), el orden de interacción representa la unidad de análisis donde se intersectan las estructuras y las agencias sociales, la objetividad y la subjetividad. Es decir, el orden de interacción es el lugar donde las personas, a través de su experiencia, internalizan las categorías y representaciones sociales de las estructuras sociales (proceso de socialización/subjetivación) y, simultáneamente, es el lugar donde los agentes producen o reproducen esas categorías y representaciones sociales previamente socializadas (proceso de objetivación/reestructuración) debido a que “la gente generalmente busca normas y convenciones institucionalizadas para estructurar su comportamiento, dándole así significado y justificación” (Côté y Levine, 2002, p. 132).³¹

En definitiva, en el orden de interacción se disputa el *self público*, la imagen o identidad que se manifiesta ante la audiencia que es la sociedad. Sin embargo, lo que sucede en el orden de interacción afecta a otros niveles de la realidad social, los atraviesa y conecta: 1) La aceptación, desacreditación y definiciones externas del *self público* por parte de la audiencia social puede reforzar o mellar la imagen pública (la imagen que uno cree que tienen los demás sobre sí mismo durante el desarrollo de sus interacciones sociales); 2)

³⁰ Al respecto Jenkins afirma que “lo que la gente piensa de nosotros no es menos significativo que lo que pensamos de nosotros mismos” (2004, p. 20).

³¹ En este sentido, Côté y Levine (2002) autores consideran la importancia de la estructura social y el mundo de las objetivaciones (identidades objetivadas, en este caso), necesariamente subjetivadas en cierto grado para que continúen existiendo y reproduciéndose, en cuanto modelos de orientación para las interacciones y definiciones de la situación.

las definiciones externas realizadas por la audiencia social respecto al *self público* de una persona durante la interacción social pueden afectar positiva o negativamente al *self privado* de esa persona (en la imagen y valoración asociada a esa imagen que tiene uno de sí mismo) a través del *proceso de subjetivación*, 3) los agentes sociales, durante sus interacciones sociales donde se disputan y negocia el *self público*, no solo hacen uso y reproducen las categorías y representaciones socialmente compartidas (identidades colectivas e institucionales) para ubicar a las personas, sino también producen de nuevas y transforman las existentes a través del *proceso de objetivación*. En términos de Côté y Levine:

“(…) cuando las personas están interactuando entre sí, un subproducto de su comunicación entre sí, incluyendo la tendencia a querer llegar a definiciones consensuadas de la situación, es una construcción social de la realidad.” (2002, p. 133).

Por lo tanto, el orden de interacción es el espacio donde se internalizan y subjetivizan, reproducen y legitiman las identidades colectivas objetivadas (estructura social) que sirven de esquema cognitivo, perceptivo y práctico para definir la situación y asignar modelos de quién es quién en el universo social, pero también es lugar de reacción y resistencia, de tensión y objetivación de identidades colectivas (reestructuración social) a través de la agencia social de las personas. Se puede concluir afirmando que el orden de interacción es lugar donde las identidades entran en disputa. Y aún ser el *self público* el nivel de análisis de la identidad en este orden, las consecuencias se extrapolan al nivel más íntimo de la identidad personal (*self privado*) y al nivel de las estructuras sociales (*identidades objetivadas*).

b) Proceso de negociación/disputa de las identidades: saliencia interpersonal e intergrupala

Las aportaciones de Erving Goffman respecto la construcción del *self* en el orden de interacción resultan reveladoras y necesarias para elaborar una teoría compleja de la identidad. Sin embargo, también tiene sus propias limitaciones. La limitación más destacable es que su teoría se centra en exceso en el sujeto preocupado por su identidad pública individual, nunca como miembro de un grupo social (identidad colectiva). De acuerdo con Jenkins (2004) las identidades son encarnadas por los individuos, pero esto no impide, como señala Giménez Montiel (1997), que además de actores individuales se pueda hablar de actores colectivos sin necesidad de hipostasiarlos.

Tajfel (1984), fundamentándose en sus propias investigaciones desde la psicología social, demostró que los individuos, según el contexto social dado, pueden interactuar a título personal (*saliencia interpersonal*) o a título grupal (*saliencia intergrupala*). En el primer de los extremos, el individuo pone mayor énfasis en sus diferencias particulares, como individuo único, para diferenciarse del resto de actores con los que interactúa y, en cambio, en el segundo de los extremos pone mayor énfasis en las similitudes que

comparte con los miembros de los grupos a los que pertenece (*endogrupos*) para diferenciarse de los miembros de otros grupos o categorías sociales (*exogrupos*). Sin embargo, como reconoce el mismo autor, las personas suelen situarse generalmente en un intermedio entre ambos extremos, es más, ambos extremos son empíricamente improbables que sucedan.

John Turner (1990), por su parte, elaboró la “*teoría de la autocategorización del yo*” tras varias investigaciones en el campo de la psicología social. Este autor, definió el “autoconcepto” (el *sí mismo* o *self privado*) “como el conjunto de las representaciones cognitivas del yo de las que dispone una persona” (Turner, 1990, p. 75). Las representaciones que una persona tiene de sí misma son, por lo tanto, diversas, variadas y altamente diferenciadas entre sí, de modo que “pueden funcionar con relativa independencia” (Turner, 1990, p. 76). Estas *representaciones cognitivas del Yo* se encuadran en distintas categorías (agrupamientos cognitivos que tiene una persona sobre sí misma) siguiendo un criterio de similitud y diferenciación de estímulos entre ellas mismas. Es decir, las *categorizaciones del yo* “se basan en la percepción de semejanzas intraclase y diferencias interclases entre estímulos” (Turner, 1990, p. 76). Estas *categorizaciones del yo*, además, forman parte de un sistema jerárquico de clasificación, a los que Turner denomina “diferentes niveles de abstracción”. Es decir, aún habiendo una diversidad de *representaciones del yo* agrupadas en diferentes *categorizaciones del yo*, estas categorizaciones se encuentran jerarquizadas según un nivel de inclusividad. Siguiendo esta lógica, mayor será el nivel de abstracción y de inclusión de una *categorización del yo* cuanto más abarque otras *categorizaciones del yo* de niveles inferiores. A pesar de la compleja elaboración teórica, Turner sintetiza de forma clara estas abstracciones en el siguiente párrafo:

“Al menos, hay tres niveles de abstracción de categorización del yo importantes para el autoconcepto social: (a) el nivel superordinado del yo como ser humano, categorización del yo basadas en la propia identidad como ser humano, características comunes compartidas con otros miembros de la especie humana, frente a otras formas de vida; (b) nivel intermedio de categorizaciones endogrupo-exogrupo, basadas en semejanzas y diferencias sociales entre seres humanos que le definen a uno como miembro de determinados grupos y no de otros (americano, mujer, negro, estudiante, clase trabajadora) y (c) nivel subordinado de categorizaciones personales del yo, basadas en diferencias entre uno mismo como individuo único y otros miembros del propio grupo, que le definen a uno mismo como persona individual específica (ej: en relación con la propia personalidad u otros tipos de diferencias individuales). Podemos decir que estos niveles definen la propia identidad “humana”, “social”, y “personal”, respectivamente, basadas en comparaciones interespecíficas, intergrupales (intraespecíficas) e interpersonales (es decir, intragrupal) entre uno mismo y los demás.” (Turner, 1990, p. 77).

El sistema jerárquico de clasificación de las *categorizaciones del yo*, dividido en tres niveles de abstracción, permite entender el nivel que define la identidad del individuo y su conducta en función del contexto social dado, es decir, de la situación y las

características del perceptor. El *nivel superordinado* es el más inclusivo de todos, incluye las *categorizaciones del yo* de los niveles inferiores. Y así, sucesivamente a medida que baja el nivel de identificación. Así pues, en el *nivel subordinado* se activan las denominadas “*categorizaciones personales del Yo*” y esto sucede cuando una persona interactúa con otras personas con las que comparte una identidad grupal. Es decir, la persona buscará diferenciarse de otras personas con las que comparte una identidad colectiva destacando aquellos rasgos que lo hacen ser única y especial.³² En el *nivel intermedio* se activan las llamadas “*categorizaciones endogrupo-exogrupo*” y esto sucede cuando una persona toma conciencia de su pertenencia a un grupo social (identidad colectiva) para diferenciarse de otras personas que pertenecen a otros grupos sociales (otras identidades colectivas). Básicamente, las *categorizaciones endogrupo-exogrupo* de un individuo se activarán con mayor probabilidad en situaciones donde los interlocutores pertenezcan a otro grupo distinto al suyo.³³ Finalmente, en el *nivel superordinado* se activan las denominadas “*categorizaciones humanas del yo*” cuando una persona interactúa o se compara con seres u objetos que no pertenecen a la especie humana.³⁴

Turner, por otra parte, señala que durante la mayor parte del tiempo las *categorizaciones personales del yo* y las *categorizaciones endogrupo-exogrupo* operan simultáneamente, no se excluyen. Los individuos se encuentran, la mayoría de su tiempo, en un punto medio entre el continuo del nivel subordinado e intermedio. Por lo tanto, “el individuo se define como diferente en parte de los miembros del *endogrupo*, quienes, a su vez, serán percibidos como distintos, en algunos aspectos de los individuos del *exogrupo*” (Turner, 1990, p. 82).

La teoría de John Turner ayuda a comprender cómo las condiciones contextuales en el orden de interacción influyen en la identidad y conducta de los individuos. Algunas veces se activan los aspectos que lo identifican como individuo único ante los demás y otras veces se activan aquellos estímulos que lo identifican con otros individuos y diferencia de otros en un sentido grupal. La teoría del *self* de Goffman se encuentra más cercana al extremo de las *saliencias interpersonales*, por esta razón puede ser complementada con la denominada “Teoría de la Identidad Social” propuesta por Henri Tajfel, una teoría de carácter cognitivo-motivacional que sigue siendo dominante en el ámbito de la psicología

³² Las *categorizaciones personales del yo* de un individuo se hacen salientes cuando interactúa y se compara con miembros del endogrupo.

³³ En relación con la formación del grupo, Turner mantiene como hipótesis que un conjunto de individuos se categorizará a sí mismo como grupo cuando las diferencias percibidas entre ellos son menores que las que perciben entre ellos y el resto de las personas presentes en un entorno. Por lo tanto, la formación del grupo psicológico tiene lugar cuando “dos o más personas se perciben y definen a sí mismas recurriendo a alguna categorización compartida endogrupo-exogrupo” (1990, p. 85).

³⁴ Esto es así porque las categorizaciones del yo en cualquier nivel se activan (se hacen salientes) a través de las comparaciones de estímulos que se definen como propios o pertenecientes a la siguiente categoría del yo más inclusiva. Esto produce un *antagonismo funcional*, en palabras de Turner: “Se produce un *antagonismo funcional* entre la saliencia de un nivel de categorización del yo y otros niveles: la saliencia de un nivel produce las semejanzas intraclase y las diferencias interclase que reducen o inhiben la percepción de las diferencias intraclase y de las semejanzas interclase sobre las que se basan los niveles inferiores y superiores, respectivamente” (1990, p. 82).

social (Montes-Berges, 2008) y que sostiene que los individuos al tratar con otros lo hacen comportándose como miembros de grupos y categorías sociales definidos y distintivos (Tajfel, 1984).

El punto de partida de la *Teoría de la Identidad Social* es el proceso de categorización (Canto Ortiz y Motal Toranzo, 2005). Tajfel y Turner (1986) describen las categorizaciones sociales como herramientas cognitivas que permiten segmentar, clasificar y ordenar el entorno social, de modo que sistematizan el mundo social. Estas categorizaciones, además, “proporcionan un sistema de orientación para la auto-referencia: crean y definen el lugar del individuo en la sociedad” (Tajfel y Turner, 1986, p. 283). Ambos autores se apoyaron en numerosos experimentos para sostener que la mera conciencia de pertenecer a un grupo o categoría es suficiente para provocar respuestas competitivas o discriminatorias intergrupales frente a otro grupo o categoría exógena (Tajfel y Turner, 1986). Desde este enfoque, el criterio esencial de pertenencia a un grupo social deriva de “que las personas involucradas se definan a sí mismas y sean definidas por otros como miembros de un grupo” (Tajfel y Turner, 1986, p. 283).

Tajfel (1984) desglosa los elementos definatorios de un grupo social en tres componentes: 1) componente cognitivo; 2) componente evaluativo y 3) componente emocional. El componente cognitivo se refiere al conocimiento subjetivo de pertenecer a un grupo; el evaluativo implica la valoración negativa o positiva que un individuo pueda tener con relación a su grupo; y el emocional refiere a las emociones que un individuo tiene hacia su propio grupo (*endogrupo*) o hacia otros grupos (*exogrupos*) con los que mantiene relaciones sociales. Por ende, un grupo social puede ser entendido como:

“Una colección de individuos que se perciben a sí mismos como miembros de la misma categoría social, comparten cierta participación emocional en esta definición común de sí mismos y logran cierto grado de consenso social sobre la evaluación de su grupo y de su membresía” (Tajfel y Turner, 1986, p. 283).

En este sentido, Tajfel (1984) sostiene que cualquier individuo tiene la necesidad de formarse un autoconcepto (*self privado*) positivo y éste dependerá, en parte, de los grupos y categorías sociales a los que pertenezca. Aunque anteriormente se ha rechazado el uso del término “identidad social”, Tajfel hace uso de éste para comprender el fenómeno señalado. En sus propias palabras:

“Para los fines de esta discusión, entenderemos por identidad social aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia”. (Tajfel, 1984, p. 292).

El significado valorativo y emocional asociado a un grupo o categoría social surge del proceso de comparación con otros grupos y categorías sociales. Como bien recuerda Tajfel: “«Ningún grupo social es una isla» no es menos verdad que la afirmación «ningún

hombre es una isla»” (Tajfel, 1984, p. 295). De este modo, un grupo no tiene sentido si no existen otros grupos a su alrededor con los que diferenciarse y compararse. Las comparaciones intergrupales permiten la selección y evaluación de los aspectos, atributos y rasgos que son importantes con relación al *exogrupo*. Las características de un *endogrupo* adquieren mayor significación cuando se las compara con las diferencias percibidas respecto de otro grupo y con el valor atribuido a dichas diferencias. Tajfel y Turner (1986) advierten que no todas las diferencias entre grupos percibidas tienen importancia evaluativa, y las que sí lo tienen pueden variar de un grupo a otro.

Por consiguiente, la identidad social de un individuo, concebida como el conocimiento que tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales junto con la significación emocional y valorativa que él mismo le da a dicha pertenencia, sólo puede definirse a través de los efectos de las categorizaciones sociales que segmentan el medio ambiente social de un individuo en su propio grupo y en otros grupos (Tajfel, 1984, p. 295-96).

En este sentido, Tajfel (1984) sostiene que puede establecerse una línea continua entre dos extremos: en un extremo se situaría el *comportamiento interpersonal puro* y en el otro extremo el *comportamiento intergrupales puro*. El extremo *interpersonal* refiere a las interacciones entre dos o más individuos que se encuentran determinadas por las características individuales y relaciones interpersonales de los actores. En el otro extremo, el *comportamiento intergrupales*, refiere a las interacciones entre dos o más individuos, o grupos de individuos, que se encuentran totalmente determinadas por las categorías y grupos sociales a los que éstos pertenecen sin intervención de sus características individuales y relaciones interpersonales. Al tratarse de un continuo entre ambos extremos se entiende que el comportamiento puede estar mayor y gradualmente determinado por uno o por otro dependiendo de la situación social. Como señala Tajfel, “hay una relación recíproca (o «dialéctica») entre encuadres y situaciones sociales, por un lado, y el reflejo o expresión en ellas de las pertenencias subjetivas a grupos, por el otro” (1984, p. 274).³⁵

En todo caso, Tajfel vuelve a recordar la improbabilidad de que los individuos actúen en ambos extremos en un sentido puro. Por una parte, según demuestran sus datos, la *saliencia intergrupales pura* es improbable que suceda, aunque no sea imposible empíricamente hablando (Tajfel y Turner, 1986). Si los miembros del endogrupo interpretan que la situación social se encuentra más cerca del extremo intergrupales, entonces, mayor será la uniformidad de su conducta hacia los miembros del exogrupo y mayor será la tendencia a tratarlos “como ítems indiferenciados de una categoría social

³⁵ Pueden presentarse situaciones sociales donde las identificaciones con el grupo se acentúen y, consecuentemente, los actores actúen en función de su membresía, incluso cuando dichas identificaciones fueran débiles antes de presentarse una determinada situación social. Entonces, el movimiento entre un extremo u otro de comportamiento dependerá de la diversidad de situaciones sociales que se presenten. Y, por otra parte, dependerá del individuo y de su consideración de la situación social al determinar si ésta es o no relevante para su pertenencia a un grupo. Esta consideración dependerá de: “1) la claridad de su toma de conciencia de ser miembro de un grupo determinado; 2) la medida en que las evaluaciones asociadas con esa pertenencia son positivas o negativas; y 3) el grado del compromiso emocional con la toma de conciencia y con las evaluaciones” (Tajfel, 1984, p. 274).

unificada (...) independientemente de las diferencias individuales entre ellos” (Tajfel, 1984, p. 279). Por otra parte, la *saliencia interpersonal pura* es rechazada, ya que es improbable que en cualquier encuentro social los actores involucrados no se asignen recíprocamente, aunque en un grado mínimo, en determinados grupos y categorías sociales, así como expectativas de comportamiento que derivan de la pertenencia a tales entidades (Tajfel, 1984).

1.1.4.3 Tercer nivel de análisis: identidades objetivadas y proceso de objetivación de identidades

El nivel de análisis de las identidades objetivadas corresponde a la dimensión que Jenkins denomina ‘orden institucional’ y que define como “el mundo humano de patrones y organización, de formas establecidas de hacer las cosas” (Jenkins, 2004, p. 17). Côté y Levine (2002), por su parte, prefieren hacer uso del concepto “estructura social” para designar las formas institucionalizadas de percibir y hacer las cosas en la vida social. Por lo tanto, la estructura social representa el mundo del orden social cristalizado, los modelos o esquemas culturales socialmente compartidos que orientan la percepción y conducta de las personas durante las interacciones sociales. Para comprender mejor este nivel y sus procesos, esto es, cómo se produce y cómo afecta en las personas, resulta de utilidad rescatar una de las teorías de la construcción social de la realidad más importantes en la teoría sociológica. Esta teoría es la propuesta por Peter Berger y Luckmann.

Berger y Luckmann sostienen que: “1) La sociedad es un producto humano, 2) la sociedad es una realidad objetiva, y 3) el hombre es un producto social” (2015, p. 82). En otros términos, los sujetos construyen realidad social a través de la interacción y esa realidad social una vez objetivada vuelve a recaer sobre los sujetos transformándolos en seres sociales. De este modo, los sujetos producen la sociedad (orden social) y, al mismo tiempo, los sujetos son producto de la sociedad. Ambos autores plantean la siguiente cuestión:

“Si el organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para proporcionar estabilidad al comportamiento humano (...) ¿de dónde deriva la estabilidad del orden humano que existe empíricamente?” (Berger y Luckmann, 2015, p. 70).

La respuesta a esta cuestión la resuelven del siguiente modo: “el orden social es un producto humano, o más exactamente, una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización” (Berger y Luckmann, 2015, p. 71). La inestabilidad propia del capital biológico de los seres humanos les exige que sean ellos quienes construyan los moldes necesarios para estabilizar sus impulsos. La aparición del orden social surge gracias a las “tipificaciones recíprocas de acciones habitualizadas entre tipos de actores” (Berger y Luckmann, 2015, p. 74). Este tipo de tipificaciones es lo que permite que emerjan las *instituciones*. Ambos autores señalan que la génesis de las instituciones se encuentra en la habituación de las conductas. La actividad humana está

sujeta a la habituación y aquellos actos que se repiten con frecuencia son apprehendidos como pautas capaces de reproducirse con economía de esfuerzos. Los hábitos son el origen de las instituciones cuando diferentes tipos de actores los tipifican y asumen como propios en la rutina de su vida cotidiana. Para que lleguen a tomar forma de institución es necesario, además, que estas tipificaciones recíprocas sean históricamente recurrentes. En términos de Berger y Luckmann “las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el curso de una historia compartida: no pueden crearse en un instante” (2015, p, 74). Este proceso no solo implica externalización de la actividad humana, también implica un proceso de objetivación a través de la interacción social. Así, con el paso del tiempo, con la *historicidad*, estas tipificaciones se objetivizan, es decir, “se experimentan como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo” (Berger y Luckmann, 2015, p. 78). Las instituciones, entonces, se presentan como programas dispuestos de antemano para regular el comportamiento humano socialmente adecuado en una sociedad determinada. Cabe mencionar que el medio y recurso más importante para que esto suceda es el lenguaje. El lenguaje permite organizar el mundo social y cristalizarlo, además de transmitirlo a siguientes generaciones. En palabras de Berger y Luckmann:

El lenguaje objetiva las experiencias compartidas y las hace accesibles a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística, con lo que se convierte en base e instrumento del acopio colectivo de conocimiento. Además, el lenguaje aporta los medios de objetivizar nuevas experiencias, permitiendo que se incorporen al acopio de conocimiento ya existente (Ídem, p. 89).

En otras palabras, para Berger y Luckmann (2015) el proceso mediante el cual las personas producen el orden social, formas institucionalizadas de hacer y percibir, se denomina ‘objetivación’ y el resultado de los productos cristalizados y compartidos intersubjetivamente por los grupos sociales se denomina “realidad objetiva”.

El proceso de objetivación también ha sido tratado, aunque con menor énfasis explicativo, desde la Teoría de las Representaciones Sociales. Esta Teoría, del mismo modo que la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann, se centra en el análisis del “sentido común”. Las representaciones sociales son modalidades de pensamiento social orientadas a la comprensión, comunicación y dominio del entorno social, material e ideal (Moscovici y Hewstone, 1986). Se trata de ciertas opiniones, creencias, conocimientos o estereotipos que emergen de la interacción grupal y que acaban generando un marco de referencia común, una visión compartida de la realidad, para los miembros de un grupo (Knapp, Suárez y Mesa, 2003). Según Jodelet (1989) las tres funciones básicas de las representaciones sociales son: 1) *integración de lo novedoso en lo conocido* debido a la necesidad que tienen las personas de familiarizarse con objetos nuevos del ambiente cuando estos cobran importancia dentro del grupo social. En términos de Farr (1983), las representaciones sociales tienen la función de hacer que lo extraño resulte familiar porque lo desconocido se percibe amenazador cuando no se dispone de alguna categoría para clasificarlo; 2) *interpretación y construcción de la realidad*, ya que atribuyen significado

social y ubican en categorías preexistentes los objetos sociales desconocidos para facilitar la aprehensión de la realidad y 3) *orientación del comportamiento*, puesto que “los comportamientos de los sujetos o grupos están influenciados por la representación que tienen de una situación determinada” (Pulido Cavero y Hidalgo Henríquez, 1999).

Moscovici (1984) describió dos procesos que actúan simultáneamente en la producción de las representaciones sociales simultáneamente: 1) El *proceso de objetivación* mediante el cual se transforman entidades abstractas y extrañas en experiencias o materializaciones concretas. Este proceso responde a convertir lo extraño en familiar, lo imperceptible en perceptible. Para ello, los sujetos seleccionan las informaciones que reciben del medio, pero lo hacen desde la visión que ellos tienen de sí y de su entorno y, por ende, según sus criterios culturales (construcción selectiva). La información seleccionada se estructura y organiza en un esquema de pensamiento simple y concreto, formado por imágenes claras facilitan su comprensión (formación del esquema figurativo). Finalmente, los elementos que forman parte de dicho esquema se naturalizan, es decir, se vuelven evidentes y reales para el grupo social (naturalización); 2) El *anclaje*, como segundo proceso, representa el momento en el cual, la construcción de la representación del nuevo objeto se incorpora en los saberes preexistentes del grupo (Pulido Cavero y Hidalgo Henríquez, 1999). El anclaje implica necesariamente un proceso de categorización mediante el cual se clasifica y etiqueta con un nombre a las personas o las cosas (Alvaro, 2009). Este proceso permite articular las tres funciones básicas de las representaciones: integrar lo novedoso en lo preexistente, interpretar la realidad y orientar las conductas y relaciones sociales (Knapp, Suárez y Mesa, 2003).

Independientemente del fundamento explicativo de cada una de estas teorías señaladas, en términos generales la “objetivación” puede entenderse como el producto de las construcciones sociales humanas que resultan en la formación de normas sociales (prescripciones compartidas) y reglas codificadas (leyes escritas) (Côté y Levine, 2002). Otra definición válida la ofrece Ramírez Goicoechea: “objetivarse quiere decir dotarse de cierta estructuración, forma permanente temporalmente, de modo que sea reconocible y accesible, con cierta continuidad, para el pensamiento y/o la práctica” (2011, p. 193). Si bien Berger y Luckmann (2015) hablan del proceso de objetivación de las instituciones, como recuerda Jenkins, las instituciones y las identidades son muy parecidas porque “son tanto productos emergentes de lo que la gente hace, como constitutivas de lo que hace la gente” (2004, p. 134). Ramírez Goicoechea, de hecho, hace hincapié en resaltar que las identidades son producciones de la actividad humana, sujetas al cambio y demás contingencias, pero recuerda que su existencia socialmente compartida implica necesariamente de un proceso de objetivación, en sus propias palabras:

Sabemos que las identidades/alteridades no son categorías *naturales* previas a la constitución de los sujetos, grupos, actores, sus relaciones y narrativas, porque son biopsicosocialcultural e históricamente construidas, recreadas continuamente en la acción y la relación. Existen en la medida en que se *objetivan* para un determinado colectivo y sus integrantes/partícipes, para los que devienen en relevantes (...) (2011, p. 193).

Por ende, si el proceso de *identificación* representa un «movimiento subjetivo (personal o colectivo) de afinidad y semejanza», la *identidad* es «el resultado de la objetivación de dicho proceso» que se cosifica o cristaliza en algo «que puede ser materia de representación, discurso y práctica» (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 185). Si las identidades son siempre procesuales, también se producen momentos de fijación y estructuración durante los procesos, ya que son construcciones históricas que condensan y recrean experiencias e imaginarios colectivos (Restrepo, 2007). Estas condensaciones y cristalizaciones son fijaciones que pueden manifestarse en imágenes simbólicas y narraciones sobre los orígenes o representación de un colectivo, sus dioses y relatos fundadores, héroes y gestas históricas, discursos y prácticas, objetos o instrumentos materiales, así como en instituciones políticas, distribución de roles, ritos y ceremonias (Villoro, 1998). El mismo proceso también está presente en la construcción de la alteridad, de las imágenes, narraciones, discursos y prácticas que producen frente a un *alter* (Ramírez Goicoechea, 2011). Esto implica que los agentes sociales no pueden maniobrar en abstracto y en total libertad sino siempre delimitados por estas estructuraciones disponibles fijadas en un momento dado. Además, algunas de estas fijaciones e identidades pueden llegar a *reificarse*³⁶ (Berger y Luckmann, 2015). La vida social sin procesos de objetivación sería imposible.

Es en el orden de interacción donde se pone en marcha la maquinaria de la estructura social y de las identidades objetivadas, ya que estos modelos objetivados permiten ubicar a las personas y prever, aunque sea un mínimo, su comportamiento. Es decir, las identidades objetivadas pertenecen al nivel de la estructura social, pero funcionan en el orden de interacción como modelos para conocer “*quién es quién*” y “*qué debo esperar de ese quién*”. Al mismo tiempo, estas identidades objetivadas (identidades colectivas e institucionales) son el producto de la actividad humana que emerge de las prácticas y discursos que tienen lugar en el orden de interacción. Como señalan Côté y Levine al respecto:

(...) cuando las personas están interactuando entre sí, un subproducto de su comunicación entre sí, incluyendo la tendencia a querer llegar a definiciones consensuadas de la situación, es una construcción social de la realidad (133, p. 2002).

En otras palabras, los individuos en el orden de interacción intervienen en la definición de las situaciones y como resultado de estos intercambios sociales pueden emerger, producir, modificar, construir o de-construir no solo formas institucionalizadas de percibir y hacer las cosas en la vida social, sino también esquemas de la identidad para la representación y la práctica (Côté y Levine, 2002).

³⁶ La reificación implica que los individuos no aprehenden que el mundo objetivo, o una parte de él, haya sido producido por generaciones anteriores, sino que su estatus ontológico pertenece al “orden natural de las cosas”. En términos de Berger y Luckmann: “El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado, que el hombre experimenta como facticidad extraña (...) por el que el mundo objetivado pierde su comprensibilidad como empresa humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable” (2015, p. 115)

1.1.5 Identidad y Poder: categorización social e identidades estigmatizadas

1.1.5.1 Categorización social, poder identitario y estigmatización

Goffman, en su obra “*Estigma: Identidad Deteriorada*”, sostiene que “la sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías” (2015, p. 13-14). La psicología social asume que por necesidad social las personas tienden a asignar a los demás dentro de grupos definidos para organizar el mundo social “ya que, al mismo tiempo que les adjudicamos una pertenencia grupal, les dotamos de unas características comunes, una predisposición parecida y unas conductas consistentes con su pertenencia” (Marín Sánchez y Sell Trujillo, 2012, p. 33). Estos intentos de agrupación tienen una función de economía de la percepción y de las relaciones sociales debido que la percepción social se organiza y estructura a través de dichas categorías sociales (Marín Sánchez y Sell Trujillo, 2012; Cantillo y Bueno, 2012). Por ende, las categorizaciones sociales son herramientas cognitivas que permiten segmentar, clasificar y ordenar el entorno físico y social (Tajfel y Turner, 2004) y tienen la función de guiar la percepción, a la vez que permiten realizar predicciones sobre acontecimientos y asignar significado a los estímulos percibidos (Cantillo y Bueno, 2012).

Sin embargo, el proceso de categorización no implica tanto una simplificación de la realidad sino, más bien, una elaboración y reconstrucción de la información (Oakes, Haslam y Turner, 1994). Además, una característica básica de las categorías es que no son neutras, sino que siempre se enlazan a valores y el etnocentrismo suele ser uno de ellos (Fernández Villanueva, 2003). Es decir, estas categorías son productos *etnocentros* de la experiencia social y, simultáneamente, producen efectos en el pensamiento, la acción y la comunicación de las personas (Ramírez Goicoechea, 2011). Lo que se destaca de estas aportaciones es que estos soportes de clasificación, ubicación y agrupación de individuos son social y contextualmente contruidos, pero, además, tienen un impacto material, atraviesan y guían las relaciones, comunicaciones y prácticas sociales de la vida cotidiana.

En esta línea, resulta de gran utilidad considerar la distinción entre “grupo” y “categoría” aportada por Richard Jenkins. Jenkins (2004) rescata la diferencia propuesta por Marx entre “clase en sí misma” y “clase para sí misma”. La primera, “clase en sí misma”, es una construcción realizada a ojos del espectador que agrupa a los miembros de dicha clase por tener algo en común. La segunda, “clase para sí misma”, es el fenómeno resultante que tiene lugar cuando las mismas personas se dan cuenta de que tienen algo en común y que comparten una situación similar y, por esta misma razón, acaban definiéndose a sí mismos como una colectividad. En este sentido, Jenkins propone utilizar el término “grupo” para referirse a las colectividades cuyos miembros se autodefinen y autoidentifican a sí mismos como tal y, en cambio, el término “categorización” para referirse a las colectividades que han sido definidas como tales por otros grupos externos.

Las definiciones que provienen del exterior, denominadas “categorizaciones” o “identidades categóricas”, no necesariamente coinciden con la forma en la que se autodefinen los miembros de un grupo o, es más, con un conjunto de personas que se reconozcan a sí mismas como pertenecientes a un grupo. El mismo autor propone otros dos conceptos que permiten articular las identidades colectivas categóricas con las identidades individuales, así como la importancia del contexto social: 1) *identificación nominal* e 2) *identificación virtual*. Mientras que la *identificación nominal* refiere al nombre o etiqueta que recibe la categoría de clasificación (ej: judío), la *identificación virtual* refiere al significado del valor nominal en términos de experiencia (ej: ser judío en Europa durante la Alemania nazi). La construcción social de una categoría puede afectar significativamente las experiencias sociales de los categorizados. En todo caso, la capacidad de imponer definiciones y categorías con éxito siempre implica posición o ejercicio de poder o autoridad. En palabras de Jenkins:

“La categorización social está íntimamente ligada con las relaciones de poder y relata la capacidad de un grupo que exitosamente impone sus categorías de adscripción sobre otro conjunto de personas, y a los recursos a los que puede recurrir la colectividad categorizada para resistir, si es necesario, esa imposición.” (1997, p. 23).

Anteriormente, al exponer las bases del enfoque integral o relacional de la identidad, se ha señalado que identidad y alteridad son dos caras de la misma moneda (Hall, 2003; Restrepo, 2012) y que el proceso de identificación implica necesaria y simultáneamente del proceso de alterización (Ramírez Goicoechea, 2011). Este proceso de diferenciación, o alterización, es equiparable al “proceso de categorización” en términos de Jenkins. El acto de producir y nombrar al “Otro” está íntimamente relacionado con el poder. En consonancia con Jenkins, Chiriguini señala lo siguiente:

“No todos los grupos tienen el mismo poder de identificación, en tanto ese poder deviene de la dinámica de posicionamientos que ocupan esos grupos en una determinada estructura social. No todos tienen el mismo poder para nombrar y para nombrarse. Podríamos decir que el que domina *nomina*, legitimando la jerarquización de las sociedades, de las naciones en el concierto mundial.” (2006, p. 63).

Ahora bien ¿qué se entiende por ‘poder’? Max Weber (2014) diferenció dos conceptos de poder, el “mero poder” (*Macht*) y el “poder legítimo” (*Herrschaft*). El *Match* refiere al poder en general, es decir, a la capacidad de imponer la voluntad de uno frente a la resistencia de otro sin que exista fundamentación más allá de la fuerza o la mera capacidad de imposición. El *Herrschaft*, en cambio, se caracteriza por la relación mando-obediencia en la que las personas obedecen el mandato porque se fundamenta en un orden social legítimo. Es decir, el *Herrschaft* es aquel poder que se ancla en la estructura social de modo que el desvío del mandato que se fundamenta en el orden social legítimo compartido por un grupo, y que por lo tanto adquiere carácter obligatorio, conlleva el despliegue de una serie de sanciones. Por ejemplo, y aunque no sean las únicas formas de legitimación, Weber señala que la tradición es la forma más antigua y sagrada de legitimación de un orden social (dominación tradicional), mientras que en la actualidad

es el derecho (dominación legal). El concepto *Herrschaft* permitió ampliar el espectro de comprensión del ‘poder’ como fenómeno abarcando las relaciones de dominación estructuradas y regulares. Sin embargo, este tipo de poder que implica la relación mando-obediencia, aún superando las limitaciones del poder entendido como coacción, da por entendido que el obligado acepta el mandato conscientemente al encontrar fundamento en un orden social legítimo.

Pierre Bourdieu, por otro lado, elaboró el concepto ‘violencia simbólica’ como una “forma especial de dominación a condición de superar la alternativa de la coacción (por unas fuerzas) y del consentimiento (a unas razones), de la coacción mecánica y de la sumisión voluntaria, libre y deliberada, prácticamente calculada” (2018, p. 53). La violencia simbólica, según el sociólogo francés, se produce a través de los esquemas de percepción, apreciación y acción incorporados en los hábitos, sin necesidad de que los sujetos se hagan conscientes de ello. Este tipo de violencia encuentra su fundamento en el hecho de que “los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales” (Bourdieu, 2018, p. 50). En otras palabras, los dominados incorporan unos esquemas, que son producidos y legitimados por los dominantes, que funcionan como matrices de las percepciones socialmente compartidas, es decir, de los pensamientos y acciones de los miembros de la sociedad y, a consecuencia de esta adhesión, el dominado acaba reproduciendo inconscientemente una violencia que él mismo sufre. El concepto de ‘violencia simbólica’ permite superar las limitaciones de la sumisión voluntaria y consciente que parece dominar en el concepto de *Herrschaft* abordado por Max Weber.

En la actualidad, otros autores también se han preocupado por otras formas de ejercer poder más allá de la amenaza de la aplicación, o su realización, de la fuerza o violencia física. Van Dijk (2003 y 2009) da una amplia definición del denominado ‘poder social’, es decir, del “control que ejerce un grupo sobre otros grupos y sus miembros” (2009, p. 30). El control, según este autor, se ejerce sobre los discursos, entendidos como ‘prácticas sociales’, y las mentes de los sujetos controlados (opiniones, actitudes, representaciones personales y sociales, etc.) ya que “el control mental también implica el control indirecto de la acción” (2009, p. 31). Van Dijk, sobre todo preocupado por el racismo discursivo, se centra en las relaciones de poder entre grupos dominantes y grupos dominados, así como sus efectos y consecuencias. En sus propias palabras:

“El poder de grupo es, fundamentalmente, una forma de control: el espectro y la naturaleza de las acciones de los miembros de un grupo dominado están limitadas por las acciones, la influencia o los deseos evidentes de los miembros de un grupo dominante. En otras palabras, el ejercicio de control social sobre otros grupos limita la libertad social de éstos.” (Van Dijk, 2003, p. 44)

De este modo, Van Dijk (2009) admite que el *poder social* es una propiedad de toda relación social que se manifiesta en las interacciones sociales y que, a diferencia del poder

físico, ejerce un control sobre las condiciones cognitivas de las acciones del dominado desde la persuasión o comunicación discursiva, pues “habitualmente el poder social es indirecto y opera a través de la “mente” de las personas, por ejemplo, mediante el manejo de la información o las opiniones necesarias que requieren las personas para planificar o ejecutar sus acciones” (2009, p. 62). Las condiciones que permiten a un grupo ejercer control sobre otro parten de la distribución desigual de recursos socialmente valorados a favor del grupo dominante, por ejemplo, el rango, el estatus, autoridad, privilegios o conocimiento (Van Dijk, 2003 y 2009). Sin embargo, la definición que plantea Van Dijk sufre de una limitación al afirmar que “un aspecto esencial del ejercicio o mantenimiento del poder es que, para que A ejerza un control mental sobre B, este último debe conocer los deseos, las apetencias, la preferencia o las intenciones de A” (2009, p. 63). Aunque luego admita que el sujeto dominado pueda inferir este conocimiento tanto de la comunicación directa del sujeto dominante (a través de sus órdenes, solicitudes o amenazas) como del sistema de creencias, normas y valores culturales socialmente compartido a través de la observación e interpretación de la acción social del sujeto dominante, sigue situando a los sujetos como agentes totalmente conscientes de las relaciones y actos de dominación.

Miranda Fricker (2017) también parte del concepto de ‘poder social’, pero amplía las dimensiones de su ejercicio. El concepto que propone la filósofa inglesa comparte con Van Dijk la base de su definición, esto es, el ‘poder social’ entendido como “una capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de otros” (2017, p. 36). Sin embargo, Fricker, a continuación, admite que este tipo de poder “puede ser ejercido (de forma activa o pasiva) por agentes sociales concretos o, de manera alternativa, puede operar de forma netamente estructural” (2017, p. 36). La primera apreciación para tener en cuenta es que el poder puede ser ejercido por agentes sociales (personas, grupos o instituciones) de forma *activa* o *pasiva* sobre otros agentes sociales³⁷. Sin embargo, interesa considerar la última parte de la definición, esto es, que el poder social “puede operar netamente estructural, de tal modo que no hay ningún agente concreto que lo ejerza” (2017, p. 32). En estos casos el poder que influye sobre las conductas se encuentra diseminado por todo el sistema social con tanta sutileza que podría decirse que carece de sujeto y que, por lo tanto, las personas actúan más bien como vehículos del poder³⁸. Además, como señala Fricker, “aunque en las actuaciones de poder netamente estructurales el poder no tenga ningún sujeto en particular, siempre tiene un objeto cuyas acciones están siendo controladas” (2017, p. 35).

³⁷ La autora ilustra la dimensión activa-pasiva con el ejemplo de una agente de circulación. La agente de circulación puede multar a quien incumple con una prohibición determinada, en este caso está ejerciendo su capacidad de poder en sentido activo. Sin embargo, incluso cuando no está llevado a cabo la acción de multar el resto de los conductores reconocen su capacidad para multar y esta capacidad pasiva de poder influye en la evitación del incumplimiento las prohibiciones de circulación.

³⁸ Fricker (2017) ilustra esta dimensión del poder con los estudios realizados por Foucault sobre los hábitos discursivos e imaginativos institucionalizados como, por ejemplo, cuando en el marco de un discurso médico-jurídico profesionalizado emerge la práctica de categorizar a determinados criminales como “delincuentes” y las consecuencias que tiene en un sistema de relaciones de poder.

Ahora bien, Fricker puntualiza que incluso las actuaciones agenciales de poder son fenómenos estructurales debido que el poder siempre depende de la coordinación práctica con otros agentes sociales, además de la importancia del carácter ‘situacional’ donde estas prácticas se inscriben, es decir, del contexto social en su conjunto (instituciones compartidas, significados compartidos, expectativas compartidas, etc.). La dimensión estructural que aporta Fricker a la definición de ‘poder social’ permite superar la limitación anteriormente señalada en relación con la definición de Van Dijk al considerar a los sujetos no solo como agentes activos y pasivos capaces de ejercer poder social, sino también como vehículos de este poder diseminado en el sistema. Esta última consideración abarcaría también el tipo de *violencia simbólica* descrita por Bourdieu. Además, Fricker presenta otro tipo de poder, el ‘poder identitario’ entendido como una subespecie de poder social que no solo requiere la coordinación social práctica, sino también una coordinación social de la imaginación. En otras palabras, el *poder identitario* es aquel que opera cada vez que se manifiesta una actuación de poder que depende en un grado significativo de ciertas concepciones de la identidad objetivada y, por lo tanto, compartida en la imaginación social colectiva. En todo caso, Fricker destaca que el poder identitario opera normalmente en conjunción con otras formas de poder social, como es el poder material³⁹.

Asumiendo que el poder social es una propiedad de toda relación social, es necesario tener en cuenta las relaciones de poder en la producción de las identidades y alteridades, y con ello las relaciones de desigualdad y dominación (Restrepo, 2012). La identidad, en su sentido político y simbólico, es objeto de disputa entre grupos y sectores sociales por la *clasificación legítima* donde unos tienen más poder o autoridad de identificación que otros (Giménez Montiel, 2002). Por este motivo existe la posibilidad de que la «autoidentificación» de un grupo no coincida con la «categorización» que de él hacen otros grupos. Pero estas clasificaciones sociales no son simples representaciones que flotan en el aire, sino que en sí mismas son intervenciones sobre el mundo (Ramírez Goicoechea, 2011). En otros términos, estas categorías sociales representan un acto de violencia metafísica, epistémica y fenomenológica (Restrepo, 2012). Como menciona Restrepo,

“Las distinciones de clase, de género, generación, lugar, raciales, culturales, etc, no solo establecen taxonomías sociales, sino que son inmanentes a los ensamblajes históricos de desigual distribución y acceso a los recursos y riquezas producidos por una formación social específica, así como de sus tecnologías políticas de sometimiento.” (2012, p. 137).

³⁹ Fricker ilustra esta posibilidad con el siguiente caso hipotético: “Pensemos en un orden social en el que un sistema de clases rígido impusiera un código de conducta práctica y discursiva asimétrico a miembros de distinta clase social, de tal modo que, por ejemplo, en alguna ocasión un caballero inglés pudiera haber acusado a un miembro de las clases trabajadoras de impudicia, insolencia o desfachatez si este le hablara en tono familiar. En una sociedad así el caballero ejercería sobre el hombre un poder material manifiesto ordenando, pongamos por caso, que lo despidieran; pero esto podría estar respaldado y justificado en la imaginación mediante la actuación del poder identitario. La identidad de caballero lleva consigo un conjunto de presuposiciones acerca de cómo deben tratar a los caballeros los distintos tipos sociales y, en virtud de arreos normativos, la mera categoría identitaria de caballero puede reforzar el ejercicio de formas de poder social más materiales.” (Fricker, 2017, p. 39).

Una consecuencia de las relaciones de poder en la producción de alteridades es el efecto estigmatizante respecto a la identidad de ciertos grupos o categorías sociales. El término *estigma* era utilizado por los antiguos griegos “para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quien los presentaba” (Goffman, 2015, p. 13).

Sin embargo, Goffman (2015) amplía el estudio de este fenómeno considerando otros atributos sobre los que la sociedad construye, con cierta regularidad, los estigmas. El sociólogo canadiense identifica tres clases de estigma. La primera hace referencia a las deformidades físicas (lesiones, amputaciones, defectos en el habla, etc). La segunda clase hace referencia a defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones antinaturales y creencias rígidas o falsas (adicciones a las drogas, alcoholismo, desempleo, homosexualidad, intentos de suicidio, etc). La última clase, a los que el autor denomina “estigmas tribales, de la raza, nación y religión”, hace referencia determinadas identidades étnicas, nacionales y de clase. Estos atributos que la sociedad considera estigmatizantes (símbolos de estigma) convierten a su portador en alguien diferente en un sentido peyorativo. Es decir, “lo convierte en alguien menos apetecible -en casos extremos, en una persona enteramente malvada, peligrosa o débil” (Goffman, 2015, p. 14). De este modo, sostiene el autor, la sociedad justifica diversos tipos de discriminación que reducen las probabilidades de vida de los estigmatizados y construyen teorías del estigma para explicar su inferioridad. Para Goffman el atributo no es *en sí* ni *por sí mismo* un estigma, más bien el atributo estigmatizante “está siempre enraizado en los significados compartidos culturalmente, siendo imposible desvincularlo de un periodo histórico particular y un contexto cultural determinado” (Miric, Álvaro, González y Rosas Torres, 2017, p. 180). Por lo tanto, un atributo no es negativo o positivo por sí mismo, sino que implica un proceso de construcción a través del discurso y que depende de cada sociedad. En este sentido, Goffman advierte:

“(…) no todos los atributos indeseables son tema de discusión, sino únicamente aquellos que son incongruentes con nuestro estereotipo acerca de cómo debe ser determinada especie de individuos. (...) lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos.” (2015, p. 15).

Al respecto, Quiles (2019) también considera que el origen del estigma reside en la mirada de los otros y se construye *en y a través* de las relaciones sociales. Como la misma autora señala “el estigma no radica en la diferencia, sino en el valor negativo que se le asigna en un momento temporal y en una cultura determinada” (Quiles, 2019, p. 41). Lo desigual es algo que destacan los otros en contraposición a su normalidad. Esta mirada que procede del otro no solo afecta al desarrollo de las interacciones sociales donde uno de los involucrados tiene un atributo estigmatizante, sino puede afectar al sentido que esa persona tiene de sí misma (*self privado*). Como menciona Jenkins al respecto: “Como consecuencia, las trayectorias que son cualquier cosa menos las que elegiríamos pueden ser impuestas sobre nosotros” (Jenkins, 2004, p. 73).

Tajfel (1984), de hecho, demostró con sus investigaciones que los individuos, con cierta regularidad, tienden a conservar la membresía con aquellos grupos que tienen asociados atributos valorados positivamente y, en cambio, ponen en marcha estrategias individuales y colectivas cuando la valoración es negativa para revertir la situación. La *movilidad social* sería una estrategia de carácter individual, interpersonal, en el que el individuo busca cambiar su posición social por otra cuando las condiciones lo permiten. El *cambio social*, en cambio, es una estrategia que implica un movimiento social a nivel grupal para resolver colectivamente un problema que sienten que les es común a todos sus miembros en relación con otros grupos.

1.1.5.2 Fuentes de categorización: Estado, organizaciones sociales y exogrupos

El Estado como ente monopolizador de la fuerza simbólica es, sin duda alguna, una fuente importante de producción de categorías de la identidad (Moreno Feliu, 2014). Como señala Pirrone:

“El Estado como fruto de un proyecto colectivo, además de asegurar la legitimidad del gobierno, impulsar un proceso de acumulación eficiente y garantizar la integración social de la población, debe también promover la identidad, el sentido de pertenencia y de destino común.” (2005, p. 1).

Los Estados, como entidades políticas y legales que ejercen soberanía sobre un territorio específico y poder sobre sus habitantes, tienen la capacidad de imponer entre sus ciudadanos una única percepción de afinidad compartida (Stavenhagen, 1990). De este modo, la identidad nacional es entendida como la conciencia de pertenencia a un Estado de buen grado o por la fuerza, cuyos miembros experimentan la cohesión cotidiana de la vida en común (Lefebvre, 1996). No solamente los criterios y expedición de documentación referidos a la ciudadanía y nacionalidad son medios de categorización, también lo son los registros y censos capaces de imponer y controlar la pertenencia a categorías como género, orientación sexual, etnia, clase, religión, raza, etc. (Jenkins, 2004, Moreno Feliu, 2014) y aquellas legislaciones relacionadas con la extranjería “tendientes a impermeabilizar las fronteras y al control del derecho de trabajo y residencia” (Pujadas, 1993, p. 7), entre otros. Además, el Estado también actúa como fuente de producción, reproducción o legitimación de instituciones sociales y, por ende, de *identidades institucionales* (Jenkins, 2004).

Jenkins también destaca la importancia de las Organizaciones Sociales, entendidas como grupos organizados y orientados a tareas, como importantes fuentes de producción de identificación y categorización. En palabras de Jenkins:

“Las organizaciones son también redes de identificaciones -individuales y colectivas- que influyen fuertemente en quién hace qué dentro de esos procedimientos, y cómo. Estas identificaciones - puestos, oficinas, funciones, empleos - se especifican de manera

informal y formal por y en el conocimiento común de las organizaciones, al igual que los procedimientos para asignar o reclutar individuos para ellas. Entendido de esta manera, todo, desde las familias hasta los Estados-nación (y más allá) puede ser descrito como organizaciones.” (2004, p. 145).

Las organizaciones, en términos de identidades, se constituyen simultáneamente a partir de una distinción entre miembros y no miembros, por una parte, y por una red interna de diferenciación entre los miembros, por la otra parte (Jenkins, 2004). En otras palabras, las organizaciones establecen simultáneamente quién pertenece al grupo (identificación) y quién queda excluido de las fronteras del grupo (categorización). Y, al mismo tiempo, dentro de las organizaciones establecen posiciones diferenciadas entre los miembros del mismo grupo que se encuentran atravesadas por relaciones de autoridad o poder (Jenkins, 2004).

Sin embargo, como bien apunta Foucault, “(...) las relaciones de poder, y por consiguiente el análisis que debe hacerse de ellas, tienen que ir más allá del marco del Estado” (2019, p. 31). Las organizaciones son un claro ejemplo de ello, pero incluso dentro de un mismo marco estatal se producen luchas, disputas, negociaciones, imposiciones y resistencias en los contextos más alejados de los brazos gubernamentales o de la arena pública de las instituciones en general. Espacios más concretos, locales y delimitados pueden convertirse en arena política de la identidad, sin necesidad de poner énfasis únicamente en lo global. Como sostiene Foucault:

“No es la dominación global la que se pluraliza y se transmite hacia abajo (...) creo que debemos analizar la manera en que actúan los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder en los niveles más bajos, mostrar cómo se desplazan esos procedimientos, cómo se propagan y se modifican, pero, sobre todo, cómo son investidos, anexados por fenómenos globales, y de qué modo unos poderes generales o unas ganancias económicas pueden deslizarse en el juego de esas tecnologías de poder, a la vez relativamente autónomas e infinitesimales.” (2019, p. 240).

La identidad y la alteridad se construyen a través del discurso y, en este proceso, unos inventan más que otros porque tienen el poder para ello (Ramírez Goicoechea, 2011). En este sentido, “el individuo, con sus características, su identidad (...) es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre cuerpos, multiplicidades, movimientos, deseos y fuerzas” (Foucault, 2019, p. 205). Pero son múltiples las relaciones de poder que atraviesan, caracterizan y constituyen el cuerpo social y que funcionan y se establecen gracias a la producción, acumulación y circulación del discurso verdadero (Foucault, 2019, p. 234). Por este motivo es imprescindible considerar la dimensión menos formal de ejercer el poder, es decir aquella dimensión “más difusa y capilar, pero no menos efectiva y organizante” (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 199).

Estas formas más difusas se pueden encontrar en relaciones tan aparentemente banales como la vecindad, patrón-clientela, o cualquier otro encuentro de interacción relativamente estable imaginable. El contacto entre comunidades religiosa o étnicamente

diferenciadas en un barrio de una ciudad multicultural, donde históricamente no han tenido ningún tipo de conflicto o contacto previo, puede poner en marcha una arena pública no-institucional de interacción intergrupal mediante la identificación con los miembros del grupo (endogrupo) y la diferenciación con aquellos que pertenecen a otro grupo (exogrupo), sea cual sea la causa, el motivo y la razón. De estos encuentros, donde no aparecen figuras institucionales como el Estado y las Organizaciones Sociales, también emergen identificaciones y categorías sociales que pueden llegar a objetivarse en el sistema de representación social de los grupos implicados y tener sus efectos no solamente en el ámbito cognitivo y evaluativo, sino también práctico⁴⁰.

Por este motivo, las identidades/alteridades o identificaciones/categorizaciones también se producen, construyen, reconstruyen, disputan, negocian, imponen, mantienen y se resisten lejos de los focos más institucionalizados. Aunque a veces sea en un sentido más concreto, local, regional y poco global, el orden de interacción es un espacio propicio para construir y reconstruir, imponer y resistir, disputar y negociar, emerger y objetivar identidades colectivas grupales y categóricas. El orden de interacción está atravesado por relaciones de poder. No por ser menos globales, formales e institucionales, estas formas objetivadas son menos eficaces en la vida cotidiana.

⁴⁰ Como sostiene Ramírez Goicoechea (2011), la identidad es una categoría de la clasificación y de la práctica, es decir, una construcción tanto de representaciones, ordenaciones, interpretaciones como de las propias interacciones y acciones a través de las cuales las personas se relacionan con un nosotros (endogrupos) y con los demás (exogrupos) en términos de semejanza y diferencias, proximidad y distancia.

CAPÍTULO 2. MARCO METODOLÓGICO

2.1 Diseño y técnicas de investigación

Para conseguir los objetivos propuestos, se ha llevado a cabo investigación cualitativa sobre un grupo romaní, cuyos miembros se autoidentifican con el etnónimo “*spoitor*”, establecido en una población rural situada al sud este de Rumanía, durante un total de 9 meses.

Los *spoitori* de Rumanía han sido clasificados, siguiendo un criterio lingüístico, dentro del grupo dialectal de los Balcanes (Marushiakova y Popov, 2013) y definidos como un subgrupo romaní con una propia ocupación tradicional basada en la limpieza de calderos de cobre (Achim, 1998; Petcut, Sandu y Grigore, 2003). Vasile Burtea (2016) los describe como un grupo que desarrollaba su propia ocupación tradicional mientras viajaban en carros, cuyos recursos de subsistencia eran obtenidos directamente de la sociedad establecida a cambio de sus servicios. Este autor indica que en el año 1968 un gran porcentaje empezó a dedicarse a la agricultura, mientras que solo un 7% siguió practicando su ocupación tradicional.

No obstante, la información etnográfica y literaria disponible, como se puede apreciar, respecto a la comunidad *spoitor* es escasa. Cabe avisar, pues, que en la presente investigación no pretende atribuir y extrapolar los resultados obtenidos a todo un amplio grupo de personas que se autoidentifican como *spoitor*. Esta investigación se delimita en un contexto geográfico, histórico y social particular.

2.1.1 Selección del lugar, duración y contexto

En primer lugar, cabe destacar que el contacto y diferentes estancias previas en dicha población rumana permitieron por una parte tener conocimiento del grupo y mostrar interés por conocer más sobre este y, por otra parte, aprender el idioma rumano. El aprendizaje del idioma, entendido por Bernard (1995) como una de las principales cualidades de un etnógrafo, facilitó enormemente el acceso, el trabajo de campo realizado y la comprensión del conjunto de datos recogidos.

En este sentido, también es importante subrayar que la relación personal previa con personas rumanas de dicha población rural dio la oportunidad, dada la situación profesional, de planificar el trabajo de campo y estructurarlo en estancias cortas durante temporadas más largas. Gracias a estos contactos y al alojamiento disponible ofrecido por ellos, el trabajo de campo fue longitudinal o prolongado en el tiempo⁴¹ y se realizó de

⁴¹ La investigación cualitativa longitudinal es entendida por el antropólogo Kottak (2011, p. 61) como “el estudio a largo plazo de una comunidad, región, sociedad, cultura u otra unidad, por lo general, con base en visitas repetidas”.

forma intermitente entre los años 2016 y 2019, en períodos principalmente vacacionales (Navidad, Semana Santa y los meses de junio a septiembre).

Por consiguiente, hacerlo de esta forma resultó ventajoso por diferentes razones: permitió el acceso paulatino a los niveles de significación implícitos en los procesos culturales (Scheper-Hughes, 1997); redujo el problema de la reacción del grupo romaní ante la presencia de la persona investigadora, normalizando así la presencia en el grupo; permitió conseguir el “padrinazgo informal” (Hammersley y Atkinson, cit. por Ferrándiz, 2011) de un miembro de la población rumana residente en una zona rural, lo que resultó ser la principal puerta de acceso y lo que facilitó el establecimiento de relaciones de confianza y respeto mutuo con los miembros del grupo romaní (Ferrándiz, 2011, p. 54).

Dada la importancia del lugar donde se llevó a cabo el trabajo de campo, a continuación, se presenta una breve contextualización de la localidad rumana.

La comuna de Grădiștea, localizada en el Condado (*judet*) de Băița de la Regiunea de Muntenia (Rumanía) es el lugar donde se ha desarrollado el estudio etnográfico.

Ahora bien, cabe señalarse que las comunas en Rumanía representan el nivel más bajo de subdivisión administrativa del Estado. Mientras que las áreas urbanas, como los pueblos y ciudades dentro de un condado, tienen el estatus de ciudad (*oraș*) o municipio (*municipiu*), las comunas son subdivisiones de naturaleza rural. Las comunas suelen estar formadas, al mismo tiempo, de pequeñas aldeas rurales (*sat*). En este caso, la comuna de Grădiștea, cuya superficie total es de 6416 hectáreas, está formada por las aldeas de Grădiștea, Ibrianu y Maraloiu.

Figura 1. Mapa de la comuna Grădiștea (Rumanía)



Fuente: Google Maps

Apenas hay conocimiento y documentación que permita elaborar una reconstrucción histórica de la comuna de Grădiștea. Según los testimonios de mayor edad, esta comuna

se habría fundado antes del siglo XIX gracias al asentamiento definitivo de un grupo de pastores procedentes de la cercana provincia de Vrancea, situada al noroeste de Grădiștea. El motivo, se cree, es que este grupo pastoril encontró en la zona ricos pastos para alimentar a sus ovejas, estableciéndose en los bordes del río Buzau. De hecho, el nombre “Grădiștea” proviene de “gradiste” que significa “elevación (oblonga) formada en la tierra del prado como resultado de la erosión de un río”⁴².

La localización geográfica del Condado de Brăila, extendido a través de la baja Llanura de Baragan atravesada por diferentes ríos y canales, ha propiciado unas condiciones ideales para la producción agrícola, siendo la agricultura la principal actividad económica de la zona, principalmente dedicada al cultivo de cereales. Particularmente, la actividad económica en la comuna de Grădiștea se centra en el cultivo de trigo, maíz y semillas de girasol. Actualmente (2017-2020) son siete las empresas dedicadas a este sector de explotación agraria en la comuna. Las unidades familiares, por lo general, tienen en propiedad hectáreas de terreno fértil dividido en dos partes, una para la autoexplotación y autoabastecimiento y otra destinada a ser arrendada a favor de una de las empresas del sector agrario de Grădiștea.

Por esta razón, se pueden distinguir, para facilitar el análisis de los datos, dos principales clases de propietarios *gadjé*⁴³. La primera clase incluiría a los “grandes propietarios”, entendiendo a los patronos que regentan empresas de explotación agraria para su distribución y venta. La segunda clase, que hemos denominado “pequeños propietarios”, hace referencia a las unidades familiares *gadjé* que disponen de pequeñas hectáreas destinadas al cultivo, así como pequeñas granjas de animales, principalmente destinadas al autoconsumo y, secundariamente, a la venta informal de excedentes a los vecinos de la comuna. No obstante, algunos de estos grandes y pequeños propietarios también ocupan cargos institucionales dentro de la administración local, por lo que se puede diferenciar entre “grandes propietarios con cargo institucional”, “grandes propietarios sin cargo institucional”, “pequeños propietarios con cargo institucional” y “pequeños propietarios sin cargo institucional”. Mientras que la primera clase es excepcional, solo se conoce de un caso que cumpla con los criterios para ser incluido en dicha categoría, la última clase mencionada incluye a la mayoría de las unidades familiares *gadjé* de la comuna de Grădiștea.

El último censo demográfico realizado por el Instituto Nacional de Estadística (en rumano, Institutul National de Statistica) indica que la población total de la comuna de Grădiștea era de 2.308 residentes en el año 2011⁴⁴. En cuanto a la pertenencia a una fe religiosa un 96,14% se consideraban cristianos ortodoxos, un 3,42% se desconoce y solamente un 0,43% eran practicantes de otra religión. El mismo Instituto calculó la

⁴² Para más información, véase el sitio web del Ayuntamiento de la Comuna de Grădiștea donde se ofrece información al respecto: <https://www.primariaGrădișteaBrăila.ro/prezentare-locala>

⁴³ “*Gadjé*” es la categoría nominal utilizada por los rumanos para clasificar y denominar a los no-romanés.

⁴⁴ Para más información, véase: “Tab8. Populatia stabila dupa etnie – judete, municipii, orase, comune” en Rezultatele finale ale Recensământului din 2011, Institutul National de Statistica din Romania.

representación étnica de la comuna, cuyos datos muestran que un 86,13% de la población se considera “rumana” y un 10,44% se considera “roma”, mientras que se desconoce la pertenencia étnica del 3,42% restante de la población. Según el alcalde de la comuna de Grădiștea (1990-vigente) un censo informal realizado en 2015 muestra que el total de población en 2015 era de 2280 personas, de las cuales aproximadamente 420 eran de etnia romaní, es decir, el 18,42% del total. Este incremento en el porcentaje de la población romaní se debe a dos factores: 1) la alta tasa de mortalidad de la población rumana *gajde* (no-roma) a consecuencia de la senectud que se encuentra elevadamente representada en este sector y 2) la alta tasa de nacimientos de la población rumana de etnia romaní. Toda la población de etnia roma se encuentra establecida en la aldea de Grădiștea, no habiendo habitantes romaníes en las aldeas de Ibrianu y Maraloiu.

En la actualidad, la comuna de Grădiștea dispone de un jardín infantil, una escuela primaria, un centro cultural, una pequeña Iglesia ortodoxa, un local habilitado para la Policía Rural (dos agentes), una consulta médica, dos farmacias y cinco pequeños locales de alimentación y productos básicos. No hay turismo más allá de las esporádicas visitas escolares al museo “Casa Memorial de Fanus Neagu”, la casa en la que creció y vivió un conocido escritor de literatura rumana fallecido en el año 2011. Las principales calles de la comuna se asfaltaron en el año 2017, las demás todavía se conservan cubiertas de tierra. Las casas son todas unifamiliares con variables hectáreas de terreno para cultivo, a excepción del único bloque de pisos de cuatro plantas que se construyó durante el régimen comunista.

Por tanto y como se puede observar, la investigación se ha llevado a cabo en una comunidad pequeña donde las relaciones de los miembros son cara a cara y todo el mundo se conoce entre sí (Pujades y Muñoz, 2010, p. 80).

2.1.2 Investigación cualitativa: observación participante y entrevistas

La investigación se iba diseñando a medida que se tenía la oportunidad de viajar a Rumanía y de estar cierto tiempo en el lugar de estudio y se fue adaptando totalmente al contexto del lugar donde se iba a llevar a cabo la etnografía. Las dos técnicas cualitativas utilizadas fueron la observación participante y las entrevistas.

2.1.2.1. Observación participante

El objetivo principal era participar y sumergirse en la vida cotidiana de los miembros de la comunidad romaní, participando en las situaciones sociales y compartiendo tiempo, pues solamente de esta forma podría comprender el conjunto de elementos culturales, la racionalidad con la que actuaban como actores sociales y el sentido que daban a sus acciones (Pujades y Muñoz, 2010; Ferrándiz, 2011). Esta presencia prolongada a lo largo de los tres años en diferentes etapas fue la que permitió tener el conocimiento necesario e intuitivo de la cultura estudiada, el mismo que permitiría después atribuir los significados más adecuados y fidedignos a las acciones sociales registradas en contextos determinados.

Por ello, en una primera fase del trabajo de campo, se escogió la observación participante por considerarse el método que permitiría el establecimiento de relaciones de empatía con los miembros *spoitori*, el incremento de la calidad de los datos y la accesibilidad a estos trabajando directamente en el lugar donde se desenvuelve la vida real (Sanmartín, 2003, p. 51) y profundizando así en las relaciones sociales (Ferrándiz, 2011, p. 87). Además, los datos no se recogen de forma intrusiva, por lo que, se consideró el método más adecuado para iniciar el trabajo de campo con los *spoitori* (Taylor y Bogdan, 1992).

En primer lugar, es importante mencionar el impacto que tuvo que la persona investigadora fuera extranjera. Por una parte, los miembros de la comunidad *spoitor* se mostraron sorprendidos e incrédulos cuando se les presentó la investigación que se iba a llevar a cabo y cuando se les hizo saber que ellos serían los miembros centrales y que, además, poder realizar observación participante en su comunidad tenía un gran valor. La misma reacción se obtuvo por parte de los miembros de la comunidad rumana, que se mostraron reacios a comprender el interés de una persona extranjera por la comunidad romaní de su pueblo. Por otra parte, nos encontramos con personas *spoitori* que confundieron a la persona investigadora con miembros de la Administración⁴⁵ y que procedieron a enseñar su documento nacional de identidad ante el miedo de que se les deportara fuera del país. En todo caso, las relaciones interétnicas serán objeto de análisis de la presente investigación doctoral, por lo que, dichas reacciones se acabarán de entender mejor a lo largo del trabajo. La cuestión central es que ser una persona extranjera facilitó el acceso en gran parte de las ocasiones.

Sin embargo, todo esto no hubiera sido posible sin la persona rumana que se convirtió en el “*gatekeeper*”⁴⁶ principal del acceso a la comunidad romaní. Dadas las estancias previas en el pueblo y la relación previa de la persona investigadora con esta persona, ya se conocía su ámbito de influencia. Además, el “*gatekeeper*” entendió desde el primer momento los objetivos de la investigación y el gran interés que se tenía en observar y entrevistar al grupo *spoitor*. También y como ya se ha introducido brevemente, el acceso se vio facilitado por el aprendizaje del idioma durante los primeros años previo al trabajo de campo que se viajó a Rumanía gracias a diferentes personas rumanas con las que se mantenía y se sigue manteniendo relación.

De todos modos, haber estado previamente en Grădiştea fue garante de legitimidad y ofreció más calidad a la investigación, puesto que permitió observar y entrevistar a los miembros de la comunidad romaní sin enfrentar problemas para obtener su consentimiento. De hecho, obtener su consentimiento para esta primera fase del trabajo de campo, que fue la de la observación participante, no resultó difícil. Cuando se quiso iniciar la observación participante, se explicó el propósito de la investigación, que se anonimizarían los datos, que se utilizarían pseudónimos y que en cualquier momento

⁴⁵ Ferrándiz (2011, p. 68) ya alerta de que, dependiendo del contexto histórico y geográfico, a las personas que investigan en el marco de la antropología se les puede confundir con policías u otros profesionales.

⁴⁶ Los gatekeepers son actores que forman parte del proceso de investigación, personas u organizaciones que facilitan y dan acceso a los participantes y los ayudan a tomar contacto con las personas que se pretenden investigar (Martí, 2015, p. 5).

podían retirar su consentimiento y negarse a seguir participando en la investigación. Durante el trabajo de campo, no hubo ningún miembro *spoitor* que se negara a que la persona investigadora participara en las diferentes actividades diarias.

Ahora bien, hay que señalar que, dentro de la observación participante, se utilizó la modalidad de la observación participante moderada y no activa, es decir, la persona investigadora estaba llevando a cabo la observación participante y las personas *spoitori* eran conscientes de su presencia, pero la participación fue limitada y ocasional (Ferrándiz, 2011, p. 85). Entre las diferentes actividades en las cuales se participó, destacarían las siguientes: apoyo en las compras diarias a las mujeres *spoitori*, compartir el tiempo con los hombres *spoitori* en el bar después de su jornada laboral, comer pipas al aire libre frente sus casas, con las mujeres, hombres, niños y niñas de la comunidad romaní, compartir el momento de la comida y/o cena en casas de algunos miembros *Spoitor*, acudir a alguna fiesta de bautizo y/o boda de miembros de la comunidad romaní y ayudar de forma espontánea en alguna tarea doméstica o de la granja.

La forma de registrar dicha observación fue a través de la memoria y del método más tradicional para hacerlo, que fue el cuaderno de campo (Sanmartín, 2003, p. 75). En el diario de campo y tras llevar a cabo la observación participante diaria, se escribía sobre los sucesos observados, sobre la información que daban los informantes en los encuentros no previsible e informales y sobre las ceremonias presenciadas. Así pues, el diario de campo ha sido una herramienta muy valiosa durante los 9 meses de observación participante y trabajo de campo en general, puesto que en él se han registrado las reflexiones sobre el trabajo de campo, juntamente con diferentes notas descriptivas y etnográficas sobre lo que se presenciaba durante el día.

2.1.2.2 Entrevistas

En una segunda fase etnográfica, se optaron por las entrevistas y dentro de estas por las entrevistas semiestructuradas en profundidad, las entrevistas informales y colectivas, tanto a miembros del grupo *spoitor* como a *gadjé* rumanos.

Si bien es cierto que la observación participante permitía conocer aquello que decían y hacían los miembros de la comunidad *spoitor*, las entrevistas permitirían ir más allá y profundizar en todo aquello que se había presenciado a lo largo del trabajo de campo inicial (Roca i Girona, 2010, p. 89). Además, uno de los objetivos del trabajo era producir conocimiento que implicara un rol activo y colaborador por parte de las personas que iban a participar en la investigación y las entrevistas se volvieron imprescindibles para conseguirlo. Lo cierto es que entrevistas semiestructuradas en profundidad permitieron mantener un ritmo de entrevista más estructurado sin forzar las relaciones que se iban tejiendo ni el campo social, además de permitir acceder a temas culturales que de otra forma no sería posible.

Para las entrevistas con *spoitori*, el contacto previo que ya se tenía con gran parte de los miembros facilitó de forma considerable esta parte de la etnografía. La manera de hacerlo era normalmente la siguiente. Se les explicaba el interés en profundizar en algunas cuestiones que se habían observado durante la participación en su vida diaria y otras de interés a través de una entrevista a nivel individual. También se les informaba de que se trataba de una entrevista totalmente anónima y confidencial que se grabaría y posteriormente se transcribiría y que deberían dar su consentimiento para su realización. Proteger el anonimato de las personas que participaron en la investigación fue de suma importancia durante todo el proceso. En ningún momento se presionó a los miembros *spoitori* a participar o a contestar todas las preguntas y, de hecho, se les informaba antes de la entrevista que tenían total libertad para no contestar ciertas preguntas o directamente abandonar la entrevista.

Ahora bien, es importante mencionar que para esta segunda fase de la etnografía se utilizó alguna técnica de compensación. Como bien manifiesta Ferrándiz (2011, p. 104), al igual que la persona que investiga espera que las personas que participan en la investigación le proporcionen cierto tipo de datos, los miembros de la comunidad romaní también podían esperar, que un agente externo y además extranjero en este caso, les proporcione cierto tipo de bienes materiales y/o simbólicos. En la presente investigación y dado que la colaboración prestada en muchas ocasiones representaba una parte considerable de su tiempo (Roca i Girona, 2010), se les compensó mediante bienes que ellos consideraban valiosos, entre los cuales, se podrían destacar los siguientes: caja de tabaco, dinero, cerveza y/o comida.

No obstante, es muy importante señalar que, durante los 9 meses del trabajo de campo, también tuvieron lugar entrevistas informales, es decir, conversaciones espontáneas que se llegaron a mantener de forma fortuita con miembros de la comunidad *spoitor* y que también se han utilizado como fuentes de datos porque han permitido acercarse y profundizar en la complejidad de las situaciones etnográficas (Pujades y Muñoz, 2010, p. 84).

Además, no todas las entrevistas fueron individuales, sino que también tuvieron lugar entrevistas colectivas. Las entrevistas colectivas surgieron de forma improvisada y permitieron la discusión e intercambio de diferentes puntos de vista, multiplicar las reacciones individuales, conocer la amplia pluralidad de voces y de perspectivas de cada uno sobre temas polémicos y las diversas interpretaciones de una misma realidad (Pujades y Muñoz, 2010; Roca y Girona, 2010; Ferrándiz, 2011). Como bien se ha mencionado, estas entrevistas no fueron buscadas de forma intencional, sino que, lo que ocurría, es que, sobre todo, cuando la entrevista tenía lugar en la residencia de la persona *spoitor*, aparecían más miembros de la misma familia, vecinos o amigos de la misma comunidad, lo que daba paso a las entrevistas grupales. En estas entrevistas, la persona investigadora ejercía más bien el rol de moderadora y facilitaba la discusión o las guiaba. El tamaño de las entrevistas osciló entre grupos formados de 4 a 8 personas donde todas participaban,

aunque no en la misma medida. Se intentó utilizar el protocolo de las entrevistas semiestructuradas, aunque el desarrollo de la misma era más bien espontáneo y natural.

Se entrevistaron un total de 28 miembros de la comunidad *spoitor*. El objetivo de dicha muestra no fue alcanzar la generalización estadística ni externa, sino más bien reflejar la máxima diversidad de la población de referencia en relación con el tema de estudio y la generalizabilidad interna o de grupo, es decir, aquella que permitiera dar conclusiones dentro del entorno o grupo estudiado (Flick, 2015). Esto permitió observar en profundidad casos que han reflejado la diversidad de la población de referencia.

Por tanto, el criterio de la selección ha sido intencional para así reflejar la diversidad de la población y en algunas ocasiones se ha utilizado también la técnica de la “bola de nieve” para ir ampliando la muestra sucesivamente también gracias a contactos suministrados por las personas que ya habían participado. Para el tamaño muestral se ha utilizado el criterio de la redundancia o de la saturación (Glaser y Strauss, 1967), puesto que la decisión de no entrevistar a más miembros se tomó cuando las nuevas observaciones ya no incorporaban nueva información al estudio. Así pues, los casos han reflejado la “variación máxima” porque lo que realmente se buscaba con las entrevistas era la variedad de contenido narrativo, la variedad de experiencias, de perspectivas, la pluralidad de roles y posiciones significativas y la riqueza (Sanmartín, 2003; Ruiz Olabuénaga, 2012).

Para las entrevistas se utilizó un esquema guion que se aplicó de manera uniforme en cada una de las entrevistas, tratándose de un rasgo metodológico que se mantuvo constante durante toda la investigación. Este guion contenía una lista de cuestiones a tratar preestablecidas que se denominaron códigos y que formaban parte de la literatura previa. Ahora bien, se cabe señalar que durante las entrevistas se dio la libertad para que emergieran otros y así ocurrió. De hecho, lo que se buscaba con este tipo de entrevistas era crear una atmósfera que permitiera a las personas entrevistadas expresarse con total libertad sin ser interrumpidas, pero con cierto grado de control partiendo de la guía de entrevista con temas y preguntas de una secuencia determinada (Roca i Girona, 2010, p. 92). Así pues, el enfoque utilizado fue el de contenido analítico inductivo, de identificación de cuestiones nuevas a tratar y deductivo a la vez, de identificación de cuestiones preestablecidos de gran interés.

Las entrevistas se centraron en cuestiones como: su forma de autodefinirse en relación a los demás grupos de romaníes y rumanos *gadjé*; su estilo de vida y modo de proporcionarse el sustento antes del asentamiento definitivo en Grădiștea; su relación y trato habitual con los rumanos *gadjé* y las instituciones del Estado antes del asentamiento definitivo; su experiencia y relación con los rumanos *gadjé* de Grădiștea y sus instituciones locales desde el momento del asentamiento definitivo hasta la actualidad; sus relaciones, formas de trato e intercambios con sus compadres rumanos *gadjé* y sus relaciones y formas de trato con el resto de población *spoitor* de Grădiștea en la actualidad.

Generalmente, la experiencia entrevistando a miembros del grupo *spoitor* fue satisfactoria y las personas que participaron en la investigación fueron muy generosas con su tiempo.

Para las entrevistas con *gadjé* rumanos, la persona *gadjé* que actuó como “padrino informal” o “gatekeeper” para acceder a iniciar el trabajo de campo con la comunidad romaní, fue de suma importancia, así como también las estancias previas años anteriores al inicio de la etnografía en la comuna de Grădiștea de la persona investigadora. La manera de hacerlo era normalmente la siguiente. El “padrino informal” contactaba con las personas *gadjé* y les explicaba el interés que se tenía en entrevistarles para conocer la recepción que hubo de las familias *spoitori* a partir de su asentamiento en la comuna y las relaciones actuales entre *gadjé* y miembros del grupo *spoitor*. Se les informaba de que se trataba de una entrevista totalmente confidencial y anónima que se grabaría y posteriormente se transcribiría y que su consentimiento era imprescindible para iniciar y realizar la entrevista en su totalidad. También se les hacía saber que podían abandonar la entrevista en cualquier momento o no contestar ciertas preguntas.

Cabe mencionar, sin embargo, que para las entrevistas con las personas *gadjé* no se utilizó ningún tipo de compensación material, más allá de mostrar el más sincero agradecimiento y expresar el gran valor que tenían dichas entrevistas para la persona investigadora.

Se entrevistaron un total de 19 miembros *gadjé*. De nuevo, la generalización estadística no fue uno de los objetivos de la muestra y por ello, el criterio de selección también fue intencional, reflejando la máxima diversidad en cuanto a edad, sexo, posición en la comuna (como por ejemplo personal del ayuntamiento, policías, grandes y pequeños propietarios *gadjé* y compadres de familias *spoitori*, entre otros) y tiempo residiendo dentro de esta. En este sentido, también se utilizó la técnica de la “bola de nieve” para ir aumentando la muestra, preguntando a las personas que accedían a participar si conocían a otras que podrían estar interesadas (Patton, 2002). También se entrevistó a las personas *gadjé* hasta llegar a la saturación, es decir, hasta que se observó que las personas entrevistadas ya no añadían nuevas ideas o que muchas de estas se repetían. Dicha muestra también se considera representativa en términos de aportar la máxima variedad de conocimiento sobre las cuestiones analizadas.

De hecho, a pesar de que también se disponía de un esquema guion para la realización de las entrevistas basado en la literatura previa de dimensiones que interesaban para la investigación, se dejó la libertad de que surgieran otras, lo que permitió añadir nuevos códigos igual de interesantes que se analizarán durante la tesis doctoral. Las cuestiones específicas que se trataron durante las entrevistas con las personas *gadjé* fueron las siguientes: su forma de autodefinirse en relación con los romaníes en general y los *spoitori* en particular; sus experiencias con los *spoitori* antes, durante y después del asentamiento definitivo; sus motivaciones y razones en el apadrinamiento de niños/as *spoitori* y las relaciones, tratamiento e intercambios que tienen lugar con sus compadres *spoitori*.

Tabla 1. Clasificación de entrevistados *gadjé* según su estatus socioeconómico

Clases de compadres <i>gadjé</i>	Número de entrevistados
Grandes propietarios con cargo institucional	1
Grandes propietarios sin cargo institucional	3
Pequeños propietarios con cargo institucional	3
Pequeños propietarios sin cargo institucional	12

Las entrevistas se iniciaron en el mes de junio del año 2016 y finalizaron en el mes de diciembre del año 2019. Los lugares de las entrevistas fueron elegidos por las personas entrevistadas y estos fueron diversos: en el bar, en sus casas y en la casa donde la persona investigadora estaba de estancia. Lo importante era que las personas se sientan cómodas y a gusto (Roca i Girona, 2010, p. 97). La duración de estas fue entre una hora y 2 horas y media. El conjunto de datos cualitativos recogido se analizó manualmente después de codificar toda la información en dimensiones diferentes, unas nuevas y otras preestablecidas.

Tabla 2. Clasificación de entrevistados según el género

	Número de entrevistas a hombres	Número de entrevista a mujeres
Spoitori	13	15
Gadjé	13	6

En suma, el trabajo de campo prolongado en el tiempo ha permitido desplegar un amplio número de técnicas de investigación y, por tanto, recoger una amplia gama de datos de índole diversa. Así, la observación participante y las entrevistas, las dos técnicas principales que fueron utilizadas durante la presente investigación, han permitido no solamente observar los hechos, las actitudes y el valor que se les da (Sanmartín, 2003), sino también acercarse, entender, describir y explicar los fenómenos sociales desde el interior, analizando tanto las experiencias de las personas entrevistadas y de los grupos, como las interacciones y las comunicaciones mientras estas se producían (Flick, 2015, p. 12-13).

CAPÍTULO 3. MARCO SOCIOHISTÓRICO

3.1 Contexto histórico y de las representaciones sociales de la población romaní en Rumanía

3.1.1 *Lo que sabemos de sus orígenes hasta su llegada a Europa*

El origen de los romaníes es fuente de muchas controversias y especulaciones, incluso ha sido objeto de explicaciones “mito-fundacionales” construidas por la sociedad *gadjé*. La lingüística es la herramienta que ha permitido a los investigadores intuir el itinerario recorrido por los romaníes a lo largo de los siglos. El examen del vocabulario y de las estructuras gramaticales de los dialectos romaníes ha permitido hacerse una idea del punto de partida de los romaníes y lugares que recorrieron hasta llegar a Europa (Liégeois, 1987, p. 30). Por ejemplo, el británico William Marsden descubrió la relación entre la lengua *romanó* y otras lenguas indias (Kenrick, 1995, p. 9)⁴⁷. Poco después de dicho descubrimiento, un pastor transilvano llamado Vályu István se dio cuenta del posible origen hindú de los romaníes a través de una comparación entre el dialecto hablado por los Ráb (grupo romaní) y el *sánscrito* con la ayuda estudiantes hindúes que conoció en Holanda (Courthiade, 2001, p. 10). Desde entonces se acepta que la comunidad romaní encuentra su origen en la India, especialmente en el noroeste de la India, en el Punjab (San Román, 1997, p. 12; Rodríguez, 2011, p. 55).

A continuación, debido a la gran variedad de tesis y explicaciones en torno al origen de los romaníes, se reconstruirá una visión general del origen y migraciones de esta comunidad desde la India. Para ello, partiremos de una de las tesis más aceptadas, la del estudioso Donald Kenrick y se contrastará con otras alternativas dadas por otros autores. Para facilitar la tarea, la reconstrucción se desglosará en las siguientes etapas: 1) De la India a Persia; 2) de la Persia árabe a Armenia; 3) de Armenia a Constantinopla y 4) de Constantinopla a Europa.

Según Donald Kenrick (1995), el origen de los romaníes tuvo lugar en el noroeste de la India a partir del siglo III. En esta etapa se viven constantes cambios y desordenes entre diversos reinos cuando se produce una irrupción por parte del *Shah* de Persia, Arsdashir, con la conquista del norte de India y su conversión en colonia persa. Este hecho histórico provocó que mucha gente procedente de la India se trasladara a Persia en busca de mejores oportunidades (Kenrick, 1995, p. 13). Estas personas desarrollaban una gran variedad de ocupaciones, había desde agricultores y pastores hasta soldados, músicos y contables (Kenrick, 1995, p. 14). En todo caso, hay quienes sostienen la posibilidad que los romaníes procedan de una casta inferior india (San Román, 1997, p. 12). También se ha llegado a sostener, contrariamente y a través del análisis filológico y de las costumbres romaníes, que proceden de la casta de los guerreros, llamados *rajput*, que ocuparían la cúspide dentro del sistema de castas indio (Rodríguez, 2011, p. 54).

⁴⁷ Entre estas lenguas destacan el hindi, punjabí y sánscrito (Kenrick, 1995, p.9).

Dejando aparcadas las teorías sobre la pertenencia al sistema de castas, dicha diversidad de gentes compartía la fe en el hinduismo y hablaban lenguas parecidas, así empezaron a entremezclarse socialmente e incluso matrimonialmente. Esto conduciría hacia un proceso de autoidentificación que uniría a estas personas de origen diverso bajo la autodenominación de “Dom” que más tarde se transformaría en “Rom”⁴⁸ (Kenrick, 1995, p. 15)⁴⁹. Como se observa, según esta tesis un gran número de indios cuyas ocupaciones estaban diversificadas viajaron a Persia libremente en busca de nuevas oportunidades. Sin embargo, Angus Fraser (2005) toma en consideración el relato original del historiador árabe Hamza de Ispahán escrito cerca del año mil. Este relato sostiene que el monarca persa Bahram Gur, que reinó hasta el año 438 d.C., persuadió al rey de India para que enviase gran cantidad de músicos (12.000 mil aproximadamente). El historiador árabe sostuvo que los descendientes de estos músicos indios son los llamados “Zott” (Fraser, 2005, p. 47; Rodríguez, 2011, p. 56-57). No obstante, y ante la diversidad de teorías, como se ha señalado *ut supra*, hay otros autores que piensan que los romaníes salieron de la India hacia el año 1000-1100 d.C. (San Román, 1998, p. 12). Una de estas últimas alternativas proviene del pasaje del “Libro de los Yamin”⁵⁰, de Al ‘Ubtí, que habla de una incursión parte de la antigua Ghazna que llega hasta Kannauj entre 1018-1019 para capturar a la población y que luego vendería como esclavos, en familias enteras, en la misma población de Ghazna, la actual Afganistán (Courthiade, 2001, p. 11). Esta incursión seguramente sería llevada a cabo por el sultán Mahmud Ghaznawi cuya finalidad era difundir el islam (Burtea, 2000, 27-28; Rodríguez, 2011, p. 56).

La segunda etapa, según la teoría de Kenrick, se concentraría entre los siglos VII-IX cuando el territorio persa cae bajo la dominación árabe. Los árabes denominaron a las personas de origen indio, sin distinguir la variedad de grupos con propia autodenominación, bajo el nombre de “Sott” (Kenrick, 1995, p. 27). Sin embargo, Angus Fraser (2005) parece señalar el peligro de aceptar todas las tempranas referencias sobre los “Zott” o “Sott” en relación con el pueblo romaní debido que dicha palabra fue aplicada indistintamente a cualquier persona de origen indio (Fraser, 2005, p. 49). Según Kenrick, los árabes trasladaron forzosamente a un gran número de indios a Oriente medio que finalmente se asentaron a las orillas del Tigris (Kenrick, 1995, p. 27). En esa situación y a partir del año 820 d.C. tuvieron que resistir a las continuas expediciones militares del Califa de Bagdad. Tras la derrota de los Sott en 834 d.C, éstos fueron deportados a Bagdad y más tarde a las ciudades nororientales de Khaneikin y Ainzarba, un punto intermedio entre el Imperio Árabe y el Imperio Bizantino (Kenrick, 1995, p. 29). Los Sott asentados en Ainzarba fueron capturados en el año 855 d.C. por las tropas bizantinas y deportados a la Grecia continental. Sin embargo, se desconoce el destino y supervivencia de este grupo deportado, simplemente no hay indicativos de que hayan sobrevivido intactos como uno de los grupos romaníes que hoy en día se encuentran en Europa (Kenrick, 1995, p. 33).

⁴⁸ El etnónimo “Rom” se encuentra actualmente dentro del vocabulario romaní europeo, mientras que “Lom” es aceptado en el romaní armenio y “Dom” sigue perteneciendo al romaní persa y sirio (Fraser., 2005, p. 40).

⁴⁹ “Dom” es una palabra de origen indio que significa “hombre” (Kenrick, 1995, p. 15)

⁵⁰ También traducido como “Libro de Jamín” (Rodríguez, 2011, p. 56)

En la tercera etapa, la teoría que sostiene Kenrick, siempre defendida en base a pruebas lingüísticas, es que probablemente miles de Sott asentados en Khaneikin iniciaron un movimiento migratorio desde Persia hasta Armenia a mitades del siglo XIII (Kenrick, 1995, p.41)⁵¹. En todo caso, los estudios lingüísticos respecto a los actuales dialectos hablados por romaníes de diferentes partes del globo mantienen la hipótesis de una división de los Sott con rumbos migratorios distintos: los Dom, Lom y Rom (Fraser, 2005, p. 52; Popov y Marushiakova, 2001, p.12).

Los Dom, quienes hablarían el dialecto “ben”, se movilizarían hacia el sudoeste donde se asentaron en Siria y Palestina y algunos de ellos llegarían hasta Egipto y norte de África, incluso algunos autores aceptan que entraron a España (Marushiakova y Popov, 2001, p. 12). Los Dom sería el primer grupo que se separó del resto de Sott (Rom y Lom) antes de llegar a Armenia debido a que en el dialecto “ben” o “domari” de los Dom no se encuentra ningún vocablo de origen armenio (Fraser, 2005, p.54). Los Rom y los Lom compartirían más tiempo unidos y por ello se les clasifica dentro de la misma categoría dialectal “phen”. Sin embargo, acabarían tomando rutas distintas. Los Lom habrían tomado la ruta hacia el norte, asentándose temporalmente en zonas del sud Caucásico. En la actualidad tienen su propio dialecto llamado “lomavren” y se encuentran presentes en Armenia y Georgia (Marushiakova y Popov, 2001, p. 13). En el dialecto lomavren, propio de los “romaníes bosás”, tampoco se encuentran vestigios del armenio. Se sospecha que este último hecho fuese consecuencia de una división entre Lom y Rom antes de encontrarse bajo la total influencia armenia o incluso que se produjesen innovaciones independientes entre la variante lomavren y el romaní europeo de los Rom (Fraser, 2005, p. 54 y 55). El tercer grupo, los Rom de habla “phen”, migrarían hacia Asia Menor y los Balcanes y luego llegarían hasta el centro y oeste de Europa. Parte del grupo también quedaría asentado dentro de las fronteras del Imperio Bizantino (Marushiakova y Popov, 2001, p. 13).

En esta tercera etapa, los actuales romaníes europeos llegarían a Constantinopla a través de Armenia o de la colonia armenia de Cilicia donde estuvieron por un prologando tiempo (Kenrick, 1995, p. 42). Se cree que llegaron a Constantinopla, a mitad de la expansión del Imperio Bizantino, atraídos por la posibilidad de encontrar trabajos ocasionales y la facilidad de acceso espaciotemporal a través del Bósforo. Algunos optarían por seguir una ruta hacia el noroeste que llevaría hasta Europa, otros optarían por la ruta del sur de camino a la Península Arábiga, Egipto y África (Kenrick, 1995, p. 46). Otra alternativa sería, tal y como señala Angus Fraser, que el movimiento de los romaníes hacia el oeste, dejando atrás Armenia, fue seguramente un proceso gradual causado tanto por la conquista del Imperio Bizantino en el siglo XI d.C. y su hostilidad militar, así como por la subsiguiente invasión del clan de los selyúcidas que provocó el desplazamiento de muchos armenios (Fraser, 2005, p. 55 y 59). Se tiene constancia de la presencia de romaníes en Constantinopla gracias al texto

⁵¹ Hay constancia de la existencia de al menos 10 palabras de origen árabe en el romanó europeo si excluimos los vocablos tomados del turco e incorporados en algunos dialectos europeos orientales, según señala Kenrick (1995, p.42).

hagiográfico georgiano llamado “La Historia de San Jorge el Athonita”⁵² compuesto en Athos y fechado en la segunda mitad del siglo XI d.C (San Román, 1997, p. 12; Fraser, 2005, p. 60).

La cuarta etapa sería el abandono de Asia y la entrada definitiva de los romaníes a Europa, seguramente empujados por varios factores como la peste negra que llegó a Constantinopla en 1347; la derrota de los griegos en Asia por parte de los turcos en el año 1390 y por el avance de los mongoles dirigidos por Tamerlán tras la Batalla de Alepo (Kenrick, 1995, p. 53). Respecto a estas apreciaciones como factores que impulsaron al movimiento de los romaníes hacia el interior de Europa, también se cree que entraron a los países del este europeos antes de la conquista de Asia Menor por parte de los turcos. Siguiendo esta teoría alternativa, los romaníes se habrían esparcido en varios grupos, uno de ellos partiría desde Tracia atravesando Macedonia hasta Grecia continental⁵³ y otro hubiera seguido una ruta hacia el norte hasta llegar a la actual Yugoslavia y Rumania (Fraser, 2005, p. 69).

3.1.2 Los “infrahumanos” y “subordinados”: la esclavitud romaní en Valaquia y Moldavia

La población romaní ya formaba parte del paisaje social de las tierras rumanas en la segunda mitad del siglo XIV (Achim, 1998, p.1). Sin embargo, es preciso aclarar que Rumanía como Estado-nación no existió hasta principios del siglo XX, específicamente el año 1918. Por lo tanto, cuando mencionamos “tierras rumanas” sobre todo nos referimos a los principados de Valaquia y Moldavia y la región de Transilvania. Los dos primeros principados mantienen un fuerte vínculo y similitud en el desarrollo histórico y tratamiento hacia los romaníes, es por ello por lo que se analizará la situación histórica en conjunto. La situación en Transilvania, no obstante, merece ser tratada aparte atendiendo a su contexto histórico particular.

Valaquia y Moldavia, a pesar de ser dos principados distintos, mantuvieron un desarrollo socioeconómico y político muy parecido, seguramente condicionado por la proximidad territorial y su condición, al menos nominal, de vasallos del Imperio Otomano desde el siglo XVI hasta principios de los años 60 del siglo XIX (Crowe 2016, p.108-109). Las obligaciones de vasallaje, sin embargo, afectaban principalmente a cuestiones tributarias, por lo que ambos principados pudieron garantizar una fuerte independencia en los asuntos de política interna (Marushiakova y Popov, 2009, p. 89).

⁵² Se lee en el texto que en 1050 hubo una plaga de animales salvajes en el parque imperial Philopation de Constantinopla bajo el Imperio de Constantino Monomaco que devoraba a otros animales de caza. Por ese motivo, el emperador recurrió a la ayuda de “samaritanos, descendientes de Simón el Mago llamados *adsciani*, y muy conocidos por la adivinación y la hechicería”. El término “adsciani” que aparece en el texto es la forma gregoriana de referirse a los términos griegos “atsíganoi” o “atzíganoi” con el que los bizantinos solían referirse a los romaníes (Fraser, 2005, p. 60).

⁵³ El romaní europeo está formado de varios préstamos lingüísticos que provienen del griego. A modo de ejemplo, para “el tribunal de justicia” o “consejo de ancianos” que regulan los conflictos entre romaníes se adoptó el término “Kris” que deriva de la palabra “crisis” cuyo significado era “justicia” para los griegos (Fraser, 2005 p. 69).

Los documentos oficiales de la época certifican la presencia de romaníes por primera vez en 1385 en Valaquia y en 1428 en Moldavia (Achim, 1998, p. 10). Ejemplo de ello se refleja en la escritura de donación de cuarenta familias de romaníes (*ařigani*) que emitió el Príncipe de Valaquia, Dan I, a favor del monasterio de Tismania y otra escritura de similares características firmada por el Príncipe de Moldavia, Alejandro el Bueno, a favor del monasterio de Bistrita (Achim, 1998, p. 13 y 14; Sandu, 2010, p. 4 -5; Crowe, 2016, p. 107). Esta práctica pronto se volvió recurrente en Valaquia y en Moldavia, dando como resultado la formación de una nueva capa social a la que se le negó su condición de persona, esto es, los romaníes vinculados a los más importantes monasterios y boyardos en condición de esclavitud (Achim, 1998, p.13)⁵⁴. En otras palabras, los romaníes eran concebidos como bienes patrimoniales y, por ende, objetos de venta, cambio, legado e hipoteca (Beck, 1989, p.55; Kenrick, 1998, p. 138). No obstante, como límite, los amos no podían acabar con la vida de sus esclavos de forma arbitraria y en caso de homicidio premeditado podían ser condenados a muerte (Marushiakova y Popov, 2009, p. 96). En todo caso, hasta su abolición, la regulación jurídica de la esclavitud fue compleja, cambiante y diversificada. Había una regulación propia para los hombres libres de los principados y otra para los romaníes esclavos y, aparte, otro cuerpo normativo que regulaba las relaciones entre esclavos y hombres libres que no fueran sus amos (Achim, 1998, p. 36).⁵⁵ El estatus legal de los esclavos se reguló en el llamado “Holopskim Pravom” o “Ley de esclavos” mencionado por primera vez en Moldavia por el Príncipe Stefan cel Mare en 1470 (Peretz 1934, p. 187 cit por. Marushiakova y Popov, 2009, p.96). Incluso a partir del siglo XVII hubo tendencia de invocar la Ley Bizantina, por lo que existe constancia de varios documentos legislativos de origen bizantino impresos en rumano⁵⁶. Sin embargo, es sabido que se acudía preferentemente al derecho consuetudinario (Petcut, 2003, p. 39; Sandu, 2010, p.4).

Los esclavos romaníes fueron clasificados y diferenciados en dos grandes categorías siguiendo el criterio del estilo de vida, esto es, entre los sedentarizados y los semi-nómadas. Los semi-nómadas vivían durante el invierno en las haciendas de sus amos mientras que en época veraniega viajaban por zonas colindantes en busca de oportunidades económicas mediante la explotación de sus habilidades y conocimientos en artesanía y herrería, entre otras ocupaciones, sin perjuicio de ser llamados de vuelta en cualquier momento para llevar a cabo tareas y servicios a favor de sus amos (Achim, 1998, p.53). No fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII que se inició un proceso de sedentarización, quedando así vinculados a las ocupaciones agrícolas que los acercaba al

⁵⁴ Aún así hay que remarcar que la esclavitud no fue un obstáculo para que los romaníes siguieran manteniendo vivas sus costumbres o, en cierta medida, su forma de vida (Achim, 1998, p.51 y 52).

⁵⁵ Las leyes de los esclavos se ocupaban de regular las obligaciones que éstos tenían frente a sus amos y la Corona, las sanciones en caso de incumplimiento de sus obligaciones y las autoridades competentes encargadas de juzgar estos asuntos (Achim, 1998, p.36).

⁵⁶ Entre los documentos legislativos encontramos los siguientes: “Pravila de la Govora” (Libro de la Ley de Govora) de 1640 en Valaquia; “Cartea romaneasca de invatatura” (Libro rumano de enseñanzas) de 1646 en Moldavia y “Indreptarea legii” (Mejora de ley) de 1652 en Valaquia (Achim, 1998, p.36; Sandu, 2010, p. 4).

campesinado, lo que provocó una progresiva asimilación cultural (Achim, 1998, p. 52, 56 y 58).

Además de ser categorizados por la sociedad dominante en “nómadas” y “sedentarizados”, esta población fue clasificada según dos criterios: 1) el estatus sociojurídico del amo y 2) el tipo de ocupación desarrollada por los romaníes (Cripian, 2012, p.6).

La primera clasificación está representada por los esclavos del Príncipe o de la Corona (Marushiakova y Popov, 2009, p.93). Los nómadas de esta categoría, que eran la gran mayoría, tenían la obligación de pagar un impuesto anual a la tesorería de la Corte (Marushiakova y Popov, 2009, p. 94), mientras que los sedentarizados realizaban continuamente trabajos domésticos para la misma Corte (Cipian, 2012, p. 6). Los esclavos semi-nómadas también fueron clasificados según el criterio ocupacional: *rudari* (*o aurari*); *ursari*, *lingurari* y *laiesi* (Marushiakova y Popov, 2009, p.94; Crowe, 2016, p.109). Los *aurari*, también llamados *rudari*, se ocupaban de recolectar oro en los lechos de los ríos; los *ursari* eran domadores de osos que usarían para entretener al pública en forma de espectáculo; los *lingurari* elaboraban ajueres de madera y los *laiesi* practicaban una variedad de ocupaciones tales como la herrería, albañilería y fabricación de peines (Achim, 1998, p.34; Fraser, 2005, p. 225 y 226). Sin embargo, dentro de estos grupos fueron surgiendo otros subgrupos por razón de ocupación, tales como los *carbunari* (quemador de carbón); *blidari* (fabricante de utensilios de cocina); *vinzatori* (vendedor de flores); *chiparci* (cesteros); *vrijatoari* (adivinos); *cvaci* o *ferari* (herrereros); *pescari* (pescadores); *costarari* (trabajador de metales); *calderari* (fabricante de calderos); *kalderash* (forjadores de cobre) y *spoitoreasi* (lavadores de calderos) (Hancock, 2012, p. 19-20). El surgimiento y variación de estas nuevas categorías por razón de ocupación aguardan una directa relación con las coyunturas económicas de la sociedad rumana durante la Edad Media y Moderna (Achim, 1998, p. 34; Crowe, 2016, p. 122-123).

La segunda categoría estaba formada por los esclavos de los monasterios que a su vez se dividían entre, en primer lugar, sedentarios, también conocidos como *vatrasi*, que asumían trabajos domésticos (*țigani de curte*) y trabajos agrícolas (*țigani de camp*) y, en segundo lugar, semi-nómadas que mantenían la obligación de pagar los impuestos anuales a sus amos, representados principalmente por los *laiesi* (Marushiakova y Popov, 2009, p.94 y 95; Necula, 2012, p.6; Crowe, 2016, p.109). Cabe destacar que, al igual que los esclavos de los boyardos y a diferencia de los esclavos principescos, estaban exentos de realizar tareas a favor del servicio real que podían imponer los funcionarios principescos (Achim, 1998, p.37).

La tercera categoría está representada por los esclavos de los boyardos, es decir, de aquellos romaníes que quedaron vinculados a la nobleza mediante donaciones, dotes, herencia y botines de guerra (Marushiakova y Popov, 2009, p.93-94). Dentro de esta categoría también se podían diferenciar entre aquellos que realizaban servicios domésticos, conocidos “*țigani de casa*”, y los que desempeñaban trabajos agrícolas, los

llamados “*țigani de ogor*” (Necula, 2012, p.6). Los esclavos de los boyardos, de forma general, eran denominados “*sclavi coevefsi*” para diferenciarlos de aquellos que estaban vinculados a pequeños agricultores y que recibían el nombre de “*sclavi de mosii*” (Crowe, 2016, p.109).

Cabe destacar que los esclavos semi-nómadas, además del aspecto ocupacional, económico y de una relativa libertad de movimiento, disponían de cierta autonomía en otros ámbitos importantes de la vida social como son los mecanismos de resolución de disputas. Excepto en casos de homicidio, los conflictos entre romaníes eran gestionados por boyardos y obispos en su condición jurídica de amo o por alguaciles cuando eran propiedad de la Corte, pero otras veces se dejaba margen a los líderes romaníes para que llevaran las riendas del arbitraje (Achim, 1998, p.38). Esta autonomía fue en incremento con el paso de los siglos, siendo incluso reconocida y respetada por la Corona a finales del siglo XVIII, por lo que fue normal que cada banda de romaníes reconociera a un mismo líder encargado de resolver conflictos entre miembros de la misma banda (*salas*), así como de mediar con otras bandas romaníes y autoridades locales y principescas (Achim, 1998, p.60)⁵⁷.

Estas bandas se configuraron a través de la asociación de esclavos semi-nómadas por razón de parentesco o criterio de ocupación profesional y podían estar formadas hasta por quince familias encabezadas por un mismo líder romaní, también conocido como “*jude*” (Crowe, 2016, p.123). El “*jude*” era elegido por una asamblea constituida por todos los miembros de la banda y los principales criterios para su elección versaban en torno a la sabiduría y fortaleza de los elegibles (Achim, 1998, p. 59). Sus competencias jurisdiccionales fueron establecidas por escrito según Decreto en el siglo XVIII (Marushiakova y Popov, 2009, p.99-100)⁵⁸. Entre sus competencias destacaban la administración de justicia y castigo según la tradición romaní, así como la recaudación de impuestos sobre los miembros de su banda para facilitar su transmisión a sus propietarios privados o a la misma Corona cuando fueran esclavos del Príncipe (Marushiakova y Popov, 2009, p.99-100). No obstante, los conflictos entre esclavos romaníes y otros habitantes del principado quedaban bajo la jurisdicción de la Corte, del mismo modo que los homicidios entre esclavos. En estos casos, los amos eran quienes respondían y se hacían responsables por los actos cometidos por sus esclavos que tampoco tenían derecho a defenderse ante un tribunal (Petcut, Grigore y Sandu, 2003, p.39)⁵⁹.

⁵⁷ Mihail Sutu emitió una carta en 1793 en Moldavia respecto a dos subgrupos romaníes, los *ursurari* y *lingurari*, para renovar el antiguo derecho violado de los romaníes de resolver sus propias disputas: “Cualquier disputa legal o implementación de juicios legales será resuelta solo por ellos, según su antigua costumbre, solo sus jefes tienen derecho a probarlos. Los prefectos y otros funcionarios no deben interferir en sus asuntos, excepto en los casos que esté implicada la muerte de un hombre” (Achim, 1998, p. 60).

⁵⁸ Decreto de 25 de marzo de 1743 emitido por el Príncipe de Moldavia Migail Sutu respecto a los romaníes *ursari* y *lingurari* (Marushiakova y Popov, 2009, p.99).

⁵⁹ Por lo general, los amos renunciaban a la propiedad sobre el esclavo culpable a favor de la parte lesionada como mecanismo de compensación cuando se trataba de una disputa entre un esclavo y un hombre libre (Achim, 1998, p. 38). Sin embargo, si un hombre libre mataba a un esclavo se resolvía mediante el pago de una multa a favor del propietario (Marushiakova y Popov, 2009 p.96).

No obstante, como señalan Achim (1998) y Mariushiakova y Popov (2009) en el siglo XVIII también se creó una nueva estructura organizativa no conocida hasta entonces, esto es, una estructura que reuniría a todos los romaníes de una misma región y, por ende, a todas las bandas de un territorio determinado. Según estos autores se crearon estas comarcas para romaníes, llamadas *vatasie*, por razones fiscales y conseguir mayor eficiencia en el control sobre ellos. Cada *vatasie* estaba sujeta a una autoridad romaní denominado *vatafo bulibasha* que ejercía un control sobre los líderes de todas las bandas romaníes de una misma comarca, administraba justicia cuando el conflicto surgía entre distintas bandas de su comarca y mediaba con los funcionarios locales (Marushiakova y Popov, 2009, p.99; Crowe, 2016, p. 123). Además del deber de velar por el resto de los líderes y sus bandas, también tenía el deber de traer de vuelta a aquellos que habían entrado en otras bandas distintas a las suyas (Marushiakova y Popov, 2009, p.99). Como contrapartida, al *bulibasha* disfrutaba de una serie de privilegios, como la exención del pago de impuestos y otras obligaciones que podía imponer la Corona (Achim, 1998, p.61). Se convirtió en tradición que el *bulibasha* fuera elegido entre los miembros de una familia en la que anteriormente hubiera habido un *bulibasha*, aunque se le exigía madurez, imponentia e incluso vestir indumentaria de calidad (Crowe, 2016, p. 123). Paralelamente, existía una red de funcionarios gadjé, llamados *vornici*, distribuidos por los principados y encargados de colaborar con los *bulibasha* y *jude* de sus comarcas para mantener un mayor control fiscal (Achim, 1998, p. 61 y 62; Marushiakova y Popov, 2009, p. 100).

Estos datos permiten extraer algunas conclusiones respecto a la construcción de la etnicidad del pueblo romaní en ambos principados desde finales de la Baja Edad Media hasta la abolición de la esclavitud en el siglo XIX. Por ejemplo, la creación de tipologías por razón de estilo de vida (sedentarizados y semi-nómadas), razón de estatus sociojurídico del amo (esclavos de la Corte, de boyardos y monasterios), de ocupación (laiesi, aurari, ursari, lingurari, etc.) y según los niveles de integración social (salas y *vatasie*) que fueron definiéndose y moldeándose en el transcurso del tiempo desde su llegada a tierras rumanas. Sin embargo, aún considerando la importancia de esta diversidad de identidades, destaca nueva identidad por encima de todas, la categoría «*țigan*» (gitanos).

No existen datos suficientes para corroborar si los romaníes llegaron a los principados en condición de esclavos o personas libres (Beck, 1989, p.54), pero de lo que no existen dudas es que pronto el término «*țigan*» (gitano) se convirtió en sinónimo de “esclavo” (Achim, 1998, p.29). El término «*țigan*» es una identificación nominal impuesta desde fuera, en este caso por las élites políticas de los principados, para categorizar un conjunto de personas según ciertos elementos compartidos o que se creen compartidos por todos ellos y otros que servirán para diferenciarlos por los grupos dominantes⁶⁰.

⁶⁰ Dicha identificación nominal, «*țigan*», se cree que nació durante el paso de los romaníes por el Imperio Bizantino, cuyo origen proviene del término griego “*athiganos*” mediante el cual se denominaba a una secta herética con la que fueron confundidos (Achim, 1998, p.9).

Todo apunta a que los criterios utilizados para dicha categorización fueron las diferencias fenotípicas con relación a los autóctonos, además de distinciones culturales, idiomáticas y, particularmente, por las vestimentas exóticas e inusuales de los romaníes (Schlager, 2002, p.4). Su forma de vida itinerante y organización en bandas resultaban totalmente ajenas y extrañas, por lo que rápidamente fueron catalogados como enemigos (Achim, 1998, p.67), marginales e infrahumanos (Beck, 1989, p.54). Sin embargo, a diferencia del resto de Europa occidental y central, no fueron expulsados ni perseguidos, sino reclutados (Liégeois, 1987, p.123). A pesar de ser concebidos como *enemigos* y *extraños* desde un principio, los altos estamentos de la sociedad valoraron las habilidades que tenían los romaníes en el desarrollo de ciertas ocupaciones, tales como la artesanía, herrería, cerrajería y hojalatería (Fraser, 2005, p. 70-71). De este modo, las élites políticas vieron en los romaníes la posibilidad de consolidar su riqueza y prestigio, variables que se enmarcaban en el proyecto de los estados en formación (Beck, 1989, p.53). Por una parte, tenerlos como esclavos no solo beneficiaba económicamente a los grupos de poder – príncipes, monasterios y boyardos– gracias a las aportaciones obligatorias que los romaníes debían satisfacer a favor de sus amos, sino que tener esclavos en propiedad incrementaba su prestigio social.

El proceso de esclavitud en estas circunstancias podría ser explicado, analíticamente, mediante el concepto «heteroracialización». Piasere (2018), siguiéndose de Taguieff, expone que este modelo de racismo describe aquellas situaciones en las que un grupo considera al «Otro» como «raza» por la confluencia y suma de dos principios: 1) el principio de desigualdad mediante el cuál se considera al «Otro» como «raza» y, por lo tanto, inferior, y 2) el principio de universalidad mediante el cuál el grupo que define al «Otro» como «raza» no se considera a sí mismo como una «raza», simplemente parte del género humano. El resultado de este modelo se traduce a las relaciones de dominación y explotación del «Otro» racializado que, en todo caso, no se le quiere hacer desaparecer, sino mantenerlo en vida por ser fuente de beneficios (Piasere, 2018, p. 31).

Salvando las distancias y problemáticas que podría causar la aplicación del término «raza» para describir las relaciones entre los romaníes y autóctonos de los principados, esta lógica se explica en nuestro caso si cambiamos el término «raza» por el de «incivilizado» o «grupo infrahumano». De hecho, no se han encontrado documentos que mencionen características fenotípicas de los romaníes. Dado este motivo, se sostiene que la extrañeza hacia ellos estaría relacionada con su estilo de vida y organización social. Estas son características suficientes para ubicarlos fuera de la «civilización» (Beck, 1989, p. 53), pero económicamente útiles para estar al servicio de la «civilización». De este modo, se creó nominalmente la categoría «țigan» desde la élite política de los principados para englobar a los romaníes recién llegados, un término que pronto se asimilaría y confundiría con el término «esclavo» y viceversa, junto con otras representaciones sociales asociadas a la esclavitud tales como «infrahumano» y «subordinado» (Beck, 1989, p. 54; Guy, 2001, p. 8).

Todo parece apuntar que, si bien estas representaciones fueron producto de las prácticas y relaciones de dominación, sujeción y subordinación basadas en la esclavitud, también, y simultáneamente, estas relaciones de dominación se justificaron por las mismas representaciones sociales que mancharon la categoría «țigan». En otras palabras, lo pragmático y lo simbólico no constituyen dos mundos independientes entre sí, sino que se producen, reproducen y justifican mutuamente en constante dialéctica. En definitiva, los romaníes, clasificados nominalmente dentro de la categoría «țigan», se convirtieron en el «Otro» necesario para fortalecer la estructura social, política y económica de los principados, pagando el precio con su condición jurídica de esclavitud y una nueva identidad que los separaba ontológicamente de todo rastro de humanidad.

3.1.3 Una mejor vida Más allá de los Bosques, pero no mucho: la asimilación cultural y melting-pot en Transilvania

Transilvania, durante la Edad Media, perteneció al reino medieval de Hungría hasta convertirse en un principado autónomo a mitades del siglo XVI. Sin embargo, a finales del siglo XVII pasaría a estar bajo el dominio del Imperio de los Habsburgo (Achim, 1998, p. 42; Fraser, 2005, p.73). Es por ello por lo que la situación histórica de los romaníes difiere de los Principados de Valaquia y Moldavia. Aún así, la condición social y jurídica de los romaníes en territorio transilvano debe ser contextualizado a razón de las diferencias y especificidades regionales.

Un texto en latín, datado en el año 1511, resume la escritura original del Príncipe Valaco Mircea el Viejo donde se menciona la presencia de diecisiete romaníes residiendo en tiendas de campaña en la región del Făgăraș que, aún estar bajo el dominio feudal del Príncipe Valaco por título vasallático otorgado por el rey de Hungría, pertenecía a tierras transilvanas (Achim, 1998, p. 14; Petcut, Grigore y Sandu, 2003, p. 29). Por lo tanto, la zona limítrofe con Valaquia estuvo hasta finales del siglo XV bajo el control feudal del Príncipe de Valaquia (Marushiakova y Popov, 2009, p.89). A pesar de que Făgăraș se reincorporaría más tarde al Vovoidato transilvano, el legado esclavista de esta región continuó vigente hasta el establecimiento del gobierno de los Habsburgo a finales del siglo XVII (Achim, 1998, p.42; Crețan y Turnock, 2009, p. 34). En cambio, el resto de romaníes durante la época bajomedieval fue considerado una especie de siervos reales dependientes del Rey, el cuál les reconoció la libertad de vivir y viajar libremente por Transilvania bajo condición de realizar ciertos servicios eventuales a favor de la Corona y del pago de determinados impuestos (Petcut, Grigore y Sandu, 2003, p. 36; Fraser, 2005, p. 117). Los romaníes, por aquél entonces, estaban exentos de las obligaciones militares y las autoridades respetaban la no adhesión de este pueblo a la religión cristiana imperante en Transilvania (Achim, 1998, p.44; Sandu, 2005, p.5). La situación social en Transilvania para los romaníes sería mucho mejor que en Valaquia y Moldavia. De hecho, la esclavitud practicada en ambos principados provocaría la huida de muchos romaníes hacia Transilvania en busca de mejorar su estatus social (Clebert, 1965, p.79).

A finales de la época bajomedieval las bandas romaníes de Transilvania también estaban lideradas por uno de sus miembros, cuyo rol recibía el nombre de “voivode”, elegido por su experiencia y sabiduría y cuyas funciones a desempeñar eran las mismas que las ya mencionadas para el *jude* en Valaquia y Moldavia (Achim, 1998, p. 59 y 60; Marushiakova y Popov, 2009, p.99). De hecho, en el año 1422 el Rey Segismundo otorgó facultades al líder romaní Vladislav para administrar la justicia de su banda y en 1476 el rey Matías Corvino prohibió que las autoridades *gadjé* intervinieran en la administración de justicia en los conflictos entre romaníes (Liégeois, 1987, p. 31). Fue en el siglo XVI cuando se creó un Voivodato especial para los romaníes, una autoridad ejercida por dos nobles *gadjé* cuyas responsabilidades eran fiscales, judiciales y administrativas, y también se encargaría de intervenir en las relaciones entre romaníes y la Corona (Achim, 1998, p. 45; Fraser, 2005, p.118; Sandu, 2005, p. 5; Marushiakova y Popov, 2009, p.101). Esta estructura organizativa se encargó de supervisar a las bandas romaníes y a sus líderes cuyo estatus fue la de “siervos de la realeza”, que fueron mayoría en Transilvania, mientras que los esclavos de los boyardos y monasterios continuaron sujetos a la autoridad de sus señores (Achim, 1998, p. 64).

Si bien una parte de los romaníes mantuvo un estilo de vida nómada hasta el siglo XX, la mayoría se estableció en las propiedades de los nobles o a las afueras de villas y ciudades a partir del siglo XVII (Achim, 1998, p. 20 y 45). Sin ser la causa principal de la progresiva sedentarización de los romaníes, es necesario mencionar las políticas asimilacionistas por parte de las autoridades de Habsburgo a fines del siglo XVII y principios del XVIII (Fraser, 2005, p. 162). Durante la época del despotismo ilustrado del reinado de María Teresa (1740-80) y su hijo el Emperador José II (1780-90) se produjeron varias transformaciones y los romaníes ocuparon un lugar importante en el programa de sus políticas (Achim, 1998, p.70; Sandu, 2005, p.5). La casa de los Habsburgo tenía la intención de integrar a los romaníes dentro de la estructura social de sus dominios con la prohibición del idioma romaní, indumentaria, de la práctica de sus oficios y estilo de vida nómada, prohibición de matrimonios entre romaníes y prohibición de administrarse la justicia internamente, entre otros aspectos (Liégeois, 1987, p. 124; Fraser, 2005, p. 165; Necula, 2012, p. 6 y 7;). Esta iniciativa fue motivada por la desconfianza que la población *gadjé* tenía de los romaníes por su estilo de vida nómada y por el incremento de robos cometidos de los que se les acusaba (Achim, 1998, p. 71). Incluso, fueron acusados de canibalismo y vampirismo (Necula, 2012, p.7). En primer lugar, María Teresa emitió hasta cuatro decretos para promover la sedentarización y asimilación de los romaníes, que sin embargo, no fueron aplicados en Transilvania (Achim, 1998, p.72; Fraser, 2005, p.165; Crețan y Turnock, 2009, p.34). Además, la Emperatriz bautizó a los romaníes con el nombre de neo-húngaros o neo-colonos debido que el término «gitano» resultaba insultante (Clebert, 1965, p.80).

Por el contrario, el emperador José II⁶¹, a fecha de 12 de septiembre de 1782, emitió la orden “De Regulationa Zinganorum” con el objetivo de transformar el estilo de vida y

⁶¹ Hijo y sucesor de María Teresa I de Austria.

algunas costumbres de los romaníes en Transilvania (Achim, 1998, p.72). Entre las diferentes órdenes se destacan las siguientes: 1) Los niños gitanos debían ser enviados a la escuela; 2) Los gitanos debían asistir a la iglesia los domingos y festivos y seguir el consejo de los sacerdotes; 3) Los gitanos debían seguir las costumbres del lugar donde vivían con respecto a los hábitos de la comida, indumentaria e idioma; 4) No se les permitía poseer caballos ni comerciar con ellos; 5) No debían usar abrigos con los que pudieran ocultar artículos robados y 6) Los gitanos debían ser obligados a trabajar en la agricultura bajo castigo en caso de no hacerlo (Achim, 1998: p.72; Fraser, 2005, p.165; Crețan y Turnock, 2009, p. 35). El 9 de octubre de 1783 volvió a emitir un decreto, que recibió el nombre de “Hauptregulatio”, en el que además de sintetizar todas las políticas asimilacionistas promulgadas hasta entonces por los Habsburgo, también prohibió el estilo de vida itinerante, el matrimonio entre romaníes, el uso del idioma romaní, la sustitución del *voivode* romaní por una autoridad *gadjé* y estableció que los niños gitanos de cuatro o más años fueran repartidos entre asentamientos vecinos, al menos cada dos años (Achim, 1998, p.72-73).

Aún así, todas estas políticas no fueron implementadas en la práctica de forma absoluta debido a la propia resistencia de los romaníes a abandonar sus costumbres y la negativa de la misma nobleza a ceder parte de sus tierras para que éstos trabajaran y al pago de la escolarización de los niños (Achim, 1998, p. 75; Fraser, 2005, p. 165). Tras la muerte del Emperador, y por mucho tiempo después, el interés por regular asuntos romaníes desaparecieron (Achim, 1998, p. 74).

Como señala Viorel Achim (1998, p. 78) no fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII que se produjo un proceso de sedentarización a gran escala al reconocerles el derecho de poseer tierras y construir viviendas fijas, cuyas consecuencias se vieron en el abandono progresivo de sus ocupaciones tradicionales a favor de trabajos relacionados con el campesinado. Esto, como apunta el mismo autor, provocó un cambio de estatus de la población romaní que pasó de ser un pueblo socio-étnico diferente pero tolerado a ser reconocido formalmente como el resto habitantes de Transilvania tanto social como fiscalmente, por lo que se puede hablar de un proceso de asimilación cultural. Finalmente, durante la segunda mitad del siglo XIX, Transilvania recibió la influencia de la Revolución de 1848 nacida en los principados rumanos cuya pretensión fue la emancipación campesina y redistribución de las tierras (Crețan y Turnock, 2009, p. 35).

Los representantes del nacionalismo rumano que estaba emergiendo en Transilvania tomaron las armas, con la ayuda de Moldavia y Valaquia, para derrocar el poder húngaro dentro de su región. Tras las batallas, Transilvania se separó de Hungría y recibió el estatus de Gran Principado (Crowe, 2016, p.116 y 117). Además, en Transilvania la abolición de la servidumbre en el año 1848 provocó que muchos romaníes sedentarizados y vinculados a la tierra pasaran a ser sujetos libres para moverse (Fraser, 2005, p. 227). No obstante, entre 1867 y 1918 Transilvania estuvo bajo el dominio austrohúngaro y las autoridades de Budapest actuaron legislativa y policialmente para restringir el movimiento de las bandas romaníes y retornar forzosamente a aquellos que habían

abandonado su residencia, hechos que facilitaron un proceso de *melting-pot* mucho mayor que en el resto de los territorios de la actual Rumanía (Achim, 1998, p. 134). A pesar de todos los intentos por parte de las autoridades, entre los años 1906 y 1914 la resistencia por parte algunos romaníes a la asimilación cultural total o parcial conllevó a que fueran declarados una *plaga* a la que se debía *civilizar*, prohibiendo incluso sus ocupaciones tradicionales y obligándoles a asentarse a los bordes de las localidades rurales y urbanas en una posición social de marginados (Achim, 1998, p.134-137).

3.1.4 El “buen salvaje”: de la abolición de la esclavitud y la reformulación de la representación social del “gitano”

A mediados del siglo XIX empezó un proceso gradual de abolición de la esclavitud en los principados. Este proceso estuvo marcado por un conjunto de factores que confluieron con la finalidad de modernizar la sociedad valaca y moldava. Por una parte, en ese mismo contexto se vivieron continuos conflictos entre rusos y turcos otomanos por el control de Valaquia y Moldavia, pero, si bien el zar Alejandro I ocupó ambos principados durante 1808 y 1812, no hubo control mayor por parte del Imperio ruso hasta el fin de la guerra que cristalizó con el Tratado de Adrianópolis en 1829 (Crowe, 2016, p. 112). Este siglo se caracterizó a nivel europeo por el proceso de formación de la conciencia nacional y de los estado-nación, acompañada de una transformación en la conciencia política y popular que dio la aparición de la Ilustración (Sandu, 2010, p. 7). Antes de la emancipación, la subasta de esclavos romaníes era frecuente y esta práctica produjo escenas tan escandalosas que tuvieron un fuerte impacto en la opinión pública de los hombres libres que empezaban a rechazar la esclavitud (Achim, 1998, p. 92). Este cambio de mentalidad se vio reflejado en la Revolución de 1821 de Tudor Vladimirescu, que acabó con la retirada de los gobernantes fanáticos del Imperio Otomano y una mayor autonomía por parte de los príncipes locales (Achim, 1998, p. 96; Sandu, 2010, p.7). Desde entonces, los soberanos ambos principados adquirirían mayor autonomía sobre los asuntos sociopolíticos de su región y daría comienzo a las reformas de modernización de la sociedad rumana que pretendía implementar un modelo social y político similar al de Europa occidental: libertad económica, transformación de la propiedad de la tierra a un tipo capitalista y formación de una cultura nacional moderna (Achim, 1998, p.96).

La institución de la esclavitud no se cuestionó en sí misma, pero se empezó a considerar a los esclavos como seres humanos. Este discurso penetró en la mentalidad del obispado de Moldavia en el siglo XVII tal y como queda documentado: «si son gitanos, son parte de la creación de Dios, no se pueden compartir de ninguna manera como si fueran animales». La generación de intelectuales de 1830, que habían estudiado mayormente en Francia, tomó las filas políticas con la intención de implementar un modelo liberal en los principados. Este cambio de modelo implicaba la instauración de la propiedad privada y la formación de una cultura nacional moderna, donde la esclavitud no podía tener lugar (Achim, 1998, p. 97-98; Sandu, 2010, p.5; Hancock, 2012, p. 23). Por otra parte, la prensa

también jugó un papel importante en la defensa y promoción del proceso de emancipación a través de publicaciones reivindicativas y de rechazo hacia la esclavitud (Achim, 1998, p.99). Este cambio de mentalidad también se vio reflejado en la literatura rumana, enmarcada en el romanticismo y humanismo, que trató la cuestión del «buen gitano» para dar una imagen más positiva de los romaníes (Achim, 1998, p. 100). Ejemplos destacables de obras que reivindicaron la abolición de la esclavitud romaní y defendieron una imagen positiva de este grupo fueron *Le Philodace* de Emily Kohly de Guggsberg, *Țiganul vândut* de Cezar Bolliac, *Jupân Ion* de Ion Heliade Radulescu o *Istoria unui Galbân* de Vasile Alecsandri.

Así pues, este movimiento liberal e ilustrado se fue materializando en diferentes leyes de Valaquia y Moldavia. Por ejemplo, la emancipación de los esclavos nómadas y sendetarizados de la Corte tuvo lugar entre 1842 y 1844 en Moldavia y en 1843 en Valaquia, mientras que la emancipación de los esclavos de los monasterios, obispados, iglesias y otras instituciones públicas fue reconocida en la Ley del 31 de enero de 1844 en Moldavia y en la Ley del 11 de febrero de 1847, a petición del príncipe Gheorghe Bibescu, en el principado de Valaquia (Achim, 1998, p.107-109; Petcut, Grigore y Sandu, 2003, p. 6 -7; Sandu, 2010, p.8; Marushiakova y Popov, 2009, p. 111-112 Crowe, 2016, p. 115). Las leyes de emancipación de los esclavos de los boyardos llegarían el 22 de diciembre de 1855 en Moldavia, gobernada por el príncipe Grigore Alexandru Ghica y el 20 de agosto de 1856 en Valaquia, bajo el gobierno del príncipe Barbu Stirbei (Achim 1998, p. 100- 111; Petcut, Grigore y Sandu, 2003, p.7; Necula, 2012, p. 7). Finalmente, en el año 1864 se redactó y aprobó la Constitución de los Principados Unidos, cristalizando así la unión de Moldavia y Valaquia en un único principado, donde los restos que quedaban de las prácticas de esclavitud dejaron de existir definitivamente (Marushiakova y Popov, 2009, p. 115).⁶²

Con la emancipación, los romaníes dejaron de ser esclavos para adquirir el estatus jurídico de hombre libre, asimilándose fiscalmente al resto de habitantes (Achim, 1998, p. 112). Sin embargo, se vieron obligados a encontrar soluciones rápidas para sobrevivir ante una situación estructuralmente complicada pues la mayoría se encontraban sin tierras y residencia (Petcut, Griogre y Sandu, 2003, p.7). Además, las políticas de la segunda mitad del siglo XIX tuvieron como fin la sedenterización de la población romaní, ya fuera mediante el asentamiento en las tierras de sus antiguos amos o, subsidiariamente, en las haciendas monásticas (Achim, 1998, p.113). En estas condiciones, un gran sector de la

⁶² Tras las grandes transformaciones que se vivieron en los principados, se produjo al Guerra de Crimea que terminó con el Tratado de París del 30 de marzo de 1856, dejando a los principados divididos y bajo el dominio turco. Esto provocó que los rusos perdieran sus derechos de protección en las provincias. Sin embargo, Kogilniceanu propuso que el nuevo estado rumano sería una monarquía constitucional cuya independencia se garantizaría con las siete grandes potencias (Crowe, 2016, p.118). Dicha propuesta fue admitida por unanimidad en Valaquia y casi por mayoría absoluta en Moldavia. El Emperador francés Napoleón III reunió a las siete grandes potencias para redactar la Convención de París de 1858 que creó los Principados Unidos de Moldavia y Valaquia (Crowe, 2016, p.119; Marushiakova y Popov, p.115). Sin embargo, la unidad total se estableció el 5 de febrero de 1862 con la Unión Permanente de los Principados, con capital en Bucarest y un solo parlamento gracias a las reformas políticas de Alexandru Cuza (Crowe, 2016, p.120).

población romaní pudo esquivar dichas políticas de asentamiento para seguir desarrollando sus ocupaciones tradicionales, mientras que los romaníes convertidos en campesinos vieron empeorar sus condiciones al ser sometidos a altas cargas fiscales y trabajos forzosos, lo que provocó que muchos huyeran de las propiedades (Achim, 1998, p.113- 114). En 1864 se promulgó la Ley Rural que instituía la propiedad capitalista de las tierras rumanas y algunos romaníes consiguieron hacerse con pequeñas propiedades estatales para destinarlas al trabajo agrícola, pero la gran mayoría, por insuficiencia de capital, siguieron con sus ocupaciones artesanales cuya economía era periférica, siendo marginados y alejados de las ciudades (Sandu, 2010, p. 10; Crowe, 2016, p.120). Tal era la exacerbada situación negativa que muchos romaníes desposeídos se ofrecieron revenderse a sus dueños anteriores (Crowe, 2016, p. 122). En definitiva, la abolición de la esclavitud únicamente se ocupó de los asuntos legales y no de prever soluciones respecto a los asuntos económicos y sociales de los romaníes (Sandu, 2010, p.10).

A estas condiciones mencionadas, que conllevaron a la marginalidad socioeconómica de una gran parte de la población romaní, se unieron más políticas legislativas y controles policiales para hacer frente a los romaníes itinerantes a través de planes de dispersión de éstos en diferentes aldeas y la obligación de obtención de permisos válidos para viajar durante un periodo determinado (Achim, 1998, p. 117-118). Estas acciones gubernamentales fueron motivadas y legitimadas por la representación social asignada a los romaníes itinerantes como “peligrosos” y “delincuentes” (Achim, 1998, p. 117-118). No cabe duda de que estos atributos negativos respecto a la identidad romaní, particularmente de los nómadas, han subsistido a lo largo de la trayectoria histórica de Rumanía, incluso para fundamentar las que serían las futuras teorías del determinismo biológico de carácter racista (Sandu, 2010, p.10). En todo caso, la actuación de las autoridades incidió en un amplio proceso de sedentarización de la población romaní y simultáneamente en una asimilación cultural y lingüística a gran escala (Achim, 1998, p. 120).

En definitiva, los nuevos intereses políticos y sociales del siglo XIX eran incompatibles con la esclavitud y en Rumanía ser esclavo significaba ser «țigan» y viceversa. Por ese motivo, la élite política emergente elaboró el discurso romanticista del «buen gitano». Este discurso fue un intento de atribuir rasgos positivos a la categoría «țigan» para equilibrar la imagen negativa que se había construido en torno a ella. Este discurso que situaba a los romaníes dentro del género humano tampoco parecía situarlos en la misma posición de igualdad que el resto de la sociedad. El discurso del «buen gitano» recuerda al mito del «buen salvaje». En este caso, el «buen gitano» forma parte del género humano, pero no deja de ser un extraño al que domesticar para que pueda incorporarse al estado de la civilización. El «buen gitano» es aquel que tiene rasgos positivos o que tienen cierto valor porque son atractivos para el resto de la sociedad, pero que todavía conserva aspectos negativos que lo sitúan fuera de la sociedad moderna. Las políticas de asentamiento forzoso y asimilación lingüística-cultural mencionadas anteriormente así lo constatan. De hecho, como apunta Liégeois (1987, p. 165-166) estos procesos de

limpieza de imagen, como por ejemplo cambiar el uso del término estigmatizante «nómada» por el de «gente viajera», suele ir precedida por políticas asimilacionistas.

Este proceso de construcción de la alteridad «*țigan*» sustentada por la figura retórica del «buen gitano» puede entenderse a través de lo que Gerd Baumann (2004) denominó «gramática orientalista»⁶³. Dicho proceso explica cómo los occidentales no solo crearon representaciones negativas respecto a los *orientales*, sino que simultáneamente reconocieron como positivas y deseables otras características que conservaban los orientales y de las que carecían los mismos *occidentales*. El orientalismo, por lo tanto, no consiste en una simple oposición binaria (nosotros = buenos / ellos = malos), sino en una «inversión especular del tipo» que se traduce de la siguiente manera: «lo que nosotros tenemos de bueno, ellos lo tienen malo; pero lo que nos salió mal a nosotros aún sigue bien en ellos» (Baumann, 2004, p. 20-23). En otras palabras, el «Otro» por una parte se rechaza, pero por el otro lado es objeto de deseo, su exotismo repele y atrae al mismo tiempo (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 201). En el caso que nos compete, según el ideal del «buen gitano», el romaní sigue siendo un extraño que produce rechazo o desconcierto por su forma de vida poco «civilizada» y al mismo tiempo admiración por conservar aspectos culturales valorizados de los que carece el grupo categorizante. Ejemplo de ello se puede hallar en *Istoriei unui galbân si unei parale de Vasile Alecsandri*: «(...) recuerdo a los gitanos atormentados, pero también el encanto y lo pintoresco. Esto es lo que hace atractivo de estos nómadas» (Sandu, 2005, p. 18). Otro ejemplo se encuentra en el libro escrito por Richard Kunisch durante su paso por Muntenia (Rumanía) y publicado en 1861 con el título *Bucaresti si Stambul* tras quedar asombrado por la vida sin preocupaciones de los romaníes a pesar de su miseria. Kunisch, en palabras del autor rumano Iorga, “se enamoró de la ingenuidad, la espontaneidad infantil del gitano, que no llora” (Ionescu, 2000, p. 164).

Estas representaciones romanticistas elaboradas por la élite política emergente de carácter liberal ayudaron a mejorar la percepción de la sociedad respecto a los romaníes. Es más, sirvieron como soporte para legitimar la abolición de la esclavitud en Rumanía. Sin embargo, a pesar de reconocerlos como «humanos» seguían situados fuera de la categoría de «civilizados» y el nuevo modelo político, como se ha visto, implicaba desplegar un proceso de modernización que, en otros términos, significa la asimilación cultural de los romaníes.

3.1.5 El nacimiento de Rumanía como Estado-nación: igualdad jurídica, desigualdad material y etnogénesis romaní

En el año 1918 se constituyó el estado nacional de Rumanía, quedando unidas política y territorialmente las regiones de Valaquia, Moldavia, Transilvania, Bessarabia y Bucovina. La Constitución rumana de 1923 reconoció formalmente la igualdad jurídica

⁶³ Esta gramática de la identidad y alteridad en parte se fundamenta en la obra *Orientalismo* de Edward Said.

de todos los miembros de la nación, sin distinción por razón de origen étnico, idioma, religión o clase social⁶⁴. Además, el Tratado de las Minorías de París del 9 de diciembre de 1919 obligó a Rumanía a reconocer los derechos de las minorías con su incorporación a la Sociedad de Naciones. No obstante, en la práctica no siempre fue así y los judíos y magiares fueron vistos como “enemigos de la nación” por la hegemonía respecto al comercio de los primeros y la destreza política de los segundos (Crowe, 2016, p. 127). En cambio, los romaníes se mantenían en lo más bajo del orden social y no eran percibidos como un problema a combatir (Ringold, Orenstein y Wilkens, 2005, p.90).

Una gran parte de los romaníes abandonaron sus costumbres para adoptar las de la sociedad mayoritaria, otros se reorganizaron en formas más o menos modificadas de la vida comunitaria de tiempos anteriores (Achim, 1998, p.14). Según la International Commission on the Holocaust in Romania (en adelante ICHR, 2004a, p.265), la identidad étnica, incluso segmentada en una diversidad de grupos por razón de ocupación, siguió siendo una cuestión relevante en la conciencia de grupo y de su relación con la posición marginal que ocupaban en la estructura social. En otras palabras, la posición de los romaníes en la economía seguía siendo marginal y, como consecuencia, las representaciones sociales en torno a los romaníes estaban asociadas a la pobreza, marginalidad y a la mano de obra barata del país (Sandu, 2010, p.11). A todo esto, se le deben sumar las órdenes de asentamiento que prohibían viajar sin las autorizaciones emitidas por la Inspección de la Gendarmería a partir de 1934 y la pérdida de reconocimiento del ejercicio de poder oficial de los *bulibasha*, aunque su voz todavía fuera tuviera consideración de ley en algunos grupos romaníes (Achim, 1998, p.152; Crowe, 2016, p. 128). Por otra parte, la asimilación cultural se produjo más bien en aquel sector que mejoró sus condiciones materiales hasta el punto de equipararse con el resto de población *gadje*, con los que incluso entablaron relaciones de parentesco, considerándose étnicamente rumanos y abandonado su idioma ancestral (Achim, 1998, p. 151).

Desde el plano político y cultural nació un proceso etnogénesis romaní⁶⁵. Este papel importante que generó esta nueva etnogénesis fue representado por intelectuales, artistas, comerciantes, entre otros emprendedores culturales, que no renunciaron a su origen romaní y que habían alcanzado posiciones sociales privilegiadas y por lo tanto representaban el éxito para el resto de romaníes⁶⁶.

⁶⁴ El artículo 8 de la “Constitutiunea Romaniei din 1923” comprende explícitamente: “*Un se admite in Stat nici o deosebire de nastere sau de clase sociale. Toti Romanii, fara deosebire de origina etnica de limba sau de religie, sunt egali inaintea legii si datori a contribui fara osebire la darile si sarcinile publice. Numai ei sunt admisibili in functiunile si demnitatile publice, civile si militare. Legi speciale vor determina Statutul functionarilor publici. Strainii nu pot fi admisi in functiunile publice decat in cazuri exceptionale si anume statornicite de legi*”.

⁶⁵ “Por etnogénesis podemos entender los procesos por los cuales emergen identificaciones sociales que se formulan en términos de semejanzas y diferencias étnicas, así como los procesos de reorganización y objetivación de estas etnificaciones.” (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 258).

⁶⁶ “Aunque la etnogénesis es una tarea colectiva (...) es posible que ciertas personas y grupos concretos se singularicen por su papel destacado en este proceso de (re)construcción identitaria por su carisma y liderazgo personal o por su ubicación (...) en el escenario social y político (...) y (su) capacidad de acción.

Fruto de estas nuevas relaciones se fundó la Asociación General de Gitanos en Rumanía cuyos principios se centraban en “promover la mejora de alfabetización entre los gitanos, incluso a través de clases nocturnas para adultos y escuelas itinerantes para gitanos nómadas; establecer una Universidad popular para gitanos; establecer un museo nacional gitano; publicar libros sobre la historia gitana; coleccionar las canciones tradicionales y crear escuelas de danza gitana; establecer talleres especiales para los oficios tradicionales gitanos y establecer “consejos de consejos de condados” y un “Consejo Supremo de Ancianos” para la resolución de disputas entre romaníes (Sandu, 2010, p.11). Si bien esta asociación consiguió el reconocimiento legal en el año 1935 finalmente desapareció por no lograr establecerse en la comunidad fácticamente. Sin embargo, nacería la Unión General de los Romaníes en Rumanía (UGRR), liderada por Gheorghe Niculescu, que revivió los principios de la asociación anterior, pero con el apoyo social y comunitario que no obtuvo la primera, funcionando a nivel nacional hasta el año 1941. La UGRR tomó una serie de medidas⁶⁷ con el fin de favorecer la situación social, económica y cultural de los romaníes en términos generales, pero sobre todo se buscó inculcar una conciencia de identidad étnica (Liégeois, 1987, p. 203; Crowe, 2016, p.129). Entre otras cosas, la UGRR rechazó el término «țigan» y solicitó que en su lugar se hiciera uso del término “Rom” en los documentos oficiales y libros escolares (Achim, 1998, p. 157). Hay que señalar que solo una parte pequeña de la comunidad romaní estuvo involucrada en la organización y el éxito de sus acciones no solo dependió de sus propios activistas, sino también de los líderes romaníes locales como fueron los *bulibasha* y *vatafi* (Achim, 1998, p. 158).

En definitiva, el periodo de entreguerras estuvo marcado por el reconocimiento de igualdad formal de todos los ciudadanos rumanos independientemente de su origen étnico, sumado a un proceso, motivado institucionalmente, de asimilación cultural e identitario que caló principalmente entre los romaníes que habían visto mejoradas sus condiciones económicas. Simultáneamente, este periodo vio nacer un proceso de revitalización cultural e identitario romaní conducido por un sector de la población romaní que ocupaba una posición relativamente privilegiada en la estructura social del país. Sin embargo, desde mirada del sector político *gadje*, los romaníes, a diferencia de los judíos y magiares, no fueron señalados como un grupo étnico problemático, lo que explicaría que incluso durante la dictadura que tuvo lugar entre los años 1938 y 1940,

Estos líderes o emprendedores étnicos actúan como aglutinadores y formalizadores de discursos, prácticas y esfuerzos colectivos, confiándoles cierta unidad y coherencia, capitalizando su fuera motivacional y transformadora (...) orientan las energías colectivas dándoles voz y coherencia (...). (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 258).

⁶⁷ Como resultado de sus peticiones y presiones a las autoridades se concedió tierras a los romaníes nómadas; con el apoyo del patriarcado ortodoxo rumano la asociación llevó a cabo muchos bautismos de romaníes nómadas y matrimonio de muchas parejas; se creó un gabinete de asesoría legal gratuita a los romaníes y una consulta médica y clínica de maternidad para brindar atención médica gratuita: se organizaron 39 congresos romaníes a nivel nacional y de condado y la UGRR editó dos publicaciones (Achim, 1998, 156).

bajo el control de Octavian Goga y Alexandru C. Cuza, no fueran objeto de las políticas anti-minorías y antisemitas⁶⁸ (Achim, 1998, p. 163; ICHR, 2004a, p. 265).

3.1.6 Los “vagabundos”, “mendigos” y “criminales” del pueblo: el Régimen del Mariscal Antonescu y sus políticas de deportación y exterminio

En el año 1940 llegó al poder político el Mariscal Ion Antonescu, de corte fascista, en un contexto en el que la órbita política e ideológica de la Alemania nazi empezaba a penetrar en las políticas rumanas (Crowe, 2016, p. 132). Es más, la ideología racista basada en la teoría del determinismo biológico que ya había penetrado entre algunos sectores académicos rumanos durante la década de los treinta sería puesta en práctica por el mismo Antonescu (Sandu, 2010, p. 12).

Las medidas políticas estaban dirigidas a promocionar elementos y valores considerados “rumanos” y “autóctonos” en todos los aspectos de la vida económica y social del país, así como la exclusión de los extranjeros. La actitud antisemita del Mariscal fue revelada en una sesión del Consejo de ministros del 15 de abril de 1941: “Le doy a la mafia la licencia completa para masacrarlos [a los judíos]. Me retiraré a mi fortaleza y, después de la matanza, restableceré el orden” (ICHR, 2004b, p.1). El mismo año el General Antonescu planteó “el Problema Gitano” en una reunión de su gabinete y pidió la eliminación de todos los gitanos de Bucarest por supuestos graves delitos cometidos por éstos (Achim, 1998, p. 168). Su administración promovió una política dirigida a eliminar todo lo que no coincidía con el concepto de “orden” y los romaníes habían sido señalados como fuente de criminalidad y desorden público (Fraser, 2005, p. 269). Es más, si durante la época de esclavitud el término “esclavo” era intercambiable con el término «țigan», en el lenguaje oficial del régimen de Antonescu «țigan» era intercambiable con los términos “peligroso” e “indeseable”, pues representaban, según el Mariscal, todo aquello que debía desaparecer (la vagancia, mendicidad, negativa de trabajar y prostitución) (Achim, 1998, p. 169).⁶⁹ Como se observa, el discurso político de Antonescu no estuvo marcado por la cuestión étnica o racial, sino que estuvo marcado por cuestiones de carácter social que consideraba ‘problemáticas’, es decir, que contrariaban el orden y la estabilidad social del país. De este modo, el gobierno solo estaba interesado en aquellos romaníes considerados peligrosos e indeseables debido a su situación social y legal (ICHR, 2004a, p. 265).

⁶⁸ La Constitución de 1938 introdujo la diferencia legal y política entre “rumanos de sangre” y “ciudadanos rumanos”, dirigida sobre todo contra los judíos y otras minorías nacionales (Achim, 1998, p. 163).

⁶⁹ El discurso político orientado a señalar a los romaníes como un “problema de orden social” más que por cuestiones raciales o étnicas, así como su asociación con la mendicidad y peligrosidad, no es exclusivo de la historia de Rumanía. Como ejemplo, dicho discurso político, materializado jurídicamente, también ha estado presente en España, particularmente durante la Monarquía Absoluta, tal y como indica Alejandro Martínez Dhier (2010; 2011).

La parte más cruda y oscura del régimen de Ion Antonescu llegaría entre los años 1942 y 1943 con sus políticas de deportación de romaníes y judíos⁷⁰ (Angoso García, 1998, p. 41). El 8 de julio de 1941, el Mariscal Antonescu pronunció un discurso solicitando la eliminación de las minorías, ordenando que un gran número de romaníes, aproximadamente 25.000 mil, fuera deportado a los campamentos ubicados en las áreas ocupadas de Odessa y Transnistria (Helsinki Watch Report⁷¹, 1991, p. 13; Schlager, 2002 p.6). Para llevar a cabo el plan, Antonescu ordenó realizar un registro de la población romaní dividiéndola en dos categorías: romaníes nómadas y romaníes sedentarios. Los romaníes nómadas fueron considerados “indeseables” por su estilo de vida itinerante. En cuanto a los romaníes sedentarios únicamente se registraron aquellos que habían sido condenados penalmente o habían reincidido, así como aquellos que no disponían de medios de subsistencia o una ocupación específica que les permitiera vivir (ICHR, 2004a, p. 269).

Antonescu, durante el juicio de guerra, justificó las deportaciones como una medida de seguridad ante la proliferación de robos y asesinatos que estaban ocurriendo en Bucarest y otras ciudades, teniendo el apoyo y petición del mismo público que demandaba protección por miedo a ser víctimas de más ataques (HWR, 1991, p.13; ICHR, 2004a, p.13). Tal fue la declaración de Antonescu que situó la “cuestión gitana” como un problema social que debía resolverse mediante políticas que permitieran el mantenimiento del orden público y de la seguridad civil, sin mencionar de nuevo motivos raciales o étnicos. Sin embargo, no hay que olvidar la relación entre el Mariscal rumano y Hitler, así como de las influencias que recibía el primero del régimen nazi y su aparato ideológico. En Alemania los romaníes fueron considerados una raza extranjera que ponía en peligro la pureza racial alemana. De hecho, el Dr. Robert Ritter, que asumió la dirección del Centro de Investigación para la Higiene Racial y Biología de la Población en la ciudad de Berlín, trabajó en la identificación y clasificación de lo romaníes y su conexión con la criminalidad. Un decreto de Heinrich Himmler, fechado en 1938, declaraba que los romaníes de sangre mestiza eran más propensos al crimen (Fraser, 2005, p. 258-259; Hancock, 2012, p. 40-41). De esto modo, los nazis declararon la identidad étnica de los romaníes como un pueblo ajeno a la raza aria y al mismo tiempo como un colectivo “asocial”, considerándolos indeseables por ambas razones (Guy, 2001, p. 9). Las consecuencias se vieron el 15 de diciembre de 1941 cuando Himmler emitió la orden de deportar a los romaníes de Europa occidental a Auschwitz-Bikernau para su exterminio, donde el 4 de agosto de 1944 cerca de 2900 de ellos fueron gaseados y llevados al crematorio (Hancock, 2012, p. 42-46).

Si atendemos a estos hechos que acontecían en Alemania, cuya ideología penetraba sin duda en la manera de actuar el régimen fascista de Antonescu, se llega a la conclusión de que la deportación de los romaníes a Transnistria no puede ser considerada una medida

⁷⁰ Este escenario coincidió con las políticas de esterilización, deportación y exterminio que inició el Régimen Nazi en Alemania legitimadas por las Leyes de Nuremberg de 1935 que señalaban a los romaníes, junto con los judíos, portadores de sangre extraña (Pajares, 2007, p.134).

⁷¹ “HWR” son las siglas de “Helsinki Watch Report”.

puramente social. Si la orden de deportación hubiera estado motivada únicamente por criterios “sociales”, todos los ciudadanos rumanos considerados “indeseables” para el país, independientemente de su origen étnico, deberían haber sido sometidos al mismo proceso selección y deportación (ICHR, 2004a, p. 270). Por lo tanto, bajo la premisa de promover el orden público y la seguridad civil, posiblemente, se escondía un motivo racial o étnico en las decisiones tomadas por Antonescu. Debemos tener en cuenta que antes del régimen fascista rumano los romaníes no eran representados como un problema para la sociedad rumana y que dicho “problema” fue elaborado por el mismo régimen (Achim, 2002, p. 61). En este sentido, los gobernadores no podían actuar ajenos a la percepción que la sociedad rumana tenía sobre los romaníes en ese momento y los motivos raciales no eran suficientes para legitimar dichas medidas (ICHR, 2004a, p. 270). Esta posición se llega a entender con las diferentes opiniones de diversos políticos, académicos e incluso la administración de algunas empresas como la Compañía Ferroviaria de Rumanía a través de cartas y memorandos en contra de las medidas que afectaban a los romaníes. Cabe decir que el apoyo dado por parte de estos sectores fue únicamente a favor de los romaníes sedentarizados (Achim, 2002, p. 60-61)

Se deportó hasta un 12% del total de los romaníes que vivían en Rumanía en 1942 según el Instituto Central de Estadística. Aproximadamente un total de 11,441 nómadas y 13,176 de romaníes sedentarizados (ICHR, 2004a, p. 271). En Transnistria se formaron Colonias Gitanas que agrupaban varios cientos de personas supervisadas por la gendarmería local. Aún así, los romaníes de las colonias disponían de cierta libertad de movimiento dentro de la comuna o área circundante para poder trabajar y ganarse la vida (ICHR, 2004b, p. 274). Todos los romaníes entre 12 a 60 años estaban obligados a trabajar, ya fuera en talleres especializados, trabajos agrícolas o recolección de cueros, pieles y metales. Abandonar la aldea sin autorización o la misma ausencia en el trabajo eran motivos suficientes para internarlos en el campamento represivo que había en cada condado (ICHR, 2004b, p. 275). Atendiendo a las duras condiciones de vida, más de una tercera parte murieron de frío, desnutrición y tifus (Fraser, 2005, p. 268). Los supervivientes pudieron regresar a Rumanía el verano de 1944 tras la detención de Antonescu y con el cambio de régimen, el 23 de agosto del mismo año, la “cuestión gitana” dejó de existir para las nuevas autoridades del país. En aquél entonces fueron, de nuevo, a ser percibidos como una categoría social de marginados más que una minoría étnica. En este sentido, una de las principales preocupaciones de las autoridades era el control del nomadismo y la persuasión para que algunos grupos romaníes ocuparan posiciones de trabajo útiles (Achim, 2002, p. 61-62). Sin embargo, los partidos políticos de la época no hicieron ninguna mención o referencia respecto a los romaníes que fueron deportados, en cambio sí discutieron sobre la legislación antisemita y los pogromos antijudíos en Rumanía (Achim, 2002, p. 65).

En conclusión, el discurso mantenido por Antonescu se centró en aspectos sociales y no raciales. Sin embargo, una lectura sin contextualización podría ser engañosa. Esto se explica si se considera, en primer lugar, la influencia de la Alemania nazi que tuvo en este Régimen. Si bien el Centro de Investigación para la Higiene Racial y Biología de la

Población de Berlín trabajó en la identificación y clasificación de los romaníes, así como su conexión con la criminalidad, estos también fueron considerados un pueblo étnico ajeno a la raza aria. Y, en segundo lugar, si bien Antonescu justificó sus medidas para garantizar la seguridad y el orden público del país señalando a la prostitución, mendicidad, vagancia y criminalidad como los males a subsanar, nos surge la siguiente cuestión: *¿Por qué solo deportó a romaníes con antecedentes penales o que no tenían recursos para subsistir y no deportó a no-romaníes que cumplían con los mismos criterios?* Esta cuestión solo puede ser contestada de la siguiente manera: las políticas de Antonescu escondían motivos raciales y étnicos.

Este tipo de racismo, siguiendo a Taguieff, podría definirse como «autoracialización» y que consiste en el proceso a través del cual un grupo se concibe a sí mismo como la «Raza», y, por lo tanto, superior y pura; al mismo tiempo el «Otro» es visto como la «no-Raza» y, por lo tanto, inferior e impuro (Piasere, 2018, p. 31). A diferencia de la «heteroracialización» que vimos en la época de la esclavitud, este modelo de racismo no pretende reclutar al «Otro» para obtener beneficios, sino que busca la purificación o eliminación del «Otro» (Piasere, 2018, p. 31). Como se vio anteriormente, los romaníes no representaban un problema en la sociedad rumana hasta la llegada de Antonescu al poder. Fue el mismo General que creó «el problema gitano» incluso en contra de un sector importante de la población rumana. Como el Gobernador no podían actuar sin considerar la percepción que la sociedad rumana tenía respecto a los romaníes, dio cuenta de que los motivos raciales no eran suficientes para legitimar las políticas *antigitanas*. La estrategia de Antonescu fue alimentar el miedo, odio y rechazo a través de un discurso que vinculaba a los romaníes como el principal problema de la seguridad y orden público de país. La «identificación virtual» de la categoría «țigan» fue alimentado con nuevos atributos tales como: «criminalidad», «peligrosidad», «mendicidad» y «vagancia». Estas representaciones fueron utilizadas para legitimar prácticas tales como la persecución, deportación, trabajos forzados y eliminación.

3.1.7 De “aliados por la causa” a “parásitos del sistema”: los romaníes durante el Régimen comunista

Tras la detención del Mariscal Antonescu las fuerzas rumanas se aliaron a las unidades del Ejército Rojo para expulsar a la *Wehrmacht* de su territorio y seguidamente el rey Miguel I de Rumanía solicitó al General Nicolae Radescu la formación de un nuevo gobierno, el cuál emitió un Estatuto para las Minorías Nacionales, fechado el 6 de febrero de 1945, en el que se reconocía la igualdad completa de todos los ciudadanos rumanos sin perjuicio de su etnia, idioma y religión (Crowe, 2016, p. 135). Sin embargo, el nuevo primer ministro rumano Nicolae Radescu y el gobierno soviético romperían sus buenas relaciones diplomáticas principalmente por motivos relacionados con el armisticio (Vladimirov, 2018). Tras el colapso del gobierno de Radescu por la fuerte presión del sector comunista de la población rumana, Rumanía se declaró oficialmente una República Popular el 20 de diciembre de 1947, con la consecuente abolición de los partidos de la

oposición del Partido Comunista Rumano (PCR) (Crowe, 2016, p. 136). A pesar del apoyo inicial que mostró una parte importante de la población romaní hacia el PCR al considerar que su situación socioeconómica podría mejorar notablemente con un gobierno de carácter comunista, los romaníes no fueron considerados parte del conjunto de nacionalidades que cohabitaban Rumanía según las bases políticas cristalizadas por el Comité Central del PCR en diciembre del año 1948 (Achim, 2002, p. 66). En otras palabras, el PCR se benefició del apoyo político de los romaníes, pero éstos quedarían excluidos más tarde de la lista de minorías reconocidas que gozaban de ciertos derechos de carácter cultural⁷².

A ojos del comunismo, los romaníes no fueron considerados una minoría étnica sino una minoría social a la que se debía ayudar a superar la pobreza estructural. De hecho, entre 1950 y 1960 una gran mayoría romaní mejoró su situación social y económica (Achim 1998, p. 190). La población romaní representó el sector más adecuado de la ciudadanía para ocupar puestos de trabajo en cooperativas agrícolas y otras industrias debido a la necesidad de mano de obra no-calificada (Guy, 2001, p. 9). De este modo, pudieron beneficiarse de salarios regulares para mejorar su situación social, así como invertir en viviendas y llevar a sus hijos a la escuela (Guy, 2001, p. 10).

No obstante, si por una parte la situación estructural (trabajo, vivienda, salud y educación) estaba mejorando con creces, por otra parte, las políticas comunistas también estaban dirigidas a hacer desaparecer aspectos de la cultura romaní tanto directa o como indirectamente. El despliegue de políticas asimilacionistas se dirigió principalmente a los romaníes que todavía practicaban el nomadismo (Marushiakova y Popov 2013, p. 4). En el año 1946, con la intención de conseguir la sedentarización de este sector, se confiscaron los carros y caballos para obstaculizar la práctica itinerante (HWR, 1991, p. 18). En el año 1951 se inició un programa para dividir a los clanes y bandas nómadas en pequeños grupos con la finalidad de mantener un monitoreo más fácil por parte de la policía. Muchos de ellos se vieron obligados a establecerse en los bordes de las aldeas donde no fueron bien recibidos por los campesinos (Crowe, 2016, p. 137). Estas políticas tuvieron como finalidad mantener un control de los ciudadanos e insertar a los antiguos nómadas al nuevo sistema.

Otro aspecto de la vida económica y cultural de los romaníes que no iba acorde con el sistema económico comunista fueron las ocupaciones tradicionales que mantenían para subsistir. El sistema socialista no aceptaba las empresas privadas y el gobierno nacionalizó las industrias domésticas. Además, los materiales para el trabajo estuvieron estrictamente controlados (HWR, 1991, p. 27). Como señala el Center for Documentation and Information on Minorities in Europe (en adelante CEDISME-SE, 2001, p.9), todas las ocupaciones tradicionales que desempeñaban los romaníes, que eran un criterio

⁷² “Los gitanos nunca fueron considerados oficialmente como una minoría nacional o étnica en Rumania. Una publicación titulada La Población de Rumania publicada en Bucarest 1972 se identificó a rumanos, húngaros, y alemanes como hasta casi el 99% de la población. Una cuarta categoría incluía: ucranianos, rutenios, hutsulains, serbios, croatas, eslovacos, rusos, tartaros, turcos, judíos, etc” (HWR, 1991, p. 17).

importante para representar su identidad, fueron prohibidas bajo castigo de prisión o imposición de trabajo a la fuerza. En los años setenta, bajo el comando de Nicolae Ceaușescu, se consideró que los romaníes ocupaban una situación especial y se acabó diseñando un programa para su integración social (Achim, 1998, p. 195). Este programa nunca se hizo público, pero gracias a un informe de 1983 se dio a conocer que las medidas iban dirigidas a la sedentarización, inserción laboral, legalización de matrimonios celebrados según sus costumbres, inclusión de los niños a la escuela y supervisión de la higiene (Crowe, 2016, p. 139-140). Estas prácticas, se señalaba en los informes, tenían la finalidad de terminar con su vida «parasitaria» (Achim, 1998, p. 196). Fue así como el gabinete de Ceaușescu trató de terminar un proceso de asimilación cultural que empezó con el primer gobierno comunista. Finalmente, los últimos años del régimen estuvieron marcados por una fuerte crisis que hizo incrementar el desempleo y con ello aumentó la pobreza generalizada. El derrocamiento del comunismo llegó en el año 1989 tras la Revolución de la Primavera con la consecuente ejecución de Nicolae Ceaușescu y su esposa Elena por crímenes tales como abuso de poder, malversación y genocidio.

En definitiva, los romaníes jugaron un papel clave en el desarrollo y mantenimiento de la nueva estructura política comunista. Fueron clasificados jurídicamente como «minoría social» y no como «minoría nacional» por motivos políticos. Representando el más bajo estrato social del sistema rumano fue, para el Gobierno, estratégicamente más viable acentuar sus problemas sociales y descartar los asuntos de la identidad y culturales. De este modo, se convertirían en el mejor aliado para los intereses comunistas y una parte fundamental para crecimiento del nuevo modelo político. Por lo tanto, según esta lógica los romaníes no debían ser expulsados, como lo fueron durante el régimen de Antonescu, sino mantenidos dentro en la estructura social del país para el desarrollo de los propósitos políticos. Y, siguiendo los principios socialistas, mejorar su situación social y económica para derribar la estructura de clases. Esta lógica, en términos de identidad social, puede vincularse con lo que Baumann llamó «gramática del englobamiento». Esta gramática consiste en un acto de construcción de la identidad mediante la apropiación de otras formas de otredad (Baumann, 2004, p. 29 y 30). En otras palabras, refiere al proceso mediante el cual un grupo de poder o hegemónico abarca y engloba a otros grupos étnicos introduciéndolos dentro de su mismo sistema político jerárquico. El grupo de poder, desde su superioridad, absorbe a los otros y «minimiza su alteridad como estrategia inclusiva siempre y cuando no ponga en peligro el poder central» (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 202). Si bien en el nivel más bajo de cognición los abarcados pueden llegar a reconocer las diferencias, en el nivel más alto todas estas diferencias se subsumen bajo lo universal⁷³. En este sentido, para los grupos englobantes la etnicidad del resto de los grupos englobados se considerada una simple ficción (Baumann, 2004, p. 31). Dicha incorporación forzosa está sujeta a relaciones de dominación, desigualdad y violencia (Ramírez Goicoechea, 2011, p. 202). En el caso particular, los romaníes no representaron un peligro para el nuevo régimen político, sino que, más bien, fueron vistos como grandes

⁷³ Por ejemplo, la gramática del englobamiento permite que una minoría étnica, en este caso los romaníes, tomen conciencia de ciertos diacríticos culturales que los diferencian del grupo mayoritario, sin embargo, el grupo dominante considera en última instancia a la minoría étnica como para de él.

aliados. No obstante, por más que el objetivo final fuera subsumir sus diferencias culturales, gran parte de los romaníes siguieron reproduciendo su estilo de vida. Por esta razón Nicolae Ceaușescu buscó otras formas de asimilarlos culturalmente y, ante la resistencia de los romaníes, acabó elaborando un discurso peyorativo hacia ellos.

Esta estrategia, que podría considerarse propia de ingeniería política, tuvo un impacto en la representación social de los romaníes de Rumanía. Como anteriormente se mencionó, durante la primera etapa comunista los romaníes fueron representados como el estrato social más bajo del sistema rumano y, consecuentemente, fueron clasificados jurídicamente como «minoría social» y no como «minoría nacional». Fueron representados en el imaginario colectivo como los «pobres» y «marginados». Por este motivo las políticas y prácticas desplegadas por el nuevo sistema iban dirigidas a mejorar los aspectos sociales y económicos de los romaníes con la voluntad de romper con los estratos sociales. Sin embargo, estas prácticas también significaron un proceso de asimilación cultural. Es decir, las políticas fueron justificadas por razones sociales, pero indirectamente afectaron profundamente en algunos aspectos de la identidad y cultura de los romaníes. En primer lugar, afectaron al desarrollo de las ocupaciones tradicionales de los grupos romaníes –con la consecuente pérdida de su autonomía– y su estilo de vida itinerante a favor de un proceso de sedentarización –con la consecuente pérdida del valor de libertad de movimiento–, entre otros. Por ende, hubo una mejora social a precio de perder los elementos que, en ese momento, resultaban importantes para definir su identidad étnica.

Durante la segunda etapa del comunismo se fueron cristalizando otros estereotipos como, por ejemplo, el de «parasitarios». Este último adjetivo fue elaborado por Ceaușescu para referirse a los romaníes no asimilados culturalmente (no-rumanizados). Ahora representaban también un problema cultural a resolver. Por este motivo se implementaron políticas asimilacionistas de carácter directo como, por ejemplo, aquellas dirigidas al abandono de las reglas matrimoniales de los romaníes con la finalidad de adoptar las normas legales legitimadas por el Estado. Estos atributos negativos descritos fueron sumándose a los ya cristalizados en épocas anteriores. De hecho, la hostilidad y los estereotipos negativos en torno a la categoría «țigan» incrementaron a finales del régimen debido a la crisis económica y al incremento de actividades ilícitas⁷⁴ a las que recurrieron para salir de la pobreza (Ringold, Orenstein y Wilkens, 2005, p. 91). Este último factor perpetuó la imagen de criminalidad y peligrosidad que impulsó Antonescu en el anterior régimen, además de otros atributos de la identidad socialmente negativos como la marginalidad, mendicidad, pobreza y dependencia estatal.

3.1.8 El “chivo expiatorio” de la crisis y el “sospechoso” del progreso: los romaníes durante la transición democrática en Rumanía

⁷⁴ Estas actividades ilícitas consistieron en actividades tales como la chatarrería, venta ambulante, ocupaciones tradicionales privadas, hurtos, etc. (Ringold, Orenstein y Wilkens, 2005, p. 91).

El fin del gobierno comunista dio lugar a un lento proceso de transición hacia un modelo democrático-liberal con un mercado libre de carácter capitalista, una transición que ha sido calificada de traumática por las prontas desigualdades sociales que trajo a gran parte de la sociedad rumana (Viruela, 2004). Con el nuevo modelo de sociedad los romaníes adquirirían el derecho de organizarse en partidos políticos, formar asociaciones culturales y dirigir sus propios periódicos y revistas de carácter cultural, además de ser reconocidos como minoría nacional por la Constitución de 1991, sin embargo, la realidad distaba mucho de ser favorable para esta población en términos estructurales y violencia étnicamente motivada (HWR, 1991).

Cambiar de un sistema a otro no fue fácil y esto provocó altercados y manifestaciones durante los primeros años. Ejemplo de ello fue la Mineriada de enero de 1990. Este acontecimiento toma este nombre por la irrupción que hicieron los mineros en Bucarest convocados por el partido político Frente de Salvación Nacional (FSN) –opuestos al comunismo– para manifestarse contra el comunismo (Stefanescu, 2004, p. 21). Ante tales altercados, a fecha de 28 de enero de 1990, el FSN expresó públicamente que los manifestantes a favor de la oposición del nuevo sistema democrático estaban formados por provocadores y gitanos. Dicho discurso fue repetido semanas después en un directo de la televisión nacional rumana (TVR1) (Nicolae y Slavik, 2003, p. 13). Con ello, la primera coalición democrática acababa de sentenciar a los romaníes como los enemigos a combatir por oponerse al progreso democrático del país. Desde entonces, los medios de comunicación del país se convirtieron en el canal de transmisión y reproducción de estereotipos negativos más importante respecto a la población romaní. En los medios se representaba a los romaníes como ladrones, mendigos y mercaderes del comercio ilegal, así como personas inmersas en las artes negras de la hechicería (HWR, 1991, p. 62). La población romaní había sido asociada a tantos atributos socialmente negativos que incluso, en el año 1995, el ministro de Asuntos Exteriores de Rumanía decretó que los romaníes rumanos debían denominarse oficialmente «țigan», aún siendo despectivo para muchos de los categorizados bajo esta etiqueta, para que no hubiera una confusión entre “romá” y “rumanos” (Nicolae y Slavik, 2003, p. 14)⁷⁵.

Una de las consecuencias negativas de acusar al pueblo romaní de ser enemigos del pueblo rumano y del progreso, además de la alimentación de los estereotipos ya preexistentes, fue que dichas representaciones sociales fueron usadas como motor de acciones violentas por parte de civiles contra aldeas romaníes. Ejemplo de ello, especialmente desde 1990 hasta 1993, fueron los ataques que vivieron algunas aldeas pobladas por romaníes en las que grupos de civiles rumanos gadjé derribaron e incendiaron casas y asesinaron algunos de sus residentes (Raducanu, 1997; Angoso García, 1998; Schlager, 2002)⁷⁶.

⁷⁵ Como señala Will Guy (2001, p. 23), la identidad romaní en Rumanía está manchada por estereotipos negativos como “no capacitados”, “vagos”, “ladrones”, y otros términos de parecida índole.

⁷⁶ En 1990 fueron destruidas tres viviendas en Covasna, dos fueron incendiadas en Reghin y treinta y seis familias tuvieron que abandonar sus viviendas quemadas en la aldea de Turu Lung (Angoso García, 1998, p. 44), también, en el mismo año, se incendiaron y destruyeron 32 viviendas del pueblo de Mihail

Además de los discursos de odio y la violencia física y patrimonial, las políticas asimilacionistas del comunismo fueron reemplazadas por los efectos colaterales del nuevo sistema, es decir, por el desempleo y la segregación en la educación, vivienda y salud (Guy, 2001, p. 13). Así en el primer informe importante respecto a la situación de la población romaní de Rumanía tras la caída del comunismo, Helsinski Watch Report (1991), se destacaron los siguientes problemas estructurales: 1) Ausentismo escolar motivada por la discriminación sufrida por estudiantes romaníes tanto por compañeros y profesores; 2) condiciones nefastas en la vivienda, como falta de agua potable y electricidad generalizada, y discriminación en la asignación de viviendas de protección oficial⁷⁷; 3) discriminación directa e indirecta en el acceso al empleo, la primera motivada por características culturales y estéticas y la segunda por una falta de capacitación que genera un círculo vicioso de pobreza y analfabetismo con las posteriores generaciones; 4) ataques racistas y discurso del odio en los medios de comunicación y 5) discriminación por parte del sistema judicial y policial al recibir un tratamiento diferenciado con serias consecuencias negativas⁷⁸.

El acceso a la vivienda, educación y salud está estrechamente vinculado a nivel económico de las personas y, como apunta Will Guy (2001, p. 13), los romaníes fueron los primeros en perder su trabajo tras la privatización de las granjas colectivas y de otras industrias y, al mismo tiempo, fueron los últimos en ser contratados⁷⁹. Por esta razón la pobreza incrementó y muchos se vieron obligados a subsistir de ayudas estatales o buscar trabajo en el mercado negro con salarios de subsistencia, lo que acabó perpetuando los estereotipos relacionados con la vagancia y criminalidad (Guy 2001, p. 14). Dicha representación social negativa había calado tan profundamente que incluso en el año 1998 un miembro del senado rumano, Corneliu Vadim Tudor, anunció públicamente que el progreso del país incluía “aislar a los delincuentes gitanos en colonias especiales” para “parar la transformación de Rumanía en un campamento gitano” y en la misma línea el alcalde de la ciudad de Craiova de 2001, Ion Bulcea, alentó a la exterminación de los romaníes (Nicolae y Slavik, 2003, p. 14). Estos discursos del odio tuvieron lugar incluso en tiempos en los que Rumanía ya era parte del Consejo de Europa y había ratificado el Convenio Europeo de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales (1993), el Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales (1995) y ya existía un

Kogalniceanu (Raducanu, 1997, p. 34). En 1991 otras 8 viviendas fueron destruidas en Lieca Mare (Angoso, 1998, p. 44) y 18 viviendas más fueron destruidas en Bolitin Vale y 27 viviendas en Plaiesi de Sus (Raducanu, 1997, p. 34). En 1992 se reportó varios heridos y un joven muerto a causa de reyertas por motivos raciales y étnicos (Angoso García, 1998, p. 44). El mismo día que Rumanía se unió al Consejo de Europa, el 20 de septiembre de 1993, tres romaníes fueron asesinados, catorce casas quemadas y cuatro viviendas destruidas en Hadareni (Schlager, 2002, p. 7).

⁷⁷ El discurso por parte de los rumanos *gadjé* anunciaba una hipotética naturaleza destructiva de los romaníes, acusándolos de destruir y quemar el interior de las viviendas (HWR, 1991, p. 29).

⁷⁸ El mismo informe señala que, para aquél entonces, entre el 40% y 50% de los arrestados del total de población en Rumanía eran romaníes y, a menudo, recibían sentencias más altas por los mismos delitos en comparación con rumanos *gadjé* (HWR, 1991, p. 70).

⁷⁹ Aquellos que trabajaban en los campos agrícolas de propiedad estatal perdieron su trabajo debido a que dichas tierras fueron devueltas a sus propietarios con la aprobación y entrada en vigor de la *Ley de Tierras y Bienes, No. 18, febrero de 1991* (CEDISME-SE, 2001, p. 10).

Departamento para la Protección de las Minorías Nacionales en la Oficina del Primer Ministro y, en particular, una Oficina de Protección para los Romaníes (1996), además de una Comisión Interministerial para Minorías (1997) y, dentro de la misma, una delegación especial para romaníes (CEDISME-SE, 2001, p. 43; Fosztó y Anastasoia, 2001, p. 306).

En definitiva, la última década del siglo XX estuvo marcada por un incremento considerable del desempleo que afectó principalmente a la población romaní de Rumanía, hecho que impulsó también a una revitalización de las ocupaciones tradicionales, de un 3,9% en 1992 a un 10,3% en 1998, y dejando tras de sí un porcentaje aproximado del 27% sin ningún tipo de ocupación (CEDISME-SE, 2001, p. 13). Desde el año 1998 a 2003 hubo una muy escasa mejora en la ocupación laboral con un 24% de romaníes desempleados y con un 16% dependientes exclusivamente de ayudas estatales (Ringold, Orenstein y Wilkens, 2005, p. 96). Como señala Crețan (2009, p. 39), la imposibilidad de acceder al empleo por parte de una parte de la población romaní se veía agravada por carecer de carnet de identidad o tarjeta de trabajo, que eran condición obligatoria para acceder al empleo legal y a los beneficios legales.

Por otra parte, en 1998 los datos mostraban una mejora en la asistencia a la educación obligatoria, sin embargo, todavía con números preocupantes con un 47% de asistencia por parte de niños romaníes en comparación con el 60% de los rumanos *gadje* (CEDISME-SE, 2001, p. 13)⁸⁰. Entrado el nuevo milenio se implementó el programa PHARE (2002-2004) para promover el acceso a la educación a todos los grupos desfavorecidos y proporcionar una segunda oportunidad a los adolescentes que abandonaron la escuela de forma prematura (Ringold, Orenstein y Wilkens, 2005, p. 105). El acceso a la educación, sin estas ayudas, se veía condicionado por las limitaciones económicas de los progenitores que, sumidos en un estado de pobreza, se veían incapaces de costear los útiles escolares, ropa, zapatos y alimentos necesarios (Ringold, Orenstein y Wilkens, 2005, p. 101)⁸¹.

En cuanto al ámbito de la vivienda, la misma transición obligó a muchas familias romaníes con falta de recursos económicos a establecerse a las afueras de los pueblos y ciudades en alojamientos improvisados sin agua corriente, alcantarillado o gas y con aproximadamente el 40% de los hogares siendo dependientes de ayudas sociales durante

⁸⁰ Dada la preocupación de estos datos y la pretensión de Rumanía de entrar como Estado miembro de la Unión Europea, el Ministerio de Educación inició a principios del año académico 2001/2002 un programa de discriminación positiva en apoyo a la educación en lengua materna y programas de capacitación para educadores romaníes (CEDISME-SE, 2001, p. 30). Este programa fue impulsado bajo el paraguas de la Resolución nº HG 430/2001, de 25 de abril de 2001, sobre la Estrategia para mejorar la situación de la población romaní. En través de esta Estrategia se promovieron proyectos de salud, campañas de vacunación e información sobre higiene y, además, se emitieron documentos de identidad para 3,150 personas de origen romaní (CEDISME-SE, 2001, p.30). Esta Estrategia, al no contemplarse los resultados esperados, tuvo que prolongarse desde el año 2012 a 2020 (Marin y Csonta, 2012, p. 11).

⁸¹ La discriminación sufrida por los niños romaníes en las aulas también fue un motivo alegado recurrentemente por sus padres, a los que se los solía llamar “Ghetto Boys” por parte de otros compañeros *gadje* (Ringold, Orenstein y Wilkens, 2005, p. 106).

toda una década (Crețan, 2009, p. 37). La búsqueda de ubicaciones periféricas en el borde de las ciudades y pueblos también se debió al fuerte sentido de autonomía compartido por muchos grupos nómadas o semi-nómadas y, con ello, la posibilidad de minimizar la interferencia de las agencias de control social sobre ellos y mantener cierta separación de los gadje en términos culturales (Crețan, 2009, p. 41). En cuanto al acceso a la salud, en el año 2001 todavía se calificaba como grave la exclusión sufrida principalmente por los romaníes en este ámbito por carecer de certificados de nacimiento, tarjetas de identificación, pruebas oficiales de residencias registradas o por estar desempleados sin constar en el registro oficial del Gobierno en dicha condición (CEDISME-SE, 2001, p. 28).

El lapso entre 2001 hasta 2007, año en el que se reconoció a Rumanía como Estado miembro de la Unión Europea, estuvo marcado por la implementación de diversas estrategias destinadas a mejorar la situación estructural de la población romaní con el apoyo financiero de instituciones europeas y globales como el Banco Mundial y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Crețan, 2009, p. 42). Rumanía se adhirió a la UE todavía con un porcentaje de 23% de jóvenes romaníes en edad escolar sin estar debidamente escolarizados, con solo el 5% de adultos romaníes con título de educación secundaria en comparación al 70% del resto de población nacional y, a pesar de disminuir un 15% desde 2002 a 2006, con un 45% de población en situación de pobreza en comparación con el 29% del resto de población nacional también sobreviviendo en condiciones mínimas (Crețan, 2009, p. 44). Es decir, en poco tiempo hubo una mejora considerable pero la realidad todavía seguía siendo estremecedora.

La Embajada de Finlandia de Rumanía publicó en 2014 un informe evaluando la situación de los romaníes rumanos durante los años siguientes desde la adhesión de Rumanía a la UE, así como los progresos conseguidos durante los dos primeros años desde la adopción de la segunda Estrategia Nacional de Inclusión de los Gitanos (NRIS) para 2012-2020⁸². En este informe, Embassy of Finland Bucharest (en adelante EFB, 2014, p. 5-9), se mencionan las siguientes mejoras estructurales: 1) En el campo de la educación el país había logrado la matriculación en la escuela primaria universal al 96% de los niños romaníes, aunque solo el 10% habían completado el nivel secundario superior de estudios en comparación con el 52% de la población nacional no romaní; 2) en el ámbito de la vivienda se identificaron ciertos problemas como la falta de agua potable, electricidad, alcantarillado, recolección de basura y falta de documentos de propiedad en los asentamientos romaníes y 3) en relación al empleo, según datos recogidos en encuestas, el 30% de los encuestados se consideraron desempleados en comparación con el 10% de los nacionales *gadje*, aun siendo necesario puntualizar que muchos de ellos trabajaban en

⁸² En el año 2011 el Consejo de Europa aprobó el Marco de la UE para renovar y ampliar la anterior Estrategia para mejorar las condiciones de los romaníes desde 2001 con los mismos objetivos: acceso igualitario, gratuito y universal a una educación de calidad; promoción de la educación inclusiva; estimulación del crecimiento del empleo; medidas de promoción de la salud y condiciones de vida digna; conservación, desarrollo y afirmación de la identidad cultural romaní, protección infantil, justicia y orden público (EFB, 2014, p.10 y 16).

la agricultura por cuenta propia o en la economía informal. Sin embargo, el informe concluye que el NRIS, bajo la coordinación y monitoreo de la Agencia Nacional para los Roma (NAR), no incluyó una evaluación adecuada para calcular los éxitos y deficiencias, lo que dificulta su seguimiento (EFB, 2014, p. 11). Por otra parte, si bien califica de positivo la existencia de un Departamento de Relaciones Interétnicas, que desde 2005 tiene como objetivo la promoción de la diversidad cultural y protección de las minorías mediante la elaboración y aprobación de propuestas de Ley, éste no tiene autoridad jurídica para imponer sanciones, lo que supone una limitación importante (EFB, 2014, p. 13).

En definitiva, en Rumanía ha habido una mejoría considerable en el ámbito de la educación, sobre todo en lo que respecta a la segregación escolar⁸³, y en los crímenes racialmente motivados, en comparación con Eslovaquia y Hungría en el primer ámbito y con Eslovaquia y Hungría en el segundo (ERRC, 2016, p. 2). Sin embargo, la European Roma Rights Center (ERRC) (2016) considera que no se han hecho progresos en el ámbito de la vivienda y solicitó al gobierno rumano la prohibición de desalojos forzosos además de informar del incumplimiento del artículo 11 de la Convención de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales por parte de las autoridades en la aplicación de los procedimientos de desalojo de viviendas (ERRC, 2016, p. 26). La Open Society European Policy Institute (en adelante OSEP, 2017, p.21) también denunció las malas prácticas respecto al uso de los fondos de la UE que están destinados a proporcionar infraestructuras adecuadas a las viviendas de aquellos que viven en asentamientos segregados y que geográficamente no tienen acceso a los servicios públicos, lo que acaba reforzando aún más su exclusión. El acceso a la atención médica sigue siendo un problema relevante, siendo la población romaní la menos capaz de pagar medicamentos y de acceder a los programas de vacunación⁸⁴. Además, más del doble de los encuestados informaron que necesitaron atención médica no la recibieron y se ha denunciado la existencia de salas segregadas para pacientes romaníes en ciudades importantes como Craiova (ERRC, 2016, p. 27). Uno de los principales problemas detectados respecto al acceso al sistema sanitario es la falta de seguro de salud por parte de casi la mitad de la población romaní (OSEP, 2017, p. 20). Finalmente, la ERRC (2016, p. 29 y 30) expresó ante el Comité de la ONU contra la Tortura su preocupación por el aumento de la retórica racista y estigmatización contra los romaníes de Rumanía, además del uso excesivo de la fuerza por parte de la policía y la impunidad policial ante las denuncias impuestas ante la justicia, siendo considerable el racismo de carácter institucional.

La situación estructural de los romaníes de Rumanía sigue siendo alarmante y está íntimamente asociada a las representaciones sociales que comparte la sociedad mayoritaria respecto a la categoría «țigan». El cambio de modelo político y económico tuvo un impacto importante en la sociedad en general, un tipo de crisis psicosocial

⁸³ Sin embargo, la OSEP (2017) estima que el nivel de segregación escolar en Rumanía sigue siendo alto, concretamente del 40%,

⁸⁴ El ERRC informó en 2016 que el 6,4% de los niños romaníes no habían sido vacunados en comparación con el 1,7% de los rumanos gadjé.

generalizada. El remedio para frenar los desajustes y desequilibrios de la transición pasó por señalar a un culpable de los males del país. Los romaníes fueron rápidamente concebidos como los enemigos del pueblo y opuestos al nuevo sistema democrático. Mediante esta fórmula se creó estratégicamente el *chivo expiatorio* de cualquier desgracia y conflicto del país. Si bien la nueva Constitución reconocía los derechos y libertades fundamentales de todos los ciudadanos por igual, la élite política supo utilizar las herramientas disponibles para deslegitimar y crear un nuevo discurso del odio contra los romaníes en el que entraron en juego los medios de comunicación y otras organizaciones de carácter antigitano. Los romaníes fueron el blanco perfecto para desviar la atención del resto de la población. Toda una trayectoria histórica siendo negativamente categorizados facilitó el proceso.

La categoría «țigan», que por sí misma ya contenía cristalizaciones negativas de épocas anteriores, ahora pasaría a representar el mal de la sociedad, el mal del progreso y, en definitiva, el enemigo del pueblo. Este proceso desembocó en acciones violentas llevadas a cabo por civiles, organizados y no organizados, terminando con la vida de algunos romaníes y destruyendo sus viviendas. Las consecuencias negativas de haber creado de la imagen del «țigan» como «enemigo del pueblo» no solo se tradujeron en agresiones físicas o violentas sino también en relaciones estructuralmente discriminatorias. El discurso del odio y el peso negativo que suponía la categoría «țigan» dieron como resultado todas las formas de discriminación posibles: institucional, material y simbólica. Por poner un ejemplo, una encuesta realizada en 2012 muestra como el 46% de los encuestados reconocieron sentirse poco o muy poco cómodos con una persona romaní, el 46% consideró que los romaníes son perezosos, el 45% los percibe como personas agresivas y el 35% como personas deshonestas (Marin y Csonta, 2012, p. 20).

CAPÍTULO 4. RESULTADOS: ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DE LA COMUNIDAD SPOITOR DE LA COMUNA DE GRĂDIȘTEA (RUMANÍA)

4.1 La era pre-asentamiento

4.1.1 ¿Y ahora a dónde vamos?: Nomadismo peripatético de carácter regional

La población *spoitor* que en la actualidad se encuentra asentada en la comuna de Grădiștea (Rumanía) practicó un estilo de vida itinerante hasta finales del régimen comunista, aproximadamente hasta 1987-1988. Los informantes relatan sus pequeños viajes en carros empujados por búfalos, unos viajes que, en todo caso, se circunscribían a una zona relativamente delimitada dentro de la provincia de Brăila, particularmente entre comunas cercanas a Grădiștea. En cada carro solía viajar una unidad familiar tipo nuclear (padres e hijos). Los asentamientos provisionales solían tener lugar cerca de los ríos donde instalaban tiendas hechas de paja (*curte*), de modo que les permitía descansar lejos de los *gadjé* y reencontrarse de nuevo con sus parientes y otros miembros del grupo que viajaban en otros carros. Los informantes *spoitori* más ancianos de la comuna así lo relatan.

“Éramos viajeros, íbamos de un sitio a otro con el carro y los búfalos, nos quedábamos una semana en un sitio y otra semana en otro sitio. Vivíamos cerca del carro, en tiendas. En la tienda vivía con mi esposa e hijos, pero nos juntábamos con otros *spoitori* de la zona (...) todos nos juntábamos al borde del río. (...)” (Marius, 70 años, spoitor)

“Antes trabaja limpiando ollas y vivíamos en tiendas, nos íbamos con las vacas y búfalos en carro de un lugar a otro, no como ahora que estamos quietos. Con mi marido y mis hijos íbamos de un sitio a otro. (...) Luego acampábamos con más de los nuestros, los hermanos de mi padre, sus hijos y otros *spoitori* que viven también en el pueblo, nos juntábamos por la tarde.” (Marisa, 70 años, spoitor).

Según la Real Academia Española (en adelante RAE) el adjetivo “nómada”, en su primera acepción, refiere a un individuo, tribu o pueblo que carece de un lugar estable para vivir y que, especialmente, se dedica a la caza y al pastoreo. En otra acepción más escueta, la RAE define al “nómada” como aquél que está en constante viaje o desplazamiento. Y por “itinerante” la RAE entiende aquél que va de un lugar a otro, que es ambulante. En los manuales de antropología también se suele vincular el estilo de vida nómada a los forrajeros, es decir, a los grupos sociopolíticos no-centralizados que se organizan en bandas y cuyo sistema de subsistencia se limita a la caza, recolección y pastoreo (e.g. Llobera, 1999; Lewellen, 2009; Kottak, 2011). Sin embargo, términos como “nómada” o “itinerante” deben ser contextualizados cuando nos referimos a los romaníes.

El nomadismo practicado por los romaníes ha sido definido, desde el imaginario popular y algunos clásicos de la literatura dedicada a la “gitanología”, como uno de los más importantes marcadores de su identidad. La bibliografía que podríamos denominar

“clásica” dentro de esta corriente de estudio ha vinculado el nomadismo con la autenticidad romaní (ej. De Vaux, 1970; Yoors, 2009; Heusch, 2019). En otras palabras, los no-nómadas, o romaníes sedentarizados, no llamaron la atención de los primeros investigadores por considerar que éstos habían perdido uno rasgo cultural esencial. Así, los romaníes sedentarizados se convertían en una especie de categoría difusa todavía inclasificable, una categoría liminal entre lo *gadjé* y lo romaní, o simplemente en romaníes que no merecían atención.

Desde esta visión cuasi-esencialista de la identidad y autenticidad romaní tan forjada en algunos autores, e incluso de forma generalizada en el imaginario popular, se calificaría al nomadismo como una tendencia natural de los romaníes, de ahí la razón por la que negarían integrarse en ningún lugar (Dimitrios, 2011). Por esta razón los romaníes han sido regularmente imaginados popularmente como gente “fuera de lugar”, “sin patria” o, con connotaciones romantizadas, “gente independiente y libre” (Kabachnik, y Ryder, 2013). Sin embargo, la mayoría de romaníes nómadas de Europa se sedentarizó tras la Segunda Guerra Mundial y este hecho no ha provocado la desaparición de un sentido y sentimiento de pertenencia hacia el grupo (Piasere, 2009). Como señalan Gropper y Miller, la autenticidad de los romaníes no se mide por la exhibición de rasgos inalterables, pues la “creencia de que los grupos nómadas no cambian es obviamente una falacia” (2001, p. 85). En este mismo sentido, Sahlins (1999) denuncia la generalización adoptada por muchos académicos que sostienen que las ‘grandes sociedades’ cuando sufren transformaciones y cambios lo hacen en un sentido de progreso y, en cambio, cuando los grupos ‘tribales’ lo hacen se habla de adulteración o pérdida de su cultura. No obstante, este no es el lugar para entrar a valorar los factores y procesos que llevaron a la sedentarización de los romaníes en cada recóndito lugar del continente. Más bien interesa comprender qué significa *ser* o *haber sido* “nómada” para los *spoitori*, sin limitarse a adoptar como válidas las definiciones ofrecidas por los diccionarios o manuales generales de antropología.

Según Jan Yoors (2009) el nomadismo practicado por los romaníes “tiene una dimensión mundial (...) a diferencia de otras tribus nómadas que se mueven en áreas restringidas, casi siempre desiertos o páramos y que suelen ser los ocupantes originales, expulsados o desplazados por invasores posteriores” (p. 10). El viaje en los romaníes, para este mismo autor, no responde al mero deseo de conocer mundo, sino que tiene la función y/o finalidad de provocar encuentros con otros familiares que no conocen y con ello establecer alianzas matrimoniales (Yoors, 2009). Aunque Yoors desataque esta función intrínseca al viaje, su conceptualización no está libre de problemas.

En primer lugar, la ‘dimensión mundial’ del nomadismo de la que habla podría estar presente en aquellos grupos que Yoors estudió en su momento, pero no puede tomarse como una generalización universalmente válida, al menos en la actualidad y posiblemente en el resto de romaníes nómadas de su época. En segundo lugar, la concepción del ‘viaje’ o de la ‘movilidad’ sin fin, sin punto de llegada, que define Yoors se encuentra más cerca de las ideas románticas sobre lo romaní que de la realidad. Como señala Okely, al

respecto, “los romaníes no viajan sin rumbo fijo, como sugieren los románticos o los antigitanos” (1983, p. 125). Y, en tercer lugar, no se puede asegurar que la finalidad del viaje permanente resida, o hubiera residido, únicamente en promover y construir lazos a través de alianzas matrimoniales con familiares desconocidos. Esta visión descarta otros aspectos y factores que sí podrían estar más íntimamente ligados a la itinerancia⁸⁵. En este sentido, son muchos y variados los factores que deben tenerse en consideración para conocer qué impide o no impide mantener esta forma de vida: decisiones jurídico-políticas, rechazo o no por parte del resto de población, actividad y demanda económica, entre otros⁸⁶ (Liégeois, 1987). La movilidad para los romaníes ha sido clave en la adaptación a circunstancias y condiciones de existencia cambiantes, y ha estado íntimamente relacionada con otros aspectos como la actividad económica y el alojamiento (Liégeois, 1987).

En el caso de los *spoitori* la movilidad estaba vinculada a su actividad económica, como se puede ver a continuación según lo relatado por informantes *spoitori*.

“Nosotros “*spoiamos*”, los rumanos no nos querían cerca, pero nos daban azúcar, trigo, harina a cambio de *spoir*. Vivíamos cerca del carro en tiendas. También teníamos vacas y búfalos para la leche y mantequilla.” (Marius, 70 años, *spoitor*)

“*Spoiamos*” calderos, nos íbamos con carro por ahí, a los rumanos. El *bulibasha* o los viejos se unían y decidían a qué pueblo ir.” (Marian, 62 años, *spoitor*).

En este sentido, se destacan dos actividades económicas: 1) “*spoir*” (limpieza de utensilios de cobre y aluminio) y 2) la cría de bovinos. “*Spoitor*”⁸⁷ es el etnónimo que reciben y con el que se autoidentifican a sí mismos los romaníes de la aldea de Grădiștea. Este etnónimo proviene de “*spoir*” (lavar), por lo que “*spoitor*” puede traducirse como “limpiador de vajilla” o “lavaplatos” (Achim, 1998; Burtea, 2016). Los servicios ofrecidos por los *spoitori*, como subgrupo socio-ocupacional, eran a menudo demandados por la sociedad *gadje*. Los *spoitori* se organizaban para viajar a determinadas aldeas donde sabían que sus servicios eran demandados por los *gadje* establecidos. A cambio de este servicio los *spoitori* recibían, como contraparte, productos de primera necesidad. En este caso la movilidad no refiere a un viaje sin destino fijo o a un viaje permanente en busca de nuevos familiares con los que consolidar lazos sociales, sino a pequeños viajes

⁸⁵ En todo caso, como señala Salo (1986), han sido mucho los intentos por definir a los grupos romaníes nómadas para diferenciarlos de los nómadas pastorales (e.j.. “nómadas simbióticos”, “nómadas comerciantes”, “nómadas de servicios”, etc). En este sentido, Kabachnik y Ryder (2013) proponen una noción de nomadismo romaní más abarcadora que puede involucrar: 1) movimientos a través de cortas y largas distancias para explotar oportunidades económicas que no están espacialmente concentradas; 2) movilidad infrecuente por motivos culturales o familiares, tales como acudir a bodas o ceremonias; 3) el conocimiento potencial de poder emprender el viaje cuando lo consideren necesario, aunque solo sea porque representa un elemento importante para su identidad y vivan en caravanas estacionadas, que sigue sin encajar en el sedentarismo dominante.

⁸⁶ Theodosiou (2004) describe cómo un grupo de músicos romaníes de Paraklamos (Grecia) practicaban un estilo de vida nómada no por gusto o empujados por la tradición, sino porque carecían de propiedades y de recursos económicos para establecerse, viéndose obligados a seguir viajando.

⁸⁷ “*Spoitor*” es el singular de “*spoitori*”.

rutinizados, circunscritos y especialmente pensados para encontrar clientes *gadjé* que demandaban un servicio que solo los *spoitori* podían ofrecer.

No era casualidad que se asentaran temporalmente cerca de los bordes de los ríos pues, además aprovechar el recurso del agua para la hidratación y limpieza tanto personal como para los bovinos, las piedras embarradas de minúsculo tamaño que quedaban en los bordes de los ríos eran utilizadas para limpiar la vajilla de los *gadjé*. La técnica consistía en calentar bajo el fuego las ollas de cobre o aluminio, seguidamente se empapaba una pequeña toalla o trapo con agua y piedras embarradas que traían de los ríos y con ello frotaban las ollas hasta quedar impolutas.⁸⁸

Los *gadjé* de la comuna de Grădiștea también conservan recuerdos de los *spoitori* antes del asentamiento final. Las relaciones interétnicas entre *spoitori* y *gadjé* se activaban principalmente por motivos económicos y la duración de las interacciones era mínima, una interacción articulada entre la necesidad y el recelo. Es decir, el “*spoitor*” representaba un extraño pasajero al que mantener fuera de la limes de la aldea, pero necesario en momentos puntuales⁸⁹. En definitiva, desde la perspectiva de los informantes *gadjé* también se puede observar que los conocimientos, habilidades y técnicas manejados por los *spoitori* se valoraban positivamente y, por ende, su trabajo era demandado con cierta frecuencia. Así lo recuerdan los informantes *gadjé*:

“No conocíamos personalmente a los *spoitori* ...solo porque venían a *spoir*, hacían sus cosas y se iban. Nosotros les dábamos lo que teníamos que nos sobraba, cosas que cultivábamos o alguna herramienta si les hacía falta.” (Ionel, 82 años, *gadjé*).

“Todo el pueblo daba sus ollas a los *spoitori* cuando venían para que las limpiaran, lo hacían muy bien. Venían por el pueblo e iban avisando por la calle o gritaban desde la puerta para que salieras con tus ollas.” (Loredana, 73 años, *gadjé*).

Como se adelantó, los informantes *spoitori* han relatado que viajaban de un lugar a otro, pero esos lugares en ningún caso eran destinos extraños, desconocidos u horizontes todavía por descubrir, sino lugares conocidos y previamente explorados. Estos lugares constituían las coordenadas para sus viajes y los límites que no debían cruzar. El paisaje y el espacio eran elementos importantes para los *spoitori* pues - a pesar de sentirse nómadas, de estar en continuo movimiento y acampar en diferentes puntos - también reconocían *su* territorio y el de las demás familias *spoitori* de los alrededores. Cruzar los límites reconocidos tácitamente implicaba romper con la convención que marcaba la distribución territorial de las familias *spoitori*, lo que podía provocar conflictos intragrupalos.

⁸⁸ Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de presenciar una recreación de esta práctica.

⁸⁹ Respecto a la cuestión de las interacciones interétnicas y percepción del Otro se tratará más adelante de forma más detallada.

“Nos movíamos por Grădiștea e íbamos por Ibrianu, Maraloiu, Racovita... todos estos pueblos de por aquí, ya que en las otras partes había otros *spoitori*, si se juntaban se peleaban...otros estaban por Șuțești, otros por Movila, otros en Vișani ...” (Marius, 70 años, *spoitor*)

“Cuando yo era muy pequeña no teníamos casas como hoy. Íbamos en carro con mi madre, padre y hermanos. Nos movíamos siempre cerca de Vișani con los búfalos y *spoiamos* para los rumanos.” (Giani, 50 años, *spoitor*)

“Yo era de por Vișani, luego cuando me casé ya vine aquí cerca de Grădiștea donde vivían mis suegros. Pero luego hay más *spoitori* por Movila, Șuțești...trabajaban y acampaban por ahí.” (Denisa, 51 años, *spoitor*)

La ilusión romanticista del nomadismo romaní como estilo de vida basada en la total libertad e independencia cae por su propio peso cuando se la compara con los relatos de los informantes *spoitori*. La libertad sin límites del viaje en este caso estaba coartada por las convenciones intergrupales de distribución territorial. Todos reconocían un punto de referencia coincidente con una localidad concreta (Grădiștea, Vișani, Șuțești, etc) para situar a las diferentes familias *spoitori*. Por otra parte, la libertad de practicar un estilo de vida relativamente móvil se vio condicionada por decisiones jurídico-políticas del Estado rumano desde que se prohibió la práctica del nomadismo y se tipificó como delito la práctica de cualquier ocupación tradicional romaní por representar un ataque a los valores socialistas de la época (Achim, 1998; Reyniers, 1998). En este sentido, si bien las intenciones del Estado no fueron del todo eficaces, no cabe duda de que la situación no fuera la más idónea para arriesgarse a realizar largos viajes o para moverse con tranquilidad sin tener que esquivar los obstáculos de las fuerzas del orden. La supuesta independencia total de los grupos romaníes también pierde sentido en el caso de los *spoitori*, puesto que dependían económicamente de sus clientes *gadjé*.

En este sentido, el tipo de nomadismo practicado por los *spoitori* debe ser contextualizado. Para ello es necesario remitirnos a la re-conceptualización propuesta por Hayden (1979) en torno a la categoría “nómada”. Este autor propuso una nueva forma de entender el nomadismo, marcando un antes y un después en la literatura antropológica, al trascender del concepto tradicional de “nómada” entendido como “cazador-recolector” y/o “pastor”. Hayden denominó “nómadas de servicio” a aquellos cuya actividad económica principal requería de un estilo de vida en movimiento, itinerante, pero con unas claras distinciones con los nómadas pastores y cazadores-recolectores. Según Hayden “el aspecto más importante de adaptación de los nómadas de servicio es su casi total dependencia con la población sedentaria” (1979, p. 298). Como también señaló, los nómadas pastorales también deben tratar con la población sedentaria, pero la intensidad de las interacciones es mucho más relevante en los nómadas de servicio. Por ende, según este autor la preocupación de los nómadas de servicios recae en la explotación del entorno social, más que del entorno natural. De este modo, los nómadas de servicio tienen interés en circular por zonas muy pobladas para poder comercializar sus bienes y servicios. Por este motivo, necesitan establecer y mantener vínculos con los sedentarios de los cuales

dependen y, consecuentemente, limitar la variabilidad de sus rutas. Otra característica que Hayden señala es que los nómadas de servicio suelen ofrecer solo un mercado limitado mediante la actividad de una ocupación especial, restringiendo la competencia gracias a la distribución territorial que otorga derechos para operar individualmente o mediante subgrupos.

A partir de este nuevo tipo ideal construido por Hayden, otros autores han ido complementándolo con otros elementos e incluso proponiendo otras etiquetas a dicha categoría. Por ejemplo, Rao (1987) propuso la etiqueta “nomadismo peripatético”. La *estrategia peripatética* “consiste básicamente en combinar la movilidad espacial y el comercialismo no sostenible a nivel económico con la endogamia a nivel social” (Rao, 1987, p.3). A diferencia del pastoreo donde los elementos básicos son la mano de obra, el ganado y los pastos, en el *peripatolicismo* son la mano de obra, los clientes y las habilidades o bienes que pueden ofrecer (Rao, 1987). Los romaníes, en este sentido, formarían parte de esta tipología de nómadas puesto que su economía no es independiente ni autosuficiente. Es decir, que los recursos los deben obtener de los demás, siendo dependientes tanto de la economía mayoritaria como de la presencia de otros grupos de los que obtienen su principal sustento (Okely, 1983). Los peripatéticos, entre ellos los romaníes, explotan recursos sociales en lugar de recursos naturales, proporcionan productos y servicios especializados a la población sedentaria a cambio de alimentos, dinero o ropa (Gmlech y Gmlech, 1987). Por este motivo, las relaciones económicas se caracterizan por una alta evaluación de las habilidades que se requieren para explotar el medioambiente social y dichas prácticas pasan a formar parte de la definición e identidad del grupo romaní en particular (Salo, 1987).

Aunque se trate de una clasificación elaborada para ser aplicada en un estudio concreto sobre Travellers en Reino Unido y no como una tipología generalizable, Gmlech y Gmlech (1987) diferenciaron tres tipos de viaje según las distancias que recorrían los grupos romaníes cuyo estilo de vida era nómada: 1) viaje local; 2) viaje regional; 3) viaje a larga distancia. Con esta clasificación se pretende mostrar que el viaje que no representa un horizonte sin fin, sino que depende de muchos factores internos y externos al grupo.

En cuanto a los factores, habrá que tener en cuenta (a) la variación regional del valor de los recursos y (b) el acceso a éstos (Salo, 1987). Como menciona el mismo Salo “para comprender el primero es necesario conocer las características sociales y culturales de la población del recurso; para el segundo, hay que conocer la naturaleza de la política local y los mecanismos de control social” (1987, p. 102). En otras palabras, el primer factor refiere al valor que la población sedentaria, los potenciales clientes, asignan a los bienes o servicios ofrecidos por los diferentes grupos especializados de romaníes. El segundo factor refiere a las posibles restricciones y constreñimientos de carácter político y jurídico (ej. falta de permiso para viajar, prohibición del nomadismo, falta de permiso para acampar en determinados lugares, etc.) así como a otros mecanismos de control social informal (ej. rechazo por parte de la población sedentaria). Estos factores representan condiciones externas a los grupos peripatéticos, pero se detectan otros de carácter interno

como son las convenciones de distribución territorial y respeto intracomunitario (entre grupos romaníes) que marcan límites para evitar una saturación de explotación de recursos en un mismo nicho económico (Piasere, 1987).

Recapitulando, la categoría de “nomadismo peripatético” es, sin duda alguna, la que mejor encaja con el estilo de vida que llevaron a cabo los *spoitori* antes del asentamiento definitivo por las razones que siguen.

En primer lugar, el principal nicho económico⁹⁰ de los *spoitori* fue la explotación de sus servicios como “lavaplatos” dirigido específicamente a clientes *gadjé*, quienes valoraban y demandaban los conocimientos, técnicas y habilidades de los primeros. Las unidades familiares *spoitori* dependían del medioambiente social para su subsistencia, más que del medioambiente natural a pesar de necesitar de pastos para sus búfalos. En otras palabras, los recursos básicos de sustento procedían de sus clientes *gadjé*. Por este motivo, la movilidad estaba intrínsecamente vinculada con la organización económica de los *spoitori*.

En segundo lugar, siguiendo a Salo (1987) respecto a la variación regional del valor de los recursos y del acceso a éstos, se puede deducir que las condiciones, no idóneas, pero sí factibles, permitieron a los *spoitori* explotar sus servicios en la zona rural de Brăila. Por una parte, informantes *gadjé* de Grădiştea han afirmado la competencia y validez de los *spoitori* a la hora de limpiar utensilios hechos de cobre y aluminio, por lo que se interpreta el alto valor que los sedentarios asignaron a los recursos ofrecidos por los *spoitori*. Por otra parte, a pesar de que el nomadismo y las actividades tradicionales de los romaníes fueron prohibidas y perseguidas desde 1962 hasta el final del régimen comunista en toda Rumanía, las autoridades rurales de la zona, a diferencia de las actitudes de las grandes ciudades y alrededores, tampoco pusieron demasiado énfasis en obligarlos a abandonar su estilo de vida.

En tercer lugar, los viajes tenían lugar dentro de unas coordenadas conocidas y limitadas por las demás unidades miembros del subgrupo, siguiendo la convención de la distribución territorial, cuyas dimensiones espaciales podían abarcar un número limitado de aldeas. En este sentido, retomando la clasificación realizada por Gmlech y Gmlech (1987), hablaríamos de viajes de tipo regional⁹¹. Los diferentes grupos *spoitori* solían usar un solo pueblo como punto de referencia para facilitar la distribución territorial (Grădiştea, Vişani, Şuţeşti, Movila), sin que la movilidad se restringiera únicamente a dicha localidad concreta. Las localidades de referencia constituían las coordenadas del espacio y, simultáneamente, posibilitaban y delimitaban su movilidad. En definitiva, estas

⁹⁰ “Nicho económico” entendido en la acepción elaborada por Guyer (2004): “nicho en mi propio uso se refiere a la producción especializada y por lo tanto a ganarse la vida” (p. 178).

⁹¹ “Regional” en este contexto no coincide con un territorio jurídicamente delimitado como “región”, sino en un sentido laxo y no oficial. Es decir, la movilidad iba más allá de una sola localidad, pero no abarcaba todo el espacio administrativo la región política.

localidades funcionaban como enclaves para organizar su entorno social y marcar las áreas admitidas y no admitidas de explotación económica.

En último y cuarto lugar, contrariamente al imaginario popular y a cierta literatura clásica sobre gitanología, el espacio aparece como un elemento imprescindible de la vida cotidiana de los *spoitori*. El estatus local de los *spoitori* en el pasado, del mismo modo que los romaníes de Paraklamos descritos por Theodosiu (2004), estaría “moldeado y definido tanto por su localización en la frontera como por su movimiento a través del área” (Theodosiu, 2004, p. 34). El viaje, para los *spoitori*, no representaba un eterno descubrimiento de nuevos lugares, sino que siempre tenía lugar en un paisaje geográfico y sociocultural que ya era parte de su experiencia y del que, al mismo tiempo, ellos formaban parte. Decidir a dónde ir implicaba conocer el destino, tener expectativas al respecto y tener conciencia de las fronteras infranqueables. Como señala Lisón Tolosana “el determinante geográfico-espacial es uno de los más importantes, antiguos y permanentes indicadores y coeficientes de identidad” (1997, p. 13) y además representa un “espacio de experiencia inicial y habitual, horizonte de memoria y expectativas” (1997, p.14). De este modo, lejos de la idea de que el espacio geográfico no es un elemento importante entre los nómadas romaníes, el nomadismo practicado por los *spoitori* antes del asentamiento definitivo coincide con la acepción que sostienen Kabchnik y Ryder. Según estos autores, los nómadas son buscadores de un lugar que pueda facilitar productivamente su forma de vida itinerante, pues “los lugares son tan importantes para nómadas como para los sedentarios” (Kabchnik y Ryder, 2013, p. 89).

4.1.2 Organización social: sistema de parentesco y niveles de integración social

4.1.2.1 Sistema de parentesco y matrimonio entre *spoitor* antes del asentamiento

El parentesco, entendido como conjunto de principios que definen las uniones legítimas entre individuos y la filiación de la prole nacida de dichas uniones (Godelier, 2000), diseña un sistema ideal de posiciones relativas a partir del cual se ordena la reproducción, y en muchos casos la producción, constituyendo así la base de la estructura social en la mayoría de los pueblos no industrializados (González Echeverría, 2000).

Este sería el caso de muchos grupos romaníes donde la familia constituye la unidad básica de la organización social en todas sus dimensiones: unidad económica (donde se realiza el trabajo y practican solidaridades), unidad educativa (donde se asegura la reproducción social) y unidad de seguridad (protección del individuo) (Liégeois, 1987). Sin olvidar que, para estos grupos, las alianzas matrimoniales son un elemento esencial tanto para instituir o conservar vínculos políticos entre distintos grupos de familiares como para establecer derechos de filiación que conciernen tanto a los cónyuges como a sus grupos familiares de pertenencia (Beluschi-Fabeni, 2013).

a) Casamiento

Los *spoitori* de la era pre-asentamiento celebraban el casamiento siguiendo su propia tradición, lejos del rito oficial reconocido por el Estado. Los informantes no solían poner demasiado esmero en el momento de relatar la ceremonia de boda. Se debe tomar en consideración que, como se verá a continuación, las bodas estaban apalabradas por los padres de la futura pareja matrimonial. Por este motivo, este evento se presentaba como algo fortuito e incluso traumático para los futuros cónyuges. A continuación, tres informantes *spoitori* relatan brevemente sus experiencias del día de su ceremonia matrimonial.

“¿Cómo fue la boda? Vino la familia de mi marido donde estábamos nosotros. Uno cogió una botella de vino, se sentaron sobre el césped y bebieron hasta el día siguiente, todos borrachos.” (Carmen, 54 años, spoitor).

“La boda solo duró una noche, los padres de él, los míos y los viejos bebieron mucha *tuica* y al día siguiente ya estaba casada y me fui con ellos ... con mi marido y sus padres. Yo no quería irme, tenía 11 años, yo quería quedarme con mis padres y me intenté escapar dos veces para verlos” (Lorna, 55 años, spoitor).

“Cuando me casé con doce años recuerdo que se reunieron mi familia con la familia de mi marido y bebieron, comieron y bailaron. Yo no tuve que hacer nada, solo los mayores. Ellos te casan y tu lo aceptas, aunque no te guste. A mi no me gustaba mi primer marido, yo era muy pequeña, no estaba pensando en chicos, más tarde me separé de él” (Cristina, 49 años, spoitor).

La celebración del matrimonio estaba precedida por las arduas negociaciones del “precio de la novia” del que se hablará con detalle más adelante. La ceremonia solía tener lugar en el campamento donde se encontraban asentados provisionalmente los familiares de la futura esposa. El evento ceremonial marcaba el primer encuentro entre los futuros cónyuges, normalmente desconocidos hasta la fecha de la boda. La boda consistía en reunir familiares de los novios con los que compartían comida y bebían alcohol, preferentemente el destilado de ciruela denominado “*palinka*”⁹². En ningún caso se ha detectado la práctica de rituales de demostración de la virginidad de la esposa⁹³.

b) Reglas del sistema de alianzas matrimoniales: prescripciones, prohibiciones y residencia postmarital.

El sistema de prescripciones y proscipciones matrimoniales es uno de los aspectos más relevantes para entender la estructura de parentesco de los grupos sociales. Este marco social abre o delimita el campo de opciones conyugales aceptadas por el grupo. Los novios contraían su primer matrimonio a muy temprana edad. Eran los padres de los

⁹² Podría ser que esta bebida alcohólica tuviera un gran significado ritualístico destinado para estas ceremonias pues entre los roma korturare estudiados por Beluschi-Fabeni (2013) también está presente en las ceremonias nupciales.

⁹³ Para un análisis comparado respecto a la práctica de demostración de la virginidad pre-marital véase Vallés (2017).

futuros cónyuges quienes pactaban el casamiento prematuro. Ahora bien, cabe hacerse la siguiente pregunta: *¿seguían los padres algún tipo de reglas prescriptivas o prohibitivas en la elección de los posibles cónyuges para sus hijos e hijas?*

Los siguientes relatos extraídos de entrevistas realizadas a dos informantes *spoitori* resultan de gran utilidad para su posterior análisis.

“Mis padres eligieron a mi marido, yo no quería casarme porque no quería ir a vivir con otra familia que no conocía. Si te venía un cojo, un cuatro ojos o un ciego tenías que casarte con él porque ellos querían. Cuando me casé creo que yo tenía doce años y él diez. Mis padres conocían a la madre de mi marido porque antes se movían por la misma zona que ella, por los alrededores de Vișani. (...) Yo era de por Vișani, por ahí nos movíamos...mi marido vivía por Grădiștea (...) Claro que solo nos casamos entre *spoitori*.” (Giani, 50 años, *spoitor*).

“Cuando me casé tenía doce años y él tenía once, también *spoitori*. No nos casábamos entre primos, no es como ahora que sí se lleva esto. Él y sus padres eran de por aquí...yo antes de casarme vivía por Șuțești, solíamos acampar y trabajar cerca de Șuțești. Antes te casabas muy joven porque no había escuela, ahora es diferente.” (Florica, 52, años *spoitor*).

En primer lugar, se observa que el campo de posibles opciones se limitaba a miembros pertenecientes al mismo subgrupo romaní (grupo étnico-ocupacional). Por ende, los matrimonios se realizaban únicamente, sin que se haya constatado un caso excepcional a la regla, entre *spoitori*. La endogamia por razón grupo étnico-ocupacional se constata como un criterio regular en la elección de posibles cónyuges. Además, como se verá más adelante, los informantes *spoitori* consideran a los demás grupos romaníes como una alteridad potencialmente peligrosa y dañina, por esta razón no hemos encontrado ningún caso donde se haya materializado matrimonio entre *spoitori* y otros miembros de otros grupos ocupacionales.

En segundo lugar, se observa que dentro del límite *endogrupal*, como espacio donde buscar y encontrar esposas, las alianzas matrimoniales respetaban otros dos niveles o espacios internos del subgrupo. En otras palabras, las opciones conyugales se buscaban a) fuera del propio grupo de filiación agnaticia (parientes descendientes de la línea paterna) y b) fuera de la propia banda territorial (*kumpania*)^{94, 95}

⁹⁴ La *Kumpania* es el conjunto de grupos familiares configurados patrilinealmente, que a partir de alianzas de diverso orden optan por compartir espacios para vivir cerca o para itinerar de manera conjunta. (Cabello Blanco, et al., 2008, p. 6).

⁹⁵ Posiblemente la categoría analítica que más se adapte a este tipo de reglas matrimoniales sea la de “*sistema elemental o prescriptivo*” que según Lévi-Strauss (1969) señala los cónyuges prohibidos y especifica además con quién hay que casarse. En este caso, los cónyuges prohibidos serían tanto aquellos con los que se comparte una filiación patrilineal común como aquellos que, sin compartir ningún tipo de filiación, forman parte de la misma banda según la distribución territorial con derechos a explotación comercial. Mientras que por otra parte establecería que el campo de posibles cónyuges con quien uno debería casarse quedaría limitado a los miembros comunidad *spoitori* fuera de los niveles proscritos. No

Sin embargo, para seguir con el análisis de estas dos reglas matrimoniales, es necesario primero detectar si se practicaba o no algún tipo de *regla de residencia postmarital*. Los siguientes extractos de entrevistas a informantes *spoitori* son ilustrativas al respecto:

“En aquél entonces nosotros acampábamos en Şuţeşti pero cuando me casé empecé a vivir con mi marido y sus padres a las afueras de Grădiştea donde acampaba su familia con otros *spoitori*.” (Cristina, 49 años, spoitor)

“Al día siguiente de casarme fui a vivir con la familia de mi marido. Con mis suegros...que andaban por aquí Grădiştea y me tuve que ir de Vişani.” (Carmen, 54 años, spoitor)

Como señalan las informantes, tras el casamiento la esposa abandonaba el campamento de su familia para instalarse junto con su nuevo grupo, el grupo de su marido. En otras palabras, entre los *spoitori* primaba la regla de *residencia postmarital patrilocal*. Por ende, las mujeres abandonaban su grupo local de origen para trasladarse con la unidad doméstica a la que su marido ya pertenecía de soltero (González Echevarría, 2000). La regla residencial postmarital permite comprender con mayor precisión las dos reglas detectadas referentes a la búsqueda de cónyuge fuera del propio grupo de filiación y de la misma banda territorial.

En relación con el primer nivel de prohibición matrimonial, vinculado al grupo de filiación agnaticia, varios informantes han destacado que antes del asentamiento definitivo no se casaban entre familiares. Sin embargo, una indagación más profunda a través de las entrevistas demuestra la existencia de matrimonios entre primos hermanos que no compartían filiación agnaticia.

“Nos casábamos entre *spoitori* siempre pero no entre primos, no no...entre familia nunca. Mi esposa venía de Vişani, yo vivía por aquí Grădiştea, acampábamos cerca del río Buzau, no nos conocíamos ella y yo. (...) Ahora que lo pienso...es verdad...ella era mi prima...mi padre y su madre eran hermanos...” (Marian, 62 años, spoitor)

“El padre de mi mujer, mi suegro...y mi madre eran hermanos, si. Pero bueno que no nos habíamos visto nunca nosotros dos...ella vivía en Vişani y nosotros por aquí Grădiştea, tampoco éramos parientes del todo.” (Fanel, 52 años, spoitor)

El matrimonio entre primos que no compartiesen líneas de ascendencia paterna era una práctica habitual, aunque la relación de parentesco no fuera sentida como tal. Era común que los varones se casaran con sus *primas cruzadas patrilaterales*⁹⁶, es decir, con una de las hijas de la hermana de su padre. En cambio, no se ha recogido ningún caso en el que

obstante, para hacer tal constatación de forma categórica se precisaría de más datos, pues de momento solo podemos sostenerlo como hipótesis.

⁹⁶ Esta prohibición no afectaba a las alianzas matrimoniales entre un varón pretendiente y las hijas solteras de la hermana de su padre (*primas cruzadas patrilaterales*) porque éstas pertenecían al grupo de filiación del marido de su tía paterna. Considerado, además, que el marido de su tía paterna pertenecía a otra banda territorial.

la cónyuge de un varón *spoitori* fuera su *prima paralela patrilateral*, es decir, la hija del hermano de su padre. También eran comunes los matrimonios entre *primos cruzados matrilaterales*⁹⁷, es decir, con la hija del hermano de su madre. Mientras que no se han recogido ningún caso de matrimonio entre *primos paralelos matrilaterales*⁹⁸, es decir, con la hija de la hermana de su madre.

Tabla 3. Correspondencia de tipología matrimonial

Tipo de matrimonio	Número Informantes spoitori (<45 años) casados según el tipo de elección
Matrimonio entre primos cruzados patrilaterales	8
Matrimonio entre primos cruzados matrilaterales	11
Otros	3

En relación con el segundo nivel de exclusión conyugal vinculado a la búsqueda de cónyuge fuera de la *banda territorial (kumpania)*, no podemos asegurar de que se tratara de una regla explícita. Sin embargo, en las entrevistas no se ha observado ninguna alianza matrimonial entre grupos de filiación distintos pertenecientes a una misma banda territorial. Una posible hipótesis sostendría que la exogamia matrimonial por razón de *banda territorial* sería un mecanismo para evitar conflictos derivados del matrimonio (precio de la novia, divorcio, etc.) entre distintos grupos de filiación pertenecientes a una misma banda territorial con la finalidad de mantener la paz y buena convivencia en los campamentos. Otra hipótesis, cercana a las teorías del matrimonio como alianza política, sostendría que la exogamia por razón de *banda territorial* era una forma de instituir y establecer puentes y vínculos estrechos entre grupos de filiación de bandas territoriales distintas. Ambas hipótesis también serían compatibles y complementarias.

⁹⁷ Desde la posición de un varón, la prohibición de matrimonio no se aplicaba a las hijas solteras del hermano de su madre (*primas cruzadas matrilaterales*) porque éstas pertenecían al grupo de filiación del tío materno y, por ende, a un grupo de filiación distinto del varón pretendiente. Además, dicho grupo de filiación formaría parte de otra banda territorial, asumiendo el hecho de que la madre del varón pretendiente habría abandonado su banda territorial de origen tras contraer matrimonio.

⁹⁸ Ahora bien, ¿por qué no eran regulares los matrimonios entre un varón y las hijas solteras de la hermana de su madre (*primas paralelas matrilaterales*) si en principio pertenecían a dos grupos de filiación patrilineal distintos? Para responder a esta cuestión es necesario observar de nuevo las reglas de residencia post-marital practicadas entre los *spoitori* en la era pre-asentamiento. No era de extrañar que dos hermanas terminaran siendo cuñadas o perteneciendo a una misma banda territorial (*kumpania*) tras contraer matrimonio. En el primer de los casos la hija soltera de la tía materna pertenecería al mismo grupo de filiación que el varón pretendiente y, por lo tanto, fuesen simultáneamente *primos paralelos matrilaterales* y *primos paralelos patrilaterales*. Es decir, hablaríamos de una alianza matrimonial proscrita. En el segundo de los casos, aún cuando su *prima paralela patrilateral* perteneciese a otro grupo de filiación distinto al suyo, ambos grupos de filiación pertenecerían a la misma banda territorial (*kumpania*). No se puede afirmar que se tratara ésta última de una práctica prohibida, pero al menos sí desalentada. Podemos intuir que estas son las razones que constatan la ausencia de matrimonios entre *primos paralelos matrilaterales*.

En definitiva, el padre varón del futuro marido y el padre varón de la futura esposa debían pertenecer a dos grupos de filiación distintos y también a dos bandas territorialmente diferenciadas. Sin olvidar que con total posibilidad ambos grupos de filiación ya habrían establecido alianzas matrimoniales con anterioridad entre generaciones pasadas. Esto se debe a que los grupos colindantes eran limitados y, por ende, las opciones posibles se veían también limitadas.

Además, se puede observar que los cónyuges no se percibían entre sí como parientes cercanos, a pesar de ser primos. Esta apreciación subjetiva por parte de los informantes *spoitori* puede estar íntimamente asociada con el hecho de que los cónyuges tenían absoluto desconocimiento el uno del otro hasta llegada la ceremonia matrimonial, puesto que habían nacido y crecido en *bandas territoriales* diferenciadas. Por ende, la filiación diferenciada sumada a la distancia social por razón territorial parece ser que convertían a las *primas cruzadas patrilaterales* y *matrilaterales* en potenciales esposas lejos de ser consideradas parientes⁹⁹. De modo que muchos informantes no habían sido conscientes de los lazos de parentesco que los unían con sus esposos y esposas respectivos hasta el momento de las entrevistas.

c) Ruptura matrimonial: conflictos y procesos recurrentes

La ruptura matrimonial era una práctica socialmente admitida e incluso habitual. No podemos concluir un catálogo cerrado de razones que permitiesen divorciarse. En todo caso, el maltrato reiterado sufrido por las esposas por parte de su marido o suegros es un motivo destacado por los informantes.

“Mi marido ahora es Minoi si...pero la primera vez me casaron con uno de una familia extraña, no los conocía porque no podíamos “coger” entre primos como ahora. Mi suegra me enviaba a hacer dinero...decía que para eso me había cogido y el padre de mi marido me pegaba, y por eso al separarme mis padres no le devolvieron nada (precio de la novia). Me fui embarazada, ahora mi hija tiene sus niños, pero vive fuera, se casó y se fue.” (Roxi, 55 años, spoitor)

“Yo nunca me he separado, pero claro que si te pegan como le pasó a mi hermana o te engañan te puedes separar. (...) mi hermana se fue con mis padres y como todos sabían que sus suegros la pegaban no les devolvieron nada de lo que dieron por ella (*precio de la novia*)” (Cristina, 49 años, spoitor)

Estos dos extractos comparten hechos similares: 1) separación por maltrato y 2) no devolución del “precio de la novia”. Se trata de una correlación habitual, es decir, que el

⁹⁹ Este hecho aguarda cierta similitud con el apunte que hace Juan Gamella (2008) al detectar que entre los caló de España, entre los cuales el matrimonio entre primos hermanos está aceptado y se practica con regularidad, la distancia social entre primos es un factor importante a la hora de valorar el posible matrimonio. Si bien son comunes los matrimonios entre primos hermanos, ya sea patri o matrilateralmente, los caló conciben a aquellos primos hermanos con los que se han criado desde pequeños como alguien demasiado cercano como para contraer matrimonio.

valor dado a los padres de la esposa en concepto de “precio de la novia” no fuera devuelto en caso de que se considerase la existencia de motivos justificados, como es el maltrato físico sufrido por una mujer por parte de sus suegros o marido.

Del segundo extracto se observa como la informante también señala el adulterio como motivo suficiente para provocar la ruptura matrimonial. No obstante, ningún otro informante ha mencionado este motivo y tampoco se ha conocido ningún caso de adulterio durante el desarrollo de las entrevistas y observación participante.

Otro de motivo destacado de divorcio residía en la mala relación construida entre nueras y suegros, aún no demostrándose maltratos físicos. Las desavenencias en este tipo de relaciones solían emerger del incumplimiento exigido a las nueras en el desempeño de sus funciones respecto a las tareas domésticas. Una nuera que no satisficiera tales exigencias era motivo de conflicto en el seno de una unidad familiar. En estos casos, eran los suegros quienes repudiaban a la nuera “echándola” del grupo para que volviera con sus padres y con ello formalizar la separación.

“Yo me casé a los 12 la primera vez... pero ella no hacía las cosas que tenía que hacer para la casa, no hacía nada y mis padres estaban hartos. Tuve una hija con ella, estuve casado 11 años. Luego conocí a Giani (actual esposa) y me separé. No le devolvimos nada (precio de la novia) porque no hacía lo que tenía que hacer y había pasado mucho tiempo...teníamos un hijo juntos (...) mi primera hija se quedó con su madre porque estaban muy apegadas.” (Florin, 49 años, spoitor)

“Sabes...siempre he sido diferente al resto, yo me valgo por mí misma...de pequeña me casaron con un tonto, no sabía hacer nada y su madre quería que le diera todo lo que ganaba *spoiendo* pero yo no quería compartir nada porque esos no trabajaban nada, así que empecé a guardarme cosas para mí. Un día mi suegra me llamó y me dijo “sé que tienes algo de dinero guardado, me lo das o te vas”. Le dije que eso era mío, que lo había ganado yo y que no se lo iba a dar. El día siguiente ya me estaban llevando con mis padres y les dijo que no colaboraba en nada y que no me querían con ellos. Mi padre me dio una paliza y me dijo que volviera con ellos porque iba a perder el único búfalo que tenía, mi padre era un pobre borracho. Al final les devolvieron el búfalo que dieron por mí porque dije que si volvía me iría otra vez de allí, que los odiaba y mi padre no me volvió a hablar más en mucho tiempo.” (Denisa, 51 años, spoitor)

El informante del último extracto, además de exponer el motivo de divorcio, señala la no devolución del “precio de la novia” atendiendo a dos razones: 1) incumplimiento reiterado de las responsabilidades y obligaciones de la nuera y 2) largo transcurso de tiempo entre la fecha del casamiento y la fecha del divorcio (11 años). Se puede deducir que ambos hechos son, por sí solos, motivos de no devolución del “precio de la novia”. La primera razón de divorcio expuesta por el informante y su correlación con la no devolución del “precio de la novia” sigue siendo común en la actualidad. El segundo hecho ha sido también constatado por otro informante.

“Primero me casaron con mi primera mujer y tuvimos tres hijos varones, pero me separé porque ella tenía problemas mentales, se le iba la cabeza, todo el mundo lo sabía que no estaba bien...y yo no quería estar con ella. Ella volvió con sus padres. Los dos grandes vinieron conmigo, el otro era bebé y por eso se quedó con ella, no sé nada de él. Luego tuve a Fanel y Catarina con mi actual esposa. (...) no le devolvimos nada a sus padres (de la primera esposa), claro que no...estuvimos juntos 12 años y teníamos 3 hijos.” (Marius, 70 años, spoitor)

Por lo tanto, el divorcio estaba aceptado y, además, era bastante frecuente. En casos más graves la familia de origen de la esposa podía mostrar su apoyo a ésta, lo que iniciaba un proceso de divorcio. Llegados a este punto las disputas entre familias se centraban únicamente en el precio de la novia. Los padres del marido solicitaban la devolución del precio de la novia y los padres de la esposa podían negarse según el caso particular. Cada caso era distinto y debían valorarse la posición de todas las partes, por lo que no se puede deducir ningún tipo de principio normativo aplicable de forma categórica. El maltrato físico era la razón más destacada de divorcio y obligación de devolución de precio de la novia. Diferentes eran aquellos casos en los que la esposa era rechazada y expulsada de su nuevo grupo por no ser de agrado para sus suegros en el desempeño de su rol como nuera o esposa. En estos casos parece ser que los padres del varón tenían derecho a que se les devolviera el precio de la novia. Por esta razón, los padres de la esposa hacían todo lo posible para evitar el divorcio cuando el proceso era iniciado por su hija pues, además de intentar por todos los medios evitar romper las buenas relaciones inter-familiares, si finalmente la situación se hacía insostenible los suegros no tenían otra opción que “echarla” del grupo y, de este modo, los padres de ella no debían devolver el precio de la novia.

Finalmente, se ha observado una práctica habitual entre las mujeres *spoitori* para hacer público la mala situación conyugal que vivían, y que todavía se practica en la actualidad.¹⁰⁰ Se trata de una “estrategia de huida” mediante la cuál las mujeres jóvenes recién casadas regresan con sus padres para buscar apoyo ante una situación sentida como injusta dentro del ámbito doméstico de su marido y suegros.

“Me he separado muchas veces, pero siempre hemos vuelto...todo era por culpa del alcohol...él (marido) bebía mucho y no me gustaba... Me iba con mis padres unos días y luego él venía a buscarme, con sus padres y luego solo, para pedir disculpas y para que volviera con ellos. Mis padres me ayudaban, pero también querían que saliera todo bien y volviera con ellos (suegros y marido). Pero ahora estamos bien, ya no hay escándalo.” (Vera, 48 años, spoitor).

¹⁰⁰ Un ejemplo de esta estrategia de huida en la era post-aseguramiento la encontramos relatada en el siguiente extracto de entrevista: “De las dos veces que me he casado, la primera no fue bien. No me llevaba bien con mis suegros, no estaba bien con ellos y como no se podía hablar con ellos para arreglar las cosas me escapé dos veces para volver con mis padres. La primera vez vinieron mis suegros, hablaron con mis padres y tuve que volver con ellos, pero solo se calmaron unos días, al poco tiempo volvieron a molestarme así que me volví a escapar a casa de mis padres y allí mis padres dijeron que ya no volvería más con mis suegros”. (Caterina, 27 años, spoitor)

“Cuando me casé me volví con mis padres a los tres días, vivir con esa familia era insoportable, se pensaban que yo era su esclava, quería que hiciese todo yo, limpiar, cocinar, cuidar de los pequeños... Vinieron a buscarme enfadados y les dijeron que o volvía o que les devolvieran el búfalo que dieron por mí. Mis padres hablaron y bebieron con ellos y al día siguiente me llevaron de nuevo con mis suegros, me trataron solo un poco mejor, pero bueno... me acostumbré a esa vida.” (Madalina, 53 años, spoitor)

En estos casos las mujeres abandonaban el grupo local de su marido para volver con sus padres donde podían pasar días o semanas. Se trataba, más bien, de un mecanismo de protección comúnmente usado por las mujeres para hacer público que la situación vivida con sus maridos y/o suegros era desagradable y que dicha situación debía cambiar. Esto obligaba a que el marido y suegros se movilizaran para entablar conversaciones con los padres de la mujer para dar su versión de los hechos. Si el caso no se consideraba suficientemente grave las esposas regresaban junto con su marido y suegros.

d) ¿Linaje o pseudo-linaje?: filiación agnaticia con principios bilaterales

La filiación se puede entender como uno de los principios estructuradores de las relaciones de parentesco mediante el reconocimiento cultural de consanguinidad o relaciones genealógicas basadas en la conexión progenitor-prole (Llobera, 1999). Se trata de un mecanismo reclutador que permite determinar la pertenencia de las personas a un determinado grupo de parientes de forma automática por una supuesta filiación lineal que se remonta a un antepasado en común (Llobera, 1999; González Echevarría, 2000). Por ende, la filiación sirve como criterio de adscripción a un grupo de descendencia a través de una única línea, la masculina o paterna (Narotzky, 1983; Llobera, 1999). Por esta razón, la filiación otorga una identidad parental que las diferencias de otros grupos de parientes (Gamella, 2007).

La filiación agnaticia, como se ha visto anteriormente, primaba como mecanismo reclutador de parientes entre *spoitori*. El reclutamiento de parientes mediante línea paterna se percibe de forma más diáfana en conexión con el sistema de alianzas matrimoniales y las reglas de residencia postmaritales descritas y analizadas anteriormente.

“Yo quiero más a mis hijos porque ellos se quedan contigo siempre, a tu lado y te ayudan cuando eres mayor. Las niñas en cambio se van, se van con sus suegros” (Marius, 70 años, spoitor).

“No me pude quedar embarazada así que adoptamos a mi hijo de otra familia *spoitori* que no podía hacerse cargo de él... nosotros queríamos un niño porque así siempre sería de los nuestros (*de la familia*) ...por eso todos quieren más a los niños que a las niñas” (Lorna, 55 años, spoitor).

Se puede observar una fuerte ideología patriarcal entre los informantes *spoitori* pre-asesntamiento. El varón recibía mayor reconocimiento que la mujer porque representaba

la continuidad familiar, el portador y transmisor de la identidad de la familia, el futuro cabeza de familia. Como se describió anteriormente, tras el matrimonio las niñas abandonaban la familia de origen y la *banda territorial*, en cambio los varones permanecían en ellas. Por otra parte, el apellido del varón era el que daba nombre al grupo familiar extenso dotando de cierta identidad a sus miembros hasta hoy en día (los Marzac, los Mocanu, los Constantin, etc).

Sin embargo, varios autores de reconocido prestigio han sido críticos con el uso de la categoría “linaje”, “patrigrupo” o “patrilinaje” para identificar a los grupos de filiación patrilineal romaníes. Como señala Gamella al respecto:

“Este modelo, que concuerda con algunos elementos del discurso y la práctica común de los gitanos (patrilocalidad, inflexiones patrilineales en las formas de nombrar, algunos elementos de la antigua concepción gitana de la fecundación...) es incompleto e, en cuanto reifica como corporaciones lo que son procesos flexibles de agrupación y coalición, inadecuado.” (2008, p.27).

Si recuperamos dos extractos expuestos anteriormente se puede constatar cierta flexibilidad en torno a la filiación de los hijos.

“Tuve una hija con ella, estuve casado 11 años, pero me separé (...) mi primera hija se quedó con su madre porque estaban muy apegadas (...) no sé nada de mi hija, yo me casé con Tinca y tuvimos a dos chicos y una niña, de estos si me he encargado yo” (Fanel, 52 años, *spoitor*).

“Primero me casaron con mi primera mujer y tuvimos tres hijos varones, pero me separé (...) Los dos grandes vinieron conmigo, el otro era bebé y por eso se quedó con ella, no sé nada de él.” (Petre, 66 años, *spoitor*).

Ambos casos coinciden que tras la separación del matrimonio uno de los hijos permaneció con la madre y no con el padre. Se puede afirmar que la filiación patrilineal era una práctica regular pero no un principio rígido. De este modo, un individuo *spoitor* podía pertenecer a la familia de su madre o de su padre dependiendo de las circunstancias. En este caso puede afirmarse que primaba una *ideología agnaticia*, pero con destellos *bilaterales*, es decir, con posibilidad de elegir la línea de descendencia entre la paterna y la materna. Este tipo de maleabilidad presente en la mayoría de los grupos romaníes ha llevado al desuso de la categoría “linaje” a lo que, como mucho, se le podría denominar “pseudo-linaje” (Olivera, 2012).

e) Distribución de tareas por edad y sexo

Es relevante también mencionar una distinción por razón de edad y sexo en relación con la distribución de tareas entre los *spoitori* de la era pre-asentamiento. Coincidimos con López Catalán (2018) al señalar que estos dos ejes como elementos fundamentales de

distribución de derechos y obligaciones entre hombres y mujeres romaníes, particularmente en el interior de sus familias.

“Todos *spoiamos*, no importaba si eras hombre o mujer. Aunque no te voy a negar que a las mujeres se les daba mejor (risas).” (Carmen, 54 años, spoitor).

Los informantes han señalado que la actividad de *spoir* era realizada y compartida por todos y todas, tanto mujeres como hombres, niños y niñas. Sin embargo, otras tareas importantes eran divididas por razón de sexo, no por edad.

Los hombres cuidaban a los búfalos y vacas...pero nosotras hacíamos la comida, lavábamos la ropa, ya sabes...un poco como ahora ¿no? (Lorna, 55 años, spoitor)

Las malacas (búfalos) eran cosa de hombres, nosotros las hemos crecido, las cuidamos. Ya desde que éramos pequeños que las cuidamos (Marius, 70 años, spoitor).

En este caso los informantes diferencian dos campos de tareas asociados cada uno a un sexo diferente. La cría y cuidado de los búfalos iba a cargo del sexo masculino incluso desde temprana edad. En cambio, tareas como preparación de comida y limpieza, así como el cuidado de la prole quedaban asignadas al sexo femenino, también desde temprana edad.

Las mujeres siempre trabajamos más que los hombres, siempre. Mira...spoiamos todos si...pero ¿y la comida? ¿y la ropa? ¿Quién vigila a los más pequeños? nosotras siempre y luego cuando te casas trabajas más (risas...) por la suegra. (Marisa, 70 años, spoitor).

Estos extractos no solo constatan que el criterio por razón de sexo era relevante en la distribución de ciertas tareas, sino que la línea divisoria entre el mundo de la niñez y adultez no estaba claramente definida. Tanto niños como niñas desde temprana edad eran alentados a participar de las actividades productivas del grupo. Por otra parte, el matrimonio y/o la concepción del primer hijo/a podría considerarse parte del rito de iniciación e incorporación al mundo adulto.

Te casas y claro...tienes muchas responsabilidades, tienes que tener hijos... luego sacarlos adelante... pero también podías estar con los viejos bebiendo y fumando con ellos. (Marius, 70 años, spoitor).

En el caso del sexo masculino, la introducción al círculo de ocio de los adultos vendría marcada por la obtención de estatus de casado o padre. Dicho estatus permitía formar parte de la comunidad de los hombres adultos, círculo solo apto para hombres donde mujeres y niños quedarían excluidos. Por ende, se puede deducir que la madurez de los varones estaba íntimamente vinculada con el cambio de estatus de soltero a casado (primer matrimonio).

En el caso de las mujeres el matrimonio constituiría el primer paso de incorporación a la vida adulta, pero no el final.

De pequeña yo claro que spoia, iba con mis padres y hermanos, eso hacíamos si no ¿como podías comer? luego ya cuando me casé iba con mi marido y ayudaba a mis suegros con lo mismo...la suegra te vigila mucho y quiere que hagas todo como ella quiere (risa), quiere la mujer perfecta para su hijo y nietos (...) la suegra es la suegra...pero cuando tienes hijos sabes que tu también serás suegra en unos años (risas) (Julia, 54 años, spoitor).

A las niñas se las preparaba gradualmente en el seno de su familia de origen para ser esposa y nuera. En otras palabras, las tareas, responsabilidades y deberes que una esposa y nuera debía poner en práctica empezaban a ejercerse en el seno de su grupo de origen. Sin embargo, tras el casamiento las jóvenes pasaban de ser supervisadas por sus padres y/o miembros de su familia de origen a la vigilancia de los suegros, principalmente supervisadas por sus suegras. En el seno de su grupo de recepción debían demostrar todo lo aprendido con mayor énfasis y esfuerzo. Esta fase de adaptación al nuevo grupo podría considerarse una etapa liminal entre la niñez y la vida adulta, donde la joven terminaba por formarse bajo la mirada de sus suegros para convertirse en una “buena esposa, nuera y futura madre”. La concepción del primer hijo/a marcaría la etapa final de la niñez y la incorporación a la vida adulta.

4.1.2.2 Niveles de integración de organización social: familia nuclear (*curte / căruță*), familia compleja patrilocal, banda territorial (*kumpania*) y comunidad *spoitor*.

Las entrevistas realizadas a los *spoitori* de Grădiștea desvelan cuatro niveles de integración en la organización social pre-asentamiento: 1) unidad nuclear móvil y de techo (*căruță* y *curte*); 2) familia compleja patrilocal; 3) banda territorial (*kumpany*) y 4) comunidad imaginada (*spoitor*). Estos cuatro niveles están interrelacionados. Es más, podría afirmarse que la filiación agnaticia, aún con destellos bilaterales, y las alianzas matrimoniales son el pilar a través del cual se articulan todos los niveles de integración de organización social. En este sentido, “este entretejido de lazos de alianza, de filiación, de consanguineidad juega un papel importante en la organización económica, política, religiosa y social de la comunidad” (Narotzky, 1983, p. 53).

a) Unidad nuclear móvil (*căruță*) y de techo (*curte*)

Los informantes *spoitori* han ido relevando durante las entrevistas que los pequeños viajes emprendidos para ofrecer sus servicios se realizaban en carros tirados por búfalos (*căruță*). Cada carro era ocupado por los padres y su prole todavía en estado de soltería. En el momento de establecer campamentos construían tiendas (*curti*) provisionales con ramas de paja cerca del río. En cada tienda se resguardaban padres e hijos solteros. Para ello se recuperan dos extractos incluidos en el anterior epígrafe.

Éramos nómadas, íbamos de un sitio a otro, nos quedábamos una semana en un sitio y otra semana en otro sitio. Vivíamos cerca del carro, en tiendas (*curte*). En la *curte* vivía con mi esposa e hijos, yo tenía 15 años, pero nos juntábamos con otros *spoitori* de la zona (...) todos nos juntábamos al lado del puente. (...) (Marius, 70 años, *spoitor*).

Antes trabaja limpiando ollas (de caldero) y vivíamos en tiendas, nos íbamos con las vacas en carro de un lugar a otro, no como ahora que estamos quietos. Con mi marido e hijos íbamos de un sitio a otro. (...) Luego acampábamos con más de los nuestros, los padres de mi marido, sus hermanos e hijos y otros *spoitori* que iban con nosotros. (Marisa, 70 años, *spoitor*).

Una primera impresión tras la lectura de los extractos de las entrevistas podría conducir a pensar que la familia nuclear (padres e hijos solteros) era el prototipo de unidad familiar dominante entre los *spoitori* de la era pre-asentamiento. Sin embargo, la realidad resulta ser más compleja y circunstancial como se verá a continuación.

b) Familia compleja patrilocal

Tomando en consideración los mismos extractos de entrevistas tratados en el apartado anterior se puede observar que los asentamientos provisionales no se llevaban a cabo de forma individualizada. En un mismo asentamiento acampaban otras unidades familiares *spoitori* del mismo tipo “nuclear”. Es importante destacar como los informantes señalan que acampaban junto con “*otros spoitori de la zona*” y parientes próximos como “*padres de mi marido, sus hermanos e hijos...*”. Por ende, el campamento provisional reunía a los *spoitori* por razón de parentesco y distribución territorial.

Como resultado, los campamentos se formaban por el levantamiento de varias tiendas (*curti*) donde cada una era ocupada por una unidad familiar nuclear, reuniendo a todas las unidades nucleares vinculadas por filiación agnaticia y a diferentes unidades nucleares sin relación de parentesco, pero con los que se compartía membresía con la misma *banda territorial (kumpania)*.

“Poníamos las tiendas cerca de los Mocanu, los Constantin claro... pero ellos hacían lo suyo con los suyos, nosotros con lo nuestro, mis padres, hermanos, tíos, primos... los nuestros ¿sabes? Si a uno le habían dado una botella de *tuica*, todos bebían de ahí, si a otro le habían dado cigarrillos pues también los compartía.” (Marius, 70 años, *spoitor*).

“Por la tarde nos reuníamos otra vez todos donde pasábamos la noche, cocinábamos, comíamos y los viejos bebían. Compartíamos comida, bebida, cosas... con mis primos, mis tíos... porque un día te iba mal y no ganabas nada y entonces ellos (parientes) te daban para que no te faltase de nada, otro día era al revés (...) Los pequeños siempre al lado de nuestra abuela y madres (...) si hacías algo malo te regañaban.” (Giani, 50 años, *spoitor*).

En este sentido, las unidades familiares de tipo nuclear instalaban sus tiendas cerca de sus parientes con los que colaboraban en los quehaceres habituales y compartían aquello que

habían ganado durante el día. A raíz de este hecho parece útil recuperar la diferenciación acertada que San Román (1997) propuso entre “techo” y “familia”. Mientras que la “familia” refiere a un grupo doméstico, el “techo” refiere a las personas que viven en la misma vivienda. En este caso, la tienda (*curte*) tendría función de “techo”. Es decir, la función de dormitorio provisional para los miembros de una unidad familiar tipo nuclear.

Parece ser más acertado concebir la unidad familiar *spoitor* como un tipo de familia extensa o compleja, en detrimento del modelo nuclear. O, más bien, definirla como una unidad familiar flexible y siempre circunstancial. A causa del espacio limitado (carros y tiendas) se requería de la división y distribución de parientes en unidades pequeñas es, decir, en unidades nucleares. Por razones prácticas los miembros de las unidades nucleares dormían juntos en una misma tienda, constituyendo así un “techo” definido por San Román. Sin embargo, la “familia”, parece ser, que comprendía más allá del núcleo padre/madre-hijos solteros. Si bien no todas las unidades familiares *spoitori* del campamento estaban vinculadas por lazos de parentesco, la distribución de las tiendas (*curti*) en el campamento seguían un criterio de cercanía y lejanía por razón de parentesco. En otras palabras, aquellos que estaban emparentados, a pesar de no dormir bajo una misma tienda (*curte*), instalaban sus tiendas (*curti*) una al lado de la otra. Así lo ilustra una informante *spoitor*:

“Cada uno plantaba las tiendas con los suyos, mis hermanos y yo dormíamos con mis padres, casi no cabíamos, pero en invierno iba bien porque te calentabas, y al lado, en forma de círculo estaban las tiendas de mis abuelos, tíos y primos, hacíamos todos juntos. Luego estaban otras familias que también se ponían como nosotros, pero más apartados, dos familias más eran, que también iban siempre con nosotros, yo de pequeña jugaba con las otras niñas de esas familias, luego me casé y me tuve que ir de allí.” (Carmen, 54 años, *spoitor*)

Este tipo de organización aguarda mucha similitud con los Osada de Eslovaquia descritos por Budilová y Jakoubek (2005). Padres e hijos Osada viven en una misma choza (*chyzka*) bajo el mismo techo, del mismo modo que los *spoitori* en las tiendas (*curti*). Sin embargo, para los Osada este núcleo constituye únicamente la base de una familia compleja (o extensa) compuesta por una pareja fundadora, sus hijos casados con sus esposas e hijos solteros y, a veces, también los hijos casados de los hijos (nietos de la pareja fundadora) y sus hijos (bisnietos de la pareja fundadora). Es decir, una familia con una profundidad genealógica que puede llegar hasta cuatro generaciones. Cerca de la choza (*chyzka*) de los padres fundadores se encuentran otras chozas (*chyzkas*) construidas por los hijos de los fundadores junto con sus esposas e hijos solteros, y así sucesivamente. Lo mismo sucedía con los *spoitori* en cada asentamiento.

Entre las chozas (*chyzka*) de los Osada se forma un pequeño patio al que denominan “*dvorecek*”, de modo que cada *chyzka* corresponde a una familia nuclear mientras que un “*dvorecek*” corresponde a una familia compleja patrilocal como la descrita. Ningún informante *spoitor* ha utilizado un término o concepto concreto para referirse al espacio

entre sus tiendas (*curti*) instaladas en forma de círculo. No obstante, sí han mencionado en varias ocasiones que cada tarde se agrupaban unos cerca de los otros y compartían todo lo que tenían, donde los niños (hermanos y primos) pasaban el rato juntos y eran reprendidos por cualquier miembro de la familia compleja si era necesario¹⁰¹, donde todas las mujeres preparaban juntas la comida con utensilios y alimentos compartidos para terminar con una cena familiar y donde los hombres compartían cigarrillos y alcohol para terminar la noche. En ese círculo más íntimo solo había espacio para los miembros de la familia compleja identificadas bajo el mismo epónimo (ej: los Marzac, los Mocanu, los Constatin, etc..).

En este sentido, todos los miembros de una misma familia compleja *spoitor*, identificados bajo la rúbrica de un apellido en común, mantenían relaciones de reciprocidad generalizada, se apoyaban mutuamente en términos económicos, colaboraban en la preparación de las tareas cotidianas y compartían la responsabilidad de educar y vigilar la prole de todos sus miembros. Por ende, si entendemos por familia compleja (extensa) al grupo doméstico que incluye tres o más generaciones de personas emparentadas y sus cónyuges que conviven todos juntos (Llobera, 1999 y Kottak, 2011) donde todos los miembros tienen o pueden tener un papel importante en la reproducción social en su seno ayudándose y cooperando en todos los niveles de la vida (San Roman, 1997), debemos considerar la categoría analítica de “familia compleja” como un nivel de integración grupal presente en la organización social de los *spoitori*¹⁰².

c) La banda territorial (*kumpania*)

De los extractos de entrevistas presentados hasta el momento podemos identificar un tercer nivel de integración más amplio y abarcador que reúne a diferentes familias complejas *spoitori*: la *banda territorial (kumpania)*. Estas bandas estarían distribuidas

¹⁰¹ Como señala Ramírez Goicoechea (2011, p. 107): “En las familias extensas y en unidades domésticas que incluyen miembros de diferentes generaciones, es frecuente que los niños sean cuidados por diversas figuras, individualmente o grupalmente, según la edad, la disponibilidad, el ámbito de enseñanza/aprendizaje, etc. (...) Muchos hermanos, primos, vecinos, más mayores quedan al cargo de los pequeños mientras sus cuidadores adultos realizan tareas de producción/reproducción”.

¹⁰² Anteriormente se analizaron las alianzas matrimoniales concluyendo que la regla de residencia postmarital que primaba entre los *spoitori* era de carácter *patrilocal*. Se podría objetar que la regla postmarital adecuada a los hechos sería de carácter *virilocal*. Es decir, aquella regla que implica trasladarse y residir en la localidad o con el mismo grupo local del marido, pero no en la misma unidad doméstica a la que ya pertenecía éste de soltero (González Echevarría, 2000). Esta objeción se justificaría al observar que el nuevo matrimonio, a pesar de acampar cerca de los padres y hermanos solteros o hermanos varones casados del marido, construirían su propia choza provisional de forma independiente a los demás miembros de la familia. Sin embargo, si entendemos por “unidad doméstica” como un “grupo de personas vinculadas entre sí por lazos de matrimonio y filiación que comparten vivienda, casa o choza o conjunto de chozas contiguas, o simplemente se abriga alrededor de un mismo fuego” que sirve de marco social y físico donde se realizan y entablan actividades y relaciones económicas, educativas, enculturativas, etc. (Valdés, R. en Echevarría, A., et al., 2000: 33), entonces la regla *patrilocal* sería más adecuada en este caso. Esto es así porque, como se ha visto, bajo la apariencia de este tipo de familia nuclear se extiende un complejo marco de relaciones domésticas más amplias que abarca otras unidades nucleares hasta constituir una *familia compleja*. La residencia postmarital se entiende que tiene lugar dentro del marco de dicha *familia compleja* y, por ende, *patrilocal*.

territorialmente por diferentes áreas donde tendrían reconocido el derecho de acampar y movilizarse con fines económicos.¹⁰³

En este nivel de integración las diferentes *familias complejas patrilocales*¹⁰⁴ se reconocían mutuamente no solo como miembros del mismo grupo ocupacional (*spoitor*), sino también como vecinos legítimos con derecho a compartir asentamiento provisional y con los que debían organizarse para evitar solapamientos a la hora de ir a un lugar u otro para ofrecer sus servicios comerciales.

Si en cada tienda particular (*curte*) la autoridad máxima sobre los miembros que conviven bajo un mismo techo residía en el padre de familia y en el marco de la familia compleja residía en los parientes más ancianos, en el tercer nivel de integración podemos identificar al *bulibasha*.

“Mi padre era quien mandaba sobre mi y mis hermanos...claro que le hacíamos caso siempre porque si no te pegaba y le teníamos miedo...pero quien más mandaba sobre nosotros era el abuelo, todos respetaban a ese viejo, no como ahora que no hay respeto. Lo que decía el abuelo iba a misa. (...) A nuestro *bulibasha*, también le hacíamos caso pero no siempre, solo cuando lo necesitaban los mayores...le hacían caso pero no era un policía. Ese viejo decía: vamos aquí, vamos allí...vosotros iréis a Racovita y vosotros a Ibrianu, pero siempre nos movíamos cerca de Grădiștea” (Marius, 70 años, spoitor).

“Era el *bulibasha* quien nos decía donde teníamos que ir a *spoira* y si teníamos que acampar en otro sitio, bueno se lo decía a nuestros abuelos y padres, yo era pequeño (...) nuestro *bulibasha* era el viejo de los Mocanu, todos le respetaban porque era quien sabía más, el más viejo de todos (...) sí siempre nos movíamos por aquí, por Grădiștea, Ibrianu, Maraloiu...y otros spoitori iban con su *bulibasha* por otras partes, casi nunca nos veíamos con los de Șuțești y menos con los de Movila que estaban más lejos.” (Ovidiu, 54 años, spoitor)

Sobre la figura del *bulibasha* se hablará más adelante. Sin embargo, podemos avanzar que se trata de un rol semejante al del líder informal. Es decir, un liderazgo no-hereditario y sin capacidad de ordenar bajo coerción, pero con *auctoritas* reconocida por las diferentes familias complejas de una misma banda territorial en la toma de decisiones relevantes para todos ellos. La figura del *bulibasha* recaía casi siempre en el hombre de mayor edad de una misma *banda territorial* y era la máxima expresión simbólica de la unidad de la banda. En todo caso, sobre esta figura se debe tener especial cuidado, pues su *auctoritas* no era absoluta y los padres de familia también tomaban decisiones importantes sin que ello provocara conflictos o desajustes entre los miembros o familias complejas de la banda.

¹⁰³ Se trataría de un derecho de explotación del nicho económico reconocido entre las diferentes bandas territoriales.

¹⁰⁴ En el caso de los spoitori que acampaban cerca de Grădiștea la banda territorial estaba formada por cuatro familias complejas patrilocales (Mocanu, Marzac, Marzac (2) y Constantin).

Finalmente, cabe destacar que, como se vio anteriormente, no se producían alianzas matrimoniales entre miembros de distintos grupos de filiación pertenecientes a una misma banda territorial. Además, las relaciones de reciprocidad generalizada, tales como compartir alimento o ayudar en las tareas, han sido señaladas por los mismos informantes como habituales entre miembros de una misma *familia compleja patrilocal*, pero no entre miembros de otras familias complejas de una misma *banda territorial*. Y, como se verá en el próximo epígrafe, tampoco constan intercambios de búfalos entre miembros de una misma banda territorial. Los informantes no mencionaron explícitamente ningún tipo de prohibición o normatividad al respecto, pero los datos recogidos confirman este hecho. La razón podría estar, en forma de hipótesis, en la evitación de un tipo de intercambios potencialmente conflictivos entre miembros de una misma *banda territorial*, pues la convivencia pacífica en los campamentos podría verse en peligro. Sin embargo, aún cuando dicha hipótesis fuera correcta, la evitación de este tipo de relaciones no debe enmascarar otros tipos de disputas entre miembros de una misma banda, sobre todo, en forma de reyertas entre hombres en estado de embriaguez.

d) La comunidad imaginada *spoitor*

Más allá de la pertenencia a una *familia compleja patrilocal* cuyo marcador de identidad se visibiliza principalmente por el epónimo que da nombre al grupo familiar (ej: los Mocanu, los Marzac, los Constantin) y reconocimiento de pertenencia a una *banda territorial* identificada principalmente por el nombre de la localidad de referencia (ej: los de Grădiștea, los de Vișani, los de Șuțești), también se identifica un sentido de pertenencia a un grupo más amplio, abarcador e inclusivo: *la comunidad spoitori*.

Cabe mencionar que se trata de una identificación con una *comunidad imaginada*, considerando que “ni los miembros de la nación más pequeña nunca llegarán a conocer la mayor parte del resto de sus compatriotas, no les serán presentados, y tampoco escucharán hablar de ellos nunca y, aún así, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 2005, p. 24).

El etnónimo¹⁰⁵ “*spoitor*”, que da nombre al grupo y mediante el cuál se reconocen sus miembros, es un claro marcador de identificación. El etnónimo permite a los grupos diferenciarse de otros y, simultáneamente, autoidentificarse a sí mismos (Proschan, 2007; Ramírez Goicoechea, 2011). No es desconocido el hecho de que los diferentes subgrupos romaníes de Rumanía se han diferenciado durante siglos entre ellos siguiendo un criterio ocupacional que da nombre a su etnónimo (*corturari, lautari, aurari, lingurari*, etc). Por ende, los criterios fácilmente objetivables como marcadores de la identidad en estos grupos son 1) la ocupación tradicional que han desempeñado y 2) el etnónimo derivado de dicha ocupación. No obstante, se pueden descubrir otros marcadores/criterios de

¹⁰⁵ Para un análisis sobre los “etnónimos” como elemento complejo de la identidad grupal véase Proschan, F. (1997).

carácter “objetivo” y “subjetivo” utilizados por los informantes para diferenciarse de otros subgrupos romaníes. En todo caso, esta cuestión será tratada más adelante.

Se puede deducir de las entrevistas que la pertenencia a la comunidad *spoitori* se adquiría por nacimiento y se consolidaba a través alianzas matrimoniales de carácter endogámico por razón de subgrupo. En este sentido, la membresía a la comunidad *spoitor* aparenta tener un carácter relativamente permanente. En cambio, como se ha demostrado, dentro de la misma comunidad, desde una perspectiva vertical, existía una gran diversidad de unidades a las que un mismo sujeto pertenecía simultáneamente (*unidad nuclear, familia compleja, banda territorial*) cuya relevancia de identificación dependía del contexto y de la situación. Y, desde una perspectiva horizontal, esta diversidad posibilitaba el cambio de membresía de un grupo a otro durante el transcurso de la vida, sobre todo en el caso de las mujeres (cambio de membresía grupal tras el matrimonio; retorno a la membresía del grupo de origen tras el divorcio y nuevo cambio de membresía tras el segundo matrimonio) y en menor medida en los varones (filiación agnaticia con principios bilaterales).

4.1.3 Las cuatro esferas de circulación de bienes y servicios: del intercambio interétnico a la distribución intragrupal

En este apartado se muestra como la identidad y etnicidad funcionaban como principios estructurantes de la actividad económica de los *spoitori* durante la época comunista. No obstante, entendemos la ‘economía’ en su sentido sustantivo. Es decir, ‘economía’ como todo proceso institucionalizado de interacción, tanto entre las personas como entre personas y la naturaleza, dirigido a organizar y lograr las condiciones materiales que garantizan la reproducción social de un grupo social (Polanyi, 2009). De este modo la actividad económica se vuelve inseparable de otros campos colindantes de la cultura (política, religión, moral, parentesco, etc).

La satisfacción de las necesidades básicas de cualquier grupo humano necesita de un sistema organizado de comportamiento que en el ámbito de la antropología económica se suele dividir en tres dimensiones fundamentales: 1) producción de bienes y servicios; 2) distribución de bienes y servicios y 3) consumo (Llobera, 1999; Gómez Pérez, 2001; Kottak, 2011). La producción de bienes y servicios se define como “la forma de obtención de unos determinados medios de subsistencia” (Narotzky, 1983, p. 41) gracias a la movilización de mano de obra mediante herramientas, habilidades, organización y conocimiento (Wolf, 1982). No obstante, siguiendo a Polanyi (2009), la actividad económica de *spoir*, asociada al nomadismo peripatético, debe ser analizada como una forma institucionalizada de *intercambio* y no como forma de *producción*.

Se entiende por “distribución” la fase del proceso económico donde tiene lugar la asignación de bienes y servicios (Llobera, 1999). Polanyi (2007 y 2009), quien ofreció

una distinción entre el significado “formal”¹⁰⁶ y “substantivo”¹⁰⁷ del término “económico”, presentó las tres principales formas institucionalizadas de integración de la economía humana en su sentido empírico: 1) *reciprocidad*; 2) *redistribución* e 3) *intercambio*.

a) Reciprocidad

Según Polanyi, la *reciprocidad* describe “el movimiento de bienes y servicios entre puntos correspondientes de un agrupamiento simétrico” (Polanyi, 2009, p. 98). Es decir, esta forma de integración económica precisa que un grupo se divida en subgrupos simétricos, donde los miembros del subgrupo A entablen relaciones de mutualidad con sus socios del subgrupo B, y viceversa. Este modo de distribución refiere al hecho de dar y aceptar recursos entre personas que están previamente unidas entre sí por vínculos y obligaciones sociales (Llobera, 1999), generalmente por lazos de parentesco o comunidad, aunque también sirva para constituir nuevos vínculos con extraños con propósitos políticos (Kottak, 2011).

Sahlins (1977) ha diferenciado tres subtipos de *reciprocidad*: 1) reciprocidad generalizada; 2) reciprocidad equilibrada y 3) reciprocidad negativa. En la *reciprocidad generalizada* la contra-obligación no se estipula por el tiempo, cantidad o calidad y la dimensión social es superior que el aspecto material. Es decir, consiste en hacer un presente entre iguales sociales sin expectativas de devolución inmediata o planificada, ni con la misma cantidad o calidad. Este subtipo de reciprocidad, que principalmente tiene lugar entre parientes cercanos, es una manifestación de la importancia de la interdependencia entre las partes. En la *reciprocidad equilibrada* la contra-obligación se estipula una retribución de valor o utilidad aproximado al bien o servicio recibido dentro de un plazo temporal finito, no muy largo. En este tipo de transacciones los aspectos sociales y materiales se encuentran más nivelados que en la reciprocidad generalizada. La distancia social entre las partes (dador-receptor) es más amplia que en el anterior subtipo de reciprocidad, una relación que puede ir más allá de los miembros de una mismo hogar o banda. Por este motivo, el receptor, aún no de forma inmediata, tendrá expectativas de ser retribuido en un futuro próximo bajo pena de tensarse la relación social *inter-partes*. Por último, la *reciprocidad negativa* se rige por el principio egoísta de alguno de los involucrados en la transacción. Se tiene por objetivo conseguir alguna

¹⁰⁶ Según Polanyi (2009) el significado formal de “economía” surge del carácter lógico de la relación medios-fines como cuando se usa el término “economizar” en el sentido de “ahorrar”, por esta razón dicho término está vinculado a otro, el de la “escasez”. Es decir, el significado formal de economía significa “obtener el máximo resultado de los propios medios escasos”. La concepción formalista, que funde la satisfacción de las necesidades materiales con la escasez y la economización, se ha estipulado como un concepto universalmente válido universalmente cuando realmente solo lo es en aquellas sociedades con un sistema de mercado.

¹⁰⁷ La concepción substantiva de “economía” señala según Polanyi (2009) el hecho elemental de que los seres humanos no pueden subsistir sin un entorno físico que le sustente. Es decir, el origen de esta definición de lo económico demuestra la dependencia del hombre con la naturaleza y sus semejantes para lograr su sustento debido a que el hombre sobrevive gracias a una interacción institucionalizada entre él mismo y su ambiente natural.

cosa por tan poco como sea posible, para ello las partes pueden tener actitudes deshonestas, engañosas, ladinas, astutas o incluso violentas.

b) Redistribución

Por otra parte, la *redistribución*¹⁰⁸ implica modo de organización centralizada. Es decir, que “se consigue dentro de un grupo en la medida en que la asignación de bienes (incluyendo la tierra y recursos naturales) se recojan en una mano y se distribuyan mediante la costumbre, la ley o una decisión central apropiada” (Sahlins, 1977, p. 103). En otras palabras, se trata de un modo de distribución económica en el que los bienes y servicios se mueven del nivel local a un centro, de la gente común a una autoridad central, y luego se vuelven distribuir entre los miembros del grupo, desde la autoridad central a la gente común (Llobera, 1999; Kottak, 2011).

c) Intercambio

Por último, la tercera forma de integración económica que presenta Polanyi es el *intercambio / intercambio de mercado* y consiste en “un movimiento bidireccional de bienes entre personas para que ambas partes obtengan el máximo beneficio” (2009, p. 106). Por una parte, está el trueque como forma de conducta en el que las personas intercambian mercancías para obtener el máximo de beneficio de ellas y por otra el “intercambio de mercado” que aparece cuando los recursos se intercambian de acuerdo con unos precios establecidos por la ley de la oferta y la demanda cuyo valor común es el dinero (Llobera, 1999; Polanyi, 2009; Kottak, 2011)

d) Esferas de circulación de bienes y servicios entre miembros de la comunidad *spoitor*

Entre los *spoitori* de la era pre-asentamiento se han identificado hasta cuatro esferas de actividad económica. Cada una de estas esferas estaba articulada por la distancia social (identidad/etnicidad) entre las partes involucradas en las transacciones que, al mismo tiempo, se traducían en diferentes formas de integración económica: 1) reciprocidad generalizada en el marco de la familia compleja; 2) reciprocidad negativa entre miembros de distintas bandas territoriales; 3) reciprocidad equilibrada diferida entre miembros de distintas bandas territoriales e 4) intercambios interétnicos entre *spoitori* y *gadjé*.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Se pueden distinguir dos tipos de redistribución: la igualitaria y la estratificada. La redistribución igualitaria aparece cuando el individuo que actúa como centralizador y redistribuidor está cumpliendo una función espontánea y coyuntural sin que ello le suponga ningún beneficio material y social. En cambio, cuando el individuo que cumple con la función centralizadora y redistribuidora lo hace por iniciativa propia y además obtiene beneficio material y/o social, se trata de una redistribución estratificada (Narotzky, 1983).

¹⁰⁹ Este tipo de economía sin mercado estructurado en diferentes niveles o esferas ha sido también estudiado por Bohannan (1996) entre los Tiv. Salvando ciertas distancias, los *spoitori* nómadas y los Tiv se asemejan en el esquema que parte desde una primera esfera de transacción de bienes de subsistencia, una segunda esfera de transacción de prestigio y una tercera esfera de transacción de esposas.

4.1.3.1 Esfera 1. Reciprocidad generalizada en la familia patrilocal

Los informantes *spoitori* señalaron reiteradamente la costumbre de ofrecer y compartir bienes básicos con miembros de una misma familia compleja patrilocal (alimento, tabaco, alcohol y herramientas) sin esperar nada a cambio, al menos de forma inmediata ni del mismo valor. Como hemos visto, en el momento de ofrecer sus servicios las familias se dividían en *unidades nucleares* de modo que, dependiendo de la jornada, algunas de estas unidades obtenían más recursos que otras. Es decir, nadie tenía asegurado los recursos básicos para subsistir el día a día y la fortuna de cada unidad nuclear variaba según la jornada. Compartir y ofrecer bienes al resto de miembros de la familia permitía asegurar la supervivencia general del grupo doméstico. Además, dentro del marco de la *familia compleja patrilocal* circulaban servicios de ayuda mutua, cooperación y solidaridad en tareas como la vigilancia y educación compartida sobre toda la prole o el cuidado del rebaño.

“Por la tarde nos reuníamos otra vez todos donde pasábamos la noche, cocinábamos, comíamos y los viejos bebían. Compartíamos comida, bebida, cosas...con mis primos, mis tíos...porque un día te iba mal y no ganabas nada y entonces ellos (parientes) te daban para que no te faltase de nada, otro día era al revés (...) Los pequeños siempre al lado de nuestra abuela y madres (...) si hacías algo malo te regañaban.” (Giani, 50 años, spoitor).

“Antes lo que tenías lo compartías, tu podías tener algo tuyo, alguna joya, la ropa y era tuyo, de nadie más, pero el resto que ganábamos lo compartíamos con mis primos, sus padres, mis abuelos y ellos también compartían lo que habían ganado durante el día.” (Romica, 57 años, spoitor).

“Si alguno de mis hermanos y hermanos de mi padre les falta algo o no tenían para comer esa noche compartíamos con ellos lo que nosotros teníamos, otras veces ellos hacían lo mismo con nosotros (...).” (Marisa, 70 años, spoitor).

Este conjunto de interacciones encaja con las relaciones de *reciprocidad generalizada*. En primer lugar, la circulación de bienes y servicios de esta esfera tenía lugar entre personas previamente vinculadas por parentesco y pertenencia a un mismo grupo doméstico. Y, en segundo lugar, la contra-obligación no se estipulaba por un tiempo definido ni por una cantidad o calidad aproximada al valor o utilidad de los bienes y servicios ofrecidos, la supervivencia del grupo y su reproducción social estaba por encima de estos aspectos. Este tipo de obligaciones es común entre parientes cercanos, ya que cuando se sobrepasa el límite del parentesco, como la amistad o vínculos entre socios, entra en juego la obligación de retribuir favores en un futuro o de saldar deudas anteriores, entre otras cuestiones (Sahlins, 1979).

En definitiva, la primera esfera de actividad económica tenía lugar entre miembros de una misma familia compleja patrilocal cuyas relaciones se basaban en la *reciprocidad generalizada*, es decir, en el ofrecimiento de bienes y servicios sin expectativas de retorno

inmediato y menos por una cantidad y/o calidad aproximada. Estos bienes y servicios eran imprescindibles para la supervivencia y reproducción social del grupo

4.1.3.2 Esfera 2. Reciprocidad negativa entre *spoitori* de distintas bandas territoriales

La cría de búfalos ocupó una parte importante de la actividad económica de los *spoitori*. En primer lugar, estos bovinos servían como animal de tiro necesarios para poder viajar en carros. En segundo lugar, de las hembras aprovechaban la leche para su consumo directo o producción de mantequilla. Nunca se alimentaban de la carne de búfalo. Sin embargo, los búfalos también eran objeto de transacción. Ahora bien, estas transacciones se llevaban a cabo únicamente entre miembros de la comunidad *spoitor* pertenecientes a bandas territoriales distintas. En esta segunda esfera de actividad económica los únicos bienes objeto de transacción eran los búfalos, quedando excluidos de la transacción otros bienes y servicios. Un búfalo podía ser cambiado por otro búfalo del mismo o diferente sexo, con una edad parecida o distinta. Al mismo tiempo, no importaba la cantidad de búfalos que entraban en la negociación, podía cambiarse un búfalo por dos o dos por dos búfalos, etc.

“Cuanto más búfalos tenías o más jóvenes y fuertes mucho mejor, eras más rico, era más fácil casar a tus hijos o encontrar mejores nueras, porque no es como ahora que se da dinero para casar a un hijo con una chica, antes de daban búfalos (...) Yo cuidaba muy bien a mis búfalos, pero a veces salían enfermos o eran viejos y nos íbamos a los *spoitori* de Visan y Şuţeşti a cambiarlos por otros mejores o más jóvenes, yo les decía que el mío era mejor que el suyo y era mentira, siempre salía ganando, era muy bueno en esto.” (Marius, 70 años, *spoitor*).

Los mismos informantes señalaron que cuantos más búfalos tenía una familia más rica se consideraba y más posibilidades tenían de reclutar mujeres mediante alianzas matrimoniales. Al mismo tiempo reconocieron que la finalidad de estas transacciones era cambiar búfalos cuyo valor se había devaluado por enfermedad, vejez o mal estado por otros que estuvieran en mejores condiciones. La intención, al fin y al cabo, era hacer creer a la otra parte que los búfalos que recibía eran mucho mejores que los que daba. En otras palabras, era un juego de astucia y engaño recíproco.

“También íbamos a buscar otros *spoitori* de más lejos para cambiar búfalos. Recuerdo una vez de pequeña que unos *spoitori* de otro pueblo vinieron a buscar pelea a nuestro padre porque decían que les había engañado dándoles un búfalo enfermo y querían volver a cambiarlo, pero no hicimos caso.” (Romica, 57 años, *spoitor*).

Dada la complejidad de esta esfera de actividad económica y los valores que entraban en juego, resulta acudir a ciertas nociones acuñadas por Pierre Bourdieu, el *campo*, *capital* y *habitus*.¹¹⁰ Por *campo* se entiende el espacio donde los agentes sociales disputan por

¹¹⁰ La teoría de los campos de Pierre Bourdieu será detallada con mayor profundidad más adelante para analizar las relaciones de compadrazgo entre *spoitori* y *gadjé* en la actualidad,

diferentes formas de capital eficientes en él, con el objetivo mantener o alterar la distribución de capitales en juego capaces de brindarles una posición en la estructura social (Wacquant y Bourdieu, 1992; Bourdieu, 1997; Gutiérrez, 1997; Fernández Fernández, 2013; Costa y Murphy, 2015). El *capital* hace referencia a cualquier bien material o inmaterial al que los agentes insertos en un *campo* otorgan un valor económico o simbólico suficiente como para ser objeto de deseo, de acumulación y de intercambio, es decir, cualquier bien dotado socialmente de suficiente interés por los agentes sociales como para ser disputados en un campo determinado (Bourdieu, 1986 y 1997). Bourdieu identifica cuatro tipos de capital: a) el *capital económico* refiere a las propiedades materiales de las que dispone un sujeto (Bourdieu, 1986); b) el *capital cultural* hace alusión a los conocimientos adquiridos a través de la experiencia y sociabilidad (Bourdieu, 1986); c) el *capital social* hace alusión a la red de relaciones y contactos sociales, así como la posición que ocupa un sujeto dentro de un grupo social (Bourdieu, 1986) y d) el *capital simbólico* es el capital económico o cultural de un agente cuando es conocido y reconocido dentro de un espacio social determinado transformándose en prestigio y poder asociados a dicho agente (Fernández, 2013). La creación de *capital simbólico* solo puede generarse dentro de un campo concreto donde los agentes participantes comparten ciertos *habitus*, es decir, sistemas de actuar, percibir, valorar y pensar interiorizados durante el curso de sus vidas (Gutiérrez, 1997; Fernández Fernández, 2013).

El caso que nos ocupa el campo puede ser denominado ‘campo de transacciones de búfalos’ dentro del cual los miembros de la comunidad *spoitor* reconocían quién podía participar, los objetivos y las formas de conseguirlos. Ahora bien ¿qué *capital o capitales eran disputados en este campo*? Podría pensarse que, como los búfalos eran signos de riqueza como animales de tiro y productores de leche, en esta esfera de actividad económica únicamente entraba en juego el *capital económico*. Sin embargo, nada más alejado de la realidad. El discurso de los informantes, al relatar los recuerdos de estas transacciones, estuvo marcado por la jocosidad y auto-enaltecimiento al recordar las veces que salieron victoriosos de dichas negociaciones. Importaba la sensación de sentirse ganador tras poner a prueba las capacidades y habilidades de negociación mediante la astucia y el engaño combinadas con el conocimiento adquirido, a través de la experiencia, sobre el ‘mundo de los búfalos’. La capacidad de verificar correctamente si la información que ofrecía la contraparte sobre el estado de sus búfalos correspondía con el estado real de éstos dependía del nivel de conocimiento adquirido a través de la experiencia previa. Por ende, el *capital cultural*, como son las capacidades, habilidades y conocimientos adquiridos sobre cómo negociar y el mundo de los búfalos, entraba en juego en dicho campo junto con el *capital económico*. En algunos casos, la victoria era reconocida por todos cuando al cabo de un tiempo una de las contrapartes reclamaba haber sido engañada. En otros casos, la victoria era más bien un asunto de autopercepción por parte del negociante y su familia. En todo caso, la victoria aportaba prestigio y reconocimiento al agente ganador, mientras que causaba el efecto contrario en la contraparte. La combinación de *capital económico* y *capital cultural*, en este caso, eran transformados en *capital simbólico*.

En definitiva, debido a la existencia de un vínculo sociocultural previo entre las partes involucradas, aunque más débil que las relaciones entre miembros de la misma familia compleja, y la manifestación de actitudes astutas y engañosas durante las negociaciones con tal de obtener un beneficio al menor coste, las interacciones de esta segunda esfera encajarían en el tipo de relaciones de *reciprocidad negativa*.

“Ahora ya no se cambian búfalos, ya nadie tiene en el pueblo, solo uno pero los tiene para él y ya... pero antes todos teníamos, bueno mis padres tenían, todos los *spoitori* mayores tenían, yo tenía los de mis padres (...) sí, se iban a otros pueblos para cambiarlos, a ti te gustaba uno de los de Vişani y tu ibas y les decías: oye, yo tengo uno muy joven, te interesa cambiar el tuyo por el mío porque vivirá más tiempo y el tuyo ya es mayor, bueno...estas cosas hacían, cada uno quería quedarse con lo mejor, es normal, se emborrachaban, discutían, a veces cambiaban y otras veces no, pero si te llevabas uno bueno y al otro le dabas uno enfermo entonces querías que te devolvieran el bueno pero como el trato ya estaba hecho pues nada...adiós, unos enfadados y los otros contentos.”
(Aurel, 51 años, spoitor).

Los búfalos eran usados como valor de cambio únicamente entre miembros del mismo subgrupo. Pero, además, parece que era habitual que dicha transacción intragrupal se realizase entre miembros *spoitori* pertenecientes a bandas territoriales distintas. Un búfalo en principio solo podía entrar en una transacción donde el objeto de cambio de la contraparte también fuera otro búfalo o más cantidad de búfalos.

En definitiva, en esta segunda esfera participaban miembros de distintas bandas territoriales, es decir, la distancia social entre las partes era más amplia que en la primera esfera, pero todavía estaban vinculadas socioculturalmente. En esta esfera entraba en juego el *capital económico, cultural y simbólico* de las partes a través del cambio de búfalos haciendo uso de la astucia y el engaño, es decir, mediante relaciones de *reciprocidad negativa*.

4.1.3.3 Esfera 3. Reciprocidad equilibrada diferida en las alianzas matrimoniales

Las alianzas matrimoniales, como se describió anteriormente, tenían lugar entre *spoitori* pertenecientes a bandas territoriales diferentes. Los casamientos estaban precedidos por negociaciones destinadas a acordar el denominado *precio de la novia* o *excres* que los padres del futuro marido debían transferir a favor del patrimonio de los padres de la futura esposa. El valor del *excres* se medía en búfalos. La cantidad y calidad de los búfalos acordados dependían, en cierta medida, de dos factores: 1) el capital económico de las familias involucradas y 2) los atributos de la novia socialmente valorados, tales como la buena educación, actitud trabajadora y respetabilidad de la familia. Cuanto mayor era el *capital económico* de la familia del futuro esposo, mayores eran las probabilidades de llegar a un acuerdo matrimonial. Del mismo modo, cuanto mayor era el *capital económico* de la familia de la futura esposa, mayor era el valor del *excres* exigido. Esto provocaba que las alianzas se llevaran a cabo entre familias con un prestigio y estatus económico

similar. A continuación, se muestran algunos ejemplos extraídos de entrevistas a informantes *spoitori*:

“Me casé con 14 años, pero no quería. Les dieron un buey a mis padres, yo no conocía a mi marido, era de otra familia. Dieron solo un buey porque mi familia y la de mi marido eran muy pobres. Mi marido tenía 13 años (...) él es *spoitor* sí.” (Julia, 54 años, *spoitor*).

“Recuerdo que mis suegros dieron a mis padres un buey y una cría por mi porque sabían que era buena niña y trabajaba bien.” (Florica, 52 años, *spoitor*).

“Antes se daban búfalos a los padres de la chica cuanto se casaba, uno, dos, dependiendo de si la chica sabía hacer bien las cosas, si era bonita... ahora se da dinero, nadie quiere búfalos, todos quieren dinero”. (Ovidiu, 54 años, *spoitor*)

El *excres* no es una compra, sino una estrategia matrimonial para reclutar un cónyuge mediante la transferencia de bienes que el novio o su grupo de parientes realiza a favor del grupo de parientes de la novia (Llobera, 1999). Esta institución tiene, entre otras, la función de crear o corroborar alianzas entre dos grupos de parientes políticos (Bohannan, 1996; Heller, 2005; Harris, 2011), resarcir la pérdida de mano de obra joven y útil (Bohannan, 1996; Gómez Pérez, 2001) y convertirse en un tipo de ‘garantía’ en aquellos sistemas matrimoniales basados en *intercambios asimétricos* (Narotzky, 1983).¹¹¹

En primer lugar, el *excres* permitía crear alianzas matrimoniales y, con ello, ampliar la red de relaciones y contactos sociales a través de los nuevos vínculos entre familias políticas de bandas territoriales distintas. En esta tercera esfera, el *capital económico* se utilizaba para generar *capital social*. En segundo lugar, los mismos informantes destacaron que el *excres* servía para rellenar el vacío que dejaban las hijas al casarse, un vacío que se traducía, sobre todo, en la pérdida de ayuda en las tareas del grupo doméstico. En tercer lugar, los datos recolectados apuntan a que el sistema matrimonial de los *spoitori* se basaba en *intercambios asimétricos*¹¹², ya que las alianzas matrimoniales se celebraban entre distintas familias de diferentes bandas territoriales. En este tipo de sistema matrimonial el grupo A entrega una mujer al grupo B, el grupo B hace lo mismo con el grupo C, y C hace lo mismo con A, a modo de cierre de ciclo. Como señala Narotzky “el grupo que recibe la mujer entrega una riqueza por la mujer en prenda que corresponde al donador a cambio y que sólo recibirá cuando se cierre el ciclo” (1983, p.

¹¹¹ Desde una perspectiva de género, Henrietta Moore (200) ha señalado respecto al “precio de la novia” que: “En este tipo de transacciones, grupos de varones cambian bienes por mujeres o derechos sobre mujeres. La mujer parece que tiene poco que decir en este proceso y también parece que sale muy poco beneficiada como persona. Los derechos transferidos junto con el pago matrimonial incluyen a menudo derechos sobre los hijos (...) compran los derechos uxoriales (sexuales y domésticos) y procreadores (alumbramiento)” (p.93). Desde esta mirada, el “matrimonio por compra”, en palabras de la misma autora, representa una forma de control sobre la mujer, dando lugar a una confusión entre persona y propiedad, limitando a la mujer a actuar como persona de pleno derecho, empezando por la libertad de elección de su destino matrimonial.

¹¹² Estos intercambios se diferencian del llamado *intercambio restringido* “que es un sistema simétrico en el que el grupo queda dividido, a efectos de intercambios matrimoniales, en cierto número de subgrupos pares entre los que la relación del intercambio es recíproca” (Narotzky, 1983, p. 58).

59). En otras palabras, el *excres* funciona como contraprestación dentro de un sistema de relaciones de reciprocidad diferida (González Echevarría, 2000).

El *excres*, además de generar *capital social* y actuar como ‘resarcimiento’, funcionaba como ‘garantía’ en una red de relaciones de *reciprocidad equilibrada diferida* por las siguientes razones: a) existía un previo vínculo sociocultural entre las partes involucradas que, además, quedaba reforzado con esta práctica; b) había una contra-obligación, aunque diferida en el tiempo, en relación a las expectativas de que tarde o temprano el vacío que dejaba una mujer en su grupo de origen sería ocupado por la recepción de otra mujer mediante una futura alianza matrimonial y 3) el *excres* recibido, como *capital económico*, solía ser invertido en futuras alianzas matrimoniales de modo que una familia tenía expectativas de encontrar a una futura miembro del grupo con unas características similares a las del miembro que dejó el grupo.

No obstante, también se han detectado casos en los que el búfalo era substituido por valor monetario. Como se puede observar, estos casos tenían lugar únicamente cuando las familias se consideraban económicamente pobres. Sin embargo, “económicamente pobre” significaba no tener suficientes búfalos. En el siguiente extracto el búfalo fue substituido por 2.000 LEI rumanos que equivalen a 50 euros en la actualidad. Debe considerarse que en la época en la que se llevó a cabo el matrimonio que consta en el extracto que sigue a continuación este valor monetario era considerablemente alto.¹¹³

“Me casé con 13 años y mi marido tenía 12 años, cuando me casé ni lo había visto, mi padre me vendió. Le dieron 2 mil LEI a mi padre, mi suegro era muy pobre, como nosotros, por eso no quiso dar ningún búfalo.” (Lorna, 55 años, spoitor).

En la actualidad, el *excres* es medido únicamente en valor económico. La razón este cambio se encuentra relacionada con las nuevas formas de producción y distribución a través de las relaciones de compadrazgo que se verán más adelante.

En definitiva, la tercera esfera de transacciones, también entre miembros de distintas bandas, entraba en juego el *capital social* con la creación de vínculos más estrechos entre familias políticas mediante alianzas matrimoniales, para ello se ofrecía el *excres* valorado en búfalos a los padres de la novia. Este *excres* actuaba, además de ‘indemnización’, como ‘garantía’ para futuras alianzas matrimoniales en un tipo de relaciones de *reciprocidad equilibrada diferida*.

4.1.3.4 Esfera 4. Intercambios interétnicos entre *spoitori* y *gadjé*

¹¹³ El salario mensual correspondiente al trabajo desempeñado en cooperativas y fábricas industriales durante la época comunista oscilaba entre 20 euros (salario mínimo) y 50 euros (salario máximo) y el precio de un búfalo en el mercado *gadjé* oscilaba entre 40 y 50 euros.

Anteriormente se ha descrito y analizado el “nomadismo peripatético” practicado por los *spoitori* antes del asentamiento definitivo. Este tipo de nomadismo se encontraba íntimamente vinculado a los servicios de limpieza de vajilla que ofrecían los *spoitori* a los clientes *gadjé*, quienes a cambio daban una contraprestación en especies. Este tipo de interacción económica interétnica no encaja dentro de los modelos de distribución mencionados anteriormente (reciprocidad y/o redistribución), sino que enmarca en una forma de “intercambio”.

Narotzky (1983) diferencia la “distribución” del “intercambio”. En este sentido, la *reciprocidad* y la *redistribución* serían dos tipos de “distribución” porque la transacción en ambos casos se efectúa entre personas previamente unidas por algún tipo de relación social continua, mientras que en el “intercambio” la relación entre las partes se constituye por la transacción y desaparece con ella. Por ende, según esta autora, en los tipos de distribución (reciprocidad y redistribución) “la transacción aparece como una actividad puntual en un continuo social preexistente” (Narotzky, 1983, p. 49).

Las relaciones interétnicas, como se verá más adelante, estaban atravesadas por la desconfianza mutua entre *spoitori* y *gadjé*. El distanciamiento social entre ambos grupos era relevante y no existía ningún vínculo previo entre las partes negociantes. No obstante, tanto los *spoitori* como a los clientes *gadjé* tenían interés en realizar este intercambio de servicios por bienes. Este tipo de relaciones tenían la forma más simple de *intercambio*, el trueque, por lo que solo importaba el aspecto material y no la dimensión social de las relaciones. Tratándose, pues, de una transacción puntual entre dos partes que no compartían un vínculo social previo.

4.1.4 ¡Haz caso al bulibasha!: Organización sociopolítica, autoridad informal y resolución de conflictos

En sociedades acéfalas o no estatales las relaciones políticas suelen emerger de las propias relaciones de parentesco. Como sostiene Balandier:

“Esta observación no sugiere, empero, que el parentesco, en su conjunto, tenga significaciones y funciones políticas. Incita más bien a desentrañar los mecanismos internos del parentesco, como por ejemplo la formación de grupos basados en la descendencia unilineal y los mecanismos externos, como la formación de unas redes de alianzas nacidas de los intercambios matrimoniales, que suscitan y comportan unas relaciones políticas.” (1969, p. 63).

De la cita de Balandier se podría substituir el término “político” por “sociopolítico”, tal y como lo entiende Conrad Kottak, para no desvirtuar la realidad del entramado de relaciones de organización social *spoitori*. Según Kottak (2011) es preferible hablar de “organización sociopolítica” para evitar otros conceptos más limitados, como es el de “política” definido en términos de “política pública”, que excluyen a las sociedades que carecen de estados. De este modo, al hablar de “organización sociopolítica” nos podemos

referir a “la regulación o gestión de las interrelaciones entre grupos y sus representantes” (Kottak, 2011, p. 205). Y, el mismo autor precisa que:

“en sentido general, la regulación es el proceso que garantiza que las variables permanezcan entro de sus rangos normales, a la par que corrige desviaciones de la norma y, en consecuencia, mantiene la integridad de un sistema.” (Kottak, 2011, p. 205).

Kottak (2011), además, dentro de la “regulación política” incluye cuestiones como la toma de decisiones, resolución de conflictos y mecanismos de control social.

La literatura antropológica ha prestado poco interés, o al menos un interés superficial, al sistema jurídico-político de los romaníes. Aspectos tales como los mecanismos de control social, formas de hacer valer los derechos de cada uno, procesos informales e informales de resolución de conflictos, instituciones con autoridad formal o informal en la toma de decisiones han sido tratados a partir de finales de los 90’ de forma específica, constituyéndose así un campo particular de estudio que iniciaron Walter O. Weyrauch y Bell (1993) con el llamado “derecho autonómico gitano”.

Como señala Nafstad (2016) la “ley gitana” ha sido destacada en los debates como un importante marcador de la identidad, un medio para preservar la comunidad y la cultura, así como un demarcador cultural en oposición a la sociedad mayoritaria. La misma autora ha identificado tres tendencias de la investigación sobre la ley gitana y las clasifica en las siguientes categorías: 1) Literatura etnográfica general sobre la comunidad romaní que, entre otros muchos ámbitos, cubre el tema de la ley gitana sin que esta dimensión sea de principal interés; 2) estudios cuyo principal interés es la ley gitana tratada como “legislación autónoma” y que ha dado lugar a estudios socio-jurídicos de derecho gitano desde el artículo seminal de Weyrauch y Bell en 1993, esta segunda tendencia está preocupada por el sistema moral y normativo del *marimé* el cuál determina y separa dicotómicamente aquello que es puro/impuro y legítimo/ilegítimo, y 3) estudios *post-Weyrauch-y-Bell* que amplían y matizan la comprensión de la ley gitana, incluidos aquellos que toman en consideración su articulación y encaje con los derechos humanos, convenciones internacionales y la globalización. Esta tercera tendencia se centra en el significado y función del consenso y del honor dentro del derecho gitano, más que en la importancia del sistema *marimé*¹¹⁴.

Entre los *spoitori* de la era pre-asentamiento se ha detectado una figura específica cuya función era mantener la paz, así como evitar y resolver disputas. Sin embargo, adelantando que el rol de mediador tiene especial importancia e interés en esta investigación, es necesario comparar los mecanismos de resolución de conflictos que otros autores han identificado a lo largo del tiempo en diferentes grupos romaníes. A continuación, se hará uso de bibliografía que corresponde a las dos últimas categorías de

¹¹⁴ Para mayor detalle respecto al sistema de contaminación *marimé* véase: Weyrauch (2001) y Leeson, P. (2013). El artículo de Peter Leeson toma prestados los datos ofrecidos principalmente en la obra de Weyrauch (2001) para proponer una teoría económica del derecho romaní.

la clasificación presentadas por Nafstad, teniendo en cuenta que la literatura perteneciente a la primera categoría es demasiado ambigua y poco detallada. Sin embargo, el enfoque será distinto y se dividirá en dos partes: 1) aquellos grupos que disponen de un mecanismo judicial denominado Kris (tribunal romaní) y 2) aquellos grupos que, aún careciendo del tribunal romaní Kris, disponen de algún mecanismo de resolución de conflictos alternativo (*feud, divano, bulibasha*, etc).

4.1.4.1 El Kris o Tribunal romaní

El Kris (tribunal romaní) se encuentra presente en diversos grupos romaníes de diferentes naciones y regiones. Kris es un término romanés, algunos autores traducen Kris por “ley” o “sentencia” (Weyrauch y Bell, 2001) y por “tribunal” (Mariushakova y Popov, 2007). En Rumanía solo una cuarta parte de todos los grupos romaníes conservan dicha institución (Mariushakova y Popov, 2007).

Existen varias hipótesis en relación con la conservación de esta institución. Una primera hipótesis sostiene que los grupos romaníes que cumplen con las condiciones de (a) *tener un estilo de vida establecido (sedentarizados)* y (b) *practicar matrimonios arreglados* presentan la institución del Kris (Acton, Caffrey y Mundy, 2001). Otra hipótesis, más generalizada, es que los grupos que desconocen el Kris son aquellos que se encuentran permanentemente asentados o lo han estado durante muchos siglos. En cambio, se detecta que el Kris está presente en aquellos grupos que fueron nómadas de servicio en el pasado y fueron itinerantes hasta los decenios de 1950 y 1960 o siguen llevando un estilo de vida nómada, sobre todo en Europa central, sudoriental y oriental (Mariushakova y Popov, 2007). Sin embargo, Mariushakova y Popov (2007) sostienen que la hipótesis más válida, después de recoger datos durante más de 30 años de investigación etnográfica por diferentes regiones y diversos grupos, es la que conecta la presencia o ausencia del tribunal romaní con el idioma o dialecto del *romanés* utilizado por los grupos. Los datos de estos autores demuestran que todos los grupos que tienen un tribunal romaní hablan en *romanés*, pero no todos los grupos que hablan en *romanés* tienen un tribunal romaní.

Según Weyrauch y Bell (2001), esta institución, al menos entre los Vlax Rom de Estados Unidos, se constituye *ad hoc* mediante la selección de un o más hombres para actuar como juez (*krisnitori*). Tanto el acusado como la acusación tienen derecho a elegir a sus jueces, pero ambas partes deben estar de acuerdo con la decisión del otro. La autoridad y la experiencia personal son criterios sobre los que debe basarse la selección de los jueces. En todos los casos intervienen testigos y audiencia. Tanto el acusado, acusación y testigos tienen derecho a hablar libremente sin límite de tiempo, incluso la audiencia puede tener un papel activo. La honestidad de las partes enfrentadas y de los testigos puede asegurarse mediante la prestación de un juramento. El juramento es un elemento crucial en el desarrollo del procedimiento y está dotado de un aura místico-religioso cuyo incumplimiento conlleva consecuencias negativas de carácter sobrenatural debido al sistema moral y normativo atravesado por supersticiones. Finalmente, los jueces (*krisnitori*) emiten un veredicto consensuado durante el proceso basado en la tradición y

el razonamiento, y lo declaran público, definitivo y vinculante. El tipo de sanciones puede variar según cada caso. La multa es la sanción más común de las sanciones, pero también se han llegado a detectar castigos corporales y el destierro temporal o permanente. El objetivo del Kris es reestablecer la paz entre las partes involucradas¹¹⁵.

Mariushakova y Popov (2007) también coinciden en gran parte con la anterior descripción del Kris. Sin embargo, ambos autores son conscientes del peligro de generalización pues se han demostrado variaciones entre grupos distintos de Europa. En todo caso, ambos aportan conocimientos más actualizados al respecto¹¹⁶. Aún así destacan que más allá de las características formales, externas y funciones del Kris, la idea conceptual principal que subyace de esta institución es el “consenso”. Mientras que la forma y el funcionamiento puede variar gradualmente entre grupos distintos, el consenso es un principio compartido por todos ellos sin el cual el tribunal romaní no podría existir.

4.1.4.2 Mecanismos alternativos al Kris

Un sistema alternativo al Kris es el sistema de venganza comúnmente denominado *feud*. El *feud* consiste en tomarse la justicia por cuenta propia mediante la venganza de sangre, cuyo conflicto atañe no solo al ofendido o víctima sino a toda su familia frente al ofensor y su familia (Narotzky, 1983). Este sistema ha sido registrado entre los romaníes de

¹¹⁵ Para mayor detalle sobre la institución del Kris practicada por grupos romaníes en Rumanía véase Cahn, C. (2008) y Beluschi, F. (2012).

¹¹⁶ Las características formales que ellos mismos han comprobado *in situ* durante las tres últimas décadas en Europa central, oriental y sudoriental se pueden sintetizar en los siguientes puntos: a) los miembros de un tribunal deben ser invitados con el “debido respeto”, es decir, sus gastos de viaje y alojamiento deben estar cubiertos a cargo del demandante sin perjuicio de que deba restituirlos la contraparte en caso de que el demandante tuviera razón en su petición; b) los jueces suelen ser remunerados en concepto de compensación por los días dedicados al juicio; c) el juicio puede celebrarse en cualquier lugar apropiado (una sala de una casa, un patio, restaurante alquilado, etc.); d) cualquier miembro del grupo romaní que lo desee puede formar parte de la audiencia, incluido mujeres y niños; e) los jueces se sientan en círculo en una mesa o sobre alfombras mientras que el resto está de pie alrededor de ellos; f) el miembro más autorizado del tribunal es quien dirige el procedimiento (*primus inter pares*); g) al inicio del juicio las partes enfrentadas presentan su posición, se aclaran las circunstancias y ambas convocan a los testigos; h) durante el desarrollo de la audiencia los jueces toman la palabra, pero cualquiera de los presentes tiene derecho a hablar, a prestar declaración y a respaldar su opinión sobre un asunto citando precedentes, tradiciones, historias de vida, etc.; i) El juramento es el último método para establecer la verdad, además del más fiable cuando la información recogida no es clara o las declaraciones de los testigos son contradictorias, pues todos los grupos creen que el perjurio durante la prestación del juramento conduce a desgracias en un futuro próximo (ej: enfermedad y muerte del perjurador o de los miembros de su familia); j) interrumpir a un orador se considera delito, sobre todo si quien tiene la palabra es un anciano; k) los jueces toman una decisión común, celebran consultas, formulan la decisión para que sea aceptable para todos los involucrados y la declaran públicamente; l) el objetivo principal es reunir a las partes opuestas y alcanzar un consenso a través del compromiso; m) los fallos del tribunal se consideran definitivos y vinculantes que, a pesar de no poder ser ejecutados, su incumplimiento se considera una falta de respeto no solo a las personas con autoridad de la comunidad sino a toda la comunidad cuya consecuencia deriva en el exilio comunitario (muerte social); n) las apelaciones se consideran desacato, sin embargo, en la práctica se han apelado casos cuando aparecen nuevos testigos o nuevas circunstancias; o) la decisión de un tribunal implica siempre el pago de una multa a favor del agraviado al que se le puede conceder un periodo de gracia para pagar la suma y p) el objetivo principal es reunir a las partes opuestas y alcanzar un consenso a través del compromiso (Mariushakova y Popov, 2007).

Finlandia (Caffrey y Mundy, 2001). Según la hipótesis de Acton, Caffrey y Mundy (2001) el sistema de venganza privada, como sistema de justicia informal, se encuentra en aquellos grupos que combinan un estilo de vida nómada y un sistema matrimonial basado en la fuga de los novios para consolidar el matrimonio¹¹⁷.

Judith Okely (2005), gracias a su prolongado trabajo de campo con los Traveller's de Inglaterra, ha podido formular pautas y prácticas específicas que pueden considerarse medios alternativos de mantenimiento de la ley y el orden. Estos mecanismos pueden combinarse ante un mismo conflicto: a) *estrategias de evitación* (ej: evitar dirigirse la palabra con otros individuos o evitar ciertos campamentos donde suelen asentarse grupos con los que existe un previo conflicto); b) *diplomacia informal a través de un intermediario* (ej. reunión informal entre determinadas personas de cada grupo enfrentado para poner fin a la estrategia de evitación y con reducir al mínimo las hostilidades entre grupos políticos); c) *chismes* (los rumores y chismes son medios importantes para poner a alguien en su sitio); d) *robo o destrucción de la propiedad* (es un tipo de combate *inter-partes*, tipo *feud*, cuya escala de violencia es menor que la venganza de sangre); e) *combate estilizado* (combate físico entre individuos que actúan como representantes de grupos políticos opuestos, tiene un carácter ritual y reglas asociadas a la lucha como por ejemplo la prohibición de armas y necesidad de un árbitro neutral) y f) *asignación de la culpabilidad a un gadjé* (se constatan casos en que los *gadjé* son utilizados estratégicamente para asignarles a ellos la fuente del conflicto).

Otro mecanismo de resolución de conflictos identificado en algunos grupos romaníes es el *Divano*. El *Divano* ha sido definido como un procedimiento de arbitraje informal en la resolución de conflictos previo al Kris (Leeson, 2013). Las dos partes enfrentadas acuden a uno o más miembros del grupo con cierta autoridad para que les recomiende una solución al problema y solo en caso de que alguna de las partes quede insatisfecha con dicha solución puede elevar la disputa al Kris (Acton, 2003; Leeson, 2013). Sin embargo, Cahn (2009) ha detectado que entre los *Giambas* de la zona de Timis (Rumanía) el *Divano* no es un preludio al Kris, sino que ambas instituciones tienen jurisdicciones por razón de materia y procedimientos de activación distintos. En el *Divano* las partes no inician un procedimiento, sino que es la comunidad que actúa por su cuenta convocando a los ancianos al percatar que existe un problema en la comunidad que necesita de intervención inmediata para prevenir males mayores. Un ejemplo de intervención del *Divano* es en los casos de violencia doméstica extrema donde el acusado en cuestión debería ser expulsada de la comunidad. En cambio, el Kris es convocado siempre por las partes en conflicto para remediar daños relacionados con aspectos económicos o de honor. En este sentido, Cahn hace un paralelismo entre, por una parte, el *Divano* y derecho penal y, por otra, el Kris y derecho civil. En todo caso, la misma autora reconoce la advertencia que le hizo Thomas Acton al respecto y admite que la distinción entre derecho penal y civil no puede admitirse, pues incluso cuando se trata de disputas civiles hay una ofensa contra el honor

¹¹⁷ Para un estudio sobre el sistema de venganza de sangre (blood feud) entre Roma finlandeses véase: Martti Grönfors (1986).

y la tranquilidad de toda la comunidad y, por ende, siempre hay un elemento criminal en los procedimientos del Kris.

Finalmente, la figura del *bulibasha* también está y ha estado presente en algunos grupos romaníes de Rumanía. Según Viorel Achim (1998), el historiador más importante de la comunidad romaní de Rumanía, el *bulibasha* es una institución administrativa antiguamente creada por las autoridades *gadjé* rumanas por razones fiscales y para ejercer un control más eficiente sobre los romaníes.

Según a Achim (1998), en Moldavia y Valaquia, desde principios de la Edad Moderna, las bandas romaníes que vivían en una región determinada y compartían una misma ocupación fueron colocadas bajo la autoridad romaní, también conocido como el “sheriff gitano” o “*vataf*”. Las bandas unidas, desde entonces, formaron comarcas romaníes, también conocidas como “*vatasie*”. El “sheriff” o “*vataf*” fue conocido con el nombre de “Bulibasha” desde finales del siglo XVIII. El *bulibasha* era el jefe de varios líderes romaníes de una región en particular. Debe tenerse en cuenta que cada banda tenía su propio líder, también conocido como “*jude*” o “*giude*” en Valaquia y Moldavia y “*voivode*” en Transilvania. El “*jude*” era elegido durante el desarrollo de una asamblea asistida por todo el grupo y cuyas funciones eran, principalmente, resolver disputas entre miembros de la misma banda. En todo caso, la función del *bulibasha* era velar por todos los líderes y sus bandas, presidir disputas entre bandas o entre romaníes de diferentes bandas, así como representar a los romaníes bajo su autoridad ante las autoridades *gadjé*. A cambio, estaban exentos de pagar impuestos y otras obligaciones.

Tras la Segunda Guerra Mundial la figura del *bulibasha* desapareció de muchos grupos y en otros sus funciones y prerrogativas se vieron reducidas, tanto que su palabra dejó de considerarse “derecho” (Burtea, 2016). Sin embargo, seguía considerándose un tipo de líder, respetado por su agilidad mental, riqueza económica y habilidad para hacer presión y conexiones, cuya principal función era la de actuar como mediador con la comunidad local, especialmente con la policía, y tomar decisiones respecto al viaje en aquellos grupos cuyo estilo de vida seguía siendo nómada (Engebrigsten, 2011; Burtea, 2016).

En la actualidad todavía algunos grupos conservan esta figura, aunque parece ser que está en proceso de desaparición o, en otros casos, cumple una función básicamente simbólica. En aquellos grupos que todavía conservan dicha autoridad siguen manteniendo la función de tratar con la sociedad mayoritaria, representar a su grupo y ayudar a traer prosperidad a la aldea. A pesar de la creencia generalizada de que el *bulibasha* no tiene poder para obligar con sus decisiones, en la práctica puede ser muy influyente entre sus seguidores y los lugareños. El *bulibasha* es, sobre todo, un líder externo que puede coexistir con un líder interno responsable de la viabilidad económica y del mantenimiento del orden y derecho dentro del grupo (Engebrigsten, 2011).

4.1.4.3 El *bulibasha* reinventado: líder informal entre los *spoitori*

Respecto a la organización sociopolítica de los *spoitori* nómadas cabe destacar el rol del *bulibasha*. Esta figura debe observarse con cautela pues, a pesar de estar documentada en Rumanía desde principios de la Edad Moderna, en el caso de los *spoitori* del pre- asentamiento no puede considerarse una institución totalmente equivalente a la descrita por los historiadores.

En el caso de los *spoitori* nómadas el *bulibasha* representaba el cenit de la cohesión y orden social de una *banda territorial* (*kumpania*). No había un solo *bulibasha* para todas las *bandas territoriales spoitori* de una región administrativa determinada, sino que parece que a cada banda le correspondía un *bulibasha* diferente. Así, todas las unidades familiares con derecho a explotar económicamente una zona geográfica determinada reconocían a una única autoridad más allá de las otras autoridades más inmediatas como eran el *paterfamilias* de una unidad familiar nuclear y el varón de mayor edad de una familia compleja patrilocal. En todo caso, y como se vio anteriormente, la zona geográfica donde una banda territorial tenía derecho a desarrollar sus actividades económicas y a instalar campamento para pernoctar correspondía a un espacio mucho más reducido que el de una región administrativa. Por ende, una misma región estaba dividida en distintas zonas y cada una de estas zonas estaba asignada a una *banda territorial* diferente. Además, como se verá a continuación, el *bulibasha* de los *spoitori* también desempeñaba funciones asignadas a los antiguos “*jude*” o “*giude*”. Por ende, no solo se presentaba como un líder externo, sino también interno. Por estas razones, debemos considerar a este *bulibasha* como un “*bulibasha reinventado*”.

En primer lugar, el rol del *bulibasha* no era un cargo hereditario, sino que su reconocimiento social partía de la articulación de tres criterios: edad y sexo. El *bulibasha* era el hombre más anciano de una *banda territorial*. La vejez era asociada con la experiencia, con la sabiduría adquirida con el paso del tiempo. Sin embargo, no se han mencionado mujeres que hubiesen ocupado el cargo de *bulibasha*, lo que presupone una afirmación de una ideología patriarcal dominante entre los romaníes (San Roman, 1997). Los siguientes informantes *spoitori* así lo señalan:

“Un *bulibasha* había de ser hombre y mayor. Le hacían caso porque es más sabio, más viejo y la que gente pensaba que él sabía.” (Ovidiu, 54, *spoitor*).

“Mitoi fue nuestro último *bulibasha*, era de los Baboi (*epónimo de grupo patrilineal*), el más viejo de todos y el que más sabía de todo.” (Giani, 50 años, *spoitor*).

En segundo lugar, el *bulibasha* era símbolo de orden moral y normativo, y en el caso de los *spoitori* lo materializaba cumpliendo las funciones que a continuación se mencionan y desarrollan brevemente.

a) Mediación en última instancia en la resolución dentro de la banda territorial

El *bulibasha* no tenía capacidad para hacer cumplir coercitivamente ni aplicar ningún tipo de sanción en caso de desobediencia. Pero además la finalidad de su intervención no era la de castigar o señalar un culpable, sino la de reestablecer la paz y armonía entre las familias de las partes enfrentadas. A continuación, se muestran algunos ejemplos descritos por informantes *spoitori*.

“El bulibasha era el más viejo, pero ya murieron esos. Cuando alguien se peleaba él siempre ponía paz. Si uno no hacía caso se le decía que se fuera del campamento hasta que se tranquilizase y entrara en razón.” (Marisa, 70 años, spoitor).

“Si había problemas acudías al viejo para poner paz. Si no hacían las paces era malo. Si eres malo, te enviaba fuera del campamento para que te tranquilizaras y volvieras cuando estuvieras bien. Si alguien era muy malo, claro, no había cárceles... todos éramos familia... no éramos extraños y al final acababas hablando.” (Marian, 62 años, spoitor).

“Siempre decía cosas cuando alguien se enfadaba por lo que fuese ... que si algunos estaban peleados era porque todos tenían algo de culpa, si uno hacía una cosa que molestase a otro era porque el otro también algo había hecho. Solo quería que todos se llevaran bien.” (Petre, 66 años, spoitor).

En principio, no se concebía una clara dicotomía entre culpables y víctimas, sino que regía un principio ambivalente en el que todos eran culpables y víctimas al mismo tiempo, en mayor y menor grado. Una de las partes, en todo caso, se convertía en culpable a ojos de la comunidad en caso de desobedecer la decisión del *bulibasha* porque se consideraba una falta de respeto a todo el grupo. Los informantes reconocen que la palabra del *bulibasha* era frecuentemente respetada y obedecida, pues el reconocimiento comunitario otorgado en su figura le dotaba de *auctoritas* suficiente.

b) Toma de decisiones respecto el viaje y actividad económica (tomar asentamiento, levantar asentamiento y señalar los lugares donde ofrecer su actividad económica).

El *bulibasha* era el encargado de levantar y asentar campamento, elegir destino de la ruta comercial y distribuir a las unidades familiares durante dicha ruta. Al ser el miembro de la banda territorial de mayor edad se le suponía un mayor conocimiento respecto al territorio, pero, además se valoraba que mantuviera una relación fluida con las autoridades locales, principalmente con la policía, de las aldeas en las que ofrecían sus servicios comerciales. Establecer una buena relación con las autoridades locales les permitía viajar con mayor seguridad y conocer de antelación dónde podrían acampar sin tener problemas. Así lo relatan algunos informantes *spoitori*:

“Monoï” era el más viejo, él nos decía que fuéramos de un lugar a otro a hacer los cambios, era como un cura.” (Mitel, 53 años, spoitor).

“Mi padre era el “viejo”, los abuelos tenían 90 años. El *bulibasha* era el más viejo. Es que éramos pocos, no como ahora. El viejo decía: vamos a ese pueblo u al otro, y se hacía. Íbamos detrás de él.” (Marian, 62 años, spoitor).

“El *bulibasha* de los que estábamos por Vişani era el hermano de mi padre que era el más viejo. Él decía: vamos aquí y luego decía: mañana vamos allá. E íbamos con los carros a *spoir*. En Vişani no éramos como ahora, sino una familia pequeña.” (Carmen, 54 años, spoitor).

c) Aconsejar qué es bueno y qué es malo, qué es legítimo y qué es ilegítimo.

Los siguientes informantes recuerdan al *bulibasha* haciendo de consejero y canalizador de la moral. Destaca, por encima de todo, la prevención de hurtos, robos y reyertas.

“Antes había *bulibasha*, era mi padre en Vişani. Él nos decía a todos lo que debíamos hacer...pedir ollas para limpiar y a cambio nos daban cosas los rumanos, no te daban dinero. Mi padre, el *bulibasha*, decía a todos que había que trabajar, no robar. (Denisa, 51 años, spoitor).

“Cuando me casé” y vine para aquí estaba Minoi de *bulibasha*, antes nos íbamos a él si necesitábamos algo importante. Uno iba, lloraba porque le habían pegado y él decía que no debía pegarse entre ellos y lo respetaban.” (Cristina, 51 años, spoitor).

d) Aconsejar y mediar en asuntos relativos al matrimonio (consejero y/o mediador en rupturas matrimoniales y negociaciones del precio de la novia o devolución de ésta tras el divorcio).

La mayoría de los conflictos entre *spoitori* se generaba por cuestiones relacionadas con el matrimonio en todas sus fases y en estos casos era habitual que las partes enfrentadas formaran parte de diferentes *bandas territoriales* y, por ende, tuvieran distintos *bulibasha*. En estos casos los dos *bulibasha* podían intervenir juntos para evitar enfrentamientos mayores entre familias de diferentes bandas.

“Si había un mal acuerdo por el precio que debían pagar los padres del chico por la chica con la que querían que se casara entonces acudíamos al viejo (*bulibasha*) y nos decía que teníamos que hacer por nuestro bien. También hablaba con otros viejos (*bulibasha*) de Vişani y de por ahí porque entre ellos se entendían bien y ponían paz si las familias se peleaban por divorcios, pues unos querían que les devolviesen lo que habían pagado por su nuera y los otros decían que no tenían derecho a pedir nada.” (Luminel, 58 años, spoitor).

“El *bulibasha* siempre ponía paz y buscaba lo mejor para todos, no defendía solo a su familia, porque él era de los Mocanu, pero sobre todo era el *bulibasha* de todas las familias que vivimos ahora en Grădiştea. Siempre estaba atento a todo, si unos de los nuestros se peleaban con otros entonces iba a hablar con su *bulibasha* para acabar con la pelea, casi

siempre era por cosas del casamiento, ya sabes...que si uno quiere un búfalo o dos por su hija y los otros no quieren.” (Marisa, 70 años, spoitor).

e) Representar y mediar entre el grupo y las autoridades locales *gadjé* (especialmente con la policía).

El *bulibasha* era una figura visible y reconocida por las autoridades oficiales de las aldeas por donde su banda tenía derecho a explotar sus servicios. Para estas autoridades era una forma de mantener contacto con una figura que reconocían como respetable dentro de su banda. Además, en reyertas consideradas graves entre *spoitori* y otros romaníes también se establecían relaciones de cooperación para evitar acrecentar el conflicto. A continuación, un informante *gadjé* que ocupaba un cargo institucional local durante la era pre-asentamiento lo ilustra con un ejemplo:

“Antes el *bulibasha* de nuestros *spoitori* era Minoi, sin él no se hacía ni decía nada, de esto hace 40 años. Nosotros y la Policía del pueblo teníamos contacto con el *bulibasha*. Por ejemplo, hace muchos años, antes de los 90’, unos gitanos de estos que vienen de lejos hirieron al abuelo de Mirina con arma blanca y entre el *bulibasha* y las autoridades del pueblo colaboramos para sacarlos de ahí para evitar que el conflicto fuera a más.” (Stefan, 62 años, *gadjé*).

En el siguiente relato de un informante *spoitor* se muestra la intervención de *bulibasha* para solucionar un asunto con la policía rural de Ibrianu después de que un miembro de su banda territorial fuera acusado de hurto por parte de unos vecinos *gadjé*.

“El viejo siempre hablaba con la policía, con los alcaldes, los conocía a todos los de por aquí y se llevaba bien con ellos. A mi hijo unos rumanos de Ibrianu le pegaron una vez porque decían que había robado una bicicleta y era mentira, la policía también lo pegó hasta que el viejo habló con ellos y se demostró que no había robado nada, eso sí...mi hijo se llevó una buena paliza.” (Marius, 70 años, spoitor)

Sin embargo, el *bulibasha* no debe considerarse un líder absoluto y poderoso con capacidad de entrometerse en todas las relaciones de los miembros de la *banda territorial*. Como señalan Matras, Beluschi-Fabeni, Viktor y Vránová (2009) las comunidades romaníes han sido comúnmente, y erróneamente, imaginadas como una especie de sociedad primordial en la que la lealtad interna del grupo prevalece sobre los intereses y aspiraciones personales, al mismo tiempo que responden a un tipo de sistema tribal con la presencia de un líder fuerte y poderoso dentro de una estricta jerarquía de liderazgo.

En el caso de los *spoitori* nómadas, los informantes también destacan la importancia del cabeza de familia, normalmente el padre de familia, en la toma de decisiones que atañen a la unidad familiar nuclear. El orden social, moral y el procedimiento de resolución de disputas entre parientes siempre era conducido, en primera instancia, por el cabeza de familia (padre de familia) o el varón más anciano de una familia compleja patrilocal (ascendente más anciano de diversas unidades familiares vinculadas por lazos de

parentesco patrilineal). El *bulibasha* principalmente intervenía si era llamado a colación por las partes enfrentadas. Su rol se legitimaba por el reconocimiento otorgado por la comunidad, gracias al conocimiento adquirido durante toda su vida y la demostración de un comportamiento ejemplar, pues su posición no era hereditaria ni tenía poder para imponer sanciones a la fuerza. Como señala una informante *spoitor* al respecto:

“Cada uno podía ir donde quisiera a *spoir*, el viejo no nos podía obligar a ir a un sitio concreto, pero se le hacía caso porque conocía bien las cosas como eran, era mejor hacerle caso para que las cosas nos fueran bien. No era lo mismo ir solo a un sitio que tener cerca al viejo para que hablara con la policía si había algún problema.” (Marisa, 70 años, *spoitor*).

Por ende, en lo que respecta a la toma de decisiones relacionadas con el viaje y la actividad económica, las unidades familiares tenían plena autonomía para viajar sin necesidad de cumplir con el supuesto mandato del *bulibasha*. Sin embargo, la buena relación del *bulibasha* con las autoridades locales, especialmente con la policía local y alcaldía, permitía emprender el viaje sin demasiadas inseguridades. Por esta razón, la palabra del *bulibasha*, a pesar de no tener un carácter obligatorio, se valoraba positivamente.

También sucedía lo mismo en aquellos conflictos intragrupalos señalados: 1) disputas pre-maritales (por la negociación del precio de la novia); 2) disputas maritales (motivos que podían conducir al divorcio del matrimonio); 3) disputas post-maritales (devolución del precio de la novia) y 4) reyertas físicas no graves. Todos los conflictos se dejaban, en primera instancia, a manos de las partes enfrentadas, ya que se valoraba la resolución de disputas sin acudir a un intermediario como era el *bulibasha*. Sin embargo, cuando el conflicto se agravaba, entonces, una de las partes podía acudir al *bulibasha* para que ayudara a poner remedio. El *bulibasha* debía de actuar de forma imparcial, escuchando a ambas partes y luego daba su opinión al respecto, es decir, lo que él creía que las partes debían hacer para poner fin al conflicto de una manera pacífica, como se puede observar en el siguiente extracto de entrevista a un informante *spoitor*.

“El *bulibasha* era el más viejo, tenía autoridad, pero tampoco tenía tanto como un policía (risas). Nuestro padre era quien más mandaba sobre mi y mis hermanos, también mi abuelo ponía orden, ese sí que tenía mal carácter...íbamos al *bulibasha* solo cuando no había manera de arreglar las cosas...claro...cuando las cosas se ponían muy feas entonces el viejo escuchaba a todos, si estaban muy nerviosos los separaba un buen rato hasta calmarse, luego volvía a juntarlos y llegaban a un acuerdo.” (Cosmin, 49 años, *spoitor*).

En definitiva, la estructura sociopolítica de los *spoitori* nómadas responde a un tipo de sistema no centralizado en el que: (a) la autoridad es fragmentaria y temporal (cabeza de familia, cabeza del grupo patrilineal, *bulibasha*); (b) nadie tiene el monopolio de la fuerza o capacidad de imponer sanciones o decisiones bajo coerción y (c) en el que pueden formarse grupos políticos más amplios en diversos contextos (unidad nuclear (móvil y techo), familia compleja patrilocal y banda territorial) (Lewellen, 2009).

4.1.4.4 Otros mecanismos de control social entre los *spoitori*: superstición y juramento

Para finalizar, es necesario hacer una breve mención al sistema de contaminación denominado *marimé*. Según Weyrauch y Bell (2001) el *marimé* (contaminación ritual) es el fundamento de la elaboración de las leyes gitanas, al menos así demostrado entre los Vlach Roma de los Estados Unidos. En estos casos, la ley gitana se basa en supersticiones inusuales que ven el contacto no vigilado con la mitad inferior del cuerpo humano como ritualmente contaminante, la profanación ritual como físicamente contagiosa y a los no-gitanos (*gadjé*) como un estado extremo de tal profanación (Leeson, 2013). En este sentido, Weyrauch y Bell (2001) dividen las reglas del *marimé* en cuatro categorías: 1) tabúes relacionados con el miedo a ser contaminado por las mujeres; 2) tabúes sexuales; 3) cosas consideradas sucias o antihigiénicas y 4) desdén por el comportamiento socialmente perturbador.

Según Weyrauch y Bell (2001) la ley gitana, también denominada *romaniya*, fundamentada en el *marimé* determina lo que es moralmente “sucio”, pero no necesariamente en un sentido físico. Según este sistema jurídico-moral el cuerpo humano, de cintura para abajo, se considera una zona “sucias” o “impura” porque emite sustancias potencialmente contagiosas como son la orina, heces, semen y sangre menstrual.¹¹⁸ Tener contacto sin protección con la parte inferior del cuerpo de otra persona puede provocar que un individuo sea automáticamente considerado *marimé* (contaminado) y, como consecuencia, dicho individuo se convierte a ojos de la comunidad como alguien potencialmente contaminante. Por el contrario, la cabeza se considera la parte más pura del cuerpo por estar físicamente más alejada de las regiones inferiores. Las demás creencias se derivan de esta misma división.

Por ejemplo, las faldas de las mujeres se consideran contaminadas por estar en contacto directo con la parte inferior del cuerpo. Por esta razón las mujeres no deben permitir que sus faldas entren en contacto con los hombres. Sin embargo, también pueden ser usadas como arma en caso de querer agredir a un hombre lanzándolas contra éste. El mismo efecto tiene andar por encima de un hombre que está en el suelo o andar muy cerca de un hombre que esté sentado y su cabeza quede cerca de la parte inferior de la mujer. Cuando una mujer prepara la comida debe usar delantal para no contaminar la comida y en caso de estar menstruando debe abstenerse de prepararla además de tener que comer sola por ser potencialmente contagiosa. Perros y gatos también son *marimé* por limpiarse las zonas genitales con la lengua.

Finalmente, los no-gitanos (*gadjé*) deben ser evitados de cualquier contacto innecesario, limitándose a las interacciones económicas, porque también son considerados potencialmente contaminantes. Según Leeson (2013) este sistema de contaminación ritual es efectivo en sociedades marginales cuando no pueden asegurar el orden social mediante

¹¹⁸ La antropóloga Mary Douglas escribió uno de los más importantes estudios sobre impureza ritual. Para más información, véase Douglas (1973).

la producción y aplicación del derecho por parte de un gobierno y cuando el ostracismo es ineficaz por ser demasiado costoso en términos de vigilancia y comunicación, como es en el caso de las sociedades nómadas.

Por lo que respecta a los *spoitori* nómadas, los informantes no reconocen el término “*marimé*” ni la mayoría de las prácticas contaminantes detalladas por Weyrauch y Bell. La única práctica que algunos informantes recuerdan de la época de su infancia es la del uso (agresión) de la falda como mecanismo de control social. En casos de enfrentamientos físicos entre hombres *spoitori* la mujer podía intervenir amenazando con levantar su larga falda (*fusta*) por encima de la cabeza del contrincante de su esposo. De esta forma interrumpía inmediatamente la disputa provocando un miedo fundado en supersticiones, tales como la mala fortuna.

“Antes las mujeres vestían faldas muy largas y si se la ponían encima de un hombre, uy.. eso era muy malo porque significaba que te estaba maldiciendo, que algo malo pasaría en tu vida, a ti, a tu familia o perderías todo lo que tienes. Recuerdo una vez que mi padre se estaba peleando con otro *spoitori* porque estaban borrachos y mi madre al ver que el otro hombre pegaba muy fuerte a mi padre se levantó la falda para tirársela por encima a ese hombre, de inmediato pararon y se fueron.” (Florica, 52, *spoitor*).

Para terminar, podemos mencionar la maldición vinculada al juramento como mecanismo de control social entre los *spoitori* de la era pre-asentamiento.

“Ahora ya no se hace lo de jurar por los muertos, bueno... algunos lo hacen en el pueblo, pero nadie los toma en serio. Antes sí, cuando yo era pequeña sí que los mayores lo hacían...decían: ¡juro por mis muertos que si haces o no haces esto...que si no nos dejas en paz...que se mueran los tuyos! ... Ahora ya nadie se cree esto, yo solo creo en Dios.” (Madalina, 53 años, *spoitor*).

“Antes te maldecían, juraban por los viejos muertos, tengo mucho miedo a esto. Yo solo pido cosas buenas para mis hijos. Hay gitanos que te maldicen...no me gustan estos que hacen esto.” (Carmen, 54 años, *spoitor*).

‘Jurar por los muertos’ era una forma socialmente compartida por los *spoitori* para hacer caer una maldición mística, del más allá, contra quien perturbara el bienestar. De este modo, invocando a los muertos, se provocaba un temor infundado capaz de condicionar, obstruir y constreñir a los maldecidos.

4.1.5 Relaciones interétnicas y percepción del Otro: paradoja de las miradas entrecruzadas

La identidad, como fenómeno de la experiencia, siempre implica complejos procesos de categorización, comparación y diferenciación de los que emergen valoraciones y evaluaciones positivas o negativas desde un “yo/nosotros” siempre situado, contextualizado y relacional (Barth, 1976; Tajfel, 1984; Izaola, 2017). En este sentido, interesa conocer la

percepción social que unos tenían respecto a otros, los informantes *spoitori* de los *gadjé* y viceversa durante la era pre-asentamiento. Este ejercicio permite entender los procesos de construcción de la alteridad (diferenciación) de forma relacional y entrelazada (*spoitori* ⇔ *gadjé*) en un contexto determinado (era pre-asentamiento/régimen comunista) en una situación determinada (contactos esporádicos entre informantes *spoitori* y *gadjé*) donde emergían y cristalizaban formas típicas de representarse y relacionarse (categorizaciones) que hacían posible la comparación (asociar valoraciones positivas y/o negativas) entre ambos grupos¹¹⁹.

En primer lugar, debemos señalar que los informantes de mayor edad nacieron ya iniciada la época que comprende el régimen comunista en Rumanía. Es importante considerar este hecho como factor *macrosociológico*. En otras palabras, la percepción del Otro, al ser situado, contextualizado y relacional, puede variar de una época a otra y la situación política es relevante al respecto. Recuérdese que durante el régimen comunista los romaníes fueron reconocidos constitucionalmente como Minoría Social, pero no una Minoría Nacional o Étnica. Por ende, no existían mecanismos para proteger y asegurar la reproducción de los elementos identitarios o culturales valorados por el pueblo romaní en Rumanía.

El estilo de vida nómada, las ocupaciones tradicionales y las ceremonias matrimoniales tradicionales practicadas por muchos grupos romaníes se tipificaron como delito por contradecir los principios socialistas del Gobierno. Estos eran elementos que debían ser aniquilados del mapa social. La asimilación étnica y cultural fue un proyecto político que duró todo el régimen. A cambio de una homogeneización étnico-cultural se buscó mejorar la situación estructural de los romaníes mediante su incorporación a puestos de trabajo oficialmente reconocidos (cooperativas, industria febril), la inserción de los niños a la educación escolar obligatoria, la asignación de viviendas fijas y la legalización matrimonial a través de los procesos burocráticos jurídicamente oficiales. Si bien un alto porcentaje de la comunidad romaní de Rumanía sucumbió al proyecto político comunista, convirtiéndose en “gitanos rumanizados”, otros se resistieron. Algunos grupos se aprovecharon de la situación para obtener ayudas sociales, pero continuaron practicando el estilo de vida nómada y conservando sus ocupaciones tradicionales. Por este motivo, el último gobernador, Nicolae Ceaușescu, acabó etiquetando a los romaníes de “parásitos” y “criminales” tensando todavía más las relaciones entre los romaníes y la sociedad *gadjé*, sobre todo, con la policía (Achim, 1998).

Durante esa época los contactos que se establecían entre *spoitori* y *gadjé* se basaban en relaciones puntuales, esporádicas y funcionales. Las transacciones comerciales, ya

¹¹⁹ Más adelante en otro capítulo se elaborará un esquema más detallado y amplio sobre las categorías sociales manejadas en la actualidad, de modo que podrá observar las transformaciones de estas categorizaciones sociales. Además de ello, en otro capítulo también se tomará en cuenta la percepción que los *spoitori* tienen de otros subgrupos romaníes y los recursos culturales de los que se sirven para diferenciarse de estos a modo de afirmar su identidad.

explicadas anteriormente, eran el punto de encuentro interétnico más próximo. No obstante, los *spoitori* no eran el único subgrupo romaní que entraba en contacto con los *gadjé* de Grădiştea.

“Todo el pueblo daba sus ollas a los *spoitori* cuando venían para que las limpiaran, lo hacen muy bien. (...) Claro que teníamos miedo de los gitanos porque no los conocíamos, aquí en el pueblo todos nos conocemos, todos nos conocíamos. Pero ahora los *spoitori* son de los nuestros, tenemos miedo de los otros.” (Fina, 69 años, *gadjé*).

De los mismos extractos se puede observar, por parte de los *gadjé*, un miedo generalizado asociado a todo que representaba “lo gitano”. De este modo “lo gitano” se presentaba como un mundo peligroso y móvil, capaz de penetrar en lo conocido y perturbar la tranquilidad del establecido. Sin embargo, parece ser que no todos los gitanos ocupaban la misma escala de la otredad para los *gadjé* de Grădiştea.

“Venían los *calderari*, antes les comprábamos, también los *spoitori* claro ...pero habían de muy malos, los *laiesi* que venían con unos carros grandes, tenían el pelo muy largo los hombres, sucios ...y las mujeres echaban las cartas para leer el futuro...con esos debías tener cuidado porque te robaban las gallinas, ya hace muchos que no vienen estos.” (Gala, 76 años, *gadjé*).

“Por el pueblo siempre pasaban gitanos con sus carros, a veces los *laiesi* que daban mucho miedo porque hacían brujería, los *calderari* a vender sus ollas y *spoitori* para limpiar nuestras cosas de cocina. No conocíamos personalmente a los *spoitori* solo porque venían a *spoir*, hacían sus cosas y se iban. Nosotros les dábamos lo que teníamos que nos sobraba, cosas que cultivábamos o alguna herramienta si les hacía falta.” (Alexandru, 67 años, *gadjé*).

Por una parte, los *spoitori* y *calderari* eran representados como un tipo de ‘mal necesario’. Un “mal necesario” que resulta de la ambivalencia entre el miedo a lo desconocido capaz de penetrar los límites del confort, seguridad y estabilidad de lo conocido y, por otra parte, de la necesidad puntual del extraño como portador de conocimientos prácticos de los que uno carece. Los *calderari* como fabricantes de calderos de cobre (útiles como herramientas de cocina y para preparación de la bebida alcohólica denominada “tuica”) y los *spoitori* como especialistas en limpiar este tipo de utensilios. En cambio, los *laiesi* eran percibidos como un peligro potencial en sentido amplio y permanente.

Se puede deducir que las diferentes escalas de la otredad desde la perspectiva *gadjé* estaban ordenadas jerárquicamente según la funcionalidad de los subgrupos. Mientras que los *spoitori* y los *calderari* eran relativamente temidos, también eran aceptados siempre y cuando el contacto fuera esporádico y funcional. En otras palabras, los *calderari* como fabricantes y comerciantes de calderos tenían una función útil y práctica para los *gadjé*, lo mismo sucedía con los *spoitori* y el servicio de lavar calderos. Sin embargo, de los *laiesi* apenas podían obtener provecho alguno, o relativamente poco útil y práctico. Los *laiesi* estaban situados en la posición más baja en la jerarquía cognitiva y práctica de los

gadjé porque el único servicio que podían otorgar era la quiromancia, cada vez con menor demanda. La suciedad, el desorden, la desviación social, y lo peligroso eran asociados a los *laiesi*.

Por lo tanto, se puede observar cómo los *gadjé*, al menos de Grădiștea, llevaron a cabo una *producción de distanciamiento social* para nada totalizadora, homogénea e igualitaria frente la comunidad romaní, sino más bien selectiva, heterogénea y desigual. En otras palabras, se detecta que dentro de la categoría amplia “gitanos” los informantes reconocen cierta diversidad segmentada en subgrupos y jerárquicamente estructurada según la utilidad/funcionalidad/provecho que puedan obtener de estos.

El miedo fruto del desconocimiento parece estar íntimamente vinculado al movimiento, al estilo de vida nómada, pues aquello que se mueve continuamente se vuelve incontrolable, difícil de capturar y, por ende, de dominar y domesticar. Maffessoli (2004) dedicó un ensayo entero para demostrar como el “nómada”, conceptualizado como antitético al Estado-moderno, sacude violentamente el orden establecido. La sedentarización según este autor, apoyado por las tesis de Foucault, es un producto del Estado-moderno en su afán de ordenar, identificar, dominar y domesticar el entorno social. Para el Estado-moderno el nomadismo se presenta como un elemento peligroso capaz de desquebrajar el orden social estatuido y que debe ser eliminado, tal y como sucedió durante el régimen comunista en Rumanía. En definitiva, como señala Meffessoli “se puede afirmar que lo característico de lo político, respecto de su preocupación por la gestión y la productividad, es desconfiar de la vida errante, de lo que escapa a la mirada” (2004, p. 24). Desde una perspectiva *microsociológica* se puede esperar la misma reacción y respuesta por parte de los informantes *gadjé*. De modo que la lógica desde la perspectiva del sedentarizado se puede resumir en: aquello que se mueve, que no se detiene, se escapa de los intentos de comprensión y, por ende, queda alejado del mundo conocido, lejos de lo que se puede prever y dominar.

La figura sociológicamente construida del “extraño” puede ayudar a comprender la imagen que tenían y la posición que ocupaban los romaníes para los *gadjé* informantes. Según Beck (2000) la naturaleza de la categoría del ‘extraño’ radica en su contraposición a todos los conceptos del orden social. El extraño pone en peligro la seguridad de la vida cotidiana (Bauman, 2001) y “lo es no por sus propias características sino en función de una determinada *definición de orden social* que incluye tanto como excluye a determinados sujetos o grupos” (Izaola, 2017, p. 46). Los extraños son aquellos vecinos de los que se dice “estos no son como nosotros” producto de un ejercicio de “distanciamiento de los próximos por parte de los cercanos” (Beck, 2000, p. 131). No debemos olvidar que los romaníes han estado presentes en Rumanía desde finales de la Edad Media y, por ende, no dejan de ser en cierto modo unos “próximos” para la sociedad *gadjé* que, a lo largo de la historia, han sido distanciados socialmente en mayor o menor grado.

En este sentido, Bauman (1997), en relación la categoría “extraño”, también menciona la “*producción social de la distancia*” entendida como el proceso mediante el cual se sirvió la Alemania nazi para convertir a los ciudadanos y vecinos judíos, como sujetos individuales, en una categoría abstracta asociada a prejuicios y estereotipos. De esta manera, el vecino judío que uno conocía se convertía en un extraño, en un “Otro” desconocido. Una vez producido el proceso de extrañamiento, el “extraño” será siempre un inadaptado por más que se esfuerce en seguir las normas del grupo dominante o intente encajar socialmente (Izaola, 2017). El proceso de extrañamiento respecto a los romaníes ha sido constante a lo largo de la historia de Rumanía por parte de los poderes fácticos, alimentados y reproducidos por los medios de comunicación. Este hecho no se puede obviar como factor relevante a la hora de construir representaciones sociales en torno a la otredad con gran calado en el imaginario de la sociedad. En la era comunista el “gitano” no asimilado/rumanizado era etiquetado de “parásito” y “criminal” por contravenir el orden social establecido e ideal.

En este caso, el “extraño” por excelencia estaría representado por los *laiesi*. Este subgrupo era concebido como elemento peligroso y temido capaz de irrumpir la calma y orden social de los establecidos, portadores del caos y suciedad. Por otra parte, los *calderari* y los *spoitori* no dejaban de ser “gitanos” y, por ende, “extraños”, pero en menor grado que los *laiesi*. Como los *gadjé* de Grădiştea evitaban entrar en contacto directo con los *laiesi*, ya fuera por temor o por no ofrecer ninguna función económica útil para ellos, resultaba más fácil que los prejuicios cristalizados en el imaginario social respecto a la categoría “gitanos” se asociaran en mayor grado con este subgrupo particular.

En cambio, los *calderari* y los *spoitori* eran concebidos como unos extraños cuya presencia era molesta fuera del ámbito concreto del trueque, pero tolerada y requerida esporádicamente como comerciantes necesarios. Estos encuentros, por cortos que fueran, parece ser que confluyeron en la producción de un distanciamiento social acercando más a los *calderari* y *spoitori* y distanciando al otro extremo a los *laiesi*, creando una escala de la otredad donde unos eran menos extraños que los otros, aunque siempre insertos en la categoría de “extraños”. Como señaló Gordon W. Allport (1971) las opiniones previas, no contrastadas ni verificadas, se convierten en prejuicios si al confrontarlas con nuevos conocimientos no son reversibles. Los contactos esporádicos de los *gadjé* con *spoitori* y *calderari* posiblemente ayudaron a desmentir algunas ideas negativas preconcebidas sobre ellos, hecho que no fue posible con los *laiesi*.

Según los relatos de los informantes *gadjé*, el contacto interétnico con los *spoitori* tenía lugar únicamente durante las transacciones económicas. Por ende, dichas relaciones interétnicas se constituían y desaparecían *en y por* el trueque. En cambio, los informantes *spoitori* conservan recuerdos negativos por contacto interétnico más allá del momento que marcaban las transacciones.

“La policía nos pegaba, sobre todo a los *laiesi*. Cuando Ceauşescu vivía no nos querían cerca ni para trabajar, no nos aceptaban y ahora nos quieren para trabajar en todos lados.

Teníamos miedo de la policía, no robábamos nada y aún así el rumano nos denunciaba y nos pegaban. Si ibas a la policía no te creían ni escuchaban a no ser que fuera a hablar el *bulibasha*.” (Marius, 70 años, *spoitor*)

No cabe duda de la existencia de la relación de dependencia entre *spoitori* y *gadjé*, pues éstos últimos eran la fuente principal de supervivencia de los primeros. Sin embargo, desde la perspectiva de los informantes *spoitori* su entorno físico y social (*mundo gadjé*) se presentaba como un mundo potencialmente peligroso. Insultos y ataques físicos motivados racial o étnicamente por parte de los *gadjé* resultaban ser habituales para los informantes *spoitori*, incluso llegando a relatar abuso policial desproporcionado. La desconfianza hacia las fuerzas del orden se justificaba por las expectativas de acabar siendo acusados de cualquier delito aún cuando ellos fueran las víctimas. Un mundo lleno de obstáculos que esquivar diariamente, cuyo único medio de protección reposaba en la colaboración, solidaridad y cohesión intragrupal anteriormente descritas. En definitiva, cada viaje representaba la lucha por la supervivencia en un mundo hostil.

Del contraste de perspectivas, entre los puntos de vista de informantes *gadjé* y *spoitori*, se puede deducir lo que podría denominarse la *paradoja de las miradas entrecruzadas*. Esta paradoja se descubre cuando dos grupos se miran con el mismo recelo y temor sin ser consciente de tal reciprocidad. La desconfianza era mutua, justificada por 1) el temor a lo desconocido capaz de alterar el orden y estabilidad social, por parte de unos (los *gadjé*) y 2) el miedo de ser el blanco fácil de reacciones agresivas, tanto psíquicas como físicas, sumado a la falta de credibilidad ante las instituciones oficiales, por parte de los otros (*spoitori*). En definitiva, el “*gadjé*” estaría representado como un potencial verdugo del que se depende en cierta medida, según la percepción de los informantes *spoitori* y, por otra parte, el “*spoitor*” como un “extraño” capaz de perturbar el orden social, aunque eventualmente útil, según la percepción de los informantes *gadjé*.

4.2 Proceso de sedentarización: Fases de separación, liminaridad y agregación

4.2.1 El proceso de sedentarización: una breve introducción

El adjetivo “sedentario” proviene del latín “*sedentarius*” que se refiere “al que trabaja sentado”, cuyo término deriva de “*sedere*” que significa “estar sentado”. Según el Diccionario de la RAE la primera acepción de “sedentario” refiere a un modo de vida caracterizado por la relativa ausencia de movimiento, y en su segunda acepción a un rasgo característico de un pueblo dedicado a la agricultura y que, en oposición al nómada, se encuentra asentado en algún lugar. El mundo sedentario representa la norma hegemónica por excelencia y monopoliza las formas de poder institucionalmente legitimadas que permiten controlar y excluir las movibilidades y, por ende, a los grupos nómadas (Kabachnik y Ryder, 2013, p. 89). Desde la sociología y antropología el “sedentarismo” ha sido definido como un “sistema de ideas y prácticas que sirve para normalizar y

reproducir los modos de existencia sedentarios y sus patologías, así como reprimir los modos de existencia nómada” (McViegh, 1997, p. 9).

La “sedentarización”, entendida como el proceso que sufre un grupo nómada o seminómada hasta transformar su modo de vida a favor del sedentarismo, puede deberse a distintos factores. En el caso de los grupos romaníes los factores predominantes de la sedentarización son: 1) las políticas estatales de asimilación y 2) la adaptación a los cambios socioeconómicos (Bartash, 2015, p. 23). En el caso de las familias *spoitori* que actualmente residen en la comuna de Grădiştea el origen de la sedentarización se encuentra en el asentamiento forzoso que impulsaron las fuerzas del orden siguiendo las políticas asimilacionistas del gobierno comunista. Sin embargo, la toma de asentamiento forzosa les conllevó la necesidad de una adaptación socioeconómica a las nuevas circunstancias.

El proceso de sedentarización de las familias *spoitori* de Grădiştea ha estado marcado por una consecución de fases relativamente secuenciales que deben ser examinadas. La sedentarización no puede explicarse sin tomar en consideración el largo proceso que inició con la separación de los *spoitori* de su estilo de vida, desde el alto de asentamiento forzoso y confiscación de carros por parte de las fuerzas del orden, hasta la incorporación de las familias *spoitori* en una compleja red de relaciones interétnicas (*spoitori-gadjé*) estructuradas por la institución del compadrazgo. Por esta razón, para facilitar el análisis, se ha decidido examinar el proceso de sedentarización aplicándolo al marco estructural que define los *ritos de paso*.

Los ritos de paso se caracterizan morfológicamente por ser un conjunto de conductas medianamente codificadas de carácter repetitivo, desempeñadas en determinados contextos espaciotemporales y soportadas por una serie de objetos, gestos y verbalizaciones dotados de una fuerte carga simbólica para los actores sociales y testigos (Segalen, 2014, p. 37-38). En este sentido, el proceso de sedentarización no puede ser catalogado como un rito de paso genuino. Sin embargo, los ritos de paso, como marco analítico, sigue resultando útil para la examinación del proceso de sedentarización de las familias *spoitori* de Grădiştea por dos razones: 1) el proceso de sedentarización comparte el mismo fin que los ritos de paso y 2) el proceso de sedentarización, en el caso de los *spoitori*, encaja y se explica mejor siguiendo la estructura de las tres fases que describen la mayoría de los ritos de paso.

En primer lugar, el objetivo de los *ritos de paso* “es marcar la transición de un modo de vida a otro o, para ser más precisos, la transición entre diversos estatus a lo largo de la vida (*que*) marcan una crisis en la vida individual o colectiva” (Moreno Feliu, 2010, p. 64). De este modo, los ritos establecen transiciones entre distintos estados, es decir, entre situaciones relativamente estables y fijas como puede ser “el status legal, la profesión, la condición, el rango y el grado” (Turner, 2008, p. 103). En este sentido, el paso del modo de vida nómada o seminómada al sedentarismo no se puede explicar como un salto inmediato de un estado a otro, sino como parte de una transición entre ambos mundos en

un momento crítico para los agentes involucrados. A grandes rasgos, el estatus de grupo “seminómada” se pierde a favor del estatus de grupo “sedentarizado”. No obstante, este cambio, como se verá más adelante, supuso una reestructuración de los antiguos estatus individuales y colectivos. En otras palabras, el proceso de sedentarización particular que sufrieron los *spoitori* asentados en la Comuna de Grădiștea produjo la configuración de nuevos estatus en relación con los miembros de su antigua banda territorial y los *gadjé* de la comuna de Grădiștea. Y, por lo tanto, una reformulación del mapa sociocognitivo (*situar quién es quién*) y del campo de las prácticas sociales (*tipos de relaciones sociales según el mapa sociocognitivo*) entre *spoitori* (intragrupales) y entre *spoitori-gadjé* (intergrupales) que fácilmente encaja con el objetivo de los ritos de paso.

En segundo lugar, Van Gennep demostró que los ritos de paso acompañan a los individuos y colectivos en el traspaso de una situación social a otra, dejando tras de sí varias etapas mediante el franqueamiento de diversas fronteras (2013, p. 22). Este autor consideró distinguir tres categorías secundarias del rito de paso: 1) ritos de separación (ej: ceremonias fúnebres); 2) ritos de margen (ej: noviazgo entre la soltería y el matrimonio) y 3) ritos de agregación (ej: ceremonias matrimoniales) (2013, p. 32). Sin embargo, la clasificación de cualquier rito dentro de una de estas categorías secundarias no significa que sea un rito aislado y distinto de los dos tipos de ritos restantes, simplemente se denomina de una manera u otra según la importancia, la duración y acentuación de una de las tres fases dentro de un mismo rito. En otras palabras, en un mismo episodio ritual se diferencia siempre una fase de separación, de margen y agregación, aunque una de estas fases esté más marcada que las demás según la finalidad buscada (Segalen, 2014, p. 52). Por esta razón Victor Turner prefirió denominar a estas categorías secundarias como “periodos” o “fases”, así lo explica el mismo autor:

“Van Gennep ha mostrado que todos los ritos de paso incluyen tres fases: separación margen (o limen) y agregación. La primera fase, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o estado); durante el periodo siguiente, o periodo liminar, el estado del sujeto del rito (o pasajero) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; en la tercera fase, el paso se ha consumado ya. El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo estructural y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos.” (2013, p. 104).

En definitiva, todo rito de paso cumple con esta estructura tripartita de carácter secuencial. La primera fase, de separación, consiste en distanciar al individuo o grupo del estado que ha estado ocupando hasta el momento dentro de la estructura social. La segunda fase, de margen o liminar, representa la transición entre la separación y la agregación, una etapa donde el individuo o grupo se encuentran en una situación marcada por la ambigüedad y “que instaura una antiestructura que desorganiza las jerarquías” (Segalen, 2014, p. 57). Y

la tercera fase, la agregación, permite sacar a los individuos de su estado preliminar e incorporarlos a la estructura social en su nueva condición o estado social.

Llegados a este punto, consideramos que el proceso de sedentarización forzosa que sufrieron las familias *spoitori* de la comuna de Grădiștea puede ser descrito y analizado siguiendo la estructura tripartita de los ritos de paso. Además, podemos sostener que los efectos causados por dicho proceso coinciden con las finalidades de los ritos de paso, esto es, la transición de un estado social a otro, un cambio en su posición respecto a la estructura social.¹²⁰

4.2.2 Fase de separación

Hemos denominado “fase de separación” a la unidad temporal que comprende desde el alto de asentamiento forzoso dirigido por las autoridades hasta la llamada “fase liminal” que se tratará en el punto siguiente. El alto de asentamiento forzoso supuso una ruptura con las dinámicas de vida que las familias *spoitori* habían llevado hasta entonces. Aunque los *spoitori* todavía conservan o han readaptado algunas de las costumbres detalladas en el primer capítulo, este cambio significó un antes y un después en sus vidas, el principio de una serie de reestructuraciones en su organización social y en las interacciones interétnicas. Por esta razón, podemos hablar del inicio de un cambio estatus del grupo y la de sus miembros que empezó con la marcada separación de su estilo de vida anterior, una relativa ruptura de su antigua situación. A continuación, se detallan los factores que iniciaron y caracterizaron la fase de separación.

4.2.2.1 Confiscación de carros, sedentarización forzosa y adaptación económica

Durante el régimen comunista el gobierno rumano desplegó una serie de políticas asimilacionistas destinadas a aquellos que todavía practicaban un estilo de vida considerado propiamente “gitano”. Con esta actuación se pretendía acabar con la itinerancia y las ocupaciones tradicionales de diferentes subgrupos romaníes mediante la confiscación de carros y de herramientas de trabajo (Pons, 1999; Crowe, 2016). Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de las fuerzas del orden, estas medidas asimilacionistas no se materializaron plenamente (Crețan y Turnock, 2009). Por esta razón, a partir del año 1977 el presidente de la República Socialista de Rumanía, Nicolae Ceaușescu, diseñó un programa de integración social que abordaba la situación especial de los gitanos no asimilados (Achim, 1998; Crowe, 2016). Las políticas comunistas de carácter asimilacionista, de hecho, son el principal factor responsable de la formación de los actuales núcleos de asentamientos informales en Rumanía (Suditu y Vâlceanu, 2013). Durante este proceso de sistematización territorial el régimen comunista trabajó

¹²⁰ El modelo de los ritos de paso aplicado a un acontecimiento histórico ha sido aplicado con éxito por la antropóloga Paz Moreno Feliu (2010) para explicar el ciclo iniciático que sufrieron los judíos en Auschwitz durante la Alemania nazi en su libro “En el corazón de la zona gris: una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz”.

constantemente para colocar forzosamente a los nómadas en zonas pobres de las ciudades o asentamientos semiurbanos en las zonas agrícolas (Suditu y Vâlceanu, 2013).

A pesar de no tener constancia documental que contemple la llegada y asentamiento definitivo de las cuatro familias complejas patrilocales *spoitori* a la comuna de Grădiștea, los testimonios ofrecidos por informantes *spoitori* y *gadjé* permiten reconstruir el proceso de sedentarización. Estos testimonios permiten situar temporalmente el inicio del proceso a finales del Régimen Comunista, entre los años 1987-1988, cerca de la localidad de Șuțești, a 6,6 kilómetros de la Comuna de Grădiștea.

“En el pueblo llevamos tres generaciones de *spoitori*, la policía de Șuțești empezó a distribuir a las familias por diferentes pueblos. Los que antes solían acampar cerca de Grădiștea les dijeron que debían quedarse en Grădiștea quietos para siempre. Primero se asentaron a las afueras, donde ahora está la nueva guardería. Entonces ellos tenían al *bulibasha*, Minoi, sin él no hacían nada. De esto hace unos 40 años...por ahí el 87 o 88.” (Stefan, 62 años, *gadjé*).

Siguiendo los testimonios que ofrecen los informantes *spoitori*, se puede deducir que las fuerzas del orden desplegaron una serie de actuaciones y mecanismos que confluyeron conjuntamente para producir la sedentarización forzosa: 1) confiscación de carros; 2) distribución de familias por localidades y 3) control social mediante amenazas de deportación. La confiscación de carros para evitar el estilo de vida itinerante de los grupos nómadas y seminómadas fue una práctica recurrente durante el comunismo. Del mismo modo que fue la decisión de dispersar a las familias vinculándolas en determinadas jurisdicciones territoriales para mantener un control focalizado de la sedentarización (Achim, 1998, p. 191-193). Por otra parte, las amenazas de deportación a la India resultaron ser un mecanismo altamente persuasivo capaz de generar el temor suficiente para favorecer el acatamiento de las órdenes dadas por las autoridades policiales. De este modo, el inicio del proceso de sedentarización forzosa fue experimentado como un cambio abrupto y traumatizante.

“Era un invierno muy frío, nos estábamos muriendo de frío, te hablo de cuando todavía vivía Ceaușescu... aunque le quedaba poco. Un día que estábamos cambiando búfalos cerca de Șuțești vino al Policía de allí y puso a todos los *spoitori* en cola y les preguntó de donde eran y cada uno dijo un lugar. La Policía dijo: “a partir de ahora ya no iréis más con carros, deberéis asentaros en cada comuna de donde sois sino os enviaremos a la India”. Nos venimos a Grădiștea y nos quitaron nuestros carros.” (Marius, 70 años, *spoitor*)

“Un día vino la policía y dijeron: “vosotros aquí y vosotros allá, se acabó viajar”. Y así nos repartieron en diferentes pueblos y nos quitaron los carros...no se a dónde se los llevaron. “Si no hacéis caso, os mandamos de vuelta a la India”. Teníamos mucho miedo de que nos enviaran a la India, nosotros hemos vivido toda la vida aquí, no allá, nadie quería ir a la India, además nosotros venimos de los turcos no de la India como se piensan.” (Marian, 62 años, *spoitor*)

La sedentarización forzosa, junto con la confiscación de carros, conllevaba a la modificación de uno de los criterios de distinción de la identidad regularmente señalados por los *spoitori*, esto es, su estilo de vida itinerante. La movilidad como ideal, aunque en la práctica estuviera geográficamente limitada, era uno de los signos culturales más señalados por los *spoitori* en su afán por diferenciarse no solo de los *gadjé*, sino también de los otros romaníes sedentarizados, aquellos que se habían ‘rumanizado’ (asimilado) o que habían abandonado el estilo de vida propio de los romaníes ‘auténticos’ (sedentarizados que todavía conservaban costumbres romaníes).

“A nosotros nos gustaba ir en carros todos juntos...claro que la vida era más difícil si la comparo con ahora y ahora estoy mejor así, con mi propia casa y nadie me molesta. Pero claro, nosotros íbamos en carro porque éramos gitanos de verdad, de los que van de un sitio a otro. Quedábamos muy pocos de éstos...muchos se habían rumanizado y vivían como rumanos en casas, iban a la escuela, trabajaban para los rumanos y otros vivían como nosotros ahora... no viajaban, estaban quietos, pero vestían como nosotros, hablaban gitano y solo se casaban entre gitanos, gitanos con gitanos.” (Carmen, 54 años, *spoitor*).

Este último testimonio reafirma la categoría de “gitano rumanizado” comúnmente utilizada por los informantes *spoitori* y que designa a cualquier sujeto al que se le imputa un origen romaní, normalmente a través de los rasgos fenotípicos como es el color de piel más oscuro, pero que ha sido asimilado a la estructura y cultura de la sociedad *gadjé*. Por otra parte, señala otra categoría de la identidad liminal entre los ‘auténticos’ y los “rumanizados”, que pueden ser definidos como los “sedentarizados”.

Más allá de que del nomadismo pudiera ser invocado como un criterio de distinción sociocultural para afirmar su identidad como grupo en comparación con los *gadjé* y los romaníes rumanizados/sedentarizados, cabe destacar la correlación entre el estilo de vida itinerante y el desarrollo normal de la ocupación tradicional. Es decir, la ocupación tradicional de los *spoitori* era sostenible solamente porque estaba asociada a la movilidad a través de una ruta por distintas localidades. La ruta cíclica que seguían por distintas localidades permitía dejar un espacio de tiempo considerable entre poblaciones demandantes y esto permitía que sus servicios fueran demandados con mayor frecuencia. Cabe señalar que las poblaciones que recorrían eran, por lo general, poblaciones demográficamente pequeñas. En este sentido, la confiscación de carros restringía la posibilidad de movimiento y, como consecuencia, la demanda de sus servicios quedaba limitada geográficamente a la localidad del asentamiento definitivo. Esto provocó que la demanda de los servicios de *spoir* se viera reducida drásticamente y la ocupación tradicional se volviera progresivamente insostenible como modo de subsistencia.

A pesar de estas circunstancias, desde la toma de asentamiento forzoso hasta principios de los años 90’, las familias *spoitori* siguieron ofreciendo sus servicios de limpieza a los *gadjé* de la comuna de Grădiştea en la medida de lo posible, pero también recurrieron a

la explotación de otro nicho económico como fue la fabricación de calderos de cobre (*cazane*) que luego vendían a los *gadjé*. Estos calderos de cobre eran utilizados por los *gadjé* para la elaboración de jabón casero y brandy rumano (*tuica*). Por lo general, la fabricación de calderos de cobre se ha asociado a la ocupación tradicional de otro subgrupo romaní de Rumanía, los *calderari*.

“Cuando llegamos a “*pe vale*” algunos viejos todavía subían a *spoir* para la gente del pueblo, pero los más jóvenes hacíamos *cazane* para los del pueblo (...) ya no spoiamos porque ya no nos querían tanto para eso, de vez en cuando. Los *cazane* tardabas más en hacerlos, pero te daban muchas cosas a cambio, muchos rumanos querían uno y sabían que nosotros lo hacíamos bien.” (Luminel, 58 años, *spoitor*).

Esto demuestra su capacidad de adaptación a las distintas contingencias que se presentan y rompe con la imagen reduccionista que asocia a los subgrupos romaníes con unas determinadas habilidades y conocimientos asociadas a su ocupación tradicional.

4.2.2.2 Asentamiento en los márgenes y frontera simbólico-moral de lo *puro e impuro*

Los informantes *spoitori*, tras el alto de asentamiento, se vieron obligados a instalarse provisionalmente en una llanura perteneciente a la comuna de Grădiștea. Concretamente, y hasta principios de los años 90', vivieron en tiendas elaboradas por ellos mismos en un descampado situado en el intersección entre el río Buzau y la carretera principal que atraviesa y divide la comuna entre Grădiștea de Sus y Grădiștea de Jos (cruce de la línea azul y línea naranja del mapa de Grădiștea representado en la Figura 2). La planicie ocupada por los *spoitori* fue denominada con el término “*pe vale*” por los *gadjé* locales, término que fue más tarde apropiado por los mismos *spoitori*. La traducción literal de “*pe vale*” en castellano es “en el valle”, sin embargo, varios informantes *gadjé* de la comuna de Grădiștea describieron esta expresión en su uso cotidiano como “*in afara satului*” que significa “a las afueras del pueblo”.

“Los *spoitori* llegaron a finales del comunismo y vivían en la entrada del pueblo, en “*pe vale*” que queda a la izquierda cuando subes a Grădiștea de Sus. Ahí donde solo hay campo. No vivían como ahora en casas con nosotros, no... vivían apartados en sus tiendas. Si subían al pueblo era para *spoir* y luego se volvían ahí. Ya no viajaban como antes, ahora solo *spoian* para nosotros.” (Liviu, 55 años, *gadjé*).

Figura 2. Mapa de la Comuna de Grădiștea



Fuente: OpenStreetMap

Antes de la llegada y asentamiento de los *spoitori*, la comuna de Grădișteța se caracterizaba por la ausencia de residentes identificados étnicamente como romaníes. Los contactos interétnicos, como se trató en el capítulo anterior, tenían lugar únicamente durante esporádicos intercambios de bienes por servicios. Los *spoitori*, hasta entonces, eran percibidos por los *gadjé* de Grădișteța como unos *extraños necesarios*. Esta representación socialmente compartida era fruto de un tipo particular de relaciones sociales ambivalentes caracterizadas simultáneamente por: 1) el rechazo motivado por los estereotipos negativos arraigados en el imaginario social y que el mismo Gobierno comunista se encargó de legitimar y reproducir y 2) la necesidad de contar con sus conocimientos y habilidades vinculados a su ocupación tradicional. Los contactos entre ambas partes tenían lugar durante un tiempo tan efímero que apenas daba lugar a la posibilidad de crear vínculos afectivos o tensionar las relaciones hasta el conflicto. Y, en todo caso, el beneficio mutuo era el fin buscado en estos esporádicos contactos. Sin embargo, el asentamiento de los *spoitori* en la comuna de Grădișteța supuso un cambio de paradigma.

En un primer momento, el espacio físico donde se instalaron las familias *spoitori* fue reconvertido perceptualmente por los locales *gadjé* como un espacio marginal. Lo que antes era una zona de pasto común para los granjeros locales ahora se asociaba con la presencia de los *spoitori* y una serie de atributos negativos que vincularon a los recién llegados. En otras palabras, lo que antes era un espacio convencional de la comuna, con la llegada de los *spoitori* se transformaba en un espacio marginal, profanado, prohibido y potencialmente peligroso para los locales. El tránsito por esta zona era evitado a toda costa y las familias *gadjé* se encargaban de enunciar expresamente a sus hijos la prohibición de acercarse demasiado. En definitiva, un espacio sin fronteras físicas visibles, pero sobre el que se fue levantando una frontera simbólica cuya función era dibujar una línea divisoria imaginada capaz de informar sobre el inicio y final del mundo civilizado, cuyo traspaso podía traer desgracias. Así lo relata un informante *gadjé*:

“Ahora que lo piensas, cuando se asentaron eran muy tranquilos, no hacían escándalo, pero, al principio de todo, la gente del pueblo desconfiaba mucho de ellos... cuando ellos llegaron yo iba al colegio y los padres te decían que no podíamos bajar ahí donde estaban

ellos porque tenían miedo de que nos hicieran daño o quisieran robarnos, tenías que quedarte en el pueblo para jugar con los amigos. Antes íbamos mucho por ahí a jugar a fútbol y la gente del pueblo llevaba a sus vacas a pastar, luego ya no.” (Laurentiu, 47 años, gadjé)

No solo el cruce de fronteras en dirección al asentamiento *spoitori* por parte de los *gadjé* era percibido como riesgoso, sino que esta sensación de peligro era reciproca como se verá a continuación. En todo caso, los testimonios de los informantes *gadjé* muestran como las fronteras, en un sentido simbólico, debían ser vigiladas continuamente través del chismorreo y mensajería informal entre vecinos, como señala el siguiente informante *gadjé*.

“Al principio en el pueblo la gente tenía miedo cuando subían aquí (zona de viviendas) por si robaban. Cuando algunos subían los vecinos estaban más atentos y se avisaban unos a otros de que tuvieran cuidado. Claro que muchos subían para *spoir* durante el día, pero los niños, los más jóvenes...si subían pues la gente desconfiaba de ellos.” (Mihai, 66 años, gadjé).

Por una parte, los locales *gadjé* pretendían contener a las familias *spoitori* recién llegadas fuera del espacio público y residencial. Por otra parte, los mismos *spoitori* preferían la autocontención para eludir cualquier tipo de agresión por parte de los *gadjé*. En otras palabras, las estrategias de evitación de contacto motivadas por el temor eran recíprocas por parte de ambos grupos. Para las *gadjé* la presencia de las nuevas familias *spoitori* asentadas generaba una sensación de inseguridad permanente instalada a las puertas de su hogar, unas puertas que debían ser constantemente vigiladas por los mismos vecinos a través del chismorreo, miradas y actos agresivos de repulsión. Al respecto son ilustrativos los siguientes relatos de dichos acontecimientos por parte de informantes *spoitori*.

“Tampoco subíamos mucho al pueblo al principio, los viejos a *spoir* pero cada uno con los suyos y así no había problemas, si subías a veces podías salir mal de ahí porque los niños rumanos tiraban cosas, insultaban y decían que nos fuéramos a “*pe vale*” otra vez.” (Mitel, 53 años, spoitor)

“Cuando vivíamos “*pe vale*” con los rumanos era muy difícil... te odiaban, no como ahora, te insultaban “mira la gitana” o “mira la *spoitorita*”. Nuestros pequeños no podían subir al pueblo porque los niños les tiraban cosas para que volvieran.” (Lorna, 55 años, spoitor)

Gracias a estos testimonios se puede comprobar que el asentamiento forzoso de los *spoitori* en la comuna de Grădiștea supuso la reconfiguración del espacio físico en un sentido simbólico. Aquello que antes era una zona habilitada para el recreo juvenil y lugar de pasto para los granjeros *gadjé* de la Comuna, con la llegada de los *spoitori* se fue levantando una frontera invisible relativamente impenetrable que dividía la zona habitada por los *gadjé* y la zona de asentamiento de las familias *spoitori*. Esta reconfiguración *sociocognitivo-espacial* se materializó, como se ha mencionado anteriormente, en el lenguaje empleado para denominar la zona ocupada por los *spoitori* con el rótulo “*pe*

vale". Antes de la llegada de los *spoitori*, esta zona no se percibía como un espacio situado fuera del la *limes* del "hogar", sino que formaba parte de éste. Es aquí donde se puede afirmar que se fue construyendo una frontera simbólica de separación espacial y contención sociocultural. Una frontera que indicaba los peligros de cruzarla.

Siguiendo a Carmelo Lisón Tolosana, la frontera separa lo de dentro y lo de fuera, lo interno y lo externo, lo positivo y lo negativo, es "símbolo de la comunicación y separación de un mundo con el otro" (1997, p. 143). Tolosana ve en la frontera la línea divisoria que marca una dicotomía entre la seguridad, tranquilidad y poder que representa lo de dentro y la hostilidad, lo salvaje, extraño e inculto que pertenece al exterior. Las fronteras, además, no solo están representadas por muros materiales o fronteras jurídico-políticas, sino "también por murallas simbólico-morales mucho más difíciles de penetrar y destruir" (Lisón Tolosana, 1997, p. 150). Pero en todo caso, la frontera, por naturaleza, necesita la existencia del Otro, "exige para su constitución la presencia de dos unidades diferentes, de dos singularidades en relación de oposición" (Lisón Tolosana, 1997, p. 165). En definitiva, a través de la frontera se daña lo de dentro y se discrimina lo de fuera.

En el caso que nos ocupa, la frontera simbólico-moral fue erigiéndose como un marcador divisorio entre mundo ordenado y desordenado, tranquilo y violento, puro e impuro de forma recíproca por parte de los *gadjé* y *spoitori*. Los *gadjé* temían a los recién llegados que acechaban a las puertas del hogar, lugar de seguridad ontológica por excelencia (Giddens, 1991, p. 91-97), capaces de alterar el orden, la seguridad y la tranquilidad con su presencia. Evitar cruzar la línea divisoria y penetrar en la zona de asentamiento de los *spoitori*, activar mecanismos de mensajería informal entre los vecinos para avisar que los *spoitori* habían penetrado en la zona de viviendas *gajdé* y poner en marcha dispositivos de rechazo a través de insultos y actos violentos como lanzamiento de piedras son hechos que constatan la protección del hogar como lugar sagrado.

Las religiones primitivas practicaban rituales de purificación frente a la contaminación simbólica, cuyo "origen se remonta a creencias en horribles desastres que recaen sobre aquellos que inadvertidamente cruzan alguna línea prohibida o contraer alguna condición impura" (Douglas, 2007, p.19). En este sentido, Mary Douglas (2007) demostró que en la sociedad occidental contemporánea la idea de impureza a menudo se vincula con la suciedad fundamentada en la falta de higiene, cuyo motivo se encuentra en los avances de la medicina del siglo XIX sobre los agentes patógenos y transmisión de bacterias. Sin embargo, la misma autora señala que el binomio pureza/impureza siempre ha estado presente en todas las sociedades e incluso en la actualidad detrás del motivo higiénico se esconden razones simbólicas relacionadas con la suciedad. Así lo argumenta la antropóloga británica:

"Si pudiéramos abstraer lo patógeno y la higiene de nuestra noción de suciedad, nos quedaríamos con la vieja definición de ésta como materia fuera de lugar. Este enfoque es ciertamente muy sugestivo. Supone dos condiciones: un juego de relaciones ordenadas y

una contravención de dicho orden. La suciedad no es entonces nunca un acontecimiento único o aislado. Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza mas obviamente simbólicos.” (Douglas, 2007, p. 53).

En otras palabras, la sociedad actual establece normas sociales y ritos cotidianos que condenan y reaccionan a cualquier objeto o idea capaz de contradecir los sistemas de clasificación socialmente compartidos. Por ejemplo, como señalará nuestra autora “los zapatos no son sucios en sí mismos, pero es sucio colocarlos en la mesa del comedor; la comida no es sucia en sí misma, pero es sucio dejar utensilios de la cocina del dormitorio” (Douglas, M., 2007, p. 54). En definitiva, las cosas no necesariamente son intrínsecamente sucias de por sí, sino que la suciedad es resultado de que algunos elementos se encuentren donde, según la idea social del orden, no deberían estar. La presencia de estos elementos desordena el orden y por ello son considerados anomalías, pues implican suciedad por estar fuera de (*su*) lugar. Y, como señala Paz Moreno Feliu, “la existencia de anomalías es simultáneamente un peligro (objetos que permanecen fuera de los límites) para el sistema de clasificación y un marcador de las categorías violadas” (2014, p. 334).

En este sentido, se puede afirmar que los *spoitori* asentados en la comuna de Grădiștea fueron percibidos como elementos que no debían estar ahí. Esos *extraños necesarios* habían sido tolerados hasta que ocuparon (forzosamente) un espacio dominado por los *gadjé* establecidos, algo inimaginable hasta entonces y que suponía una alteración de sus esquemas de clasificación y de la práctica. Los *spoitori* se convertían en una anomalía, un elemento que no pertenecía a ese lugar y que, por lo tanto, lo desordenaba. El espacio ocupado por ellos se transformaba en un lugar profanado, contaminado y potencialmente contaminante, impuro. La frontera simbólico-morales, desde esta perspectiva, mantenían una separación entre el espacio limpio y ordenado del espacio sucio y desordenado. La etiqueta “*pe vale*” para designar el lugar de asentamiento forzoso sirvió como mecanismo de reestructuración de los esquemas de clasificación espacial de los locales para denotar que lo que antes era un espacio transitable de la comuna, ahora quedaba relegado, expulsado, un espacio que ya no pertenecía al hogar, siendo este último el espacio legítimo y fuente del orden, confort y seguridad.

Por otra parte, las familias *spoitori* evitaban, en la medida de lo posible, cruzar unas fronteras que representaban una puerta de entrada a un mundo potencialmente violento, marcado por el rechazo y la exclusión. Sin embargo, las fronteras no eran impermeables. Los *spoitori* subían al pueblo para seguir ofreciendo sus servicios, cuya interacción económica seguía siendo tolerada por los vecinos *gadjé*. Aún así, dichas fronteras servían de aviso, marcaban un mundo de posibilidad hostiles si éstas eran cruzadas.

4.2.2.3 De extraños necesarios a extranjeros marginados

A raíz de los datos recogidos se puede constatar que la llegada de los *spoitori* y su asentamiento forzoso en la comuna de Grădiștea supuso una reformulación del espacio, pero también representó un nuevo marco de acción limitado de posibilidades para los recién llegados y los locales. La sensación de peligro por contacto interétnico fue recíproca, aunque eso no impidió los cruces de la frontera simbólica ni interacciones interétnicas de carácter comercial. Sin embargo, las fronteras estaban de algún modo vigiladas y traspasarlas provocaba la activación de una serie de respuestas de rechazo por parte de los vecinos *gadjé*.

Se puede intuir, a través de estos datos, cómo se generó un círculo vicioso de reproches y de reacciones adversas al contacto: 1) los locales *gadjé* compartían representaciones sociales negativas en torno a los romaníes en general, sobre todo, vinculadas a la criminalidad (robo, peleas, etc); 2) los actos violentos e insultos hacia los *spoitori* pueden considerarse reacciones motivadas por los prejuicios negativos en torno a los romaníes y respondían, posiblemente, a un mecanismo de autodefensa para mantener lo “anómalo” y potencialmente peligroso lejos de su entorno seguro y 3) la reacción de los locales, a su vez, provocaba una suficiente sensación de inseguridad y hostilidad en los recién llegados como para evitar, en la medida de lo posible, acceder a los espacios públicos habitados por los locales (zona de viviendas y puntos de venta locales).

Sin embargo, aunque resulte relevante, la identidad étnica podría no explicar suficientemente esta primera fase. Otro factor por considerar es la necesidad de proteger y conservar los recursos socialmente valorados por parte de los residentes de la Comuna, cuya necesidad u objetivo pasaría por activar la cohesión interna del grupo local y con ello su identidad como grupo residencial, es decir, la identidad local de los vecinos de Grădiștea.

Llegados a este punto, resulta interesante analizar el tipo de relación social que se fue gestando entre los recién llegados y los vecinos establecidos durante esta primera etapa iniciada por el asentamiento forzoso de los *spoitori* en la comuna de Grădiștea. Para ello, resulta útil traer a colación las categorías sociológicas que responden a formas/configuraciones sociales elaboradas por dos sociólogos de prestigio. Por una parte, la forma social del ‘extranjero’ de George Simmel y, por otra parte, la configuración social del ‘establecido/marginado’ de Norbert Elias. Ambas tipologías describen la formación de vínculos sociales, con un carácter especial, entre personas provenientes de diversos contextos considerando las distancias sociales, culturales y emocionales que las separan (Sabido, 2012).

a) El “extranjero” en George Simmel

En primer lugar, Simmel (2012) desarrolló la forma social del ‘extranjero’. El ‘extranjero’ de Simmel no es aquél que, aún estando entre nosotros, tiene la nacionalidad de otro Estado (Izaola, 2017). El extranjero, según la perspectiva *simmeliana*, tampoco es una persona, pues las personas no son extranjeras en sí mismas, sino que lo son desde los ojos

de aquellos que así la definen. Como señala Sabido al respecto, “el extranjero no es una persona sino una “forma social”, esto es, se trata de un vínculo específico de una relación, una forma particular de *ser con otros*” (Sabido, 2012, p. 11). De hecho, Mervyn Horgan (2012) aboga por usar el concepto de “extrañeza” debido a que éste se centra específicamente en las características de las relaciones entre extraños, o extranjeros en términos *simmelianos*, y con ello evitar el uso de “extranjero”, ya que este concepto se centra en los rasgos específicos de los individuos y grupos.

George Simmel define al extranjero como “la cercanía de lo lejano” (2012, p. 21). Simmel (2012) sostiene que el extranjero no es el nómada que carece de vinculación con un punto determinado del espacio, pero tampoco es aquél que pertenece desde siempre al círculo o grupo donde aterriza, ni tampoco es portador de las cualidades de dicho grupo. Esta ambigüedad la resuelve con la siguiente figuración: “El extranjero al que aquí nos referiremos no es el nómada que llega hoy y parte mañana, sino el que llega hoy y mañana se queda (...) que, aunque se haya detenido, aún no ha superado la ausencia del vínculo propio del ir y venir” (Simmel, 2012, p.12). Para hablar propiamente del “extranjero”, como forma social, es necesario que éste aparezca en el horizonte de nuestra experiencia (o de quien lo define), pues “el extranjero resulta ajeno porque nos hemos encontrado en algún punto” (Sabido, 2012, p. 12). Simmel cuando habla del “extranjero” tiene en mente el ejemplo de los judíos en Europa durante la Edad Media y por esta razón imputa al extranjero el carácter específico de movilidad vinculada al comercio. En este sentido, cuando la movilidad tiene lugar dentro de un círculo cerrado se produce la síntesis entre lo próximo y lejano que caracteriza al extranjero, pues la movilidad permite entrar ocasionalmente en contacto con los miembros del grupo establecido y sus elementos, pero esto no es condición suficiente para quedar orgánicamente vinculado al mismo (Simmel, 2012, p. 22). Esta explicación demuestra que “no es la vecindad física la que nos hace cercanos, como tampoco la distancia física la que nos vuelve extraños” (Sabido, 2012, p. 12).

Ahora bien, la ‘distancia’ es un elemento clave para entender la síntesis entre la lejanía y lo cercano que caracteriza al extranjero. De entre todos los análisis sobre este elemento del texto de Simmel, Donald N. Levine (1979) ofrece el más completo. La ‘distancia’, señala este autor, tiene tres sentidos en la lectura del extranjero según el pasaje que se trate: 1) el sentido de la *proximidad interaccional*; 2) el sentido de la *vinculación emocional* y 3) el sentido del *grado de generalidad de los rasgos que se tienen en común* (Levine, 1979, p. 29):

- 1) El primer sentido refiere a que el extranjero está cerca en la medida en que interactúa con numerosos miembros del grupo, pero está alejado porque dicho contacto es ocasional y no en virtud de expectativas establecidas basadas en vínculos vigorosos como el parentesco, localidad u ocupación.
- 2) El segundo sentido hace referencia a la objetividad que caracteriza a la posición del extranjero, donde se produce una síntesis entre lejanía y cercanía porque el

extranjero no pertenece desde siempre al círculo al que llega, aunque ahora se encuentre en él. Esta posición le permite observar el comportamiento y las costumbres del círculo social con cierta objetividad, es decir, con indiferencia e interés al mismo tiempo.

- 3) El tercer sentido es el más destacado por la mayoría de los autores que trabajan sobre la figura sociológica del extranjero. Simmel llama la atención del carácter ambivalente de la relación social de extranjería, que aúna la cercanía y la lejanía simultáneamente, ya que con el extranjero se suele compartir ciertas cualidades, pero éstas son de carácter más genéricas, mientras que “con aquellos con quienes nos une un vínculo más orgánico compartimos rasgos específicos que nos distinguen de lo puramente general” (Simmel, 2012, p. 24). Los rasgos compartidos tienen distinta incidencia en la relación dependiendo siempre de si son propios y específicos de los individuos involucrados que pertenecen a un mismo círculo social o son percibidos como generales compartidos también por otras personas o por la humanidad en general. Como señala Simmel al respecto: “la relevancia de lo compartido disminuye en proporción al tamaño del círculo que lo comparte: lo común podrá ser fundamento desde el que unir distintos elementos del grupo, pero no los vincula en verdad pues también permitiría vincularlos con elementos extranjeros del grupo” (2012, p. 24). En un principio, el extranjero es una figura positiva para Simmel, pues “puede ser percibido como alguien digno de admiración o confianza” (Sabido, 2017, p. 30), con el que se comparten algunos elementos que lo hacen cercano al círculo, sin embargo, a medida que se van descubriendo que estos elementos son generales y compartidos por muchas otras personas, entonces “la fuerza del vínculo pierde su carácter específico y centrípeto” (Simmel, 2012, p. 24). En definitiva, el extranjero en ese momento se vuelve distante.

Ahora bien, que el extranjero sea en principio una figura positiva no significa que Simmel se olvide de la probabilidad de que se convierta en un elemento negativo desde la perspectiva del grupo establecido, pues “también puede ser visto como alguien sumiso, rebelde, exótico, inhumano o bárbaro” (Sabido, 2017, p. 30). El caso más extremo, Simmel lo define del siguiente modo:

“Por otro lado, existe una “extrañeza” que rechaza la idea misma de compartir algo genérico y común con otros. La relación de los griegos con los “barbaros” es un ejemplo de este no reconocimiento en el otro de unos rasgos genéricos, considerados específicos y exclusivamente humanos. En este caso, el extranjero ya no tiene un significado positivo; nuestra relación con él es una no-relación.” (Simmel, 2012, p. 25).

Simmel concibe al extranjero como un elemento más del grupo, como lo son los pobres o enemigos interiores, donde los procesos de distanciamiento y repulsión son una forma más de interacción y comunidad (Simmel, 2017, p. 21). En este sentido, los miembros del grupo establecido experimentan una sensación de seguridad cuando se relacionan

dentro de sus círculos próximos y mantienen cierta distancia con los no-miembros mediante mecanismos de aislamiento establecidos (Levine, 1979). Por esta razón, en las situaciones donde un extraño penetra en el espacio social ocupado solo por los miembros del grupo, “cabe suponer una respuesta inicial de ansiedad, y al menos, de antagonismo latente” (Levine, 1979, p. 30). De este modo, el tipo de relación social dependerá en gran parte de la respuesta del grupo anfitrión, aunque ello no debe obviar la forma en que el extranjero busca relacionarse con el anfitrión, ya que puede tener intención de hacer solamente una visita, residir en la localidad sin asimilarse al grupo o aspirar a convertirse en un participante más del círculo social (Levine, 1979). Cabe mencionar, además, que la existencia del extranjero es importante porque contribuye a afianzar el sentimiento de pertenencia y la cohesión interna del grupo anfitrión (Sabido, 2012, p. 11).

b) Los “establecidos” y “marginados” en Norbert Elias

En segundo lugar, Norbert Elias presentó dos figuraciones interdependientes que, según este sociólogo, representan un fenómeno universal. Estas dos figuraciones son los ‘establecidos’ y los ‘marginados’. En palabras de Jan A. Fuhse “las figuraciones son constelaciones de individuos que no actúan individualmente, sino siempre como parte de la figuración” (2012, p. 641). A grandes rasgos, ambas configuraciones representan procesos de interdependencias entre grupos dotados de fuerzas desiguales (Gómez, E., 2019). Norbert Elias (2012), basándose en datos empíricos, se enfocó en el tipo de relaciones que se generan entre dos grupos de residentes, los establecidos desde antiguo y los recién llegados que son tratados como extraños por los primeros. Un patrón que suele repetirse en este tipo de interdependencias es el proceso de estigmatización que producen los establecidos en perjuicio de los recién llegados, así como el cierre de filas para mantenerlos alejados en la mayor posibilidad. Al mismo tiempo, el grupo establecido simultáneamente se atribuye un sentido positivo de sí mismo, reafirmando con ello su superioridad y creando una imagen de inferioridad en el otro grupo. En palabras de Norbert Elias:

“Así, la exclusión y estigmatización de los nuevos vecinos por parte de los establecidos eran armas poderosas que éstos usaban para preservar su identidad, reafirmar su superioridad y mantener a los otros a raya. De una observación mas atenta cabe inferir que también en estos otros contextos sociales existen grupos mas cohesionados que otros y que esta mayor cohesión les confiere mayor poder al tiempo que su capacidad de ocupar puestos de poder que redundan en su cohesión y en su capacidad de excluir a los demás, de ahí que usemos las categorías de establecidos y marginados.” (2012, p. 60).

Lo interesante de este extracto es la importancia que Norbert Elias (2012) le atribuye a la cohesión social de los grupos. Para nuestro autor, aquellas teorías que explican las desigualdades y diferencias de poder entre grupos únicamente en términos económicos, monopolio de los medios de producción o capacidad armamentística son insuficientes. También incide en que la procedencia étnica, de nacionalidad o el color de piel no siempre son los elementos sobre los que se construye la diferencia y se fundamentan las

desigualdades estructurales. Elias, de hecho, estudió un caso particular en el que tanto el grupo establecido como el marginado pertenecían a la misma clase social y compartían nivel de educación, nacionalidad y procedencia étnica. Entonces la cuestión que surge es: *¿qué elemento destaca como criterio de diferenciación entre ambos grupos?* La respuesta es que unos llevaban tres o más generaciones establecidas allí y los otros acababan de llegar. En otras palabras, la “antigüedad” del grupo establecido “bastaba para generar un alto grado de cohesión, de identificación colectiva, de mancomunidad de normas, que generara en unas personas la gratificante euforia ligada a la conciencia de pertenecer a un grupo superior y el paralelo desprecio hacia los otros grupos” (Elias, 2012, p. 59-60). Es decir, los distintos grados de cohesión interna y de control intragrupal pueden ser de gran relevancia en la distribución de poder entre grupos.

Una vez señalado el criterio de diferenciación principal y factor sobre el que se distribuye el poder entre grupos, es necesario volver a la cuestión de la estigmatización. Nuestro autor señaló que “un grupo sólo puede estigmatizar efectivamente a otro si está bien establecido en posiciones de poder de las que el grupo estigmatizado es excluido” (Elias, 2012, p. 62). Por lo tanto, un estigma solo surte efecto cuando es lanzado por un grupo con mayor poder sobre otro que se encuentre en posición de desventaja. El estigma que apunta al otro grupo, considerado inferior, es un arma que los grupos de poder suelen utilizar para luchar por el poder y conservar su predominio social. De este modo, el estigma puede acabar siendo auto-asumido por el grupo marginado, dañando la imagen que tiene de sí mismo, y con ello debilitándolo todavía mucho más.

Otra cuestión relevante en el análisis de esta configuración es que el grupo establecido suele considerar a los recién llegados como un grupo anómico, portador de desorden e incapaz de respetar las normas y restricciones. Por esta razón no solo se cierran filas y éstas se vigilan para evitar la mezcla intergrupala, también se activan mecanismos de control social al interior del grupo establecido para prevenir o castigar a quien ose entrar en contacto con el grupo marginado. Es decir, se producen tabúes de contaminación por contacto intergrupala o entre individuos que pertenecen a dos grupos distintos “salvo por motivos de trabajo” (Elias, 2012, p. 58). En palabras de Elias:

“Por otro lado, el rechazo de todo contacto estrecho con los marginados reúne todas las características emocionales del llamado “miedo a la contaminación”. Dado que los marginados son vistos como anómicos, para un miembro de un grupo establecido el contacto estrecho con ellos entraña un peligro de “infección anómica” y puede acabar resultando sospechoso de infringir las normas del grupo simplemente por tener alguna relación con miembros del grupo marginado. (..) el integrado que tenga trato con marginados se arriesga a perder el status dentro de su propio grupo”. (2012, p.65).

La finalidad de lanzar estigmas, debilitar y excluir al otro grupo recién llegado, así como de activar la cohesión interna a través del control social por parte de los establecidos, se encuentra en la búsqueda de conservación y control de los recursos socialmente

valorados, “como el consejo municipal, la parroquia o las asociaciones de ocio, y excluir a los residentes del nuevo sector” (Elias, 2012, p. 60).

c) Los *spoitori* como “extranjeros marginados”

El tipo de vínculo producido entre *spoitori*, como recién llegados, y los *gadjé* locales, como establecidos, puede comprenderse tomando en consideración estas categorías del ‘extranjero’ y las figuraciones del ‘establecidos-marginados’.

Mientras los *spoitori* estuvieran en relativa movilidad, éstos no presentaban ningún peligro para los establecidos. Es más, se observó anteriormente que eran percibidos como un tipo de ‘*extraños necesarios*’, cuya valoración era positiva en comparación con el resto de los subgrupos romaníes. Sin embargo, desde el asentamiento forzoso el tipo de vínculo interétnico se vio modificado. A pesar de que un análisis de los datos demuestre que la itinerancia de los *spoitori* estuviera geográficamente limitada, desde la perspectiva de los *gadjé*, los *spoitori* no pertenecían a ningún lugar concreto. El asentamiento forzoso en la comuna de Grădiştea, aunque fuera justo en los márgenes del pueblo, significó que aquellos ‘nómadas *spoitori*’, que hasta ahora habían sido tolerados y valorados positivamente por sus servicios ocupacionales, se reconfiguraran como ‘aquellos que aterrizan hoy y pueden quedarse mañana’. Esta irrupción causó un gran impacto en la población *gadjé* de Grădiştea, quienes sintieron cómo su espacio habitual de desarrollo de la vida cotidiana, de seguridad, confort y orden social se resquebrajaba o, al menos, estaba en peligro.

Como señaló Simmel, el extranjero es una forma de *ser-con-otro* y el tipo de vínculo puede ir variando y recorriendo una línea continua entre lo positivo y lo negativo. El asentamiento forzoso provocó que la balanza se desplazara hacia una valoración más bien negativa respecto de los *spoitori*, aunque esto no impidiera la continuidad de los contactos interétnicos de carácter puramente económico. La valoración negativa del extranjero, en este caso, partía con ventaja si se considera que el imaginario social *gadjé* estaba repleto de estereotipos negativos en torno a los romaníes. A pesar de la vecindad física, la distancia social entre ambos grupos se hizo presente y pronto se produjeron mecanismos para mantener la separación intergrupala como, por ejemplo, la designación del lugar de asentamiento con la etiqueta ‘*pe vale*’ para reconvertir ese espacio en una zona simbólicamente fuera de la *lime* de la Comuna. También lo fueron los chismorreos como mecanismos de control informal para avisar al vecindario de los establecidos de la presencia de los *spoitori* u otros actos violentos perpetrados contra éstos como máxima expresión de rechazo. Estos mecanismos demuestran que la presencia de los *spoitori* generó un sentido de pertenencia de grupo local y reforzó su cohesión interna.

En todo caso, no podemos considerar el factor étnico, aunque tuviera mucha importancia, como el único que intervino en la determinación de este nuevo tipo de vínculo basado en la desconfianza recíproca y el rechazo claramente procedente de los establecidos. Norbert Elias y su figuración social “establecidos-marginados” ayudan a comprender con mejor

detalle los cambios de actitudes y representaciones relativamente positivas hacia formas negativas. Los *spoitori* en sí mismos no representaban una molestia para los establecidos *gadjé*, lo que sí era de desagrado es que se establecieran junto a ellos. Los miembros del grupo local ya no valoraban a los *spoitori* en comparación a otros grupos o subgrupos romaníes, sino que los evaluaban en comparación con ellos mismos. Los procesos de estigmatización y de atribución del desorden, de lo *anómico*, respecto a los recién asentados no tardaron en llegar. Por esta razón se desalentaba todo contacto intergrupual que no tuviera carácter económico, como si cualquier otro tipo de relación y/o contacto pudiera ser fuente de contaminación. La superioridad numérica, el acceso privilegiado a los recursos socialmente valorados y la identidad socialmente legítima estaban de parte de los *gadjé* establecidos, por lo que se situaban en una posición de poder superior a los recién asentados. La reacción de las familias *spoitori* era la autocontención espacial, es decir, la evitación de subir a los espacios públicos del pueblo por temor. Este hecho demuestra la asunción de su posición de inferioridad y falta de capacidad de reacción activa para hacer frente a la exclusión y a las agresiones.

Por todas estas razones podemos concluir que los *spoitori*, durante esta fase, fueron percibidos por los locales *gadjé* como un tipo de ‘extranjeros marginados’.

3.2.3 Fase de liminaridad

La fase liminal, o de margen, se define por una etapa intermedia entre la fase de separación y la fase de agregación. Esta fase, en el contexto que se analiza, comprende una unidad temporal marcada por importantes transformaciones y reestructuraciones en el seno de la organización social de los *spoitori* y de sus relaciones sociales con los *gadjé* locales. Una fase donde los *spoitori* no pueden definirse exactamente por los mismos atributos previos al alto de asentamiento forzoso, pero tampoco pueden considerarse como parte integral de la estructura local de la comuna de Grădiștea. Esta ambigüedad producida por la ausencia de una estructura relativamente sólida que les permita orientar sus vidas es causa y consecuencia, al mismo tiempo, de la reestructuración.

Durante la primera fase, que hemos denominado de ‘separación’, las familias *spoitori* asentadas todavía conservaban la figura del *bulibasha*, vivían juntas en tiendas simulando un campamento típico de su época itinerante y todavía practicaban, aunque en menor medida, su ocupación tradicional, a pesar de que algunas familias adoptaran otro oficio. Sin embargo, tres factores marcaron el inicio de la fase liminal: 1) la muerte del último *bulibasha*; 2) la creación de vínculos laborales entre *spoitori* y *gadjé* y 3) la redistribución de las familias en viviendas o terrenos habilitados para construir casas en el interior de la comuna de Grădiștea.

3.2.3.1 Primer factor de transformación y reestructuración social: La muerte del último *bulibasha*

Hemos visto que el tipo de relaciones sociales interétnicas entre *spoitori* y locales *gadjé* tras el asentamiento forzoso guarda similitud con la figuración de ‘establecidos-marginados’. Sin embargo, la convivencia pacífica entre los locales y los recién llegados era el objetivo principal de la Policía Rural y alcaldía.

Las autoridades locales mantuvieron un tipo de relaciones basadas en la confianza mutua para facilitar el proceso de integración y favorecer el allanamiento de las posibles tensiones intergrupales e incluso entre miembros de las familias *spoitori*. De hecho, los informantes *gadjé*, que en su momento ocuparon cargos de autoridad, han resaltado el carácter positivo y colaborativo de las relaciones que mantenían con los *spoitori*. Para conseguirlo estrecharon vínculos con el representante de las familias *spoitori*, el *bulibasha*. En este sentido, los informantes destacaron la importancia del *bulibasha* como figura crucial en la mediación entre las familias asentadas y las mismas autoridades, reconociéndole un papel relevante en el mantenimiento del orden social dentro del asentamiento. De este modo, el representante de las familias *spoitori* y la Policía Rural forjaron un vínculo basado en el reconocimiento y respeto mutuo, un vínculo que favoreció la producción de una imagen más positiva de los *spoitori* de la comuna de Grădiștea. Así lo relata un informante *gadjé* en condición de policía recién jubilado.

Nosotros hablábamos siempre con el *bulibasha* si había algún problema. Siempre estábamos comunicándonos. Nos llevábamos muy bien con él, siempre colaboraba con nosotros y nosotros con él para que todo el mundo estuviera contento. Había cosas que nosotros, la policía, debía solucionar, pero estamos muy contentos porque siempre nos hemos implicado mucho para evitar infracciones dentro de la comunidad en comparación con el resto de los pueblos, como Movila, Vișani ...ahí los *spoitori* son mucho peores, nosotros hicimos muy buen trabajo (Dragos, 63 años, *gadjé*)

Esta misma percepción respecto al vínculo entre autoridades locales y los recién asentados, como puede observarse a continuación, es compartida por algunos informantes *spoitori*.

En Grădiștea antes éramos amigos de la policía. Cuando llegamos nos decían: “somos amigos, nos vamos a llevar bien todos (...) la Policía y el viejo (*bulibasha*) se llevaban muy bien, siempre intentaban que todo el mundo estuviera contento (Marian, 62 años, *spoitor*).

Así, la tensión vivida en la comuna de Grădiștea desde el asentamiento de los *spoitori* fue apaciguada por la actuación de las autoridades locales, que buscaron las formas de mantener la paz y el orden a través de las negociaciones y colaboración con la figura más respetada entre las familias *spoitori*. Recordemos, además, que el *bulibasha* cumplía, entre otras, la función de cohesionar a las familias *spoitori* de una misma banda territorial y aliviar las tensiones que podían producirse entre ellas y, por ende, era símbolo de unidad.

La muerte del último *bulibasha*, en el año 1990, significó un cambio importante en la vida de los *spoitori*. Las autoridades locales intentaron sin éxito que otro miembro de los *spoitori* ocupara este rol de autoridad para seguir conservando este tipo de relaciones colaborativas. En aquél entonces el *bulibasha* había perdido significancia y utilidad práctica, pues la toma de decisiones sobre la ruta a seguir entre pueblos había desaparecido y los consejos de distribución de las familias por viviendas con el fin de evitar solapamientos en la oferta de servicios se vio disminuido drásticamente. El prestigio socialmente reconocido sobre la figura del *bulibasha* estaba en total declive. Además, las circunstancias obligaban a que cada una de las familias se adaptara a las nuevas condiciones de forma distinta y fueran cada vez más independientes las unas de las otras en la toma de decisiones y actividad económica, por ejemplo, algunas continuaron con su ocupación tradicional y otras prefirieron fabricar calderos de cobre. No podemos sostener que la muerte del *bulibasha* fuera el factor decisivo del cambio, aunque al menos sí aceleró el proceso. Así lo describen dos informantes *gadjé* que para aquél entonces ocupaban cargos de autoridad.

Antes Minoi era el *bulibasha* de los *spoitori* del pueblo, pero a los 90 años murió. Nosotros (las autoridades locales) siempre mantuvimos buena relación con él para asegurar que las familias *spoitori* no causaran problemas y se fueran integrando en el pueblo (Stefan, 62 años, *gadjé*).

Después de los 90' empezaron a ir subiendo a Grădiştea, después de que su *bulibasha* falleciera. Nosotros (*policía*) hablábamos con el *bulibasha* cuando había problemas para que lo solucionara, era muy fácil con él. Luego murió y nosotros intentamos que Marius o Marian fueran el *bulibasha* para gestionarlo todo, pero estos eran más retraídos e individualistas. (Alexandru, 67 años, *gadjé*).

En definitiva, los *spoitori* asentados en la Comuna de Grădiştea empezaron la década de los 90' sin la autoridad informal encargada de mantener el orden, proporcionar cohesión intragrupal y de entablar puentes con las autoridades locales. Este hecho coincidió con la decadencia de la ocupación tradicional de los *spoitori*, cada vez menos satisfactoria ante la escasa demanda de sus servicios.

4.2.3.2 Segundo factor de transformación y reestructuración social: Creación de vínculos laborales entre *spoitori* y *gadjé*

La muerte del último *bulibasha* coincidió con la etapa de transición democrática que vivió Rumanía tras la caída del comunismo. La nueva Rumanía democrática abrió fronteras, anteriormente vigiladas por el Gobierno comunista, pero vivía una fuerte crisis económica, lo que provocó que una buena parte de la población rumana abandonaran el país para buscar un mejor futuro en otros países de Occidente (Marcu, 2009, p. 156; Petrescu, 2020, p. 13). Este fenómeno también afectó a la comuna de Grădiştea, donde muchos jóvenes y adultos *gadjé* prefirieron establecerse en las ciudades rumanas o en el extranjero.

Cuando terminó el comunismo podíamos viajar a otros países más ricos para ganar dinero. Yo me fui con 27 años a España, dejé a mis dos hijos con sus abuelos en el pueblo porque me fui sin nada y no podía cuidarlos. Con Ceaușescu todos teníamos trabajo y aunque se ganaba poco, al menos tenías algo...después era muy difícil mantener una buena vida porque los precios empezaron a subir y todos queríamos tener mejores casas, coches y mejor vida para los hijos (...) casi todos mis amigos y jóvenes se fueron como yo a España, Italia...Inglaterra también, ahora venimos solo en vacaciones (Antonia, 50 años, gadjé)

La migración y éxodo rural que protagonizaron los jóvenes y adultos *gadjé* tras la caída del régimen comunista provocó la necesidad de mano de obra jornalera demandada por parte de grandes y pequeños propietarios de tierras destinadas a la producción agrícola de la Comuna de Grădiștea¹²¹. La confluencia de estos factores favoreció el reclutamiento de mano de obra *spoitori* por parte de los propietarios agricultores de la comuna de Grădiștea. Así lo relatan los informantes *spoitori*:

Al principio cuando llegamos al pueblo vivíamos en ‘pe vale’, luego tuvimos una casa dentro del pueblo. Nos quitaron los carros y la policía y el alcalde nos decían: ¿cómo queréis ir más con carros? ¡tenéis que asentaros de una vez, para los niños es mejor que os compréis una casa! Al principio fue difícil pero luego nos empezaron a llamar y hacíamos trabajos para los rumanos y les gustaba como trabajábamos en el campo. (Marisa, 70 años, spoitor)

Antes subías al pueblo y te tiraban piedras, los rumanos corrían detrás nuestro, por eso no subíamos mucho al principio. Subimos al pueblo hace casi 30 años, primero murió Ceausecu, después el viejo (*bulibasha*) y luego empezamos poco a poco a trabajar para los rumanos. (Cosmin, 59 años, spoitor)

Durante la década de los 90’, como un proceso generalizado, empezaron a crearse vínculos de carácter laboral entre *spoitori* y *gadjé*. Este proceso comenzó, según los testimonios de los informantes, con el reclutamiento progresivo de mano de obra destinado a trabajos puntuales. Este reclutamiento se basaba en ‘llamadas’ periódicas que dependían de la necesidad de mano de obra jornalera por parte de los propietarios de tierra. Además, esta etapa supuso un proceso de formación laboral para los *spoitori*, quienes no tenían conocimientos previos respecto a los modos de producción agrícola. La retribución económica dependía de la valoración final del empleador según el volumen de trabajo asignado a cada jornada. Por otra parte, el pago podía ser en forma de dinero o especie.

¹²¹ Debe tenerse en cuenta que tras la caída del comunismo se inició un proceso de descolectivización y proceso de restitución de propiedades agrícolas con la Ley sobre la Reforma de la Propiedad, también conocida como Ley 18/1990 o *Legea Fondului Funciar*, (Ley de Privatización del Suelo Rústico). “Esta Ley establecía la liquidación de todas las granjas colectivas, que ocupaban un 61% del suelo agrario de Rumanía, y restituir las propiedades a las familias que las habían donado en la colectivización” (Verdery, 2007, p. 44).

Antes la gente desconfiaba de los *spoitori*, luego con el tiempo vimos que eran buena gente, que no hacían nada malo...poco a poco los íbamos llamando para darles trabajo porque ya los conocíamos, ya llevaban un tiempo viviendo en “*pe vale*”. Cuando los necesitabas les decías: mañana a las 7.00 de la mañana en mi casa que tengo trabajo para vosotros, hacían su trabajo y luego les dabas algo, lo que les hiciera falta, a veces una bicicleta vieja, algo de comida y a veces dinero, no siempre. (...) Al principio era difícil porque nunca habían trabajado en el campo, les tenías que enseñar, pero aprendieron rápido ¿no ves ahora que todos trabajan de esto? (Laurentiu, 47 años, gadjé).

Los varones *spoitori* fueron los primeros en ser reclutados para desempeñar trabajos en el campo, más tarde las mujeres también fueron reclamadas para realizar tareas de mantenimiento en las casas de los *gadjé*, tales como jardinería, alimentación de animales de granja y limpieza doméstica.

Los hombres iban a trabajar al campo y las mujeres venían a casa para ayudarnos con las cosas de la casa. Si necesitabas quitar maleza del jardín, ellas lo hacían o si tenías que dar de comer o limpiar los animales, ellas lo hacían también...luego cuando acababa el día les dabas un poco de lo que tenías en casa, harina, azúcar, leche, huevos...(Gala, 76 años, gadjé)

Cabe destacar que no todos los *gadjé* reclutaron mano de obra *spoitori*, solamente aquellos que se dedicaban únicamente a la producción agrícola extensiva, así como pequeños horticultores y granjeros que requerían del soporte de mano de obra en ausencia de sus hijos como consecuencia de la migración.

“Nosotros siempre hemos tenido patatas, tomates, pimientos, calabacines, en verano también frutas como sandía, y como ves tenemos gallinas y cerdos. Esto es para nosotros, a veces vendemos o cambiamos cosas con los vecinos pero no vivimos de esto, yo he sido gestor del ayuntamiento y mi mujer trabajaba limpiando en la guardería, pero te vas haciendo mayor y necesitas quien te ayude, mis tres hijos ya no viven aquí, dos se fueron a Brăila y la otra a España, entonces...¿quién te echa una mano? Por suerte los *spoitori* estaban aquí y querían trabajar, al principio tenías que estar encima de ellos para enseñarles como funcionan las cosas, luego ya está...” (Marin, 73 años, gadjé)

Por otro lado, durante la transición democrática, los ayuntamientos empezaron a recibir fondos económicos con el objetivo de redistribuir ayudas económicas a las familias romaníes que escolarizaran a sus hijos. Esto, además de favorecer la alfabetización, también ayudó a incrementar la familiarización de los contactos interétnicos entre niños y niñas de la escuela. Así lo explica un informante *gadjé*:

“Después de la revolución el gobierno empezó a dar ayudas sociales a los gitanos a cambio de que sus hijos fueran a la escuela...y nosotros empezamos a darles trabajo en el campo...” (Mihai, 66 años, gadjé)

4.2.3.3 Tercer factor de transformación y reestructuración social: Redistribución residencial de los *spoitori*

Las relaciones de trabajo entre *spoitori* y *gadjé*, aunque de carácter informal y no regulados jurídicamente, favorecieron un contacto interétnico con mayor intensidad y proximidad que en la fase anterior. La confianza mutua entre las partes fue gestándose durante este periodo. Esto llevó a otro proceso generalizado entre jornaleros *spoitori* y empleadores *gadjé*. Los eventuales empleadores comenzaron a proponer a sus jornaleros de confianza que adquirieran parcelas habilitadas para construir viviendas o viviendas en venta cerca de sus casas dentro de la comuna de Grădiștea. Para ello los *gadjé* emplearon sus recursos de carácter económico y social. Por una parte, fue frecuente la puesta en disposición de préstamos económicos para facilitar la adquisición de viviendas o parcelas habilitadas para construir casas. Por otra parte, los empleadores *gadjé* asumieron el papel de intermediarios, asesores y consejeros de los *spoitori* durante este proceso. Por ejemplo, los *gadjé* se encargaron de negociar con los propietarios de las parcelas desocupadas o en venta, acudieron a su agenda de contactos y proveedores de confianza para obtener materiales de construcción y/o reforma de viviendas a precios económicos y les ayudaron con la obtención y formalización de todos los permisos necesarios ante la administración.

“El patrón nos ayudó a mi mujer y a mi a conseguir el terreno delante de su casa, él conocía al propietario, lo llamó y le dijo “estoy interesado, quiero comprarlo”, así fue todo rápido. Nosotros no teníamos todo el dinero para pagarlo, él nos dio el dinero...sí el patrón y nos dijo que ya se lo devolveríamos (...) se lo hemos devuelto sí, no con dinero, pero siempre hemos trabajado mucho para él, al final es una forma de pagarlo, ¿no?, pero nunca nos ha pedido el dinero, no...” (Eugen, 40 años, *spoitor*)

“Nosotros hemos trabajado mucho para tener la casa que tenemos ahora, aquí nadie me molesta, mi marido solo...que es un borracho...yo soy la que más ha trabajado de los dos...la casa ya estaba antes, la compramos pero estaba muy vieja y pusimos la mitad del dinero nosotros y otra parte el patrón porque nosotros no teníamos tanto dinero, pero él (patrón) conocía a mucha gente para comprar las cosas para reformar la casa, salía mucho más barato así que si lo comprábamos nosotros, además ¿qué íbamos a comprar nosotros si no sabíamos ni sumar ni restar? sabíamos de lo nuestro pero todo esto era mejor que lo llevase el patrón que es rumano y sabe de números, ha ido a la escuela no como nosotros.”(Denisa, 51 años, *spoitor*)

En este sentido, durante el transcurso de la década de los 90' los *spoitori* vinculados a los *gadjé* locales en condición de jornaleros fueron adquiriendo terrenos y construyendo casas en el interior de la comuna de Grădiștea. Además, la continuidad de las relaciones laborales acortó distancias intergrupales y proporcionó la base para construir un sentido de confianza mutua. Todo parece indicar que las continuas interacciones allanaron el camino del proceso de incorporación residencial en la zona de viviendas anteriormente habitadas únicamente por *gadjé*. Es más, como se ha observado, fueron los mismos patrocinadores *gadjé* que aconsejaron y ayudaron a sus patrocinados *spoitori* en la adquisición de sus viviendas, por lo general en zonas inhabitadas próximas a la vivienda

de cada patrón. Las familias complejas patrilocales *spoitori*, de este modo, fueron dividiéndose y redistribuyéndose en distintas viviendas de la comuna de Grădiștea. Esto, al mismo tiempo, supuso una división y separación interna de las familias extensas que conducía hacia un modelo de familia nuclear. A continuación, se muestran algunos ejemplos extraídos de entrevistas realizadas a informantes *spoitori*.

“Nosotros con los rumanos trabajábamos según nos llamaban... ni contrato, ni salario a final de mes, no...ellos siempre te dan según lo que trabajes al día, a veces más a veces menos. Pero ellos nos ayudaron a construir la casa, nuestros vecinos que eran nuestros patronos. Nos decían: mira aquí hay un terreno que podéis construir cerca de mi casa y estaréis bien aquí. Todo el mundo hizo lo mismo, todo el mundo trabajaba para algún rumano.” (Vera, 48 años, *spoitor*)

“Comenzamos a trabajar para los rumanos en el campo para comprar nuestros terrenos y construir la casa y así estamos. Ahora cada uno tiene su casa, mejor así, aunque todos estamos cerca... (...) Los hijos (varones) para irse de casa primero se casan, la nuera vive con nosotros..claro...y tienen hijos...eso no es problema, así hacemos nosotros, luego si todo va bien y hacen dinero se construyen o compran otra casa cerca nuestra.” (Aurel, 51 años, *spoitor*)

“Cuando compramos una casa en Grădiștea yo era muy joven. La compramos por 11.000 lei (2.200 euros actuales). Era una mierda de casa, la reformamos. Ya no teníamos carros, para cuando compramos la casa ya trabajábamos en la agricultura para los rumanos. (...) Ahora no recuerdo el año que la compramos, ¿hará 25 años?... poco a poco cada uno se fue construyendo su propia casa por separado... cada uno quiere su espacio y tener su propia casa y si hay dinero pues mejor así (...) Claro, cada uno vive al lado de quien le dio trabajo, aunque no siempre es así porque no todo el mundo tiene esa suerte, otros tienen que ir andando hasta Ibrianu para trabajar...ahí no hay *spoitori*.” (Marian, 62 años, *spoitor*)

A modo de síntesis, la década de los 90' estuvo marcada por una serie de cambios importantes en la vida de los *spoitori* y *gadjé* de la comuna de Grădiștea y una reestructuración de las relaciones sociales intergrupales previas. Sin duda, con la muerte del *bulibasha*, en ausencia de un relevo para esta figura de liderazgo, se perdía un elemento importante en cuanto símbolo de unidad y cohesión social entre las familias *spoitori*. Considerando, además, que esta figura estaba en detrimento desde el asentamiento forzoso y la consecuente pérdida de su utilidad práctica en cuestiones de organización del viaje y distribución de las familias para evitar solapamientos en el desarrollo de sus servicios. Además, como se ha observado, los *gadjé* también se vieron con la necesidad de demandar mano de obra jornalera después de que jóvenes y adultos locales decidieran migrar a zonas urbanas o al extranjero tras la caída del régimen comunista. Estas condiciones propiciaron la creación de vínculos de trabajo no regulados entre los *spoitori* asentados en los márgenes, especialmente en condición de jornaleros, y los *gadjé* establecidos en la comuna de Grădiștea, en condición de propietarios de tierra destinada a la producción agrícola. Por otra parte, aunque no menos importante, la destinación de ayudas sociales para la escolarización de la población romaní a escala

nacional supuso la inserción de niños *spoitori* en el marco de la estructura educativa estatal.

Paulatinamente los *spoitori* abandonaron los márgenes de la localidad de Grădiștea y se insertaron en su interior de forma estratégica, esto es, a una distancia física cercana a la de sus nuevos patronos. Sin embargo, las consecuencias de la nueva redistribución residencial tuvieron dos claros efectos, el primer efecto fue la división de la familia extensa hacia un modelo próximo a la familia nuclear y el segundo fue el inevitable distanciamiento físico entre los miembros de la antigua *banda territorial*.

4.2.3.4 De marginados a clientes: formación de relaciones de patronazgo

La década de los 90', como se ha podido observar, fue un periodo de importantes transformaciones y reestructuraciones en la mayoría de los dominios del sistema de organización de las familias *spoitori* asentadas, pero también para la vida local de Grădiștea en general. Posiblemente estos cambios fueran inevitables considerando las nuevas condiciones de existencia tras el asentamiento forzoso y el consecuente proceso de sedentarización de los *spoitori*. La confluencia de los factores considerados en el aparatado anterior condujo a la gestación de un nuevo sistema de organización social local, esto es, un incipiente sistema de patronazgo. El tipo de relaciones patrón/cliente es el que mejor explica el vínculo social que empezó a configurarse entre *spoitori* y *gadjé* durante la década de los 90' y que se consolidaría a principios del nuevo milenio. Para ello se definirá y describirán las características generales de este tipo particular de vínculo.

El patronazgo refiere a un conjunto de relaciones recíprocas entre patronos y clientes, donde el patrón representa una persona que utiliza su posición social y su influencia para ayudar y proteger a otra persona de menor estatus, que se convierte en su cliente, a cambio de determinados servicios, apoyo general, asistencia, y fidelidad a su patrón (Boissevain, 1966; Scott, 1972; Farinetti, 1998). Las relaciones patrón/cliente son comunes en las sociedades agrícolas preindustriales, ya que aseguran la subsistencia campesina (Requena, 2014, p. 52). De hecho, en este tipo de sociedades dedicadas principalmente al sector primario la presencia de la burocracia y de las fuerzas de la economía de mercado es menor, siendo un terreno más propicio para el desarrollo del patronazgo. Como señala Gellner al respecto:

“Allí donde el poder se halla fuertemente centralizado o, por el contrario, muy difuso, el patronazgo es consecuentemente menos común. Por lo tanto, las sociedades segmentadas con poderes muy dispersos, las burocracias eficazmente centralizadas, las economías de mercado con estado liberal controlado, son tierras poco fecundas para el patronazgo. Son el estado escasamente centralizado, el mercado defectuoso o la burocracia ineficaz lo que parecen favorecerlo.” (1985, p. 13).

Como sostiene Gellner (1985, p. 10-13), el patronazgo no debe confundirse con un sistema de parentesco, un tipo de organización feudal, ni con el mercado. Las relaciones patrón/cliente utilizan a menudo un lenguaje de parentesco, pero entre cliente y patrón no hay lazos genealógicos que los una. El feudalismo tampoco es una forma de patronazgo, aunque existan similitudes entre ambos sistemas, como por ejemplo el intercambio de trabajo, ayuda y renta a cambio de protección y acceso a la tierra. Sin embargo, el feudalismo distingue y jerarquiza la sociedad en estratos bien definidos y reconoce jurídicamente el estatus de cada uno, además del conjunto de ritos, simbolismos y formalizaciones que acompañan al sistema. En cambio, aunque no siempre sea así, el patronazgo suele tener un carácter extrajurídico y estar al margen de la moralidad oficial. El mercado tampoco es patronazgo, ya que las relaciones económicas, aunque también sean desiguales, son de carácter impersonal. En cambio, en el patronazgo lo económico y lo político se entremezclan y las relaciones entre patrón/cliente tienen carácter particularista.

En este sentido, se pueden detallar las características del patronazgo en los siguientes puntos: a) es una relación contractual informal, privada, voluntaria y recíproca (Silverman, 1965, p. 176; Boissevain, 1966, p. 22; Gilmore, 1977, p. 446); b) es una relación personal, cara a cara, continua y estable, aunque pueda existir cierta laxitud y libertad *interpartes* (Silverman, 1965, p. 176; Gellner, 1986., p.13; Requena, 2014, p. 49); c) es una relación diádica, pero puede estar mediada por terceras personas e incluso la relación recíproca puede darse entre dos grupos de personas, por ejemplo, cuando el rol de patrón es desempeñado por los miembros de la misma familia y cuando el rol de cliente también abarca a los miembros de una misma familia (Boissevain, 1966, p. 26; Cárcar, 2008, p. 53); d) es una relación asimétrica entre personas de estatus y poder desiguales, que crea lazos verticales de interdependencia mutua sobre la base de la reciprocidad (Boissevain, 1966, p. 18; Silverman, 1965; Gilmore, 1977, p. 446; Gellner, 1985, p. 13; Wolf y Clyde, 1980, p. 34; Dean, 1999, p. 86; Requena, 2014, p. 49); e) es una relación de carácter instrumental, aunque pueda confundir el tipo de lenguaje empleado cercano al de relaciones de parentesco y amistad (Wolf y Clyde, 1980, p. 30; Gellner, 1985, p. 10; Roniger y Ayser; 1994, p. 3) y e) es una relación que implica un intercambio diferenciado de bienes y/o servicios tangibles o intangibles, materiales o simbólicos, por ejemplo, el patrón puede prestar ayuda económica, protección ante abusos de la autoridad, dar acceso a recursos que están más allá de la aldea y mediar con contactos con el mundo exterior a la comunidad, mientras que las prestaciones del cliente pueden consistir en continuas muestras de lealtad y estima, apoyo político o realizar trabajos a favor de sus patrón (Silverman, 1965, p. 176; Gilmore, 1977, p. 446; Wolf y Clyde, 1980, p. 34; Requena, 2014, p. 49)

El patrón no debe pertenecer necesariamente a la élite terrateniente ni a una clase social privilegiada. Como sostiene Lyon “el papel del patrón no es dominio exclusivo de los ricos, ni el papel del cliente está excluido de los ricos” (2002, p. 8). En este sentido, los patronos pueden ser pequeños propietarios que, sin embargo, su posición social es privilegiada en relación con los clientes, ya sea porque manipulan recursos de primer

orden, como tierras y trabajo, o de segundo orden, como es una extensa red de contactos (Boissevain, 1966). Aún así, resulta relevante considerar las aportaciones marxistas en torno a la institución del patronazgo.

Siguiendo a Littlewood (1979), el funcionalismo estructural y el individualismo metodológico, a pesar de sus diferencias teóricas y de análisis respecto el patronazgo, concebían el intercambio entre patrón/cliente como mutuamente beneficioso para ambas partes. El funcionalismo estructural consideraba el patronazgo como una institución que contribuía al mantenimiento del sistema a través de su interdependencia con otras instituciones similares, donde el intercambio libremente pactado fluiría como un fluido simbiótico alrededor del patrón y cliente. El individualismo metodológico, siendo reaccionario frente a la visión estática y holística del funcionalismo estructural, consideró el patronazgo como un tipo de relación sometida a manipulación para alcanzar determinados fines. De este modo, si alguno de los participantes de la relación consideraba que no estaba consiguiendo sus metas, la relación llegaría a su fin. Por ende, el individualismo metodológico considera que si existe relación patrón/cliente se debe a que ambas partes se benefician mutuamente. Ahora bien, ninguno de estos enfoques teóricos y analíticos consideró las relaciones de patronazgo y clientelismo como formas de enmascarar la explotación, la capacidad de debilitar la conciencia de clase de los grupos subalternos. Sería la tradición marxista quien daría cuenta de estas características. El siguiente párrafo de Davis resulta revelador:

“Situado frente a un hombre más fuerte, el débil puede adoptar una postura de sumisión, puede ceder y, por tanto, salvar lo que pueda mediante el ejercicio de la presión moral - las presiones de la aceptación de la sumisión, la amistad, el compadrazgo incluso- para intentar controlar la prepotencia de su reconocido superior. El patronazgo, así pues, tiene lugar en cualquier momento en que unos individuos adopten una postura de sumisión hacia los que son más poderosos que ellos para tener acceso a los recursos como resultado de ello.” (1977, p. 132).

Li Causi (1975) y Gilmore (1977), ambos de tradición marxista y sosteniéndose en datos recogidos en el sur de Italia y Andalucía respectivamente, también concluyeron que el patronazgo actúa como ideología capaz de disfrazar la explotación de los campesinos por parte de los terratenientes, cuya consecuencia sería el aumento de las diferencias sociales entre ambas partes. Y, en palabras de Cárcar, la relación patrón-cliente desde el paradigma marxista se definiría como “una forma de opresión de clase, un instrumento que tiene por efecto la atomización de las solidaridades entre las clases subalternas y la continua dependencia hacia las élites” (2008, p. 51).

Con todo ello, podemos concluir que el vínculo que empezó a gestarse entre *spoitori* y *gadjé* a principios de la década de los 90' coincide con un incipiente sistema de relaciones patrón-cliente, considerando que el tipo de relaciones asociativas entre ambas partes pronto adquirió un carácter que sobrepasaba lo puramente económico.

Los grandes y pequeños propietarios *gadjé* necesitados de mano de obra recurrieron a los *spoitori* asentados cuya situación económica era débil. En un principio los *spoitori* prestaban sus servicios de carácter laboral, como jornaleros, granjeros y encargados del mantenimiento doméstico, y, a cambio, los *gadjé* remuneraban su trabajo, en dinero o especies, a final de cada jornada según el criterio del empleador basado en el volumen de trabajo desempeñado. Sin embargo, pronto las funciones de ambas partes se extralimitarían a las asignadas en los roles de trabajador y empleador. El empleador *gadjé* empezó a actuar como un auténtico representante y protector de sus jornaleros *spoitori*:

- 1) En primer lugar, los empleadores-*gadjé* recomendaron a sus jornaleros-*spoitori* que se instalaran residencialmente cerca de sus casas. Este hecho significaba un beneficio para el empleador al tener un acceso más directo con sus jornaleros al ser llamados para trabajar y, por otra parte, los *spoitori* adquirirían mayor sensación de seguridad y protección al tener a su empleador como vecino, lo que significaba tener un aliado *gadjé* en un lugar potencialmente hostil.
- 2) En segundo lugar, los empleadores-*gadjé* se ocuparon de negociar el precio de las parcelas y viviendas de sus jornaleros-*spoitori* para conseguir un precio más económico, considerando que, por lo general, los propietarios de las parcelas en venta o desocupadas eran cercanos o conocidos de los empleadores.
- 3) En tercer lugar, los empleadores también se encargaron de conseguir materiales de construcción a precio económico gracias a sus contactos y proveedores.
- 4) En cuarto lugar, los empleadores actuaron como asesores jurídicos en la gestión de permisos de construcción y reformas.
- 5) Y, en quinto lugar, los empleadores ofrecieron préstamos económicos sin intereses ni plazos de devolución estipulados para favorecer la adquisición de las nuevas viviendas.

En definitiva, los empleadores movilizaron su *capital económico* (préstamos), *capital social* (red de contactos, proveedores, autoridades) y *capital simbólico* (capacidad de influencia por su posición) para facilitar la inserción residencial de los *spoitori* y, con ello, la creación de un vínculo especial que supuso simultáneamente una re-articulación de la estructura social de las familias *spoitori* asentadas y de la estructura local de la comuna de Grădiștea. En este sentido, los *spoitori* obtenían trabajo, protección y representación en un mundo dominado por los *gadjé* y, por otra parte, los *gadjé* locales se aseguraban la fidelidad de sus trabajadores y la disponibilidad de mano de obra barata y de fácil acceso. Sin embargo, este vínculo de patronazgo y clientelismo no fue suficiente para generar ningún tipo de identificación donde los *gadjé* consideraran a los *spoitori* parte del grupo local y donde los *spoitori* se pudieran identificar con los *gadjé* locales. Se trataba, pues, de un vínculo puramente asociativo e instrumental por ambas partes.

4.2.4 Fase de agregación o incorporación

La fase de agregación se caracteriza por la incorporación de los individuos y/o grupos en la comunidad, pero alcanzando un nuevo estatus con nuevos derechos y obligaciones estructuralmente definidos. En el caso que acontece, esta fase se caracteriza por la incorporación y aceptación definitiva de las familias *spoitori* a la estructura social de la localidad, con un nuevo estatus asociado a un conjunto de derechos, obligaciones y responsabilidades definidos y articulados con los *gadje* locales.

4.2.4.1 Cristianización y regularización civil de los *spoitori* de la Comuna de Grădiștea

A continuación, se detallarán dos fenómenos que tuvieron lugar a finales de la década de los 90' y principios del nuevo milenio: 1) la regularización de los matrimonios entre *spoitori* y 2) la cristianización de la segunda generación de *spoitori* mediante el rito de bautizo ortodoxo por parte de sus patronos *gadje*. Ambas tuvieron como objetivo final la incorporación definitiva, aunque no su asimilación total, de los *spoitori* a la estructura social de la localidad.

El primer fenómeno social tuvo menor peso que el segundo, aún así con la regularidad matrimonial las autoridades locales y estatales reforzaban su dominio, control y vigilancia sobre la vida de los *spoitori* asentados. El segundo fenómeno social nos solo significó la entrada de los *spoitori* paganos a la comunidad religiosa ortodoxa, sino que sirvió para consolidar formal e institucionalmente los vínculos entre patronos/clientes a través del nuevo vínculo padrino/ahijado, que naturalmente se extendía hacia los padres del bautizado cristalizándose en vínculos de compadrazgo. Se creaba así una nueva identidad entre patronos y clientes, ahora unidos por un lazo más vigoroso, afectivo y espiritual.

a) Matrimonio civil

A finales de la década de los 90' se produjo un fenómeno generalizado en la comuna de Grădiștea. Los patronos actuaron como mediadores entre sus clientes *spoitori* y el Estado en el contexto local. Desde el Ayuntamiento de Grădiștea se informó que el Gobierno estaba destinando ayudas económicas a todos aquellos romaníes que formalizaran el matrimonio por la vía civil. Esta ayuda económica equivalía aproximadamente a 200 euros actuales. Fueron los mismos patronos quienes recomendaron y persuadieron a sus clientes *spoitori* para que regularizaran su situación matrimonial. Los *spoitori* vieron la oportunidad de obtener una ventaja material inmediata y antes del nuevo milenio todos los matrimonios *spoitori* de la comuna fueron regularizados según la legislación oficial del Estado.

“Un día que estábamos trabajando nuestro compadre (*patrón en aquél entonces*) nos dijo a mi marido y a mi: “¿por qué no os casáis como los rumanos? Os darán dinero en el

ayuntamiento si lo hacéis” Y así lo hicimos, 7 millones nos dieron por casarnos en el ayuntamiento.” (Roxi, 55 años, spoitor)

“Yo ya estaba casada pues como nos casamos nosotros los *spoitori*, pero para los rumanos nosotros no estamos casados y nos dijeron que teníamos que casarnos y a cambio nos daban dinero, todos nos fuimos a casar.” (Marisa, 70 años, spoitor)

Un informante *gadjé*, que para aquél entonces ocupaba un cargo superior en el Ayuntamiento, desveló durante la entrevista que el matrimonio por lo civil era la forma más práctica para conseguir un control y registro formal de los habitantes *spoitori* residentes en la Comuna.

Ellos no tenían nada antes, ni contratos ni hojas de propiedad y les obligamos a casarse. El gobierno prometió 200 euros si se casaban...sobre todo por los niños porque cuando nacía un niño parecía que no tenía padre porque no constaba, que no tenía familia...Así regulábamos su situación y manteníamos un control y registro de todos (Mihai, 66 años, *gadjé*).

Este último testimonio es revelador. En el anterior capítulo se describió el matrimonio tradicional practicado por los *spoitori* según sus costumbres. No obstante, este tipo de matrimonio no se encuentra reconocido jurídicamente por el Estado rumano. Sin embargo, que el Estado tenga interés en formalizar jurídicamente estas prácticas según las instituciones oficiales puede considerarse una forma más de control social. Como señala Kottak “el concepto de control social es más amplio que el político y se refiere a aquellos campos del sistema social (creencias, prácticas e instituciones) que están mas activamente involucradas en el mantenimiento de toda norma y la regulación de cualquier conflicto” (2011, p. 224). La regularización implica necesariamente constatar la dicotomía entre lo “oficial/no oficial”, “legal/no legal”, lo “legítimo/ilegítimo”. Al regularizar situaciones que son resultado de prácticas culturales que el Estado despoja de efectos jurídicos significa reconducirlas hacia los parámetros definidos como oficiales, legítimos y legales según el modelo dominante. Por ende, la regularización es un mecanismo de control social, una forma legitimada de dominación y de imposición de una determinada visión del mundo a través de las instituciones formales del Estado.¹²²

No solo el castigo y la sanción, sino también las recompensas son mecanismos para favorecer la hegemonía, que en términos *gramscianos* refiere a la aceptación, naturalización e interiorización de los valores dominantes por parte de los subordinados en un determinado orden social estratificado (Gramsci, 1971). No necesariamente se recurre a la violencia física para imponer los esquemas culturales dominantes, como señala Kottak, siguiendo a Bourdieu y Foucault, “con frecuencia en sustitución de la violencia física bruta, las sociedades industriales diseñaron formas mas sutiles de control social, entre ellas se incluyen técnicas de persuasión y manejo de la gente, de monitoreo

¹²² Para un análisis en detalle sobre la construcción del derecho moderno y la Ley como única expresión oficial de la juricidad en detrimento del pluralismo jurídico, véase Grossi (2003) y de Sousa Santos (2009).

y vigilancia de sus creencias, actividades y contactos” (2011, p. 225). En el caso que acontece, la persuasión por parte de los patronos y el premio económico fueron las técnicas empleadas para conseguir dicho fin.

b) Bautismo ortodoxo

Los romaníes, en general, han demostrado su capacidad de tolerancia, aceptación y conversión a las distintas confesiones religiosas dominantes de allí donde han residido (Banica, 2019). Cabe señalar que los *spoitori* de la Comuna de Grădiștea, antes del asentamiento definitivo, no practicaban ninguna fe ni compartían un sistema de creencias religiosas institucionalizado. Iniciado el nuevo milenio empezó a extenderse por la localidad la costumbre de bautizar a los hijos de los *spoitori* mediante el rito cristiano ortodoxo. Esta práctica fue iniciada y promovida por los patronos *gadjé*, quienes se ofrecieron para bautizar los hijos de corta edad de sus clientes *spoitori*. La opción del bautismo fue favorablemente recibida por parte de los padres y es todavía hoy uno de los eventos más esperados en la localidad. Este evento representó la cristianización de la mayoría de los infantes *spoitori* de la Comuna de Grădiștea y su vinculación con los patronos *gadjé* de sus padres a través de un lazo espiritual y afectivo entre ‘ahijado’ y ‘padrino’.

“Tenemos un nieto bautizado, nuestros compadres de ahora realmente son de Bucaresti pero ahora viven aquí, nosotros trabajábamos para sus padres, eran nuestros patronos y cuando murieron sus hijos volvieron al pueblo y lo bautizaron.” (Julia, 54 años, spoitor).

El bautismo es un rito de paso, vinculado a los ciclos de la vida, que se caracteriza por: a) ser un rito de separación respecto al mundo anterior, el mundo impuro y profano (Van Gennep, 2013, p. 108); b) ser un rito de agregación/iniciación en cuanto representa la incorporación del recién nacido a la comunidad cristiana (Gennep, 2013, p. 108; Segalen, 2014, p. 65) y c) ser un mecanismo de purificación y erradicación de los comportamientos paganos (Segalen, 2014, p. 65). Los elementos, como el agua y la sal, juegan un papel importante en la simbolización de la purificación del bautizado, otorgándole protección y salud al recién bautizado (Segalen, 2014).

Sin embargo, cabe preguntarse por los motivos que condujeron a los patronos *gadjé* a iniciar el proceso bautismal a favor de los hijos de sus clientes *spoitori*. En este sentido resulta satisfactorio acudir a categorías analíticas como las formuladas por Max Weber. Weber (2014) presentó cuatro tipos ideales de acción social: a) la *acción social racional con arreglo a fines*, que se define “por utilizar las expectativas generadas por el comportamiento de las otras personas y de las cosas del mundo exterior como un «medio» o como una «condición» para los fines de uno mismo, fines pretendidos y considerados racionalmente como un resultado a conseguir” (Weber, 2014, p. 101); b) *acción social racional con arreglo a valores*, que se caracteriza por la creencia consciente de que un comportamiento posee un valor propio absoluto en sí mismo (ético, estético, religioso, etc.), independientemente de sus resultados (Weber, 2014); c) *acción social afectiva*, que

es aquella acción son dirigida por sentimientos y reacciones espontáneas de carácter emocional y d) *acción social tradicional*, que se encuentra motivada por la costumbre y los hábitos. Sin embargo, cabe aclarar que “la acción social, rara vez se guía o *solamente por un modo* o por el otro” (Weber, 2014, p. 104).

A través de los testimonios ofrecidos por los informantes *gadjé* se pueden identificar dos sentidos simultáneos de la acción social bautismal. El primer sentido corresponde al tipo ideal de *acción social racional con arreglo a valores*. La motivación de la práctica generalizada de bautizar a los hijos de los clientes *spoitori* encontraría fundamento en la creencia compartida del deber cristiano de bautizar a los no-cristianos. Por ende, sería un valor religioso aquello que daría significado y motivación a esta acción social. Este motivo ha sido también reportado por Mirel Banica (2019) en su etnografía sobre romaníes en Rumanía. El siguiente es un testimonio ejemplar de este tipo de motivación.

“Según la religión todos tenemos que bautizar a alguien en la vida, es por hacer algo, es como un deber. Yo no exploto a nadie, ya has visto...no tenemos animales ni tierra.” (Manel, 45 años, *gadjé*).¹²³

La segunda motivación de la práctica bautismal concuerda con el tipo de *acción social racional con arreglo a fines*. Es decir, una acción social de carácter instrumental. Incluso los mismos informantes *gadjé* reconocen haber utilizado el rito bautismal como un medio para asegurar la mano de obra reclutada. El bautismo crea un vínculo espiritual denso relativamente estable entre el padrino y el ahijado, pero también extiende lazos entre los padres del ahijado y su padrino, como se verá más adelante. Por ende, el bautismo aquí no solo significa la incorporación de los bautizados a la comunidad religiosa, sino también la incorporación definitiva de sus ascendientes a la estructura local de la comunidad mediante lazos más vigorosos que los preexistentes.

“Ellos no estaban bautizados y muchos rumanos empezamos a bautizar para tener su mano de obra. Otros lo han hecho por lástima, pero la mayoría de las veces lo han hecho para saber que los tendrían seguro para trabajar. Si bautizas a sus hijos se sienten como importantes, así dicen “nosotros trabajamos para él, él es mi compadre”. Al principio los veíamos como trabajadores y ya está, ahora tampoco como de la familia, pero sí como amigos cercanos. Antes no tenías nada nada que hablar con ellos ahora tienen tele o van al colegio y puedes mantener una conversación con ellos.” (Laurentiu, 47 años, *gadjé*)

¹²³ Cabe aclarar que la lectura descontextualizada de este extracto puede conllevar a una interpretación errada de la situación. El informante *gadjé* reconoce no tener tierras destinadas a la producción agrícola ni granja de animales, lo que puede llegar a suponer que en este caso está ausente cualquier vínculo basado en el patronazgo. Sin embargo, durante la entrevista, que tuvo lugar en el jardín de la casa del informante, fue destacable la presencia de un matrimonio *spoitor* trabajando incesantemente. Tras ser preguntado, el informante constató que el matrimonio eran sus compadres y que sus nietos habían sido bautizados por él. La mujer *spoitor* se estaba encargando de la limpieza y cuidado del jardín y el varón *spoitor* estaba construyendo una caseta de madera en el jardín.

“Ahora son de los nuestros, los hemos integrado. Somos vecinos, los hemos bautizado. Si los llamo a las 2 de la noche porque necesito su ayuda jamás me rechazarían.” (Vasile, 43 años, gadjé)

La mayoría de las fuentes apuntan que el bautizo de los romaníes ha sido una práctica recurrente desde su llegada a Europa, aún manteniendo sus tradiciones en otros eventos de su vida social como el matrimonio y el entierro (Filhol, 2003, p. 51; Fraser, 2010, p. 33). La mayoría de estos estudios han considerado únicamente el punto de vista de los romaníes, es decir, los posibles objetivos, fines e intereses que éstos tendrían en relación con el bautizo de sus hijos. Entre las disparidades de opiniones de expertos en estudios romaníes, hay quienes sostienen que esta práctica ritual carecía de fundamento teológico para los romaníes y solamente era un medio instrumental para conseguir ventajas materiales (Kogalniceanu, 1900, p. 25; Cozannet, 1973, p. 107). Por otra parte, hay otros autores que le han otorgado peso a la función generadora de vínculos afectivos entre las partes involucradas (Heusch, 1966, p. 40). Mirel Banica, por su parte, parece aceptar ambas posiciones al señalar que para los romaníes el bautismo significa: a) adquirir una nueva identidad y la aceptación de la comunidad, sobre todo en épocas y lugares marcados por la intolerancia hacia el otro, y b) un medio para conseguir ventajas materiales vinculadas a la posición social y prestigio del padrino (2019, p. 240). En todo caso, se ha constatado una regularidad en la práctica que no puede ser pasada por alto. Esta regularidad refiere a la búsqueda de padrinos *gadjé* que cumplieran con un nivel de riqueza destacable y una posición respetable en la jerarquía social (Bloch, 1953, p. 77; Heusch, 1966, p. 40).

En la comuna de Grădiștea los padrinos *gadjé* ocupan diferentes posiciones en la escala social local, desde grandes y pequeños propietarios hasta autoridades locales influyentes. No obstante, aún sin pertenecer a un mismo estatus social, la distancia estructural entre *gadjé* y *spoitori* medida por la intersección de diferentes parámetros estructurales (ej. riqueza, nivel educativo, prestigio, poder, ocupación e identidad étnica) dibuja una clara distinción jerárquica entre ambas posiciones sociales. La posición que los individuos ocupan en la estructura social también determina la distribución desigual de los recursos socialmente valorados. En este sentido, las familias *spoitori*, en su posición subordinada, han percibido el bautizo como un vehículo para asegurar las ventajas que proporcionaba el vínculo de patronazgo y clientelismo.¹²⁴

Claro que todo el mundo aceptaba, a todos nos iba bien que el patrón bautizara a nuestros hijos porque así teníamos trabajo ¿sabes? ¿a quién preferirá para trabajar con él? ¿a un *spoitori* de por ahí o al padre de su ahijado? Es obvio... (...) así sabías que contaba contigo siempre... (Aurel, 51 años, gadjé)

¹²⁴ Este fenómeno social ha sido también constatado por Banica en su estudio etnográfico sobre los *calderari* de la ciudad de Iasi (Rumanía). Según señala el autor, los *gadjé* relatan que en la actualidad los miembros de este grupo les solicitan con insistencia que bauticen a sus hijos con el objetivo final de establecer un vínculo con ellos y así poder intercambiar cosas (2019, p. 242).

La regla general es que los hijos de cada matrimonio *spoitor* tengan padrinos pertenecientes a la misma familia. Por ejemplo, es común que los hermanos y hermanas del patrón también bauticen al resto de hijos del mismo matrimonio *spoitori*. Sin embargo, a efectos prácticos, no ceremoniales, el vínculo que prevalece y tiene prioridad por encima de los demás es el generado por el primer bautismo. De hecho, el resto de los padrinos, hermanos/as del patrón que inició el vínculo, pueden residir fuera de la Comuna de Grădiștea y no tener apenas ningún tipo de relación con sus ahijados. Esta práctica sirve como estrategia para conservar la exclusividad del vínculo de patronazgo y evitar que clientes compartidos con otros patronos.

Mi hermana ha bautizado al pequeño de mi compadre *spoitori*, el mayor lo bauticé yo. Ella (*la hermana*) no vive aquí, vive en Brăila y trabaja en una papelería, pero lo hicimos así porque ellos son de los nuestros, mejor así porque sino se podrían buscar a otro y mejor que se queden en la familia (Liviu, 55 años, gadje)

No obstante, también se ha reportado un caso excepcional en el que una misma unidad familiar *gadje* comparte un vínculo de compadrazgo con distintas unidades familiares *spoitori* a través del rito bautismal. Cabe precisar que dicho informante *gadje* es un gran propietario con cargo institucional, lo que le permite tomar ventaja en el reclutamiento de nuevos compadres *spoitori* en comparación con el resto de los compadres *gadje*.

“Nosotros tenemos a cuatro bautizados y mis dos hijas a tres de diferentes familias. No es por reírnos de ellos, ni por explotar, si yo les llamo vienen siempre porque si no es por nosotros ¿qué harían? Yo luego les doy algo de dinero, los invitamos a nuestras fiestas, les llevamos *pomana*, les damos ropa que nos obra, les damos cosas para los pequeños para que puedan ir la escuela...” (Stefan, 62 años, gadje)

Durante el trabajo de campo se han reportado casos de duplicación y diversificación de vínculos de compadrazgo.

La duplicación se hace presente en aquellos casos donde los matrimonios *spoitori* de primera generación, que compartían vínculo de compadrazgo con una unidad familiar *gadje*, han buscado establecer nuevos vínculos con otros compadres *gadje* durante los últimos años. Particularmente se trata de aquellos casos en los que el primer vínculo de compadrazgo ha dejado de proporcionar suficientes ventajas materiales y simbólicas, como es el caso de compadres *gadje* de edad avanzada que no disponen de recursos suficientes para ofrecer a sus compadres *spoitori*. En este caso, la duplicación se da cuando, aún conservando el primer vínculo, los *spoitori* se vinculan a otra unidad familiar *gadje* más joven y capaz de proporcionar ventajas, recompensas y trabajo disponible. Estos casos suelen ser más comunes entre los matrimonios *spoitori* de primera generación, los más ancianos pero activos todavía laboralmente, que buscan vincularse a compadres *gadje* más jóvenes. Sin embargo, al ser ancianos no pueden ofrecer a sus hijos, ya adultos (segunda generación), para que sean bautizados, por esta razón, la estrategia es vincularse a través del bautismo de sus nietos, esto es, de los *spoitori* de tercera generación. En otras palabras, el bautismo no solo genera un vínculo de compadrazgo

hacia los padres del iniciado y su padrino, también se puede extender hacia sus abuelos a quienes también consideran sus compadres. Por ende, un patrón/compadre *gadjé* puede perder la exclusividad de su vínculo.

“A mis hijos lo bautizaron mis compadres de Ibrianu hace unos 20 años, pero a mis nietos los ha bautizado Manel y Titica que son del pueblo y sabían que somos muy trabajadores, ahora estamos con ellos porque nuestro compadre de Ibrianu murió hace unos años y la comadre está muy vieja ya, la ayudamos cuando lo necesita porque la queremos, pero tampoco hay trabajo allí, no hay nada que hacer...” (Madalina, 53 años, spoitor).

En conclusión, considerando que el rito bautismal no solo vincula al iniciado con su padrino, sino que extiende vínculos hacia los padres del ahijado, e incluso a los abuelos en algunos casos, en la Comuna de Grădiștea podemos encontrar tres tipos de vínculos creados a través del rito bautismal:

- 1) *Exclusividad recíproca del vínculo de compadrazgo*. En estos casos, tanto la unidad familiar *gadjé* como la unidad familiar *spoitori* quedan vinculadas entre sí por compadrazgo de forma estable y a través de las generaciones. Es el tipo de vínculo más regular.
- 2) *Exclusividad unilateral del vínculo de compadrazgo a favor de la unidad familiar gadjé*. En estos casos, una misma unidad familiar *gadjé* (y su descendencia) ha establecido distintos vínculos de compadrazgo con distintas unidades familiares *spoitori*. Las diferentes unidades familiares *spoitori*, en este caso, comparten un mismo patrón/compadre. Es un tipo de vínculo excepcional.
- 3) *Exclusividad unilateral del vínculo de compadrazgo a favor de la unidad familiar spoitor*. En estos casos, una misma unidad familiar *spoitor* se ha vinculado a dos compadres *gadjé* de unidades familiares distintas. Es un tipo de vínculo que se da según las circunstancias, particularmente cuando el primer vínculo de compadrazgo deja de resultar eficaz en sus funciones.

4.2.4.2 De clientes a compadres: formación de relaciones de compadrazgo

El vínculo de compadrazgo interétnico puede considerarse la culminación de la fase de agregación de los *spoitori* a la estructura social local. Este fenómeno supuso la consolidación de un marco estructurado por nuevas formas de interacción interétnica, roles y estatus sociales. Sin embargo, también ha afectado a la estructura intragrupal de relaciones previas de las familias *spoitori*.

Las relaciones incipientes del patronazgo, que se han situado como la fase preliminar del proceso de sedentarización, fueron significantes en el proceso de reestructuración. En este sentido, una interpretación materialista podría conducir a afirmar que el cambio en los

modos de producción que sufrieron los *spoitori* supuso el culmen de la situación en la que se encuentran hoy en día. Las relaciones de patronazgo y clientelismo, aunque importantes en el proceso, no explican suficientemente este fenómeno. Los cambios en la infraestructura de las familias *spoitori*, esto es, de sus modos de producción desde una perspectiva materialista, allanaron el camino de estas transformaciones, pero solo los vínculos de identificación interétnica generados a través del compadrazgo resultaron esenciales en la cristalización de la actual estructura de relaciones.

En este sentido, el compadrazgo tiene la eficacia de reafirmar y reforzar vínculos preexistentes, como son los vínculos de trabajo, e incluso generar nuevas formas de relación más complejas que las preexistentes entre personas que, en principio, no comparten vínculos de parentesco (Buechler y Buechler, 1971, p. 48; Vázquez, 2009, p. 61; Gill y Brage, 2012, p.188). Esta institución se fundamenta sobre una base simbólico-religiosa¹²⁵ al generar un vínculo entre padres/madres y padrinos/madrinos de un niño/a en el momento de su bautismo, generando así una serie de derechos y obligaciones rituales entre el ahijado y sus padrinos y entre los padres del ahijado y los padrinos del ahijado (Tamayo García, 1979, p. 96; Kemper, 1982, p. 28; Zarzar, 1985, p. 66; Alum, 2018, p.1)¹²⁶. Sin embargo, el compadrazgo destaca por su base sociológica específica puesto que dicho vínculo, a pesar de ganar reconocimiento social y legitimación a través del rito bautismal, genera y tipifica un sistema social bidireccional de relaciones recíprocas de complejidad y solemnidad, de responsabilidades sociales, materiales y financieras (Mintz y Wolf, 1950, p. 355; García Tamayo, 1979, p. 96; Zarzar, 1985, p. 66; Koechert, 1989, p. 421; Martens, 2000, p. 40-41; Alum, 2018, p. 1).¹²⁷

¹²⁵ Dentro de los estudios sobre el compadrazgo existe una corriente que se centra únicamente en la dimensión religiosa de esta institución, sin embargo, se trata de un enfoque que sufre de muchas limitaciones para el análisis sociológico. El *enfoque teológico* se centra, sobre todo, en la diferencia elaborada por la teología cristiana en el dualismo entre la sustancia natural y la sustancia espiritual del hombre que solo puede ser superado por la administración de los sacramentos (Koechert, 1989, p. 421). El bautismo actuaría como el sacramento de iniciación cristiana por excelencia, siendo considerado un rito de agregación a la Iglesia y a la fe (Montes del Castillo, 1989, p. 273). En este sentido, Mintz y Wolf señalan que “este rito iniciático se considera una forma de renacimiento espiritual y se establece por analogía entre el papel del padre biológico en el proceso de concepción, por un lado, y el papel del padrino como padre espiritual, por el otro” (1950, p. 343). Entonces, la función del compadrazgo se asociaría a la transmisión, en forma de mistificación y ritualización, de un conjunto de normas, valores, imágenes, así como de una identidad y legitimidad religiosas (Zarzar, 1985, p. 75; Koechert, 1989, p. 421). No obstante, estas teorías de carácter teológico-pastoral apenas tienen valor desde el punto de vista de las ciencias sociales y carecen de utilidad práctica (Montes del Castillo, 1989, p. 58) ya que quedan restringidas únicamente al carácter sacramental y ceremonial del rito. Además, este enfoque otorga mayor relevancia a la relación entre padrino y ahijado, cuando en realidad la relación más importante en general suele ser entre compadres (Killick, 2008, p. 321)

¹²⁶ Esta institución se compone de tres tipos de relaciones que se definen en términos de patrifiación (vínculo de parentesco entre padres e hijos), padrino (vínculo espiritual entre el niño/a iniciado/a y sus padrinos) y compadrazgo (lazo espiritual entre padres del niño/a y los padrinos ceremoniales de su hijo/a) (Gudeman, 1971, p. 45; Montes del Castillo, 1989, p. 231). Sin embargo, aunque la relación de padrino y los roles padrino/ahijado sean los más relevantes durante el rito ceremonial, en la práctica, y tras la ceremonia, es la relación de compadrazgo la que predomina (Nuntini y Bell, 1980, p. 424).

¹²⁷ A pesar de esta extensiva definición, será el contexto social el que determinará una forma u otra de compadrazgo, con sus tipos y modalidades características, con los intereses y estrategias en juego. Por esta razón, el compadrazgo se define como una institución flexible y dinámica (Mintz y Wolf, 1950, p. 355; Martens, 2000, p. 42).

El compadrazgo, por lo tanto, aproxima a personas que anteriormente no estaban vinculadas ni por parentesco ni por afinidad matrimonial y consolida un sistema bidireccional de derechos, obligaciones, responsabilidades y roles bajo el pretexto de un vínculo basado en la afectividad y en la identificación de un “nosotros espiritual”, por esta razón se conoce al compadrazgo como “parentesco ceremonial”, “parentesco ficticio”, “parentesco ritual” y “parentesco espiritual”, entre otras denominaciones similares (Zarzar, 1985, p. 66; Martens, 2000, p. 40). A continuación, se puede observar como algunos informantes *spoitori* identifican a sus compadres *gadjé* cuando se les preguntó por su relación con ellos:

“¿Mis compadres? Yo los considero como mi familia ¿cómo no lo van a ser? Ellos bautizaron a mis tres hijos y nosotros nos tratamos de compadres, no es lo mismo mi vecina u otro rumano del pueblo que mis compadres, ellos siempre están cuando los necesitamos y nosotros estamos cuando ellos nos necesitan”. (Monica, 33 años, spoitor).

“Ellos son más que amigos, hoy en día es difícil tener amigos porque todos tienen envidias los unos de los otros, siempre están mirando si tienes más o tienes menos y eso no me gusta, antes confío en ellos que en nadie.” (Julia, 54 años, spoitor)

“Con los compadres puedes confiar, con el resto de los rumanos...no tanto, pero los compadres, aunque sean rumanos te tienen en cuenta, te valoran...pasamos más tiempos con ellos que con nadie, solo nos falta dormir con ellos (risas)”. (Eugen, 40 años, spoitor).

Se puede observar que, a diferencia del patronazgo, el compadrazgo proporciona una base para la solidaridad social, la cooperación, la seguridad económica, el apoyo mutuo e incluso para la cohesión, integración¹²⁸ y control social a través de un sistema de relaciones recíprocas fundamentado sobre una especial y específica identidad grupal (Foster, 1959, p. 256; García Tamayo, 1979, 109; Gill y Brage, 2012, p. 119). Si bien el vínculo de patronazgo entre propietarios *gadjé* y jornaleros *spoitori* no se limitaba a relaciones puramente económicas, el compadrazgo consiguió fortalecer el vínculo preexistente convirtiendo un vínculo instrumental en un lazo afectivo gracias a la eficacia social del rito bautismal¹²⁹. Se crea con el compadrazgo una identificación compartida, como se ha visto en las entrevistas anteriores, entre compadres *gadjé* y compadres *spoitori* inexistente hasta el momento. En palabras de Mintz y Wolf:

¹²⁸ En todo caso, para Foster la integración solo se daría entre miembros que comparten una misma clase social, estatus y/o grupo étnico (Foster, 1959, p. 265).

¹²⁹ Otro autor funcionalista, Julián Pitt-Rivers, también sostuvo que “...el compadrazgo es lo que el parentesco cognaticio aspira a ser, pero no puede ser” (1968, p. 412). Esto se debe a la interpretación de que las relaciones de compadrazgo no son tan rígidas como las derivadas del parentesco ni tan débiles como las relaciones de amistad, sino que se sitúan un punto medio. En la misma línea, señala Zarzar que “el complejo del compadrazgo tiene éxito en realizar lo que ni la solidaridad por consanguinidad y afinidad pueden alcanzar, permite elegir entre aquellos de quien se puede esperar apoyo económico como si se tratara de parientes cercanos” (1985, p. 71).

“Al imponer automáticamente un grado variable de santidad, estatus y obligaciones de carácter fijo a las personas que participan, hace que el entorno social inmediato sea más estable y los participantes más interdependientes y seguros.” (1950, p. 355).

En el presente caso las relaciones de compadrazgo entre compadres *gadjé* y compadres *spoitori* se basan en un vínculo “vertical”¹³⁰. Se denomina “vertical” la dirección que vincula a miembros de diferentes clases sociales, estatus y/o etnia (Mintz y Wolf, 1950, p. 342; Alum, 2018, p. 4)¹³¹. En este tipo de relaciones de compadrazgo, que se forman entre individuos de posición claramente diferenciada, suele prevalecer la desigualdad en todos los aspectos de la organización social, además de generar relaciones clientelares en base a las diferencias (Martens, 2000, p. 44). De hecho, los primeros estudiosos de la institución del compadrazgo sostuvieron que existía una correlación entre sociedades igualitarias y el compadrazgo horizontal, así como entre las sociedades estratificadas y el compadrazgo vertical (Grill y Brage, 2012, p. 119). En todo caso, cada contexto es particular y es necesario indagar en los intereses y estrategias que se esconden detrás de las elecciones de compadres. Es decir, no debe obviarse que el compadrazgo es una estrategia ritual de poder para “maximizar recursos y minimizar gastos en un contexto social en el que es imprescindible tener parientes rituales” (Montes del Castillo, 1989, p. 193). Por lo general, en la selección de compadres se suele buscar a un individuo de confianza y respetado, una persona con la que ya existe una relación previa (Grill y Brage, 2012, p. 119). Sin embargo, sobre todo en sociedades o comunidades estratificadas, se suele observar que desde el punto de vista de los padres es deseable elegir padrinos que reúnan cierto prestigio, influencia, contactos y un nivel económico respetable (Mintz y Wolf, 1950, p. 361). De este modo, se amplía la red de relaciones sociales más allá del parentesco con individuos que ocupan una posición social superior, lo que sirve como medio para maximizar recursos en los intercambios rituales y sociales (Montes del Castillo, 1989, p. 194). Por otra parte, el padrino y compadre de mayor posición social puede tener interés en seguir explotando relaciones de patrón-cliente consiguiendo una mayor dependencia de sus clientes, ahora compadres, y manipular el acuerdo en su propio favor bajo la apariencia de patrón paternalista (Alum, 2018, p. 4). En todo caso, estas cuestiones serán tratadas con mayor profundidad más adelante cuando se analice el campo de relaciones de compadrazgo entre *gadjé* y *spoitori* en la comuna de Grădiștea.

La misma eficacia del rito bautismal produce una serie de reglas de tratamiento y conducta entre compadres y un sistema de relaciones caracterizadas por el intercambio de bienes y servicios entre éstos (Montes del Castillo, 1989, p. 262). Esto se debe a la misma eficacia social del rito, ya que “cuando los parientes ficticios se añaden a la red

¹³⁰ En cambio, se denomina vínculo “horizontal” la dirección que toma el compadrazgo cuando vincula a miembros de una misma clase social, estatus y/o etnia (Mintz y Wolf, 1950, p. 342; Alum, 2018, p. 4). Se cree que este tipo de dirección sirve para reforzar la solidaridad de grupo (Alum, 2018, p. 4) y que la reciprocidad que mantienen los compadres no genera conflictos por razones económicas y políticas (Martens, 2000, p. 43).

¹³¹ También se ha distinguido entre ‘compadrazgo endogámico’ y ‘compadrazgo exogámico’. El primero es aquél que integra a la familia extendida y consolida los intercambios, el segundo forja alianzas y amplía redes entre individuos foráneos (Martens, 2000, p. 42).

familiar, todos los miembros experimentan un aumento de los recursos y las obligaciones disponibles” (Grill y Brage, 2012, p. 118). Esta extensión de recursos y obligaciones, aunque no se detallan de forma sistemática, se puede observar en el siguiente extracto de una entrevista realizada a un informante *spoitor*.

“Yo y mi mujer empezamos a trabajar para nuestros compadres antes de que bautizaran a mi hijo, ellos nos daban trabajo... cuando tenían algo que hacer nos llamaban y poco a poco nos fueron ayudando con la casa, pero no era igual que ahora, ahora tenemos mucha confianza, nos ayudan en todo lo que pueden y nosotros a ellos, siempre estamos para lo que sea no solo para ir a poner de comida a los animales o limpiar el huerto...es como que nosotros cuidamos de ellos y ellos cuidan de nosotros.”(Mitel, 53 años, spoitor)

En todo caso, las reglas de tratamiento entre compadres, de igual modo que los tipos de intercambios de bienes y servicios, dependen del contexto social, de la ausencia o no de estratificación social y de los intereses o estrategias de cada parte involucrada en el vínculo. Los estudios etnográficos han recogido una serie de valores y expectativas que, con bastante regularidad, están asociados a las reglas de tratamiento entre compadres, como son la confianza, afecto, deferencia, apoyo mutuo, pacto de no agresión y el trato respetuoso entre las partes, aunque el tipo y peso de la reciprocidad pueda variar según el contexto (Mintz y Wolf, 1950, p. 357; Foster, 1959; García Tamayo, 1979, p. 102; Montes del Castillo, 1989, p. 263; Alum, 2018, p. 2). Sin embargo, estas conductas ideales se someten a muchas excepciones, ya que es común que las frustraciones que generan las expectativas mutuas provoquen tensiones y conflictos entre los compadres (Montes del Castillo, 1989, p. 275 y 276)¹³².

Y, como se ha mencionado anteriormente, el vínculo de compadrazgo activa un canal seguro para el intercambio de bienes y servicios que pueden consistir en préstamos económicos, oportunidades de trabajo disponible, servicios domésticos, apoyo político, asesoramiento jurídico, deber de socorro y una variedad de mercancías (ej: medicinas y ropa) (Mintz y Wolf, 1950, p. 257 y 360; Zarzar, 1985, p. 84; Montes del Castillo, 1989, p. 281; Martens, 2000, p. 47). Estos intercambios no son exclusivos de la relación entre compadres, incluso son independientes y anteriores al ritual de iniciación, pero “la novedad del compadrazgo es que desde un ritual se activan esas relaciones entre individuos que son habituales en la vida social” (Montes del Castillo, 1989, p. 178). Es decir, el compadrazgo dota de consistencia y obligatoriedad a todas estas interacciones sociales (Montes del Castillo, 1989). Ahora bien, cuando el vínculo de compadrazgo es vertical y las relaciones establecidas son asimétricas, la reciprocidad que rige el intercambio de bienes y servicios deja de ser complementaria y se convierte en desigual (Montes del Castillo, 1989, p. 161). Incluso cuando los compadres parten de un vínculo

¹³² Por ejemplo, el tratamiento respetuoso no resulta ser estrictamente recíproco en muchas ocasiones, sobre todo cuando la desigualdad entre compadres atraviesa estas relaciones convirtiéndolas en asimétricas. En estos casos el respeto se convierte en una expresión de sumisión hacia el compadre superior, una expresión de jerarquía social (Montes del Castillo, 1989, p. 276-277). En este sentido Montes del Castillo señala: “El respeto, en definitiva, forma parte de la estrategia de relación que caracteriza al compadrazgo. Mantener un trato respetuoso con el compadre es imprescindible para efectuar intercambios sociales.” (1989, p. 277).

horizontal y “en condiciones de igualdad la asimetría puede originarse por un intercambio generalizado entre compadres” (García Tamayo, 1979, p. 104). En estas situaciones aquellos que ocupan una posición de superioridad “dan ayuda económica y reciben prestigio (...) y mano de obra barata o gratuita” (Montes del Castillo, 1989, p. 173-174) y los que ocupan una posición de inferioridad “reciben ayuda económica y entregan prestigio y sumisión” (Montes del Castillo 1989: 173). Sin embargo, el prestigio también es un recurso que el grupo inferior busca conseguir al vincularse con un compadre influyente y poderoso (Zarzar, 1985, p. 84). Estas cuestiones también serán tratadas con mayor profundidad en el próximo epígrafe.

El compadrazgo, además, puede suponer un mecanismo eficaz para suplir vacíos y necesidades que dejan otras instituciones parecidas cuando éstas desaparecen (Foster, 1959, p. 265-271) o para actuar como una forma complementaria en la estructura social cuando las formas existentes están fallando¹³³ (Ravicz, 1967, p. 249). En el caso de los propietarios *gadjé*, como se ha tratado anteriormente, la ola emigración de las generaciones jóvenes hacia centros urbanos o al extranjero tras la caída del comunismo provocó un debilitamiento de las empresas familiares. En el caso de los *spoitori*, la confiscación de sus vehículos, el alto de asentamiento forzoso y la poca demanda de sus servicios ocupacionales también debilitaron las formas tradicionales básicas de proporcionar el sustento vital. El patronazgo vino suplir los déficits mencionados, pero el compadrazgo ofreció una seguridad mutua entre las partes comparable con las de una empresa familiar. Al respecto es ilustrativo el siguiente extracto de entrevista realizada a un informante *gadjé*.

“Todo fue así...mi hija mayor se casó y se fue a Bucarest a vivir con el marido, tienen una familia muy bonita, él es médico y ella trabaja de secretaria para un odontólogo y mi otro hijo se fue a Italia a trabajar en la obra y todavía vive en Calabria. Aquí los únicos jóvenes que quedan son los *spoitori*, pues imagínate...en casa tenemos mucho trabajo, tenemos verduras, frutas, animales, es mucho trabajo que mi mujer y yo no podíamos hacer solos...los *spoitori* son muy trabajadores y son fuertes, están hechos para trabajar duro, así que llamamos a unos de “*pe vale*” porque tampoco tenían trabajo y luego bautizamos a dos de sus hijos porque nos trabajaban muy bien, y aquí estamos, ellos son casi como de la familia.” (Alexandru, 67 años, *gadjé*)

Sin embargo, además promover la solidaridad social, la cooperación y la ayuda mutua, entre otros aspectos, el compadrazgo también se caracteriza por ser una estrategia ritual de poder, un mecanismo que media entre el nivel simbólico-ritual y la estructura de poder, capaz de establecer y/o reproducir relaciones sociales desiguales (Montes del Castillo, 1989, p. 19). En este sentido, las redes sociales ampliadas a través del compadrazgo pueden ser usadas como un medio para la maximización de recursos, la rentabilización de intercambio de bienes y servicios y el mantenimiento del poder entre individuos que participan en la relación (Montes del Castillo, 1989, p. 21; Martens, 2000, p. 40-41). Chevalier, por ejemplo, sostiene que el compadrazgo funciona como un mecanismo que

¹³³ Para Ravicz el compadrazgo “no surge para desplazar o duplicar las formas en función” (1967, p. 249).

permite mantener “el sistema de explotación prevaleciente gracias a la intervención de las dimensiones domésticas en las relaciones materiales” (1982, p. 328)¹³⁴. El problema más grave que comparten los enfoques que romantizan el compadrazgo como mecanismo estabilizador y dispensador de seguridad y armonía social es que no dan cuenta de que puede ser un instrumento de dominación/explotación a través de la manipulación de los propios intereses de cada grupo o individuo involucrado (García Tamayo, 1979, p. 111; Chevalier, 1982, p. 326; Killick, 2008, p. 324). Por esta razón, cuando se estudian y analizan relaciones de compadrazgo se debe considerar “el carácter conflictivo de las sociedades estratificadas, la comprensión de las relaciones sociales como relaciones de poder y la interpretación del compadrazgo como estrategia de poder de los distintos grupos sociales” (Montes del Castillo, 1989, p. 155)¹³⁵. No obstante, también puede ser un instrumento de resistencia. Como señala Davis al respecto de esto último:

“Situado frente a un hombre más fuerte, el débil puede adoptar una postura de sumisión, puede ceder y, por tanto, salvar lo que pueda mediante el ejercicio de la presión moral - las presiones de la aceptación de la sumisión, la amistad, el compadrazgo incluso- para intentar controlar la prepotencia de su reconocido superior” (1977, p. 132).

Por esta razón, en el próximo epígrafe se analizan las relaciones de compadrazgo entre *spoitori* y *gadjé* interpretando este vínculo como como una estrategia de poder. Todo apunta a que el vínculo de compadrazgo ha consagrado ciertas dinámicas que, a pesar de su apariencia bondadosa, enmascara sutilmente formas de reproducir relaciones de dominación entre compadres *gadjé* y compadres *spoitori*.

¹³⁴ Es decir, este autor parece que de cuenta de que el compadrazgo sirva para enmascarar y reproducir relaciones de explotación bajo la apariencia de relaciones basadas en un vínculo de parentesco. Sin embargo, como autor funcionalista, no asume la probabilidad de que el grupo explotado tome conciencia de este tipo de relaciones de explotación enmascaradas y responda con acciones de resistencia, dando lugar a un conflicto abierto, sino que mantiene que esta función de “enmascaramiento” realmente tiene por objeto reducir el conflicto social.

¹³⁵ Los *funcionalistas* no han sabido apreciar el compadrazgo como estrategia de poder ritual para ampliar redes y conseguir ventajas materiales y simbólicas en detrimento de la otra parte, ni como instrumento de dominación y/o resistencia asociada al conflicto social en sociedades estratificadas y desiguales. Pero tampoco los *estructuralistas* han sabido ver que el sistema ideológico del compadrazgo va más allá de los elementos teológicos y sus categorías dicotómicas como “espiritual/natural”, pues el compadrazgo recorre y se inscribe en otras dimensiones de la vida social, como la economía y la política (Montes del Castillo, 1989).

4.3 Estructura, prácticas y consecuencias del compadrazgo en la actualidad: integrar para desintegrar

4.3.1 La teoría de los “campos” de Bourdieu como punto de partida para el análisis de las relaciones de compadrazgo

El francés Pierre Bourdieu es conocido por haber construido el modelo sociológico que, comúnmente, ha sido denominado como “*constructivismo estructuralista*” o “*estructuralismo constructivista*” (Gutiérrez, 2005, p. 21). Su reconocimiento se debe por haber superado, con su propuesta teórico-metodológica, la antinomia entre subjetivismo y objetivismo tan presente en la mayoría de las teorías sociológicas. Con su propuesta, en palabras de García Inda

“(…) se trata de escapar a la falsa alternativa entre una perspectiva objetivista (a la que conducen las explicaciones deterministas y mecánicas de la vida social) y una perspectiva subjetivista (que concibe las intenciones y la conciencia de los sujetos como explicación suficiente de la práctica)” (2001, p. 11).

Bourdieu opta por un modelo que tome en cuenta no solo el sistema de relaciones objetivas (momento objetivista) o la conciencia de los sujetos (momento subjetivista), sino la relación entre las estructuras objetivas y las estructuras subjetivas considerando “el doble proceso de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad” (Bourdieu, 1972, p. 162-163). Por esta razón, propone que las estructuras existen dos veces: *estructuras sociales objetivas* y *estructuras sociales internalizadas* (Gutiérrez, 2005, p. 16). Así lo explica el propio Bourdieu:

Las estructuras son dos veces existentes: en la “objetividad del primer orden” constituida por la distribución de recursos *materiales* y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos (especies de capital), como así también en la “objetividad de segundo orden”, bajo la forma de sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones simbólicos para las actividades prácticas -conducta, pensamientos, sentimientos y juicios – de los agentes sociales (Bourdieu y Wacquant, 2008 p.30 y 31).

Por lo tanto, el investigador debe considerar tanto las *estructuras sociales objetivas*, analizando los *campos de posiciones* y de relaciones objetivas entre esas posiciones, como las *estructuras sociales internalizadas* analizando el *habitus* de los agentes sociales insertos en los campos, es decir, los puntos de vista que los agentes tienen sobre la realidad en función de la posición en la *estructura social externa* (Gutiérrez, 2005, p. 19). De este modo, siguiendo esta propuesta, el investigador primero debe dejar de lado las representaciones subjetivas de los agentes sociales (estructuras internalizadas) para construir el *campo de posiciones* (estructuras objetivas) considerando “la distribución de recursos socialmente eficientes que definen las tensiones externas que se apoyan en las interacciones y representaciones” (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 35). En segundo lugar,

el investigador debe reintroducir la experiencia sentida, vivida e inmediata de los agentes sociales para explicar las representaciones y categorías de percepción y apreciación (*habitus*) que estructuran su acción desde el interior (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 35).

Este modelo resulta útil para analizar el fenómeno social que ha originado la institución del compadrazgo en la comuna de Grădiștea. Para ello, a continuación, se definirán con mayor detenimiento algunas nociones básicas del modelo sociológico de Bourdieu.

4.3.1.1 El “campo”: estructura social externa

Pierre Bourdieu hace uso del término *campo* para referirse a las “estructuras sociales externas”, es decir, lo social cristalizado en condiciones objetivas independientes de la voluntad y de la conciencia de los agentes sociales y, por ende, capaces de orientar o coaccionar sus representaciones subjetivas y prácticas sociales (Bourdieu, 2000, p.127).

Siguiendo el marco teórico-conceptual del autor francés, se puede definir el *campo* como “un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o capital)” (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 41)¹³⁶. Es necesario precisar que pueden existir tantos *campos* (estructuras sociales objetivas) como formas de *capital* (poderes) sean considerados objeto de lucha y competencia. En otras palabras, la creación de un *campo* específico depende de la existencia de un *capital* específico conocido y reconocido como un recurso digno de ser acumulado, detentado y disputado por los agentes sociales insertos en el *campo* específico (García Inda, 2001, p. 14). Así, entonces, cada *campo* se define por lo que está en juego y los intereses propios que genera aquello que está en juego, siendo éstos irreductibles a los intereses que se generan en otros campos (Bourdieu, 1990, p.109 y 110)¹³⁷. Las fronteras de cada campo social deben ser definidas por el investigador en el curso de una investigación empírica, fronteras que siempre están demarcadas por “barreras de ingreso” relativamente institucionalizadas (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 138). Por lo tanto, y, en primer lugar, se constata la existencia de una pluralidad de *campos* relativamente autónomos entre sí y concebidos como espacios sociales de lucha, en palabras del propio Bourdieu:

“Y nosotros, al hablar de esas luchas, en todos los universos que yo llamo campos – esa especie de pequeñas arenas en las que se juega a cosas distintas: el campo científico, el campo político, el campo de los historiadores, o el de los sociólogos, según el caso-, en cada uno de esos universos, encontramos así palabras clave por las que se pelea.” (Bourdieu y Chartier, 2011, p.33).

¹³⁶ Dicha definición es simplificada por Costa (1976, p. 3) como “sistema de posiciones y de relaciones entre posiciones”.

¹³⁷ Como menciona el propio Bourdieu “es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar” (Bourdieu, 1990, p.109), pues “un campo no es una simple estructura muerta, (...) sino un espacio de juego que existe como tal solo en la medida en que entren en él jugadores que crean en los premios que ofrecen y luchan activamente por ellos” (Wacquant y Bourdieu, 2008, p. 45).

En segundo lugar, cada *campo* es definido como un espacio de conflicto y competencia en el cual los agentes sociales, insertos en el mismo, rivalizan por el monopolio del *capital* específico que está en juego y, en consecuencia, por la capacidad de definir la jerarquía entre posiciones sociales (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 43). En otras palabras, la estructura de un *campo* específico en un momento histórico determinado depende de la distribución desigual del *capital* específico en juego. Cada *campo*, como estructura social externa, está configurado por diferentes posiciones sociales que se relacionan entre sí y cada una de estas posiciones en la estructura depende de la acumulación del *capital* en el curso de luchas anteriores. Por ende, el *campo* se define por una división social entre quienes detentan el *capital* y luchan por conservarlo y quienes se encuentran desposeídos y luchan por subvertir la situación, es decir, transformar las relaciones de fuerza (Gutiérrez, 2005, p.32). Por esta razón, las luchas que tienen lugar en cada campo pueden alterar la distribución y el peso de las diferentes especies de *capital* (poder) con la consecuente modificación de la estructura del campo, de modo que las divisiones de cada campo devienen un elemento central de análisis (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 43). Así lo ilustra el propio Bourdieu:

“La estructura del campo es un *estado* de relación de fuerzas entre agentes o las instituciones que intervienen en el lugar o, si ustedes prefieren, de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores. (...) Aquellos que, dentro de un estado determinado de la relación de fuerzas, monopolizan (de manera más o menos completa) el capital específico, que es fundamento del poder o de la autoridad específica de un campo, se inclinan hacia estrategias de conservación (...), mientras que los que disponen de menos capital (...) se inclinan a utilizar estrategias de subversión: las de la *herejía*.” (Bourdieu, 1990, p. 110).

En tercer lugar, los *campos* son aprehendidos por el investigador en su *dimensión sincrónica*, esto es, como sistemas de relaciones objetivas -espacios estructurados de posiciones- tal y como se encuentran en el momento del análisis (Gutiérrez, 2005, p. 24). Las propiedades de cada posición dependen del lugar que ocupe en el espacio social y éstas pueden ser analizadas independientemente de las características personales de sus ocupantes (Bourdieu, 1990, p. 109). Esto es, el estudio y análisis de las posiciones sociales, sin considerar las propiedades individuales de sus ocupantes, es posible porque están objetivamente definidas en su existencia y en las determinaciones que evocan sobre sus ocupantes (agentes sociales y/o instituciones) dentro de la estructura de distribución de especies de capital “cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.)” (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 135). Sin embargo, también es imprescindible considerar la *dimensión diacrónica* del campo social, esto es, el proceso histórico mediante el cuál se han ido configurando los sistemas de relaciones objetiva (Gutiérrez, 2005, p. 24). En propios términos de Bourdieu:

“De hecho, una de las funciones de la teoría de los campos que propongo es hacer que la oposición entre reproducción y transformación, lo estático y lo dinámico o estructura e historia se desvanezca. (...) no podemos captar la dinámica de un campo si no es mediante

un análisis sincrónico de su estructura y, simultáneamente, no podemos captar esta estructura sin un análisis histórico, esto es, genético de su constitución y de las tensiones que existen entre las posiciones en su seno, así como entre dicho campo y otros campos, y especialmente el campo del poder.” (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 126)

En cuarto lugar, una propiedad esencial de cada *campo* es que, a pesar de que los agentes ocupen posiciones sociales distintas y antagónicas, todos los participantes comparten una serie de intereses fundamentales. Estos *intereses genéricos* se vinculan con la propia existencia misma del campo porque la misma lucha “presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo cual merece la pena luchar” (...) “de allí que surja una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos” (Bourdieu, 1990, p. 111). Luego, sin embargo, hay una serie de *intereses específicos* asociados a cada posición diferenciada, no en relación con la subjetividad o conciencia de los agentes sociales que las ocupan (*interés subjetivo*), sino con las condiciones objetivas en las que se encuentran según su posición y que son atribuidos por el investigador a los agentes que producen las prácticas (*interés objetivo*) (Gutiérrez, 2005, p. 47 y 48)¹³⁸. El *interés objetivo* está, por lo tanto, vinculado a la búsqueda, individual o colectiva, de conservar o mejorar la posición dentro de la estructura de distribución de capitales de un campo, así como de la imposición de los principios de jerarquización más conveniente para los intereses de los agentes (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 139). En otras palabras, son las relaciones objetivas entre posiciones de fuerza, que constituyen la *estructura social externa*, las que guían las estrategias de los agentes según la posición que ocupan y los intereses ligados a la misma (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 139).

Ahora bien, la noción de *interés* en el marco teórico-metodológico de Bourdieu debe ser precisada. Como señala Gutiérrez (2005, p. 26), Bourdieu recupera la *lógica económica* de Marx, pero la amplía para otros *campos* diferentes al *campo económico* de manera que se puedan analizar y explicar las prácticas sociales sin reducirlas exclusivamente a causas económicas, pues:

“Así se descubren conductas que pueden comprenderse como inversiones orientadas hacia la maximización de la utilidad de los universos económicos (en sentido extenso) más diversos, en la plegaria o el sacrificio, que obedecen a veces explícitamente, al principio del *do ut des*, pero también en la lógica de los intercambios simbólicos, con

¹³⁸ Los intereses subjetivos “son aquellos (...) que declara tener el agente, que puede tener explicitados como móviles de sus prácticas, pero que, por estar ligados a la subjetividad, no son susceptible de un estricto y riguroso control metodológico como los objetivos ligados a factores objetivos” (Gutiérrez, 2005, p. 47 y 48). En cambio, los intereses objetivos, imputados por el investigador, implica “rescatar a quien produce dichas prácticas, pero se trata de rescatarlo socialmente, es decir, no en cuanto sujeto sino en cuanto agente socializado” (Gutiérrez, 2005, p. 48). Por ejemplo, Gutiérrez (2005, p. 48) rescata un ejemplo presentado por otro autor (Costa, 1976) para ilustrar cómo se manifiestan ambos intereses en el campo religioso: el clero -como grupo de agentes vinculados a una posición determinada del campo- puede explicitar su interés consciente, subjetivo e intencional de comunicar desinteresadamente la salvación a los fieles -siendo éstos otro grupo de agentes que ocupan otra posición en el campo religioso-. Sin embargo, el *interés objetivo*, según el modelo de Bourdieu, se definiría en este caso como el interés de conservar o aumentar el capital específico que se juega en el campo y, con ello, reproducir su posición social dentro del mismo como “detentadores del poder de administrar con autoridad los bienes de salvación”.

todas las conductas que son percibidas como derroche siempre que se las compare con los principios de la economía en sentido restringido.” (Bourdieu, 2000, p. 113).

Por lo tanto, la noción de *interés* abarca diferentes universos económicos sin reducirlo al *economicismo*, por lo que se opone a las nociones de *desinterés*, *gratuidad* e *indiferencia* independientemente del *campo específico* y del *capital específico* que da valor al campo, rechazando así el concepto de *interés* transhistórico y universal de la teoría utilitarista (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 155). Siguiendo esta lógica, todas las prácticas pueden ser explicadas como acciones orientadas a la maximización del beneficio, incluso aquellas que aparentan o pretenden ser desinteresadas y/o gratuitas, por lo que el beneficio no solo se reduce a lo material, sino también a lo simbólico (Gutiérrez, 2005, p. 27)¹³⁹. Así lo justifica Bourdieu:

“Lejos de ser una invariante antropológica, el interés es un arbitrio histórico, una construcción histórica que solo puede conocerse mediante el análisis histórico, a posteriori, por medio de la observación empírica, y no deducida a priori de alguna concepción ficticia -y tan invidentemente etnocéntrica- del “Hombre”.” (Bourdieu y Wacquant, 2008, p.156).

Sin embargo, las nociones de *campo* e *interés específico objetivo* solo pueden ser comprendidas puestas en relación con otras nociones del marco teórico-metodológica de Pierre Bourdieu y que se explicarán a continuación.

4.3.1.2 Las diferentes especies de capital: poderes en juego

Pierre Bourdieu considera que una ciencia general de la *economía de las prácticas* no puede limitarse exclusivamente a aquellos comportamientos socialmente guiados por motivos económicos (*capital económico*), sino que debe comprender el *capital* en todas sus formas y descubrir los mecanismos que regulan la conversión de una forma de *capital* a otra (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 158). El autor francés ha presentado cuatro especies fundamentales de capital: *capital económico*, *capital cultural*, *capital social* y *capital simbólico*, sin perjuicio de que el investigador detecte otras formas de capital o subespecies de las formas de capital mencionadas (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 158).

En este contexto por *capital* se entiende a "un conjunto de bienes acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen, se invierten, se pierden" (Costa 1976, p. 3). Cada *campo* es tratado como un mercado definido por un valor predominante, una especie de *capital* particular, pero no todo *bien* genera por sí mismo un *campo*, sino que debe de tratarse de un bien buscado, escaso y apreciado socialmente, un bien que genere el interés de ser acumulado (Gutiérrez, 2005, p. 36). El *capital económico*, que es aquél que hace referencia a las propiedades materiales que posee un agente social individual o colectivamente, es uno de los más relevantes en las sociedades actuales, pero no el único (Bourdieu, 1986, p. 243).

¹³⁹ Se trata de un “*interés por el desinterés*” (Gutiérrez, 2005, p. 29).

El *capital cultural* se presenta principalmente bajo tres formas: *capital cultural incorporado*, *capital cultural objetivado* y *capital cultural institucionalizado* (Bourdieu, 1986, p. 244 y 245). La primera forma hace referencia al conjunto de conocimientos, ideas, valores y habilidades adquiridos a través de la experiencia, socialización y la sociabilidad; la segunda forma refiere a los bienes de carácter cultural (libros, cuadros, etc.) y la tercera forma refiere a los títulos académicos que reconocen y validan burocráticamente la adquisición de ciertos conocimientos (Bourdieu, 1986, p. 244 y 245).

El *capital social* refiere a la red de relaciones y contactos sociales de un agente social y, por lo tanto, se asocia a la posición que un sujeto ocupa dentro de un grupo social y el aprovechamiento que puede obtener de la movilización de dichas relaciones en forma de otras especies de *capital*. En palabras de Bourdieu:

“El capital social es el conjunto de los recursos reales o potenciales vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos o, en otras palabras, a la pertenencia a un grupo, que proporciona a cada uno de sus miembros el respaldo del capital de propiedad colectiva, una "credencial" que les da derecho al crédito, en los diversos sentidos de la palabra” (1986, p. 247).

Estas relaciones pueden existir tanto en su *estado práctico* como en *formas institucionalizadas*. El *estado práctico* se manifiesta en los mismos intercambios materiales y/o simbólicos que las producen y mantienen. Las *relaciones institucionalizadas* se manifiestan y garantizan por la aplicación de un nombre común¹⁴⁰ y un conjunto de actos instituyentes que vinculan a los agentes involucrados con el objetivo de conservar y reforzar dichos intercambios (Bourdieu, 1986, p. 247). Es, pues, *capital* de las relaciones sociales que pueden procurar beneficios materiales y/o simbólicos, principalmente por la pertenencia a un grupo raro o prestigioso (Gutiérrez, 2005, p. 38). La existencia de una red de relaciones de este tipo es fruto de un proceso de institucionalización, donde entran en juego los llamados *ritos de paso* anteriormente tratados, a los que Bourdieu prefiere denominar *ritos de institución*, pues éstos instituyen, generan y reproducen relaciones duraderas y útiles de los que se puede socavar beneficios simbólicos y/o económicos (Bourdieu, 1986, p. 248).

“En otras palabras, la red de relaciones es el producto de estrategias de inversión, individuales o colectivas, dirigidas consciente o inconscientemente a establecer o reproducir relaciones sociales directamente utilizables a corto o largo plazo, es decir, a transformar las relaciones contingentes, como las de vecindad, las del lugar de trabajo o incluso las de parentesco, en relaciones a la vez necesarias y electivas, que implican obligaciones duraderas sentidas subjetivamente (sentimientos de gratitud, respeto, amistad, etc.) o garantizadas institucionalmente (derechos)” (Bourdieu, 1986, p. 248).

¹⁴⁰ “El nombre de una familia, de una clase o de una tribu o de una escuela, de un partido, etc.” (Bourdieu, 1986, p. 247).

Según Bourdieu (1986, p. 248), los *ritos de institución* funcionan como mecanismos de cristalización social (constitución simbólica) de roles, identidades y estatus relacionales (ejemplo: hermana, prima, caballero, heredero, anciano, etc.) que son reproducidos, a su vez, mediante ciertos intercambios (ejemplo: de regalos, mujeres, palabras) fomentando y reforzando el conocimiento y reconocimiento mutuo entre los agentes involucrados. De este modo se pone en marcha una máquina dialéctica de reproducción social del grupo, pues los intercambios transforman los bienes, símbolos y/o servicios que se intercambian en signos de reconocimiento y, gracias al reconocimiento común y sentido de pertenencia al grupo, se produce y reproduce el grupo en particular. Al mismo tiempo, esta dialéctica produce y reafirma los límites del grupo y, por ende, delimita el espacio social donde los intercambios constitutivos pueden tener lugar (ejemplo: comercio, matrimonio, comensalidad, etc.). La custodia de los límites recae en cada miembro del grupo y “con la introducción de nuevos miembros en una familia, un clan o un club, toda la definición del grupo, es decir, sus fines, sus límites y su identidad, se pone en juego, expuesta a la redefinición, la alteración, la adulteración” (Bourdieu, 1986, p. 248).

En todo caso, las ventajas *actuales* o *potenciales*¹⁴¹ que produce la movilización del *capital social* no están asociadas exclusivamente al número de redes, contactos o grupos sociales a los que pertenece un individuo, sino al *volumen global de capitales* que acumulan y poseen los agentes con los que conserva un vínculo social a través de dichas redes sociales. En términos de Bourdieu, “el volumen del capital social que posee un determinado agente depende, pues, de la dimensión de la red de conexiones que puede movilizar efectivamente y del volumen del capital (económico, cultural o simbólico) que posee por derecho propio cada uno de aquellos con los que está conectado” (Bourdieu, 1986, p. 247).

Por lo tanto, el *capital social*, según la perspectiva de Bourdieu, implica necesariamente la existencia de un grupo o red social relativamente institucionalizada con unos límites que demarcan el lugar donde los intercambios pueden tener lugar, separando así este espacio de otros espacios sociales en los que dichos intercambios que quedan excluidos, custodiados por los mismos miembros del grupo. Sin embargo, como apunta González Reyes:

“El valor del concepto en Bourdieu (...) radica en entender que los sujetos construyen particulares formas de poder al acceder a ciertos tipos de relaciones, y que este capital, un capital particularmente institucionalizado, es capaz de ser mantenido y reproducido con fines de control y dominación.” (2009, p. 1738)

¹⁴¹ Los recursos potenciales son aquellos que no están dados de una vez por todas, sino que fluctúan según lo que pueda aportar el individuo al grupo y la capacidad de relacionarse del mismo. Como señala González Reyes (2009, p. 1737) al respecto: “De esta manera, el pertenecer al grupo no quiere decir que se tenga acceso igualitario a todas las cantidades y tipos de recursos, sino que se tienen más posibilidades de acceder a él que quienes carecen de algún tipo de membresía”.

En definitiva, el *capital social* actúa como un recurso multiplicador, pues representa el conjunto de relaciones sociales que un agente social puede movilizar para obtener beneficios, ventajas y mayor rendimiento del resto de sus capitales (Capdevielle, 2014, p. 9; Gutiérrez, 2004, p. 7).

Bourdieu, además de presentar las tres clases fundamentales de capital presentadas hasta el momento (capital económico, cultural y social), añade una modalidad más bajo la rúbrica de *capital simbólico*.

“A estas tres formas, hay que añadir el capital simbólico, que es la modalidad adoptada por una u otra de dichas especies cuando es captada a través de las categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si usted prefiere, que desconocen el carácter arbitrario de su posesión y acumulación.” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 81 y 82)

Es decir, la noción de *capital simbólico* representa el *capital económico, social y/o cultural* de un agente cuando es conocido y reconocido dentro de un espacio social determinado (Bourdieu 1997, p. 151). Se presenta como una especie de capital que añade prestigio, legitimidad y autoridad al agente social que acumula otras especies de capital cuando se desconoce el arbitrario social de su acumulación y por ello se reconoce como natural (Gutiérrez, 2005, p. 40; Fernández Fernández, 2013, p. 22).

Finalmente, cabe mencionar que, siguiendo el modelo sociológico de Bourdieu, los agentes sociales ocupan posiciones diferenciadas en el *espacio social* a raíz de la distribución desigual de las diferentes formas de *capital*. Como señala Bourdieu (2000, p. 131), al respecto, la distribución en el *espacio social* depende tanto del *volumen global de capital*, esto es, de la suma de diferentes especies de *capital* acumulados por un agente social o institución, como de la *estructura del capital*, es decir, el porcentaje del peso de cada una de dichas especies de *capital* en el total del patrimonio del agente social o institución.

4.3.1.3 El “*habitus*”: estructura social interna

Bourdieu rechaza las teorías puramente *estructuralistas* y, con ello, abandona la concepción *mecanicista* del comportamiento humano según la cuál el individuo es dejado a la suerte de un conjunto de fuerzas externas capaces de determinarlo de una vez por todas como si de un títere se tratara, recuperando así al agente social como productor de prácticas, como agente social que despliega estrategias de inversión en el *campo* específico mediante sus prácticas.

Los agentes sociales no son “partículas” mecánicamente empujadas y tironeadas de aquí par allá por fuerzas externas. Son mas bien detentores de capitales y, dependiendo de su trayectoria y de la posición que ocupen en el campo en virtud de su dotación (volumen y estructura) de capital, tienen una propensión a orientarse activamente ya sea hacia la

preservación de la distribución de capital o hacia la subversión de dicha distribución. (Wacquant y Bourdieu, 2008, p. 147).

Pero, al mismo tiempo, también rechaza teorías que se encuentran en el otro extremo y que conciben al individuo liberado de cualquier condicionamiento objetivo, como el *individualismo metodológico* y la *teoría de la acción racional*, pues es la posición social, en relación con las otras posiciones dentro del campo, la que delimita los *intereses objetivos* de los agentes sociales, así como las posibilidades e imposibilidades, las necesidades y las libertades de sus prácticas (Gutiérrez, 2005, p. 68 y 72)¹⁴². Por esta razón, Bourdieu rescata al agente social como agente socializado, considerando los elementos objetivos de sus prácticas, para ello incorpora la noción de *habitus* con el objetivo de superar posturas teóricas opuestas:

Debo insistir una vez más en el hecho de que el principio de las estrategias filosóficas (o literarias, etcétera) no es el cálculo cínico, la búsqueda consciente de la maximización de la ganancia específica, sino una relación inconsciente entre un *habitus* y un campo. Las estrategias de las cuales hablo son acciones que están objetivamente orientadas hacia fines que pueden no ser los que se persiguen subjetivamente. La teoría del *habitus* está dirigida a fundamental la posibilidad de una ciencia de las prácticas que escape a la alternativa del finalismo o el mecanicismo (Bourdieu, 1990, p. 114).

En la teoría propuesta por Bourdieu las estructuras sociales existen dos veces, y ambas en constante dialéctica. Las *estructuras sociales externas* ya han sido tratadas mediante la noción de *campo* y otras nociones que tienen lugar en el funcionamiento de los *campos* (capital, intereses y posiciones) que refieren a la *historia hecha cosas*. Por otra parte, se encuentran las *estructuras sociales internalizadas*, que refieren a la *historia hecha cuerpo*, y que Bourdieu denomina *habitus* (Gutiérrez, 2005, p. 8 y 9). El *habitus* es una herramienta analítica para aprehender y comprender el sistema de disposiciones que los agentes sociales adquieren mediante el aprendizaje, socialización y sociabilidad, y que funciona como generador de “*estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con ese fin*” (Bourdieu, 1990, p. 114). En otras palabras, el *habitus* es producto de la incorporación de las *estructuras sociales externas*, la interiorización del mundo social, lo cual transforma los *esquemas mentales* del agente social, es decir, los esquemas de clasificación que guían su comportamiento, elecciones, y gustos, así como las evaluaciones y valoraciones tanto de sus propias conductas como las de otros agentes sociales (Bourdieu y Chartier, 2011, p.69). En este sentido, Bourdieu señala que:

¹⁴² Amín Pérez, rescatando la propuesta teórica de Bourdieu, señala que “(...) los individuos no son agentes plenamente libres de sus acciones ni siguen al pie de la letra las reglas de la sociedad: todos somos herederos de una historia y no cesamos de apropiarnos de ella ni de reinterpretarla cotidianamente” (2017, p.17).

“es importante para recordarnos que los agentes tienen una historia, que son el producto de una historia personal, de una educación asociada a un medio, pero que son también el producto de una historia colectiva y que las categorías de pensamiento, las categorías de entendimiento, los esquemas de percepción, los sistemas de valores, etc..., son el producto de la incorporación de estructuras sociales.” (Bourdieu y Chartier, 2008, p. 70)

Por lo tanto, el *habitus* de cada agente social dependerá de su trayectoria social (Gutiérrez, 2005, p.16) y, por ende, de la posición que ocupe en cada *campo* y del tiempo transcurrido en cada posición, pues éstas pueden cambiar según las circunstancias. Además, si bien el *habitus* es una *estructura estructurada*, en cuanto a internalización de las estructuras sociales externas u objetivas, también es una *estructura estructurante* porque es un sistema de disposiciones que genera prácticas reproductoras de dichas estructuras objetivas (Bourdieu y Passeron, 1977)¹⁴³. No obstante, el *habitus* solo se revela ante una situación determinada *poniendo en relación* las experiencias sociales adquiridas (la historia colectiva hecha cuerpo) y las condiciones sociales objetivas que se le presentan en un momento dado, por lo que “*opera desde el interior de los agentes, sin ser estrictamente individual en sí mismo ni enteramente determinante de la conducta* (Bourdieu y Wacquant, 2008, p. 43). Esto significa que el *habitus* no solo es necesidad y limitación, también es recurso e invención, en palabras de Gutiérrez,

“(...) el *habitus* constituye un sistema de disposiciones duraderas, pero no inmutables. El encontrarse enfrentado a situaciones nuevas, en el contexto de condiciones objetivas diferentes a aquellas que constituyeron la instancia de formación de los *habitus*, presentan al agente social instancias que posibilitan la reformulación de sus disposiciones. Aunque, es necesario aclararlo, la mayor parte de los agentes sociales se encuentra estadísticamente expuestos a encontrar circunstancias semejantes u homólogas a aquellas en las cuales se formaron sus disposiciones, y por ello, a vivir experiencias que tienden a reforzar esas disposiciones.” (2005, p. 75).

En definitiva, el *habitus* es inseparable del *campo*, de hecho, es lo que permite a los agentes sociales insertos en un campo conocer y reconocer las reglas del juego, su posición en el mismo y sentir que vale la pena luchar por los *poderes* que allí se juegan ya sea para conservar o cambiar la estructura y sus divisiones sociales. El *habitus* convierte a los individuos biológicos en agentes sociales, los habilita para participar del mundo social, y si bien es producto de las *estructuras sociales objetivas* también es principio de generador de prácticas y pensamientos que posibilita la producción de una infinidad de jugadas y con ello la libertad de invención e improvisación dentro de los límites inherentes a las condiciones objetivas. Importante también es recalcar que los agentes sociales que comparten ciertas condiciones de existencia, una posición particular dentro del *campo* en un momento histórico dado, están predispuestos a los mismos condicionamientos objetivos y, por ende, a la incorporación de unas mismas

¹⁴³ En este sentido, como se trata de la *interiorización de la exterioridad*, es necesario recalcar que el *habitus* habilita la producción libre de todas las acciones, pensamientos y percepciones dentro de los límites inherentes de las condiciones históricas y sociales de su producción (Gutiérrez, 2005, p. 68).

disposiciones (*habitus*), por lo que se puede hablar de los “*habitus de clase*” (Bourdieu, 2012, p. 166)

Ahora bien, los agentes sociales actúan *estratégicamente* según los *intereses objetivos* asociados a su posición dentro de los diferentes campos en los que participa para maximizar los beneficios. Sin embargo, la noción de *estrategia* en la teoría de Bourdieu “*no hace referencia a la prosecución intencional y planificada de fines calculados*” (Gutiérrez, 2005, p. 28). Cuando la gente actúa mediante el *habitus* lo hace obedeciendo a la necesidad inmanente del *campo* y de sus exigencias, por lo que no siente que esté cumpliendo con un deber o que esté buscando conscientemente la maximización del valor en juego (capital específico), percibiéndose, así, como una persona perfectamente desinteresada (Bourdieu, 1976, p. 141). Por lo tanto, actuar mediante el *habitus* implica el “*desarrollo activo de líneas objetivamente orientadas que obedecen a regularidades y forman configuraciones coherentes y socialmente inteligibles (...) comprensibles y explicables, habida cuenta de las condiciones sociales externas e incorporadas por quienes producen las prácticas*” (Gutiérrez, 2005, p. 28). La noción de *habitus*, asociada a la de *estrategia*, permite interpretar la mayoría de las acciones humanas como orientadas hacia un fin sin la necesidad de “*plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin*” (Bourdieu, 1997, p. 166). Bourdieu ilustra esta concepción de la noción de *estrategia* vinculada al *habitus* del siguiente modo:

“El mejor ejemplo de esta disposición es sin duda el sentido del juego: el jugador, tras haber interiorizado profundamente las normas de un juego, hace lo que hay que hacer en el momento en que hay que hacerlo, sin tener necesidad de plantear explícitamente como fin lo que hay que hacer. No necesita saber conscientemente lo que hace para hacerlo y menos aún plantearse explícitamente la cuestión (salvo en algunas situaciones críticas) de saber explícitamente lo que los demás pueden hacer a cambio, como induce a pensar la visión de los jugadores de ajedrez o de bridge que algunos economistas (sobre todo cuando recurren a la teoría de los juegos) prestan a los agentes.” (Bourdieu, 1997, p. 166 y 167).

Bourdieu, en todo caso, reconoce que la teoría del *habitus* no elimina la elección estratégica deliberada y consciente de los agentes sociales, aunque destaca que es la modalidad de acción más frecuente (Bourdieu y Wacquant, 1995, p.91).

4.3.2 La estructura social objetiva del campo de relaciones de compadrazgo: la posición social de los dominantes, dominantes-dominados y dominados

La institución del compadrazgo, como forma específica de sistema de relaciones entre distintos agentes sociales, es resultado de ciertas estrategias de inversión para la producción y reproducción de redes sociales durables y obligatorias (Beuchler, 1971, p. 48; Koechert, 1989, p. 421; Vázquez, 2009, p. 61). De este modo se constituye una estructura donde los agentes sociales, los compadres en este caso, se vinculan y relacionan a través de relaciones de reciprocidad y responsabilidades religiosas, sociales, materiales

y financieras (Wolf y Mintz, 1950, p 355; Alum, 2018, p. 1). El sistema de relaciones formalizadas y publicitadas entre compadres es relevante en cuanto funciona como medio para movilizar una serie de recursos de diferentes especies (económicos, sociales, religiosos, culturales, etc.). En este sentido se puede afirmar que la estructura social del compadrazgo encuentra su fundamento en el aprovechamiento de ventajas y beneficios que pueden obtenerse mediante la movilización de las relaciones sociales establecidas entre los agentes insertos en la misma y, por lo tanto, se origina por el *capital social* que está en juego. No se olvide, pues, que el *capital social* está asociado a una red de relaciones sociales que son el “producto de estrategias de inversión, individuales o colectivas, dirigidas consciente o inconscientemente a establecer o reproducir relaciones sociales directamente utilizables a corto o largo plazo” (Bourdieu, 1986, p. 248).

Por lo tanto, cada vínculo de compadrazgo genera una estructura de relaciones de reciprocidad entre compadres inmediatos que se fundamenta en un tipo específico de *capital social*, al que por motivos descriptivos se le ha denominado “*capital social de compadrazgo*”. Por ejemplo, el vínculo específico entre unos compadres *gadjé* de una determinada unidad familiar y unos compadres *spoitori* de otra determinada unidad familiar produce lo que podría denominarse “*estructura particular de compadrazgo*” o “*estructura íntima de compadrazgo*”. Sin embargo, el presente análisis no debe considerar únicamente las relaciones más inmediatas entre compadres, esto es, los intercambios que dentro de esta “*estructura particular de compadrazgo*”. El presente análisis debe considerar a todos los agentes sociales que, en condición de compadres, sean *gadjé* o *spoitori*, se insertan en este tipo de relaciones y que, a través del *capital social de compadrazgo*, se disputan otras especies de capital. Esto es, es necesario construir, con fines analíticos, un *campo* de posiciones y de relaciones objetivas entre estas posiciones. Solo de este modo se puede llegar a comprender la complejidad de las disputas y relaciones de fuerza que origina el compadrazgo en la comuna de Grădiștea. En la práctica de la vida cotidiana, las relaciones de compadrazgo y sus consecuencias no se limitan únicamente al núcleo más íntimo representado por compadres vinculados por este tipo de institución, sino que se extienden, conectan, imbrican y articulan con los demás agentes sociales que participan del compadrazgo. Para fines explicativos se propone denominar a esta estructura social objetiva como “*campo de relaciones de compadrazgo*”.

4.3.2.1 Origen y criterio de acceso del *campo de relaciones de compadrazgo*

A mediados de la década de los 90’, como ha sido descrito y analizado anteriormente, se produjo el primer acercamiento real entre los residentes *gadjé* de la comuna de Grădiștea y las familias *spoitori* asentadas forzosamente en los márgenes de la misma localidad. Este acercamiento tuvo lugar con la petición que algunos propietarios *gadjé* hicieron a las familias *spoitori* para que trabajasen para ellos en condición de jornaleros. Este fenómeno originó una relación de *patronazgo* entre unidades familiares *gadjé* y unidades familiares *spoitori*, es decir, una relación que nació con fines puramente económicos. Poco después, se extendió con regularidad la práctica de bautizar a los hijos de los jornaleros por

iniciativa de sus patronos. El rito bautismal no solo implicaba la creación de un vínculo entre padrinos y ahijados, sino también entre compadres. De modo que el apadrinamiento produjo una transubstantación de las antiguas identidades y sus relaciones (patronos-jornaleros) en unas nuevas, mucho más próximas, afines y vigorosas (compadres *gadjé*-compadres *spoitori*).

Es conocido que las redes sociales propias del compadrazgo son reconocidas y legitimadas por los ritos bautismales que las precede (García Tamayo, 1979, p. 96; Martens, 2000, p. 40 y 41). Al mismo tiempo, el rito bautismal, como rito de institución, es creador de identidades, roles y estatus relacionales (Bourdieu, 1986, p. 248). De este modo se aprovecharon las relaciones de patronazgo para convertir un vínculo marcado por la utilidad económica en un vínculo marcado por la afinidad (parentesco espiritual). Como menciona Freyre al respecto “si no existe identidad ni compromiso entre las partes, si son redes conformadas *ad hoc*, tienden a desaparecer en el corto plazo o conforman redes de tipo oportunista y clientelares” (2013, p. 111). La eficacia social del rito en este caso se detecta, entonces, en la transformación de relaciones contingentes (vecindad o de trabajo) en “relaciones necesarias y electivas, que implican obligaciones duraderas sentidas subjetivamente (...) o garantizadas institucionalmente” (Bourdieu, 1986, p. 248). Por lo tanto, como rito de institución, el rito bautismal extendió un vínculo entre compadres, generando nuevos roles, estatus y relaciones, señalando y reafirmando los límites de cada grupo, donde cada grupo está formado por un núcleo de compadres *gadjé* y compadres *spoitori* particulares. En este sentido, el rito de institución anuncia y reafirma un vínculo, una identidad, al demarcar la pertenencia del grupo al pertenece cada compadre particular, es decir, anuncia pública y formalmente con *quién* o *con qué familia* está vinculado cada uno de los compadres.

No obstante, además de manifestar *a qué grupo* pertenece cada compadre particular, el rito de institución, en este caso, también anuncia y reafirma otro límite. Este límite marca la división entre *quién es* compadre de *quién no es* compadre. El criterio para acceder al *campo de relaciones de compadrazgo* pasa, por lo tanto, por el rito bautismal. Y el recurso que está en juego, y, por lo tanto, en disputa, es el *capital social* asociado a *compadrazgo*, es decir, aquellas redes de relaciones que pueden movilizarse para sacar provecho de una variedad de recursos materiales e inmateriales que solo pueden circular a través de estas mismas redes.

Por lo tanto, desde una **dimensión diacrónica** el *campo de relaciones de compadrazgo* es el resultado una serie de estrategias de inversión que familias terratenientes *gadjé* pusieron en marcha a finales de la década de los 90' para transformar relaciones sociales de carácter laboral que mantenían con familias *spoitori* (relación patrón-jornalero) en relaciones necesarias, obligatorias, utilizables y garantizadas por la ritualización institucional de las mismas (relación compadre-comadre). Es un campo específico que se fundamentó en el *capital social* en juego, esto es, en el conjunto de recursos actuales y potenciales que podían movilizarse a través de las relaciones cristalizadas entre compadres. Los compadres *gadjé* manifestaron que los motivos de crear estos vínculos

se basaban principalmente en su deber de cristianizar a los paganos (*interés subjetivo*). No obstante, las condiciones objetivas presentes en el momento de generarse permiten descubrir otras razones y causas, como fue la necesidad no solo de cubrir sino de asegurar la falta de mano de obra jornalera tras la ola de emigración urbana de muchos jóvenes de la comuna y así conservar su posición social en el espacio social (*interés objetivo*).

4.3.2.2 Posiciones sociales del campo de relaciones de compadrazgo

Ahora bien, la dirección que han tomado las relaciones derivadas del compadrazgo en el presente estudio de caso es de tipo “vertical”, esto es, propias de un vínculo entre miembros de diferente estatus, clase social y etnia (Mintz y Wolf, 1950, p. 342; Alum, 2018, p. 4). Estos factores son relevantes para construir las diferentes posiciones que ocupan los agentes sociales involucrados dentro de la estructura del compadrazgo y, especialmente, dentro del campo social donde se articulan estas relaciones. Lo relevante del *capital social*, como se mencionó anteriormente, es su capacidad multiplicador, es decir, que a través de la movilización de un conjunto de relaciones sociales se puede sacar provecho y ventajas materiales e inmateriales (diferentes especies de capital). Por ende, es importante considerar la distribución de otras especies de capital dentro del *campo de relaciones de compadrazgo*, pues son esas especies las que entrarán en juego y circularán a través del *capital social de compadrazgo*. En otras palabras, es importante considerar el *volumen global de capital* de los agentes insertos en el *campo de relaciones de compadrazgo*, pues esto determinará su posición social dentro de la misma estructura social objetiva. Como señala Gutiérrez al respecto:

“Aquí encontramos también relaciones entre diferentes especies de capital, en la medida en que el volumen de capital social que ha logrado acumular un agente particular, no sólo depende de la extensión de la red de relaciones que él puede efectivamente movilizar en un momento determinado, sino también del volumen de capital económico, cultural o simbólico de cada uno de aquellos agentes a quienes está ligado por la pertenencia a esa red.” (2005, p. 38 y 39)

El *volumen global de capital* es el conjunto de recursos utilizables y disponibles de un agente o grupo de agentes sociales y, por lo tanto, refiere a la suma de las diferentes especies de capital (económico, social, cultura y simbólico) (Bourdieu, 2000, p. 131). Así, quienes poseen mayor *volumen global de capital* tienen más probabilidades de invertir dichos poderes y obtener beneficios en un campo determinado (Gutiérrez, 2005, p. 42).

En el *campo de relaciones de compadrazgo* se pueden identificar diferentes posiciones sociales ocupadas por diferentes compadres *gadjé* y *spoitóri* según el *volumen global de capital*, configurando así un campo entre posiciones desigualmente distribuidas.

En primer lugar, se pueden identificar dos grandes posiciones sociales diferenciadas que forman la principal división del *campo*. Estas posiciones relacionan a los *dominantes* y

los *dominados*. En la posición de *dominantes* (poseedores) está insertos los compadres *gadjé*, quienes además de tener la identidad socialmente dominante (la identidad de la sociedad mayoritaria), disponen de un *volumen global de capital* del que carecen los compadres *spoitori*, quienes ocupan la posición de dominados (desposeídos). En términos generales, los *dominantes* disponen en general de *capital económico* (medios de producción y riqueza monetaria), *capital social burocrático* (red de contactos dentro del sector público), *capital cultural* (alfabetización y conocimientos valorados socialmente) y *capital simbólico* (prestigio y autoridad), siendo esta última especie de capital el resultado del conocimiento y reconocimiento del resto de especies de capital. El *capital simbólico*, al mismo tiempo, ha dado lugar a la producción de otra especie de capital actualmente eficaz, este es, *el capital jurídico*. Por el contrario, los compadres *spoitori* únicamente poseen y pueden aportar su fuerza de trabajo y lealtad.

En segundo lugar, no todos los compadres *gadjé*, a pesar de ocupar su posición de dominantes respecto a los compadres *spoitori*, poseen el mismo *volumen global de capital*. En otras palabras, dentro de la clase dominante hay quienes poseen más capital que otros. Por ende, se identifican relaciones entre *dominantes* y *dominantes-dominados* dentro del campo. Las dos especies de capital que marcan principalmente esta diferenciación de posiciones entre dominados son el *capital económico* y el *capital social burocrático*. Todo ello, sin perjuicio de que el volumen de *capital simbólico* vaya acorde con el volumen de estas dos especies de capital. La posesión mayor o menor de *capital económico* permite diferenciar entre “grandes propietarios” y “pequeños propietarios”. Lo posesión mayor o menor de *capital social burocrático* permite distinguir entre compadres que ocupan “cargos institucionales” y aquellos que no ocupan cargos institucionales, es decir, compadres “sin cargos institucionales”. No obstante, el *capital económico* sigue siendo el dominante en nuestras sociedades (Gutiérrez, 2005, p. 43)

En el campo de relaciones de compadrazgo de la comuna de Grădiștea se pueden diferenciar cuatro clases de compadres dominantes según su *volumen global de capital* y, que, por ende, se sitúan en posiciones desiguales de *dominantes* y *dominantes-dominados*. En la posición más alta se encuentran los “grandes propietarios con cargo institucional”, por debajo de éstos se encuentran los “grandes propietarios sin cargo institucional”, por debajo de estos están los “pequeños propietarios con cargo institucional” y, en último lugar, los “pequeños propietarios sin cargo institucional”.

Resulta ilustrativo el siguiente extracto de una entrevista realizada a un informante *gadjé* en el que se muestra la diferencia entre compadres *gadjé* que son grandes propietarios y compadres *gadjé* que son pequeños propietarios. Los primeros se caracterizan por tener una empresa de explotación agrícola, por lo que la economía familiar depende exclusivamente de esta fuente de ingresos. Los segundos, por el contrario, son propietarios de pequeñas granjas destinadas principalmente para el autoconsumo, siendo compatible otras fuentes de ingresos diferentes a la explotación agrícola.

“Hay compadres (*gadjé*) que son empresarios, es decir, tienen un buen negocio en la agricultura por lo general. Estos siempre tienen mucho trabajo en siembra y recogida o en el cuidado de animales. Hay otros (*compadres gadjé*) que no tienen una empresa ni mucho campo que trabajar, pero también necesitan ayuda para las cosas de la casa o del huerto, limpiar la casa, hacer la compra, llevar paquetes, ayudar en lo que se necesite. Yo por ejemplo trabajo en el mantenimiento de las aguas de aquí, no me dedico al campo, pero tenemos un huerto con hortalizas, tenemos gallinas y cerdos que hay que limpiar, cuidar...mi madre necesita ayuda en la casa o con las compras...pues los llamamos para que ayuden con todo esto y luego les damos algo de comida, compramos tabaco, damos cerveza, nos tomamos un café juntos...dependiendo de lo que hagan les das dinero también.” (Razvan, 39 años, *gadjé*)

Por otra parte, en los siguientes extractos de entrevistas realizadas a informantes *spoitori* se puede observar una valoración más positiva respecto a los compadres *gadjé* que poseen mayor *capital económico* y *capital social burocrático* que aquellos que lo poseen en menor medida.

“Mi compadre ahora está viejo y además vive en Maraloiu...no tiene mucho trabajo que ofrecer, hace veinte años era diferente, ahora ha empeorado, pero lo seguimos visitando, es nuestro compadre, pero es normal que tengas que buscarte la vida y ahora tenemos un nieto que nos ha bautizado otro rumano...es compadre de mi hijo, pero yo voy con ellos y nos llamamos “compadres” entre nosotros. Este es diferente porque es de los que más campo y trabajo tiene en el pueblo y se lleva muy bien con la policía y el alcalde del pueblo, el otro no hablaba casi con ellos. Este nos ayuda cuando tenemos problemas y peleas con otros *spoitori* porque puede hablar con la policía...todo depende del compadre que tengas y de la relación que tenga con la policía y el alcalde pues con eso puedes conseguir más cosas o no, hay compadres que tienen más enchufe que otros.” (Marius, 70 años, *sopitor*)

“Antes me iba mucho a ver al compadre a Ibrianu, pero ahora voy más poco porque es más viejo, ahora vamos más a Ionel porque está aquí cerca y nos da más trabajo. Ionel es compadre de mi hermano, pero como tiene mucho terreno nos empezó a llamar, todavía no ha bautizado a ningún nieto mío, pero lo hará, ya me lo ha dicho, es nuestro nuevo compadre, él nos ayuda con el dinero, nos presta y si tenemos algún problema con alguien del pueblo, con otro *spoitori*, él nos ayuda y habla con la Policía para que no nos multe. Mi otro compadre, cuando era más joven, también iba a hablar con la Policía, recuerdo una vez que me pegué con otro *spoitor* del pueblo y me acompañó a la Policía para tomar declaración con él delante y me ayudó, pero todos conocen a Ionel, todos los rumanos le respetan, lo escuchan más.” (Fanel, 52 años, *spoitor*).

Desde la perspectiva y posición social de las familias *spoitori*, los beneficios actuales o potenciales que pueden obtener con la movilización de las redes que mantienen con sus compadres *gadjé* dependerán de la posición social de éstos últimos dentro de la estructura social objetiva, es decir, de su *volumen global de capital*. Cuanto más alta sea la posición de sus compadres *gadjé*, más posibilidades de obtener mayor rendimiento en formas distintas de capital.

Desde la perspectiva y posición social de los compadres *gadjé* cuanto mayor *capital económico* y *capital social burocrático* mayor será la posibilidad de seguir invirtiendo en la formación de más vínculos de compadrazgo con otras familias *spoitori* y así ampliar su red social. Esto se explica porque a mayor *capital económico* más capacidad de sufragar gastos asociados al rito bautismal y, con ello, formalización de nuevos vínculos de compadrazgo. Además de mayor capacidad para recibir rendimientos económicos a través de los diferentes intercambios que tengan lugar en el marco de las relaciones de compadrazgo. Y, cuanto mayor sea el *capital social burocrático*, mayor capacidad de ofrecer seguridad y asesoramiento burocrático a las familias *spoitori*, siendo un recurso altamente valorado por estas últimas en la búsqueda o aceptación de un compadre *gadjé*.

El *campo de relaciones de compadrazgo*, desde una **dimensión sincrónica**, es un campo de relaciones objetivas entre posiciones sociales que ocupan un lugar diferenciado según la acumulación de diferentes especies de recursos (económicos, sociales, culturales, etc), recursos que pueden ser movilizados dentro del círculo de relaciones entre compadres para obtener ventajas y beneficios. Esto es así porque si bien el recurso que fundamenta el *campo de relaciones de compadrazgo* es el *capital social de compadrazgo*, éste actúa como recurso multiplicador para obtener rendimiento del resto de capitales (Capdevielle, 2014, p. 9). La principal división estructural entre posiciones sociales se da entre quienes poseen suficiente *volumen global de capital* para invertir en la formación institucional de redes de compadrazgo (familias *gadjé* propietarias) y quienes no lo poseen (familias *spoitori*), tomando el compadrazgo una dirección vertical. La estructura se vuelve más compleja al detectar posiciones diferenciadas entre las familias *gadjé* propietarias según el grado mayor o menor de volumen de capital global que han ido acumulando (grandes propietarios con cargos institucionales, grandes propietarios sin cargos institucionales, pequeños propietarios con cargos institucionales y pequeños propietarios sin cargos institucionales). El *interés objetivo* de la clase dominante es invertir en *capital social de compadrazgo* y reproducir dichas relaciones para conservar o aumentar su capital económico e indirectamente conservar su *capital simbólico* dentro del espacio social global. Es decir, el interés en reproducir las relaciones de dominación desde la posición de dominantes. En la actualidad, dada las vicisitudes del contexto, esto sería difícilmente posible sin la institucionalización de redes de compadrazgo con las familias *spoitori*. Por otra parte, la clase dominada, los desposeídos, aceptan estas relaciones como fuentes primarias para asegurar su supervivencia.

4.3.3 Las prácticas cotidianas del campo de relaciones de compadrazgo: la reconversión del capital social en otras especies de capital

El *capital social de compadrazgo* es una subespecie de *capital social*. Por lo tanto, si por *capital social* se entiende el conjunto de recursos reales o potenciales asociados a la posesión de una red de relaciones duraderas, útiles, institucionalizadas o subjetivamente sentidas (Bourdieu, 1986, p. 247), el *capital social de compadrazgo* representa una forma

tradicional, específica e institucionalizada de *capital social* (Gutiérrez, 2004 p. 268). Concretamente, el *capital social de compadrazgo* refiere a un sistema social específico de expectativas estables y obligatorias materializadas en relaciones recíprocas de carácter económico, financiero, social y religioso, entre otros (Wolf y Mintz, 1950, p. 355; Koechert, 1989, p. 421; Alum, 2008, p. 1). Los agentes sociales mediante la movilización de su *capital social*, en este caso de compadrazgo, pueden obtener beneficios, provechos y ventajas en forma de otras especies de capital (Bourdieu, 1986, p. 248). A continuación, se muestran formas regulares de reconversión del capital social en otras formas de capital detectadas dentro del *campo de relaciones de compadrazgo* de Grădiștea.

Los compadres *gadjé*, a través de la movilización de su *capital social de compadrazgo*, pueden beneficiarse de la plena exclusividad y disponibilidad de la fuerza de trabajo informal y multitarea (capital productivo) y de la lealtad y sumisión (capital simbólico) de sus compadres *spoitori*. Los compadres *spoitori*, por su parte, pueden movilizar el *capital social de compadrazgo* que los vincula con sus compadres *gadjé* para obtener rendimientos en forma de dinero y especias (capital económico), eliminar obstáculos o sacar ventajas en el acceso a la atención por parte del sector público (capital social burocrático), recibir consejos o representación en asuntos que requieran de un nivel básico de alfabetización y educativo (capital cultural) y obtener la representación de sus compadres *gadjé* en los procesos de resolución de conflictos entre *spoitori* a través de mecanismos de justicia informal mediados o arbitrados por los mismos compadres *gadjé* (capital jurídico). Cabe destacar que el *capital simbólico* que poseen los compadres *gadjé* entra en juego y se moviliza junto con el *capital jurídico* para sacar ventajas a favor la de sus representados cuando el conflicto se origina entre familias *spoitori* vinculadas a diferentes compadres *gadjé*.

4.3.3.1 Reconversión de *capital social de compadrazgo* en *capital económico*

Los compadres *spoitori* son llamados con regularidad por sus compadres *gadjé* para cumplir con una variedad de tareas que pueden consistir, según las necesidades del momento, en la siembra y cosecha de cereales, verduras y frutas, alimentación y mantenimiento de animales de granja, tareas domésticas varias, albañilería y servicio de mensajería en el interior de la localidad. Todas estas tareas no se encuentran comprendidas en ningún tipo de contrato formal, sino que se incrustan y quedan difuminadas en el sistema de relaciones de reciprocidad del compadrazgo. Los informantes *spoitori*, cuando se les pregunta por cómo se ganan la vida, suelen utilizar la fórmula “*facem la zi*” que significa “hacemos según el día”.

“No tenemos un salario, vamos haciendo según el día, por ejemplo, mis compadres ayer me dieron 50 LEI y unas salchichas para comer por ayudarles con la recogida del trigo, trabajamos cuando nos llaman.” (Mirina, 24, spoitor).

“Ayudamos en lo que sea, en lo que podamos, pues mira... cortamos la madera, llevamos cosas al campo con el carro y nos dan algo después, ya sabes, vamos al día...también nos invitan a la barbacoa cuando hay alguna fiesta, nos dan cosas para mis nietos que son muy pequeños...nos traen ropa, comida, pañales desde la ciudad.” (Giani, 50 años, spoitor).

“Si necesitamos algo vamos a nuestros compadres. Nuestros compadres bautizaron a mis tres hijas (...) Siempre iré a los compadres, siempre nos ayudan. Nos dan dinero si no tenemos, lo que necesitamos nos da. Y nosotros vamos cada día a su casa para recoger alimento del campo, limpiar la casa, hacer la compra, todo. Nos dan algo a cambio siempre.” (Julia, 54 años, spoitor)

Por otra parte, los mismos informantes *spoitori* sienten, expresan y viven estas prácticas multitareas como un deber de ayuda mutua y cooperación inherente a las relaciones de compadrazgo. Este hecho es identificable en la sustitución del verbo “trabajar” por “ayudar” que con cierta regularidad se puede detectar en las entrevistas realizadas. Del mismo modo, lo recibido como contrapartida no se concibe como una retribución salarial, sino como la recepción de una ayuda desinteresada por parte de sus compadres *gadjé*. Los dos siguientes extractos son ilustrativos al respecto:

Claro que tengo compadres, ellos saben que tengo mis necesidades y me dan sin pedirles nada... Los compadres te ayudan con otras muchas cosas, o solo te da algo de dinero, comida, ropa y material del colegio para los hijos y nietos. (Vera, 48 años, spoitor)

Si tienes compadre tienes a donde ir si pasa algo. ¿A quién vas, a la policía? La policía te pone multas, el compadre no. Acudes al compadre para trabajar, para pedir cosas que necesitas y para pasar el rato. Te ayudan, si necesitas algo te lo dan. Si ayudas cuando lo necesitan entonces ellos te cuidan. Por ejemplo, mis padres también tienen sus compadres, estos le ayudaron con el dinero para comprar el terreno sin pedírselo de golpe, sino poco a poco cuando tuvieran. (...) No, no es obligatorio ir, si no quieres no vas a trabajar a casa del compadre, pero nunca dices que no porque te sientes bien con ellos, cuando necesitas algo siempre te ayudan. (Monica, 33, spoitori).

Otra forma recurrente de movilizar *capital económico* es a través de préstamos sin intereses. Como es normal en una relación de compadrazgo de carácter vertical, son las familias *spoitori* que, en su condición socioeconómica inferior, solicitan a sus compadres *gadjé* estos préstamos, y no a la inversa. Este tipo de préstamos parece ejercer una fuerza social revitalizadora al reforzar el vínculo de confianza entre compadres, sobre todo por parte de los compadres *spoitori* que valoran el préstamo como un acto de gratitud, respeto y reconocimiento.

“Tenemos bautizado a un nieto, tiene 11 años. Antes no trabajábamos para ellos, mis compadres vivían en Bucarest y vinieron hace 10 años vinieron decirnos que querían bautizar a mi nieto porque yo cuidaba a su madre que vive en el pueblo. Ahora ya han venido a vivir aquí. Nos ayudan cuando necesitamos dinero. Si necesito dinero prestado o cualquier otra cosa voy a ellos, les devuelvo el dinero cuando lo tengo, pero no te lo

piden rápido. Lo hacen porque quieren ayudarnos, son muy buenos con nosotros.” (Marisa, 70 años, spoitor)

En todo caso, el dinero prestado puede ser devuelto en dinero sin intereses a corto o largo plazo o, como señala el siguiente informante *gadjé*, mediante la prestación de servicios cuando las circunstancias lo requieren.

“Los míos me pidieron ayuda para construirse una nueva casa, necesitaban materiales y les di 1000 euros, no me lo han devuelto ni se lo reclamaré, ya me lo devuelven viniendo aquí a trabajar cuando los necesitamos.” (Liviu, 55 años, *gadjé*)

Incluso grandes propietarios *gadjé* han llegado a ceder pequeñas parcelas de terreno para ser explotadas directamente por sus compadres *spoitori*. Este acto también es considerado por los informantes como un gesto de generosidad desinteresado.

“Tengo compadres en Maraloiu que bautizaron a mi hijo, pues íbamos a trabajar ahí, les gustó como trabajamos y ahora somos compadres. (...) Ellos son como nuestra familia, nos quieren, nos cuidan, llaman a mis hijos para que vayan a ayudarlos siempre y les dan algo después. A ellos les han dado terrenos para trabajar y les han regalado una porción. Nos prestan dinero y les devuelves cuando quieres, son respetuosos.” (Luminel, 54 años, spoitor)

Así, los beneficios y ventajas materiales que obtienen los compadres *spoitori* por medio de su *capital social de compadrazgo* son interpretados, según sus esquemas mentales, como si fueran “regalos” y “favores” que circulan por una red de relaciones basadas en la cooperación y ayuda mutua.

Por otra parte, como se ha observado, los recursos que ellos invierten no se limitan a la fuerza de trabajo multitarea (capital de producción), sino que también invierten un sentimiento de lealtad hacia los compadres *gadjé* que se traduce en la motivación de estar siempre disponible para ayudar cuando se les requiera. Sin embargo, el sentido de lealtad y disponibilidad total parece no ser del todo recíproco entre compadres. O, al menos, no se basa en una reciprocidad simétrica, como se contempla en las siguientes respuestas extraídas de dos entrevistas realizadas a informantes *gadjé*:

Ahora son de los nuestros, los hemos integrado. Somos vecinos, los hemos bautizado...si voy a las 2 de la noche a pedirles ayuda jamás me rechazarían (...) (Dracul, 47 años, *gadjé*).

Nosotros tenemos a cuatro bautizados y mis dos hijas a tres de diferentes familias. No es por reírnos de ellos, ni por explotar, si yo les llamo vienen siempre porque si no es por nosotros ¿qué harían? Yo luego les doy algo de dinero, los invitamos a nuestras fiestas, les llevamos *pomana*, les damos ropa que nos obra, les damos cosas para los pequeños para que puedan ir la escuela... (Stefan, 62 años, *gadjé*)

Por lo tanto, la plena disponibilidad y exclusividad no es recíproca entre compadres. Los compadres *spoitori* pueden ser requeridos en cualquier momento del día para cubrir cualquier tarea que los compadres *gadjé* necesiten. Durante el desarrollo del trabajo de campo se ha observado un pleno respeto por el descanso y la vida privada por parte de los compadres *spoitori* hacia sus compadres *gadjé*. Por el contrario, la capacidad de persuasión de los compadres *gadjé* para solicitar la presencia de sus compadres *spoitori* está al orden del día. El sentido de la lealtad es, más bien, un deber de los compadres *spoitori* hacia sus compadres *gadjé* y no un valor recíproco.

A modo de conclusión, es importante subrayar la relevancia del volumen de capital económico en la producción y reproducción del *capital social de compadrazgo*. El “gran propietario” dispone de más recursos económicos para invertir en ceremonias bautismales y, por ende, más capacidad de vincular a diferentes unidades familiares *spoitori* que el “pequeño propietario”. Además, también posee más *capital económico* para seguir invirtiendo en este tipo de relaciones y, con ello, seguir aumentando su *capital económico* a través del valor de cambio.

4.3.3.2 Reconversión de *capital social de compadrazgo* en *capital social burocrático*

Ha sido analizada la situación general de la población romaní en la historia de Rumanía y se ha destacado que uno de los problemas que todavía persiste en la actualidad es la discriminación institucional por razón étnica¹⁴⁴. El rechazo o la indiferencia que muestran algunos funcionarios del sector público frente a personas que son categorizadas como «țigan» es recurrente como ha sido comprobado durante la investigación.

Durante la investigación se acompañó, en primera persona, a una mujer *spoitor* a la ciudad de Brăila para asistir a una revisión médica en un centro de salud público. Esta mujer iba acompañada de su compadre *gadjé*, quien tomó un rol activo en todo momento frente al personal administrativo y médico del centro relegando al máximo la participación de la mujer *spoitor*. La revisión médica finalmente resultó fructífera y se le practicaron todas las pruebas pertinentes. Rescatando las notas escritas en el cuaderno de campo se puede observar la importancia de ir acompañada de un compadre *gadjé*.

“Todo ha ido bien. No he visto ni escuchado nada fuera de lugar. Manel ha estado participativo en todo momento, como si estuviera representando a Carmen. Ellos entraron a la sala del médico y yo me quedé esperando en la recepción. Ahora estamos en el coche volviendo a Grădiștea y Manel me comenta que no conocía al médico que ha hecho la revisión médica, pero le ha comentado que él tiene otro amigo médico que trabaja en el mismo centro, que eso es muy importante porque tratan mejor a los *spoitori* si van con un rumano (*gadjé*) y mejor aún si les toca con su médico de confianza. Además, me comenta

¹⁴⁴ El racismo institucional fue reconocido jurídicamente por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el año 2019 precisamente en el *Caso Lingurar v. Rumanía*, demostrando la existencia de discriminación étnica/racial perpetuada por el aparato estatal cuyas víctimas son personas pertenecientes a la población romaní, Véase: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-192466%22%5D%7D>

que para que hagan todas las revisiones pertinentes se les debe pagar algo a escondidas a los médicos y saben que si van con un rumano (*gadjé*) les van a dar algo, en cambio un “gitano” no tendrá nada o casi nada.” (Extracto de cuaderno de campo, 14/7/2018).

Sin embargo, se reportan otras experiencias que en circunstancias similares a la descrita han tenido un desenlace para nada fructuoso, siendo la ausencia de un compadre *gadjé* acompañante el factor de la falta de una atención médica suficiente.

“Los médicos no te respetan igual que a rumano. A cualquier sitio que vayas no eres respetado igual que un rumano. Hasta el médico de familia de Grădiștea, aunque tu llegues la primera te llaman la última, primero siempre a los rumanos, yo quiero tener los mismos derechos que un rumano y si tengo que sentirme rumana para tenerlos lo hago. Aquí da igual si eres *spoitori*, *lautar* o *calderari*, para ellos eres un gitano igual, inferior a ellos ¿sabes? Si no vas con un rumano de la mano no te hacen caso. Si vas al médico a Brăila...olvídate si no vas con tus compadres, ni te miran, te dicen que no tienes nada, no te hacen ninguna prueba y te envían a casa, a mi me ha pasado.” (Roxi, 55 años, *spoitor*)

“También nos acompañan a la ciudad porque no tenemos coche y nos llevan a su médico, da igual que tengas algo de dinero, el médico solo te mira bien y te hace pruebas en el hospital si vas con el compadre porque es rumano y lo conoce.” (Florica, 52 años, *spoitor*).

En estos casos, el recurso que se está movilizando a través del *capital social de compadrazgo* es el *capital social burocrático* de los compadres *gadjé*. En algunas ocasiones directo y en otras indirecto. Es directo cuando el compadre *gadjé* tiene contactos y conocidos en el personal de la administración. Es indirecto cuando, aún en ausencia de estos contactos directos, la identidad socialmente legitimada (no estigmatizada) del rumano *gadjé* sirve para sortear los obstáculos de la discriminación institucional y, con ello, acceder a los servicios del sector público. Estas prácticas se extienden a muchas otras del ámbito institucional y burocrático, no solo a los centros de salud, así lo explica un informante *gadjé*:

“(…) vienen a mi también para hablar porque hay muchas cosas que no pueden hacer por sí mismos y nosotros tenemos mas relación con la policía, el hospital, los bancos, etc.” (Manel, 45 años, *gadjé*).

En estos casos, el *volumen de capital social* de un compadre *gadjé* juega un rol importante y suele ser mayor cuando ocupan un cargo institucional importante. Esto es, los contactos que puede movilizar alguien que tiene contactos en la administración están mejor valorados que los que puede mantener un propietario sin cargo institucional. Así lo explica primero un informante *spoitor* cuyo compadre *gadjé* ocupa un cargo institucional importante en Grădiștea y, en segundo lugar, un compadre *gadjé* que es funcionario de la administración.

“Cuanto tenemos problemas con otra persona siempre intervienen ellos para ayudar, nos llevan en coche a la ciudad, nos acompaña al médico o hacer papeles porque nosotros no sabemos leer ni escribir, ellos sí, y porque somos gitanos, en la ciudad no nos hacen caso

si no vamos con ellos. También cuando tenemos problemas con la policía él habla con ellos porque a veces nos quieren multar por cosas que no hemos hecho. Yo tengo suerte que mi compadre trabaja en el ayuntamiento y tiene muchos contactos con la policía y con gente importante de la ciudad.” (Cristina, 49 años, spoitor).

“No es lo mismo ir a un sitio recomendado por el alcalde u otro trabajador del ayuntamiento que por un compadre que solo tiene su negocio en la agricultura, en mi caso lo tienen más fácil para asuntos administrativos, les informo de todo lo que tienen que hacer, los ayudo para facilitar las cosas.” (Dracul, 47 años, gadjé).

Este factor también es eficaz cuando uno de los compadres *gadjé*, a pesar de no encontrarse activo en la actualidad, ha sido parte del aparato administrativo y conserva contactos influyentes en la administración actual.

“Siempre que he tenido problemas con otros *spoitori* del pueblo hemos ido a ellos porque además Dragos ha sido policía y todos saben que puede hablar con la policía de ahora porque lo conocen muy bien.” (Adelina, 19 años, spoitor).

En definitiva, no todos los compadres *gadjé* poseen el mismo volumen de este tipo de capital social, siendo un factor estructurante entre las posiciones sociales de los propietarios *gadjé*. Esto es, creando una distinción entre compadres *gadjé* “con cargos institucionales” y “sin cargos institucionales”.

4.3.3.3 Reconversión del *capital social de compadrazgo* en *capital cultural*

En el apartado en el que se analiza la “*reconversión de capital social en capital económico*” se han mostrado que el *capital económico* movilizado a través de las redes sociales de compadrazgo puede ser en forma de material escolar para los hijos e hijas de los compadres *spoitori*. Sin duda, esta es una forma de reconversión del *capital social de compadrazgo* en *capital cultural objetivado* (libros, principalmente) a favor de la prole *spoitor*.

Sin embargo, en algunos casos se ha reportado una inversión directa o indirecta en el *capital cultural incorporado*. La inversión directa se muestra en algunos casos escasos donde los compadres *gadjé* se ofrecen para ayudar a sus ahijados *spoitori* con el estudio y los deberes.

“Vienen aquí (ahijados) a casa y los ayudo con los deberes de la escuela, sobre todo con el francés porque yo soy profesora de francés aquí (...) no todos los rumanos del pueblo hacen esto, muy pocos lo hacen porque saben que luego los casan muy temprano y abandonan la escuela y creen que no vale la pena perder el tiempo. Yo lo hago porque me gusta y porque los niños no tienen la culpa de las tradiciones de sus padres.” (Bianca, 38 años, gadjé).

En cambio, es más regular, según se ha constatado gracias a la observación participante durante el trabajo de campo, que los compadres *gadjé* actúen en nombre de los compadres

spoitori cuando se trata de afrontar situaciones donde se requieren ciertas aptitudes y conocimientos como el cálculo o la escritura. Se trataría, pues, de una forma de inversión indirecta de *capital cultural* en la que no se pone en marcha un proceso transmisión de conocimientos y aprendizaje, sino la sustitución de un agente por otro cuando el sustituido presenta carencias para hacer frente a problemas que se ve incapaz de resolver. En otras palabras, se moviliza el *capital cultural incorporado* de los compadres *gadjé* para suplir la falta de conocimientos en algunos ámbitos de la vida cotidiana.

“(…) muchas veces los míos me llaman para que los ayude porque son analfabetos, ni saben calcular y tienen miedo a que los engañen. Cuando quieren comprar material para construirse la casa o para arreglar su huerto, pues yo les ayudo, vamos juntos, pero hablo yo.” (Vasile, 43 años, *gadjé*)

“Mis nietos ya saben más cosas que nosotros los viejos porque van a la escuela. Nosotros si tenemos que rellenar papeles que nos piden del ayuntamiento tenemos que ir a los compadres para que escriban todo porque no sabemos escribir y leer, no hemos ido a la escuela nosotros.” (Lorna, 55 años, *spoitor*).

En definitiva, la movilización del *capital cultural* dentro de las redes de compadrazgo suele tomar forma de *capital cultural objetivado* (material escolar), en menor medida en *capital cultural incorporado* (transmisión de saberes y aptitudes requeridos por los centros escolares) y en una medida regular en forma *capital cultural incorporado* de los compadres *gadjé* que actúan como representantes y/o sustitutos de los compadres *spoitori* ante situaciones que se requieran ciertos conocimientos de los que estos últimos carecen. No obstante, se trata de un tipo de capital que no causa desequilibrios en el volumen global de capital entre compadres *gadjé* (entre dominantes y dominantes-dominados), pudiendo todos ellos aportar unos conocimientos mínimos para suplir las carencias surgidas de la falta de alfabetización de muchos compadres *spoitori* que nunca fueron escolarizados.

4.3.3.4 Reconversión del *capital social de compadrazgo* en *capital jurídico*

La muerte del último *bulibasha* causó un vacío en la estructura tradicional de los *spoitori* asentados en Grădiștea. La autoridad de esta figura y alguna de sus funciones parecen haber sido absorbidas por los compadres *gadjé*, particularmente en el mantenimiento del orden social mediante mecanismos de justicia informal¹⁴⁵ para resolver disputas

¹⁴⁵ Aquí por “mecanismos de justicia informal” se entiende el conjunto de prácticas normativas, concretamente de resolución de conflictos, que no son parte del derecho estatal y, por tanto, forman parte de ese cuerpo llamado “derecho no oficial” (Baier, Svensson y Nafstad, 2019, p. 85). Siguiendo a Sousa Santos (2002, p. 57) son tres los componentes estructurales del derecho: la retórica, la burocracia y la violencia. En el presente caso es la *retórica* el componente dominante en los mecanismos de resolución de conflictos entre *spoitori*. Sousa Santos define este componente del siguiente modo: “La retórica no es sólo un tipo de conocimiento, sino también una forma de comunicación y una estrategia de toma de decisiones basada en la persuasión o convicción mediante la movilización del potencial argumentativo de secuencias y artefactos verbales y no verbales que han sido aceptados. La retórica como un componente estructural del derecho está presente, por ejemplo, en prácticas jurídicas como el acuerdo amistoso de un litigio, la mediación, la conciliación, la justicia en equidad, etc.” (2002, p. 57).

originadas entre *spoitori*. Sin embargo, es necesario destacar algunos cambios sustanciales respecto al antiguo *bulibasha*.

En primer lugar, la figura del *bulibasha* era representado por una sola persona cuya autoridad era respetada y reconocida por toda la *banda territorial*. En la actualidad no existe una concepción de la *banda territorial* entendida como organización social que puede ser movilizada para el bien de sus miembros, sino que las unidades familiares de *spoitori* se encuentran vinculadas a una diversidad de autoridades *gadjé* (compadres). Este fenómeno parece haber producido una especie de fragmentación de las unidades familiares que pertenecían a una misma banda, configurando una especie de micro-unidades dentro de lo que fue la misma banda representadas cada una por su propia autoridad.

Y, en segundo lugar, estas autoridades que han venido sustituyendo algunas de las funciones de la autoridad informal tradicional ni han sido socializadas en el seno de la comunidad *spoitori*, ni comparten la misma identidad étnica. Esto rompe con algunos criterios de elección del *bulibasha*, esto es, que sea un miembro reputado del grupo y, por lo tanto, conozca a la perfección las tradiciones y costumbres del grupo. Y, además, induce a que las medidas tomadas o aconsejadas por los compadres *gadjé* se sustenten mayormente en razones y creencias de lo que es mejor según su concepción de lo bueno y lo malo, es decir, siguiendo unos valores asociados a la sociedad mayoritaria internalizados a través de su *habitus*. Y, por otra parte, entran en juego los *intereses objetivos* asociados a la posición social de los compadres *gadjé*, esto es, reforzando la relación *dominante-dominado* en el espectro social mediante una demostración de su autoridad (*capital simbólico*) no solo respecto a sus compadres *spoitori*, sino también frente a otros compadres *gadjé*. En otras palabras, la movilización del *capital jurídico*¹⁴⁶ está implícitamente conectado con la movilización y demostración del *capital simbólico* de los compadres *gadjé*.

Parece ser que el *capital jurídico* es movilizadado a través del *capital social de compadrazgo*. En otras palabras, los compadres *spoitori* acuden a las redes de compadrazgo para acceder y poner en marcha mecanismos de resolución de disputas informales, pero relativamente eficaces. Durante la investigación se ha detectado, sin que ello confirme la existencia de un sistema coherente y funcional, una movilización multinivel de *capital jurídico*. Cada nivel depende de las relaciones de proximidad familiar y residencial. Concretamente se han detectado tres niveles a los que se ha

¹⁴⁶ Capital jurídico entendido como “el derecho a decir qué es lo que dice el derecho” (García Inda, 2001, p. 39). En el presente caso, los compadres *gadjé* que actúan como mediadores o árbitros en la resolución de conflictos entre *spoitori* tienen un conocimiento pobre y parcial de las tradiciones y derecho romani, un conocimiento que se basa en lo aprendido por la experiencia durante los últimos años de contacto con ellos. Las decisiones que toman son el resultado de una mezcla de este conocimiento parcial de la tradición romani, un sentido de justicia basado en los valores de la sociedad mayoritaria y los *intereses objetivos* asociados a su posición social.

denominado: 1) Nivel intra-familiar (N1); 2) Nivel residencial (N2); 3) Nivel inter-residencial (N3). El N1 se activa cuando la disputa nace dentro de una misma unidad familiar *spoitor* y, por lo tanto, vinculada a un mismo compadre *gadjé*. El N2 se activa cuando la disputa se origina entre dos unidades familiares *spoitori* que comparten localidad residencial y, por lo tanto, involucra a dos compadres *gadjé*. El N3 se activa cuando el conflicto es entre unidades familiares *spoitori* con diferencia localidad residencial donde la participación del compadre *gadjé* es limitada.

El N1 se activa por iniciativa de cualquier miembro de la unidad familiar *spoitor* que solicite la presencia de su compadre *gadjé* para mediar cualquier disputa nacida en el seno de la misma unidad familiar. El foco del problema por el que se suele acudir a los compadres *gadjé* deriva de los malentendidos y discusiones entre nueros y suegros o entre parejas. En estos casos el compadre *gadjé* actúa como mediador, es decir, escucha a todas las partes involucradas y les ayuda a llegar a un acuerdo. Así lo explica, en primer lugar, una mujer *spoitor* y, en segundo lugar, un compadre *gadjé*.

“Dos o tres veces hemos discutimos muy fuerte con Paul (*marido*) y mis suegros, siempre intentamos solucionarlo entre nosotros, pero cuando es muy fuerte la discusión vamos a ver al compadre para que arregle las cosas, él sabe calmarnos y que pensemos bien las cosas... Nos hace ver que las cosas se pueden solucionar y que todos tenemos un poco de culpa para que podamos mejorar en eso.” (Mirina, 24 años, *spoitor*)

“Te vienen con muchas tonterías, problemas que tiene cualquier familia, sobre todo cuando se enfadan la suegra y la nuera, casi siempre es lo mismo (...) cuando hago de mediador, después de escucharlos a ellos hablo yo, me escuchan y me hacen caso, me respetan.” (Mihai, 66 años, *gadjé*)

En el N2 parece que la resolución de disputas adquiere otra forma más compleja. Este nivel se activa cuando los miembros de dos unidades familiares *spoitori* de Grădiștea entran en conflicto y sus compadres *gadjé* son convocados voluntariamente para poner fin a la disputa. Estas disputas pueden nacer de malentendidos, sobre todo entre hombres que entran en disputa en un alto grado de ebriedad, o por cuestiones relacionadas con el “precio de la novia”, ya que en la actualidad la mayoría de los matrimonios entre *spoitori* tienen lugar entre unidades familiares de la misma localidad¹⁴⁷. En primera instancia parece ser que el mecanismo de resolución de conflictos tomará el mismo camino que en el N1, pero con la intervención de dos mediadores. Sin embargo, un análisis más detallado apunta que la forma que toma este fenómeno se acerca más al arbitraje que a la mediación. La razón se encuentra en una participación más activa de los compadres *gadjé* en la toma

¹⁴⁷ Al respecto, un informante *gadjé* en una de las entrevistas menciona lo siguiente: “Ellos tienen muchos problemas, cada día un problema ¿por qué? Los viejos como no han ido al colegio son analfabetos, casan a los niños sin contrato y siendo muy pequeños, de aquí nacen muchas disputas. Ellos tampoco se sientan para hablar las cosas, cuando algo no les conviene se van a casa, no son de sentarse y hablar y la mayoría de los problemas, aparecen o se agravan cuando beben... no importa que sean hermanos, se pelean igual, sobre todo los mayores”. (Cirpian, 44 años, *gadjé*)

de la palabra y en la toma final de una decisión que aparenta ser obligatoria al ir acompañada de una amenaza potencial para evitar reacciones recalcitrantes. La amenaza a la que se suele recurrir es el llamamiento de la policía que, sin embargo, no se ejecuta, pero sigue funcionando como mecanismo de control social eficaz.

“Normalmente las peleas que tienen los *spoitori* no van a ningún sitio, me refiero a que es cuando tu te enfadas con un amigo tuyo en el bar porque uno dice una cosa y el otro opina otra, bueno se discuten y se queda allí...pero hay veces que el enfado va a peor, sobre todo por temas del dinero por casamiento o cuando se quieren separar. Allí tenemos que entrar nosotros para arreglar las cosas. Si los míos están peleados con otros pues primero hablamos entre compadres y nos reunimos todos, escuchamos a todas las partes y entonces decimos que es lo mejor para ellos y si no nos hacen caso les decimos que llamaremos a la policía para que lo solucionen ellos y entonces siempre te hacen caso porque tienen miedo de las multas de la policía y solucionado.” (Manel, 45 años, gadjé)

“La policía me da miedo solo de verlos, a mis hijos no les gusta pelearse, pero ya sabes, a veces beben y se discuten por tonterías con otros *spoitori* del pueblo...pero si alguien dice que va a la policía todos paran, son como niños pequeños (risas) nadie quiere que les multen.” (Monica, 33 años, spoitor)

Sin embargo, en este nivel de resolución de conflictos entran en juego las relaciones de poder entre compadres *gadjé*. Es decir, la capacidad de influir en la toma de la decisión final puede desequilibrarse cuando los dos compadres *gadjé* que dirigen el arbitraje parten de posiciones sociales distintas (dominantes / dominantes-dominados). Por lo tanto, en estos casos la movilización del *capital jurídico* está íntimamente asociada a la movilización del *capital simbólico* del compadre *gadjé*, ya que entre locales *gadjé* también existen jerarquías conocidas y reconocidas según la posición social que ocupa cada uno. Así, cuando en un mismo arbitraje participa un compadre *gadjé* con una autoridad y prestigio superior al otro compadre *gadjé*, la toma de decisión final tiene más probabilidades de ser conducida por el primero y, por ende, motivada por sus intereses. No se trata de un acatamiento consciente del compadre *gadjé* con menos *capital simbólico*, sino de una aceptación inconsciente producto de la eficacia de las relaciones de poder. Por ende, el compadre *gadjé* con menos *capital simbólico* puede mantener la creencia de que esa decisión también es suya y de que ha participado activamente cuando en realidad ha asumido la voluntad del otro. En el siguiente caso se puede apreciar este desequilibrio de poder aún siendo negado por parte del informante.

Caso Georgiana: “la hija mayor de los míos (*compadres spoitori*) se casó y se fue a vivir con la familia del marido, desde entonces no viene con nosotros porque la familia del chico ya tiene a su compadre que les da trabajo, pero algunas veces también trabajan para el ayuntamiento a cambio de ayudas sociales porque su compadre no les puede dar tanto trabajo, no tiene una empresa en la agricultura como yo. Pues Maria no quería ir a trabajar al ayuntamiento por ella es muy tímida y no le gusta hablar mucho con los demás, de la vergüenza y quería venir a ayudarme a mi porque me tiene mucha confianza...sus padres son compadres y la hemos crecido nosotros. Entonces los suegros de ella se enfadaron

mucho y la obligaban a ir a trabajar al ayuntamiento. Como lo estaba pasando tan mal, siempre venía llorando...Eugen, el padre de ella me vino y me pidió que fuera a hablar con esa familia para hacer algo, porque si iba él acabarían mal y claro... Eugen iba muy borracho así que intervine yo. Entre *spoitori* no se pueden hablar porque se emborrachan, pelean y puede acabar muy mal, son analfabetos... ellos saben que nosotros cuidamos de ellos y nunca les hemos dados malos consejos, no los enfrentamos. Y eso...me fui a casa de los otros para saber qué ocurría, quería escuchar a las dos partes. Primero me llevé a Maria y a su marido a casa de Eugen y les pregunté qué problema tenían...entonces me dijeron que entre ellos no tenían problema, que estaban bien y querían estar juntos y que el problema eran los padres del chico y que tampoco querían hablar con los padres de ella para arreglar las cosas. Los calmé a todos los míos y al chico, los cogí a todos y nos volvimos a la casa de los otros donde también estaba el compadre de ellos (...) claro que conozco a su compadre, todos nos conocemos aquí, hemos crecido juntos en el pueblo...entonces les dije a todos que Maria era muy trabajadora pero que no la podían obligar a que fuera a trabajar todos los días a un sitio que no se sentía bien. Todos bebieron...se discutieron un poco, pero se calmó la cosa. Hablé con el compadre de ellos, me hizo caso y les dijo lo mismo que yo, les hizo entrar en razón a los suyos. Les dije que si no nos hacían caso entonces tendría que volver y llevarme a Maria de vuelta, así se calmaron todos. (...) Yo no me puse de parte de nadie, solo hice lo mejor para todos, todos en el pueblo saben que soy una persona con la que se puede hablar y pienso con la cabeza no con las emociones por eso he llegado donde estoy y por eso me escuchan... porque hago las cosas bien.” (Octav, gadjé).

En el siguiente caso sobre resolución de conflictos en el N2 se muestra de nuevo el recurso de la amenaza de llamamiento a la policía como herramienta de control social y la existencia de los intereses en juego entre compadres *gadjé* que intervienen en el arbitraje.

“Hubo una vez que unos vinieron para llevarse a una de las hijas de mis compadres (*spoitori*), para que se casara con un de sus hijos. Pues se pelearon porque los míos decían que los otros habían venido a molestar y a vacilar, querían pagar muy poco y se la querían llevar. Entre ellos no se escuchan, tienes que intervenir para que escuchen y les dije que se tranquilizaran que las cosas no se arreglaban así y los míos se calmaron. Te tienes que poner serio con ellos, te tienen que respetar. Se peleaban por lo que valía la novia, los otros querían conseguir un precio muy barato diciendo que su hijo era más bueno y la chica una vaga, además de vestir como una rumana y no saber hacer la comida, decían todo esto para que los míos aceptaran barato el pago. Son muy cabezotas, cuando les entra algo en la cabeza siguen con eso. Yo fui a hablar con todos y con su compadre para ver qué opinaba de todo esto. Yo en realidad estaba más de parte de los míos, que defendían que su hija valía mucho más de lo que los otros decían. Les dije que para negociar tenían que tranquilizarse, que así no se hacen las cosas porque siempre negocian estando bebidos y que esta chica era mucho más trabajadora de lo que ellos pensaban ¿quién lo sabe mejor que yo que la conozco desde pequeña? el compadre de ellos tampoco quería problemas conmigo porque conozco muy bien a su hijo, trabaja para mí haciendo pedidos. En fin...hablamos entre compadres para tranquilizarlos y para que no se pelearan más, que dejaran correr todo esto por el momento y que si seguían siendo igual quien los iba a tranquilizar son la policía (se ríe) ...total pararon y ese chico se casó con otra *spoitor*.” (Aurel, 39 años, gadjé)

Finalmente, en la resolución de conflictos del N3, que se activa cuando el conflicto se origina entre *spoitori* que pertenecen a dos localidades diferentes, los compadres *gadjé* tienen una participación limitada y el protagonismo recae en cargos institucionales importantes, principalmente en los alcaldes de las localidades y el cuerpo de policía rural de las mismas. Cabe aclarar que en el resto de las localidades cercanas no se ha encontrado rastro de prácticas de compadrazgo como en Grădiștea y las familias *spoitori* suelen vivir juntas pero segregadas del resto de la población *gadjé*. Esta podría ser una razón por la que los compadres *gadjé* no actúan como mediadores o árbitros en la resolución de las disputas en este nivel. Otra de las posibles razones se puede asociar con las representaciones negativas que tanto los informantes *gadjé* de Grădiștea mantienen respecto a los *spoitori* de otras localidades cercanas. Unas representaciones sociales construidas en base a una idea de “maldad” y “criminalidad” en comparación a los *spoitori* de Grădiștea a los que consideran “buenos”, “civilizados”, “de los nuestros” e “integrados”. Así lo explica un alto cargo del ayuntamiento de Grădiștea:

“Nuestros *spoitori* son diferentes a los otros. Nosotros hemos hecho el trabajo muy bien para que se integraran y ahora se comportan bien, más civilizados. Hemos puesto mano dura para el bien de todos y mira ahora, todos convivimos en paz...ha habido todo esto de Marcela que ha puesto un poco patas arriba todo, pero ya está, los que le hicieron eso a Marcela realmente nunca se han integrado del todo. Pero claro... miras a otras comunas y nos tienen envidia de lo bien que lo hemos hecho aquí porque ellos no han sabido hacerlo y ahora tienen muchos problemas. Los *spoitori* de Movila y Vișani son peligrosos, tienen armas, viven de eso, los de Boldu son sucios, pelirrojos y hablan otro dialecto... en Grădiștea respetan a los rumanos porque los hemos bautizado, ellos no.” (Marin, 73 años, *gadjé*).

En todo caso, este nivel se activa movilizando el *capital social burocrático* del compadre *gadjé* para que actúe directamente en el mejor de los casos o para ponga en conocimiento del problema a algún cargo institucional local importante para que sea considerado y si es necesario se actúe de oficio. Por ende, aquellos compadres *gadjé* que ocupan un cargo institucional parten de una posición favorable para sus compadres *spoitori*, pues poseen un mayor *volumen de capital social burocrático*. Aquellos compadres *gadjé* que no ocupan ningún cargo institucional deben movilizar su *capital social burocrático* de manera indirecta, esto es, solicitando a algún contacto suyo que trabaje en la administración local para que estudien el caso y, si lo consideran, actúen de oficio.

“Cualquier problema siempre nos preguntan a nosotros, primero a los compadres y si no podemos resolver los enviamos al alcalde para que los ayude, yo lo tengo muy fácil porque es pariente mío y lo puedo llamar para que ayude a los míos (*compadres spoitori*) si es necesario.” (Necula, 44 años, *gadjé*).

“Ahora negocian mucho dinero por las chicas cuando las quieren casar y siempre lo hacen borrachos, el problema está cuando se pelean unos de nuestro pueblo con otros de otro pueblo, porque aquí los conocemos a todos, aquí se calman pronto, pero los de otros

pueblos no, entonces me llaman a mí, su compadre que es quien tiene mi contacto me llama y me dice, por ejemplo: “mira, que me dicen que su hija está en peligro porque la tratan mal en esa familia de Vişani y no la dejan volver aquí”. Entonces como tengo todos los contactos de los ayuntamientos de por aquí y de la policía, nos conocemos entre nosotros, les llamo para que averigüen si es verdad o no, que pregunten a la chica y si es verdad entonces la vamos a buscar con la policía de allí para que no haya problemas y hablamos todos para ver cómo actuamos según el caso. No se suele sancionar a nadie, a no ser que haya algo muy grave, pero si vamos nosotros con la policía nos escuchan y se pueden llegar a un acuerdo más tranquilo.” (Stefan, 62 años, gadjé).

A continuación, se presentan dos casos de resolución de disputas en este tercer nivel. Del primer caso (*Caso Irina*) se presenta tanto el relato del cargo institucional que actuó tras la petición de un compadre *gadjé* y como el relato de la informante *spoitor* que fue protagonista del suceso. Este caso destaca porque el compadre *gadjé* de la familia *spoitor* que solicitó ayuda para recuperar a su hija ocupaba un alto cargo de la administración local, hecho que facilitó el despliegue directo de su *capital social burocrático* sin intermediarios.

Caso Mirina: “cuando me avisaron de que Irina estaba pasándolo mal en casa de su marido en Vişani llamé inmediatamente a la policía y al alcalde de ahí, ellos también me llaman a mí si es al revés. Me encontré con el alcalde de Vişani y les dije que sabía que la familia con la que vivía Mirina eran violentos, no como los nuestros. Yo soy el compadre de los padres de Irina y los conozco muy bien, son muy tranquilos y trabajadores, no me lo podían negar en Vişani . Total...fui al alcalde para resolver esto de forma amigable, pasaron tres semanas hablando con ellos y finalmente los padres de Mirina devolvieron el dinero que recibieron por ella al casarse, porque uno de los problemas es que los otros les pedían el triple de lo que ellos dieron por Mirina. Yo, el alcalde de otro pueblo y la policía fuimos para hablar con ellos y llegaron a un acuerdo, porque sabían que si había enfrentamiento iban haber sanciones por mal comportamiento.” (Stefan, 62 años, gadjé).

Caso Mirna: “también fuimos al ayuntamiento una vez cuando mi madre se enfadó con los que fueron mis suegros antes de estar yo con Saul porque no me dejaban ver a mi madre y claro...yo estaba en otro pueblo y esos *spoitori* son más malos.... llamaron al alcalde del otro pueblo para que hablara con mis suegros y me dejaron ver a mi familia, vino la policía y me preguntaron donde quería estar y después de unos días trajeron dinero y me devolvieron a Grădiştea.” (Mirina, 24 años, spoitor).

Los cargos institucionales de localidades distintas pueden, entonces, actuar activamente en la resolución de disputas por cuestiones relacionadas con prácticas tradicionales de los *spoitori*, como es el *excrex* por matrimonio, para evitar un enfrentamiento mayor. Al mismo tiempo estas prácticas producen un efecto social respecto a las familias *spoitori* de Grădiştea, quienes refuerzan su confianza y se sienten representadas por la administración local.

“Nosotros nos llevamos muy bien con el alcalde y su gente, nos llaman también para trabajar limpiando el pueblo a cambio de ayudas sociales. Ellos siempre se han portado muy bien con nosotros, nadie tiene una queja.” (Florica, 52 años, spoitor).

Por otra parte, se presenta otro caso que, sin embargo, no llegó a tan buen puerto como el anterior. En este caso (*Caso Saul*), el compadre *gadjé*, a pesar de ser un gran propietario aún sin cargo institucional, se negó a solicitar ayuda a la administración local para resolver el conflicto, en contra de los intereses de su compadre *spoitor*. Este último, que pactó la noche anterior el casamiento de su hijo, reclamaba 30 millones de LEI que transfirió en concepto de *excrex* a otra familia *spoitori* de la localidad de Șuțești. El compadre *spoitor* alegó que 30 millones de LEI era una cantidad exagerada y exigía su devolución, así como el retorno de su nueva nuera con su familia de Șuțești, queriendo invalidar el acuerdo de matrimonio al que llegaron la noche anterior. Su compadre *gadjé*, por el contrario, se negó a solicitar ayuda a sus contactos de la administración local. La razón alegada por el compadre *gadjé* fue que su compadre *spoitor* había actuado incorrectamente al negociar algo tan importante como el “precio de la novia” estando en estado de embriaguez y debía aprender de los errores. El error fue, en sentido paternalista, que su compadre *spoitor* no le pidió consejo antes de entablar la negociación.

Caso Saul: Recuerdo cuando Saul se casó con la otra chica, pagaron 30 millones de LEI por ella... El día siguiente vino Eugen a pedirme ayuda, que quería que le devolvieran el dinero y se quedaran con la chica. Yo le dije que no le ayudaría porque el tomó la decisión de pagar tanto estando borracho, tenía que haberme pedido consejo antes. Todas las negociaciones las hacen borrachos y cuando despiertan de la borrachera se dan cuenta de las tonterías que han hecho. Yo no tenía ninguna prueba, ningún contrato para ir a reclamar, lo negocian a palabra borrachos en el bar... yo siempre los ayudo, pero esto también es ayudar, porque desde que tienen más dinero lo gastan sin pensar y al día siguiente no tienen nada, tienen que aprender y para estas cosas me tienen que pedir consejo a mí (Dracul, 47 años, *gadjé*)

En conclusión, dependiendo del nivel de resolución de conflictos que se active entrarán en juego otras especies de capital junto con el *capital jurídico*. En el N2 el *volumen total de capital simbólico* de uno de los compadres *gadjé*, en su rol de árbitro, puede ser clave en la toma de decisión final. No solo mediante la demostración y refuerzo de su autoridad frente a sus compadres *spoitori*, sino también frente a los compadres *gadjé* que representan a la otra unidad familiar *spoitor*. En cambio, en el N3 el *capital social burocrático* de los compadres *gadjé* será esencial y, en estos casos, los propietarios con cargo institucional parten de una posición de superioridad respecto a los que no la ocupan. Por lo tanto, estos mecanismos de justicia informal ocultan, tras su función de mantenimiento del orden social y de la convivencia, un medio socialmente eficaz para reproducir las relaciones de dominación entre posiciones sociales insertas en el *campo de relaciones de compadrazgo*.

4.3.4 Efectos y consecuencias del campo de relaciones de compadrazgo: solidaridad, competitividad y violencia simbólica

4.3.4.1 De la solidaridad entre compadres a la competitividad entre *spoitori*

a) De la solidaridad entre compadres

El *campo de las relaciones de compadrazgo* que es objeto de estudio se originó, como se ha visto anteriormente, con la inversión de ritos bautismales por parte grandes y pequeños propietarios *gadjé* a favor de los hijos de las unidades familiares *spoitori* con las que mantenían una relación de patronazgo (patrón-jornalero). Sin embargo, las estrategias de inversión de estas prácticas tenían por principio la producción e institucionalización de un vínculo más vigoroso que diera lugar a un sistema social bidireccional de relaciones de reciprocidad. Esto es, un vínculo de compadrazgo entre familias *gadjé* y familias *spoitori*. La formación de este tipo de lazos intercomunitarios que traspasan fronteras étnicas y/o de clase social es conocido como “*capital social bridging*” por su capacidad de producir puentes entre personas y colectivos pertenecientes a distintas categorías sociales que, por lo general, parten de posiciones sociales diferenciadas (Capdevielle, 2014, p. 4)¹⁴⁸.

Las relaciones e intercambios que se inscriben dentro del marco de compadrazgo, como se ha visto en el apartado anterior, son sentidas y vividas por los agentes involucrados como un “deber desinteresado” basado en un sentimiento de afinidad que el mismo vínculo genera por su eficacia social. Esto lleva a pensar que el vínculo de compadrazgo, al menos en el caso que acontece, proporciona una base común o relación determinada (dimensión fáctica) que produce y reproduce obligaciones y exigencias mutuas de ayuda (dimensión normativa) aparentemente motivadas sobre la base de actitudes y emociones positivas (dimensión actitudinal), siendo estas dimensiones características de los lazos de solidaridad (Pérez de la Fuente y Vallés, 2022). Recuérdese, además, que algunos estudiosos de la institución del compadrazgo han señalado la solidaridad social, seguridad económica, ayuda mutua, identidad grupal, integración y cohesión social como algunas de sus funciones (Foster, 1959; Gill y Brage, 2012).

Al respecto, dentro de la extensa variedad de teorías sobre la solidaridad, resulta de utilidad rescatar la denominada “*teoría del don*” desarrollada principalmente desde la antropología cultural, siendo esta teoría “una teoría de la solidaridad humana” (Douglas, 1990, p. XIII). El propósito de la *teoría del don* es explicar y comprender el proceso de intercambio de regalos regido por el principio de reciprocidad, donde el mismo “acto de regalar” produce derechos y obligaciones mutuos entre los agentes involucrados, es decir, redes de solidaridad, cooperación y ayuda mutua. Según esta teoría, el “regalo” no es el elemento esencial del “don”, pues éste puede variar en su morfología (bienes materiales, inmateriales, prestación de servicios), sino “la relación establecida” a través del objeto

¹⁴⁸ El capital social “*bonding*” se refiere aquel que “que une” y fortalece vínculos intracomunitarios, en los que ya preexiste una identidad reconocida entre los agentes involucrados (Capdevielle, 2014, p. 4)

dado (Kradolfer, 2001, p. 140). En palabras de Komter: “Hacer regalos es un acto que crea y mantiene los vínculos sociales al hacer que las personas se sientan mutuamente obligadas a dar algo a cambio” (2004, p. 4).

Marcel Mauss denominó a este sistema de intercambio de dones como “fenómeno social total” por integrar en sí mismo distintas esferas de lo social, tales como la religiosa, jurídica, económica, moral, estética y morfológica (Mauss, 2009, p. 70). Cabe mencionar que Mauss estaba describiendo y pensando en sociedades no estatalizadas, donde el intercambio de dones no era una práctica aislada y autónoma, sino el eje central de toda la vida social. Por ejemplo, el mismo Malinowski detectó que, en los pueblos indígenas donde había realizado sus etnografías, el sistema de intercambio de dones era una forma institucionalizada que tenía como función última la conservación de vínculos entre una gran variedad de personas y tribus que diferían en lengua y cultura, generando así un tipo de asociación regulada y relativamente estable a escala inter-tribal (Malinowski, 1986, p. 104 y 108).

El sistema de intercambio de dones se basa en tres obligaciones concatenadas, estas son, “dar, recibir y devolver” (Mauss, 2009, p. 91). Siguiendo esta lógica, la devolución de un regalo (contra-don) no anula las deudas generadas por los mismos dones, sino que genera otras deudas que equilibran a las primeras, es decir, “las deudas alimentan permanentemente obligaciones recíprocas que engendran flujos de servicios, de ayuda y solidaridades recíprocas” (Godelier, 2000, p. 181). En otras palabras, el *intercambio de dones* se rige por el *principio de reciprocidad* (Bey, 2011, p. 204). Unas relaciones de reciprocidad que nacen y se reproducen por el continuo intercambio de dones, generando así un complejo sistema de relaciones ininterrumpidas entre los agentes sociales involucrados (Kradolfer, 2001, p. 139). Como ya se describió con anterioridad, la reciprocidad no se puede confundir con otras formas transaccionales, como lo son el trueque o el intercambio mercantil. La reciprocidad, a diferencia de las dos formas mencionadas, implica necesariamente que los agentes sociales involucrados en el intercambio de dones se encuentren vinculados por algún tipo de relación social continua, pues el intercambio en estos casos ni se constituye ni desaparece con la misma transacción, sino que representa “una actividad puntual en un continuo social preexistente” (Narotzky, 1983, p. 48 y 49)¹⁴⁹.

Es importante destacar que, siguiendo la teoría del don, el “acto de regalar” es en apariencia “voluntario, libre y gratuito”, cuando en su fondo es “obligatorio, forzado e interesado” (Mauss, 2009, p. 70-71). De este hecho se deriva la obligación tanto de recibir el regalo como de devolverlo, donde “devolverlo” significa en realidad “volver a dar”. Como señala Mauss al respecto, “*negarse a dar, olvidarse de invitar, así como negarse a recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión*” (2009, p. 93). La *gratitud*, por lo tanto, constituiría el principal valor sobre el que se levantaría y

¹⁴⁹ Esto no excluye que el origen de esa “relación social continua” se encuentre en un primer “acto de regalar”.

legitimaría este sistema de intercambio de bienes, siendo éste un valor que aporta la fuerza y base moral del cemento social (Simmel, 1996, p. 293-317). En palabras de Komter: “No ser agradecido, significa, en última instancia, la interrupción de los vínculos sociales y de la vida en comunidad, así como el fin del bienestar y la satisfacción individual” (2004, p. 37).

Poniendo en relación los elementos descritos hasta el momento respecto de la *teoría del don* con el campo de relaciones de compadrazgo se puede llegar a cuatro conclusiones.

En primer lugar, a pesar de los habitantes de la comuna de Grădiștea formen parte de una sociedad estatalizada, la institución del compadrazgo se presenta como un mecanismo de escala local no estatalmente institucionalizado al que se recurre para cubrir las vicisitudes del contexto, no siendo incompatible con la existencia de un Estado centralizador. Como sostiene Ravicz al respecto, el compadrazgo actúa también como una forma complementaria en la estructura social para reforzar formas ya existentes que están fallando (1967, p. 249).

En segundo lugar, el *don* que da acceso del campo de relaciones de compadrazgo, y que por tanto reconoce a los agentes sociales involucrados como participantes legítimos del mercado del capital social de compadrazgo, es la acción bautismal que invierten los propietarios *gajdé* respecto a los hijos de sus clientes *spoitori*. En otras palabras, el acto de bautizar la prole de una unidad familiar *spoitor* por parte de una familia *gadjé* representa el acto fundador de un especial vínculo social regido por el principio de reciprocidad. Un hijo bautizado en este contexto significa haber recibido la bendición, aceptación y reconocimiento por parte de un grupo que, si bien es étnica y socialmente ajeno, ocupa una posición social dominante y una identidad socialmente positiva. Este regalo genera una obligación por parte de quienes lo reciben y aceptan, la obligación de devolver el don con los recursos disponibles, tales como la fuerza de trabajo, disponibilidad y la lealtad. Sin embargo, este contra-don no anula las deudas contraídas, sino que crea otras deudas que equilibran a las primeras, como es la proporción de medios que permiten la supervivencia y seguridad vital.

En tercer lugar, los intercambios de dones (especies de capital) entre los agentes vinculados por relación de compadrazgo son al mismo tiempo constitutivos y constituyentes del vínculo de compadrazgo. En otras palabras, los recursos que invierten recíprocamente los compadres *gadjé* y compadres *spoitori* son condición necesaria para mantener y reproducir las relaciones de compadrazgo. Si bien el origen fundador se encuentra en el “don” que los compadres *gadjé* regalan a sus compadres *gadjé* con el acto de bautizar a sus hijos, las mismas entrevistas muestran como la legitimidad de las mismas relaciones, una vez ya están en funcionamiento, se basan en una idea de “deber desinteresado”, es decir, en la *gratitud*. Una *gratitud* que, en el fondo, enmascara el carácter obligatorio, forzado e interesado de los mismos intercambios, pues el “no dar, recibir y devolver” puede poner en peligro el vínculo entre compadres y enunciarse como una falta de compromiso.

En cuarto lugar, las “cosas que se dan a cambio” en el marco del compadrazgo pueden ser variadas como se ha visto en el apartado anterior (variedad de especies y subespecies de capital) y esto conlleva a aceptar la institución del compadrazgo como un “fenómeno social total”, donde lo religioso, económico, jurídico, cultural, moral y social se inscriben indistintamente en estas relaciones institucionalizadas. Es decir, las relaciones constituyentes del compadrazgo abarcan una extensa diversidad de dimensiones sociales que no pueden ser del todo separadas en campos relativamente autónomos, sino que se solapaban, imbrican e incluso se confunden en un mismo *campo*.

En definitiva, a través del acto de *dar* un bien simbólico como es el *acto de bautizar* (*don* original y originario del *capital social de compadrazgo*) se establece una relación entre dos familias, entre quienes han dado (compadres *gadjé*) y quienes han recibido el regalo (compadres *spoitori*) y que sienten del deber moral de devolverlo a través de otros *dones*. Así se genera una red de relaciones recíprocas en las que circulan una diversidad de regalos (especies de capital) que sostienen viva esta misma red. Este vínculo, por ende, genera una forma reconocida de solidaridad entre los compadres. Una de las premisas de la *teoría del don* sostiene que cuando damos algo a otra persona estamos dando parte de nuestra alma (Mauss, 2009, p. 90). El *acto de dar* es una expresión de reconocimiento hacia el Otro y, por ende, el *acto de dar* es fundamental para construir la base de la sociabilidad. En este sentido, como afirma Vinolo, “la donación es un vector que produce reconocimiento entre los individuos y (...) este reconocimiento social producido es útil para toda la comunidad ya que genera paz” (2015, p. 100). A través del *don*, por lo tanto, se produce un efecto de reconocimiento e identificación recíproco entre los agentes involucrados, independientemente de que no compartan los mismos rasgos culturales, pues el *don* tiene la capacidad de vincular a diferentes agentes sin fundirlos en una misma unidad social reconociendo las diferencias de éstos y articulándolas (Sahlins, 1968, p. 5 y 6). El *don*, por ende, funciona como vehículo de demostración de reconocimiento, aceptación, respeto, estimación y afecto hacia el Otro (Komter, 2004, p. 45).

Sin embargo, los lazos que vinculan y aproximan a las distintas unidades familiares *gadjé* y *spoitori* insertándolas en una red de relaciones de reciprocidad aparentemente basadas en la *generosidad afectiva* (solidaridad interétnica), también han debilitado, y en el peor de los casos desestructurado, los viejos lazos que vinculaban a las unidades familiares *spoitori* entre sí (solidaridad intraétnica). En otras palabras, la vinculación y cooperación de estas nuevas unidades de compadres ha conllevado a la fragmentación y competitividad entre las unidades familiares *spoitori* anteriormente cohesionadas. Por esta razón, a continuación, se analiza este proceso de fragmentación derivado, en parte, de la producción de las nuevas solidaridades que proporciona la institución del compadrazgo.

b) De la fragmentación y competitividad entre *spoitori*

La fragmentación y competitividad entre unidades familiares *spoitori* se manifiesta con mayor claridad en determinadas prácticas cotidianas. Una de estas prácticas es la búsqueda de soporte económico a través de préstamos monetarios. Antes del proceso de fragmentación, las *familias complejas patrilocales* mantenían un sistema de *reciprocidad generalizada* que permitía la circulación de bienes básicos y necesarios para la supervivencia y reproducción del grupo. En la actualidad, las unidades familiares *spoitori* han dejado de acudirse las unas a las otras en momentos de necesidad y, en cambio, recurren a sus compadres *gadjé* para solicitar ayuda económica en forma de préstamo.

“Prefiero ir al compadre a pedirle dinero prestado antes que a un *spoitor* da igual que sean mis hermanos o primos, con ellos siempre acabas teniendo problemas, es mejor un compadre rumano porque sabes que te ayudará... en cambio un *spoitor* del pueblo o de la familia empiezan a decirlo por todo el pueblo que has pedido dinero y sientes la presión de devolverlo antes, ya sabes, cuchicheos y se ríen de ti.” (Fanel, 47 años, *spoitor*).

“Si tienes problemas de dinero vas a tu compadre porque es quien tiene y puede ayudarte, ¿Dónde vas sino? Si pides dinero a un *spoitor* te dice que no tiene y quiere enterarse de todo, de por qué lo necesitas, donde gastas el dinero...entre *spoitori* no se ayudan.” (Monica, 33 años, *spoitoir*)

“Si necesito dinero les pido a ellos (*compadres gadjé*), luego les devuelvo en sumas pequeñas, cuando tengo... no le pediré nunca nada a un *spoitori*, se entera todo el pueblo y hablan de ti y encima el día siguiente ya te están pidiendo que lo devuelvas delante de todo el mundo.” (Madalina, 53 años, *spoitor*)

En estos dos extractos los informantes *spoitori* manifiestan abiertamente su preferencia de buscar socorro económico a sus compadres *gadjé* antes que otros *spoitori* de la comuna, independientemente de si se comparten vínculos de parentesco. No parece ser que la única razón de esta preferencia se asocie con la inmediatez y seguridad de que se les será prestado dinero cuando se le solicita a un compadre *gadjé*. Otro motivo parece ser determinante, este es, el temor a ser juzgado públicamente. Los chismorreos y rumores aparecen aquí como una herramienta de control social eficaz. Sin embargo, cabe preguntar qué valor, principio o sentimiento está en juego como para que se evite a toda costa ser objeto de burla. Todo parece apuntar al *honor*. El *honor* aquí hace referencia al prestigio que uno posee, es decir, su *capital simbólico*. Es decir, en el *campo de relaciones de compadrazgo* no solo entran en juego las relaciones entre compadres *gadjé* y compadres *spoitori* (dominantes / dominados) y las relaciones entre los mismos compadres *gadjé* según su posición social (dominantes / dominantes-dominados), sino también entre compadres *spoitori* (dominados-dominantes / dominados). El *capital simbólico*, es decir el prestigio, de los compadres *spoitori* entra en disputa en esta última relación, generando así una suerte de jerarquía entre dominados.

Aquí, entonces, caben aclarar dos aspectos. El primero es que los chismorreos y rumores son mecanismos que las familias *spoitori* pueden desplegar para perturbar y desequilibrar el sentido del honor de una unidad familiar *spoitor*. Por esta razón se evita a toda costa

solicitar préstamos económicos dentro del mismo grupo étnico-ocupacional. Solicitar un préstamo implica que el prestamista ocupe una posición de subordinación respecto al prestatario. Este hecho provoca una desvalorización del *capital simbólico* del primero, sobre todo si el prestador utiliza esta ventaja para hacerla pública y ridiculizar al prestamista. El segundo aspecto es que el *capital simbólico* de los dominados (compadres *spoitori*) depende directamente del *volumen global de capital* que éstos pueden movilizar a través de su *capital social de compadrazgo*. Regodearse públicamente de lo que uno tiene, es decir, de lo sus compadres *gadjé* poseen, es una práctica que cada vez se está volviendo más habitual entre compadres *spoitori* como recurso para aplastar simbólicamente al otro.

“Siempre discuten sobre quién tiene más animales, quién tiene mejor caballo, cuántas veces sus compadres lo llevan a la ciudad y les compran cosas, con qué coche los llevan a la ciudad...discuten por envidias sobre quién tiene más terreno y más cosas...antes esto no era así, pero desde que están con nosotros tienen más dinero y se les sube a la cabeza.” (Razvan, 39 años, *gadjé*)

“Yo no he pedido dinero todavía a ellos (*compadres gadjé*), de momento no he necesitado, pero iría a ellos antes que a la familia porque ellos pueden ayudarte, ellos tienen más que los nosotros. Además, que los nuestros no te dan nada, aunque tengan, son muy envidiosos ¿sabes? Siempre se están a ver quién tiene mejor casa, más dinero...no te ayudan, todos tienen a sus compadres para que ayuden si lo necesitas ¿sabes? Dicen: mi compadre tiene más que el tuyo.” (Adelina, 19 años, *spoitor*)

Así, las nuevas formas de solidaridad entre compadres han abierto al mismo tiempo un campo de competitividad entre unidades familiares *spoitori*, una competición cuyo poder en disputa es el *capital simbólico*, es decir, el prestigio y la fama. Sin embargo, como se ha mencionado *ut supra*, el capital simbólico que se disputa entre compadres *spoitori* dominados remite al *volumen global de capital* que poseen sus compadres *gadjé* y que pueden movilizar a través de las relaciones de compadrazgo. Un campo de competitividad entre dominados que luchan por aumentar o conservar su *capital simbólico* para ocupar una posición de dominado-dominante. Por esta razón la búsqueda de nuevos compadres con mayor *volumen global de capital* está al orden del día.

“Tengo a dos de mis hijos bautizados con compadres diferentes (...) no, no son familia entre ellos mis dos compadres. Lo que ocurrió es que los primeros nos bautizaron al mayor porque nosotros cuidábamos de la madre de nuestro compadre porque ellos vivían primero en Italia y luego en Bucarest y no podían atenderla. Nos enviaban cosas para el niño, ropa sobre todo...pero claro, la abuela nos daba comida, algo de dinero también. Por eso el mediano nos lo bautizó otra familia, fuimos nosotros que se lo pedimos porque ellos siempre están aquí en el pueblo y nos llaman para ir a recoger uva, hacer cosas de la casa, cuidar a los animales, hacer la compra y lo que nos pidan. Ellos pues nos dan *pomana* para los pequeños, nos dan algo de dinero cuando vamos a ayudarles y nos ayudan con muchas otras cosas. (...) Si...a muchos les molesta que tengamos dos compadres, me da igual que hablen de mí porque saben que estoy mejor que ellos.” (Caterina, 27 años, *spoitor*).

Este fenómeno también provoca tensiones entre compadres *gadjé*, que al mismo tiempo compiten en el *campo de relaciones de compadrazgo* para conservar o aumentar su posición social luchando por reclutar nuevos compadres *spoitori*. Así lo ilustra un informante *gadjé* (gran propietario sin cargo institucional) que entró en disputa con un vecino *gadjé* (gran propietario con cargo institucional) porque este último intentó convencer al compadre *spoitor* del primero para que se quedara con él bajo la promesa de bautizar al nieto que estaba esperando.

“Yo con Florin siempre me he llevado muy bien, hemos sido amigos siempre y no nos hemos molestado, él tiene su negocio y yo el mío... pero claro este verano cuando empezaba la cosecha Cosmin (*compadre spoitori*) no venía nunca, tampoco venía a casa a ayudar y pensaba que le pasaba algo, que estaba enfermo. El hijo de Cosmin sí que venía siempre, él y su esposa siempre vienen, porque claro lo bauticé yo mismo, es mi ahijado, pero me decía que su padre estaba con Florin así que fui a ver qué pasaba. Pues me enteré que Cosmin llevaba unos días trabajando para Florin y no me había dicho nada, ninguno de los dos. Yo me molesté porque no es normal y me enteré que Florin quería bautizar al hijo de Bogdan que estaba a punto de nacer, Bogdan es el hijo de Cosmin. Primero hablé con Cosmin a solas, le dije que estaba decepcionado porque nosotros somos sus compadres y nosotros los hemos ayudado siempre y me dijo que quería construirse una casa más grande y que Florin le daba más cosas y le estaba ayudando a conseguir unos papeles que necesitaba para construir la casa. Le dije que si era así que se quedara allí y que no quería saber más de él, que estaba muy enfadado y decepcionado, que eso no se le hace a un compadre. Dos días después lo tenía en la puerta de mi casa para venir a ayudar con la cosecha. (...) A Florin le dije que me había fallado también, que esto no era bueno para nuestra amistad y que no contara conmigo para venderle productos de mi cosecha, porque Florin tiene un negocio de venta de productos aquí en el pueblo y yo siempre le he hecho muy buen precio. Creo que el entró miedo y le dijo a Cosmin que se volviera conmigo...ahora estamos más o menos bien, estas cosas se deben hablar...” (Liviu, 55 años, *gadjé*)

Por lo tanto, el *campo de relaciones de compadrazgo* ha dado origen a una especie de relaciones, prácticas y discursos orientadas a la competición entre unidades familiares *spoitori*, debilitando así las relaciones preexistentes entre éstas y con la consecuente fragmentación de un grupo que respondía a una misma identidad colectiva. El desapego y distanciamiento cada vez más pronunciado entre las familias *spoitori* de Grădiștea puede observarse en los siguientes extractos de entrevistas realizadas a informantes *spoitori*.

“Yo no me hablo con todos los *spoitori* del pueblo, cada uno en su casa con su familia y sus problemas. Desde que los *spoitori* están con los rumanos tienen más dinero y se vuelven envidiosos, todos miran quien tiene más que el otro. Tengo dos cuñadas que sus compadres tienen mucho dinero y les dan de todo, los cuidan muy bien y a mi ni me hablan ya, son avariciosos.” (Giani, 50 años, *spoitor*)

“Mi compadre es de Grădiștea si, a él, bueno a mis compadres porque ella, su mujer, también lo es, les pedimos consejo para todo...y si tengo problemas voy a ellos, no voy a otros *spoitori* ni a otros rumanos del pueblo, mejor me endiento con él, les cuento todo.”
(Julia, 54 años, spoitor)

Este fenómeno de fragmentación entre unidades familiares *spoitori* también puede explicarse como una de las consecuencias del sistema de reciprocidad entre compadres *gadjé* y *spoitori*. Como señala Komter al respecto, el intercambio de dones no solo produce un “efecto reconocimiento”, sino que también produce un “efecto de exclusión” del Otro (2004, p. 134). En palabras de Komter “iniciar vínculos con algunas personas mediante la entrega de regalos implica, por definición, que otras queden excluidas” (2004, p. 124). En el caso que acontece, cada unidad familiar *spoitor* excluye, en muchos casos, a otras de su círculo de reciprocidad, dando preferencia a las relaciones de compadrazgo.

En definitiva, el proceso de integración impulsado por los compadres *gadjé* mediante la vinculación e inserción de estas unidades familiares *spoitori* a un nuevo modelo de relaciones institucionalizadas ha provocado, simultáneamente, un proceso de desintegración social entre estas unidades anteriormente vinculadas por un sistema complejo de reciprocidades y la creación de una nueva identidad interétnica. Como señalan Bourdieu y Sayad, las estrategias de desintegración para promover la integración y las estrategias de integración para promover la desintegración “solo se oponen en apariencia” (2017, p. 41). Ambas tienen el objetivo de destruir las estructuras específicas del pueblo dominado, la única diferencia es que las prácticas de *integración para la desintegración* son en apariencia más generosas (Bourdieu y Sayad, 2017, p. 40). Podría ser esta la razón por lo que, en el presente caso, las relaciones de dominación han sido capaces de penetrar de forma desapercibida, en forma de bendición y generosidad.

4.3.4.2 “Son de los nuestros”: de la *identificación entre compadres a la violencia simbólica*

Antes del asentamiento definitivo los *spoitori* manifestaban su(s) identidad(es) dependiendo de los niveles de integración de organización social (familia nuclear, familia compleja patrilocal, banda territorial y comunidad *spoitor*) y por diferenciación étnica (romaní vs. *gadjé*). A su vez, el sentido de identidad específica se activaba dependiendo del *Otro* con el que se interactuaba, relacionaba o comparaba.

En la actualidad, menos el nivel de familia nuclear, estos niveles de integración e identificación han perdido sentido y funcionalidad. Como se ha descrito anteriormente, la funcionalidad y la identificación con la *banda territorial* empezó hacer mellas desde el asentamiento definitivo y forzado, agravándose con la muerte del último *bulibasha*. Lo mismo sucedió con la *familia compleja patrilocal* que sufrió un proceso de desintegración con la distribución de las familias nucleares en diferentes casas y con las primeras relaciones de patronazgo entre las familias nucleares y sus vecinos *gadjé*. Todo apunta a

que el vínculo de compadrazgo ha venido a sustituir parte de las funciones y relaciones que se desarrollaban en estos dos últimos niveles de integración mencionados y, al mismo tiempo, está debilitando la identificación colectiva por razón grupo étnico-ocupacional, actualmente atravesadas por la desconfianza y competitividad.

La identificación entre compadres es valorada, sentida y vivida positivamente por los informantes *spoitori*, quienes atribuyen al lazo de compadrazgo un sentido de afectividad familiar, es decir, considerándolo una suerte de vínculo de parentesco. Sin embargo, se hace necesario analizar la realidad fenoménica que en su profundidad esconde esta identificación. Es decir, cabe aclarar si esta identidad sitúa en el mismo nivel de igualdad a los compadres vinculados o, si en cambio, legitima y reproduce relaciones de dominación enmascaradas con tintes de familiaridad y afectividad.

En primer lugar, cabe recordar que las relaciones de compadrazgo fueron precedidas por las relaciones de patronazgo. Siguiendo las categorías sociológicas de Max Weber, las relaciones de patronazgo pueden ser clasificadas como “*relaciones sociales asociativas*”, tanto en sus funciones, objetivos y apariencia. Estas se definen como relaciones sociales donde el sentido de la acción que las orienta se basa en la racionalidad, utilidad y el cálculo, siempre y cuando los intereses del sujeto actuante sean correspondidos por los demás agentes sociales involucrados en las mismas relaciones (Weber, 2014, p. 33). A pesar de que las relaciones de patronazgo constituyeron la antesala de las actuales relaciones de compadrazgo, se ha constatado que todavía eran percibidas, por los mismos informantes, como relaciones de carácter económico. Como ha sido analizado, las familias *gadjé* propietarias recuperaron sus antiguas hectáreas de terreno tras la caída del comunismo, pero no disponían de suficiente fuerza de trabajo para su explotación a causa de la ola de emigración de gente joven que sufrió la comuna de Grădiștea. Ante las vicisitudes del contexto, fueron los mismos patronos *gadjé* quienes ofrecieron trabajo a las familias *spoitori* asentadas en Grădiștea, que para aquel entonces habían sido desposeídas de algunos de sus medios de vida más esenciales. No se esconde pues el *interés objetivo* de los patronos *gadjé* que, sin duda, era conservar o aumentar su *capital económico* y mantener su posición social dentro del espacio social local a través de la explotación de la fuerza de trabajo *spoitor*.

En segundo lugar, la inversión bautismal que los patronos realizaron a favor de los hijos de sus clientes-jornaleros *spoitori* responde a la necesidad de asegurar su *interés objetivo* como clase dominante, aún cuando el *interés subjetivo* manifestado fuera el de su deber como cristianos de bautizar a los no-creyentes. El rito bautismal tiene como principio, en este contexto, extender, fortalecer y blindar el vínculo entre patronos y clientes, convirtiéndolos en compadres. En otras palabras, la inversión ritual, en realidad, tiene como objetivo instituir relaciones de compadrazgo. Bourdieu (2008) prefiere hacer uso de la noción “rito de institución” en sustitución de la denominación de “ritos de paso” porque, como el mismo señala,

"(...) cabría preguntarse si, al poner el énfasis en el paso temporal – de la infancia a la edad adulta, por ejemplo–, esta teoría no oculta uno de los efectos esenciales del rito, a saber, separar los que lo han pasado, no de los que no lo han pasado todavía, sino de los que nunca lo pasarán, instituyendo así una diferencia duradera entre los vinculados al rito y los no vinculados" (2008, p. 99).

Los denominados “ritos de paso” pueden concebirse como “ritos de institución” porque todo rito consagra y legitima *un límite arbitrario* para que se reconozca como natural y, por ende, esconda su naturaleza arbitraria (Bourdieu, 2008, p. 100). Lo importante de los ritos no recae en el “paso” sino en la “línea” que traza y que tiene una función divisoria del orden social enmascarándola de división natural. Esta línea no solo separa a los “*spoitori* compadres” de los “*spoitori* no compadres”, sino también a aquellos que tienen el poder para instituir esta relación (propietarios *gadjé*) de aquellos que no lo tienen (*spoitori* desposeídos)¹⁵⁰. En primera instancia, la selección de compadres es siempre *vertical*, es decir, los futuros compadres no parten de las mismas condiciones y posición social y, en segunda instancia, el poder para activar el rito bautismal recae en los compadres *gadjé* pues son los únicos que poseen el capital suficiente para invertir en ello (capital económico y capital religioso, principalmente). Esta división, o relación de *superordinación-subordinación* entre patronos *gadjé* y clientes *spoitori*, se consagra con el rito bautismal. En otras palabras, los “compadres *spoitori*” no solo se separan de los “*spoitori* no-compadres”, sino también de los “compadres *gadjé*”. Como señala Bourdieu al respecto, “el grupo instituido se define con relación a un colectivo oculto (...) el rito consagra la diferencia, la institucionaliza” (2008, p. 100). El punto de partida de los agentes sociales involucrados en esta relación no es, por lo tanto, igualitario, y el vínculo que se crea con el compadrazgo no consolida una relación entre iguales, sino que *consagra* una diferencia preexistente (relación patrón-cliente) enmascarando y haciendo desconocer *lo arbitrario social* de esa línea divisoria.

En tercer lugar, siguiendo la teoría del rito de institución de Bourdieu, el rito de institución institucionaliza identidades, pues “instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o de ser). Es notificar a alguien lo que es e instarle a que actúe en consecuencia” (Bourdieu, 2008, p. 103). Es decir, el *rito de institución* produce una definición social, una identidad e impone una forma de ser y de hacer que corresponde con la esencia de esa identidad. Por lo tanto, se espera que el instituido sea y actúe conforme “a lo que es por naturaleza” (actuar como un compadre). En palabras del sociólogo francés:

“A través del efecto de asignación estatutaria (...) el ritual de institución produce sus efectos mas “reales”: el que es instituido se siente conminado a conformarse a su definición, a estar a la altura de su función. (...) “una de las funciones del acto de

¹⁵⁰ Bourdieu pone el siguiente ejemplo ilustrativo: “En efecto ¿qué separa esa línea? Por supuesto, un antes y un después: el niño circuncidado y el no circuncidado; o incluso el conjunto de niños no circuncidados y el conjunto de adultos circuncidados. En realidad, lo más importante, y que pasa desapercibido, es la división que opera entre el conjunto de los que se hallan sometidos a la jurisdicción de la circuncisión, los varones, niños o adultos, y los que no lo están, es decir, las niñas y las mujeres (Bourdieu, 2008, p. 100).

institución consiste en desalentar de forma permanente de la tentación de transgredir, desertar o dimitir” (Bourdieu, 2008, p. 104 y 105).

Aunque el tipo de relaciones que se daban entre patronos *gadjé* y clientes *spoitori* no dista demasiado del tipo de relaciones que mantienen en la actualidad compadres *gadjé* y compadres *spoitori*, la forma sentida y vivida del vínculo es diferente. El *deber ser* y *deber actuar* “como un compadre” transforma unas débiles y relativamente efímeras relaciones de explotación económica en un sistema de reciprocidad orientado por el principio de cooperación y ayuda mutua. Y, al mismo tiempo, disimula profundamente una relación basada en la utilidad en una suerte de lazo de proximidad, afectividad y familiaridad. Se podría decir que el tipo de *relaciones sociales asociativas* propias del patronazgo son transformadas, gracias a la magia social del *rito de institución*, en *relaciones sociales comunitarias*. Este tipo de *relaciones sociales comunitarias* están presentes cuando el sentido de la acción social de un agente social se basa en el afecto o la tradición, es decir, cuando la acción se encuentra motivada por un sentimiento de unión que “conduce a una orientación mutua de su comportamiento hacia el otro” (Weber, 2014, p. 138)¹⁵¹. El compadrazgo, también denominado “parentesco espiritual”, genera un sentimiento de pertenencia y, en consecuencia,

“la pertenencia conlleva a una cierta familiaridad. Evoca la idea de estar y sentirse “en casa”, es decir, en el seno de un entorno en el que el individuo es reconocido como “uno de los nuestros”, como alguien que “importa” y que tiene una identidad” (Gibernau, 2017, p. 41).

En cuarto lugar, el sistema de relaciones reciprocidad que se activa y fundamenta con el compadrazgo no implica necesariamente que sean relaciones simétricas. En primera instancia, como ha sido mencionado *ut supra*, el poder de instituir como ahijados a los hijos de los clientes *spoitori* recae sobre los propietarios *gadjé*. Es cierto que en la actualidad algunas familias *spoitori* toman la iniciativa de buscar un *gadjé* dispuesto a bautizar a sus hijos, pero la capacidad de invertir en el bautismo es siempre decisión de los propietarios *gadjé*. El bautizo es considerado un *regalo*, un acto de generosidad, es decir, es el gran *don* que reciben las unidades familiares *spoitori* y que da inicio a todo el entramado de relaciones de reciprocidad entre compadres. El bautizo es el *don* original, el que permite entrar al *campo de relaciones de compadrazgo*. Es, por tanto, un acto de poder que solo se pueden permitir invertir los propietarios *gadjé*. Un *don* que difícilmente será devuelto en su totalidad y que, por ende, perpetúa y reproduce la posición de dominación de los compadres *gadjé* respecto a sus compadres *spoitori*. Los estudiosos del *don*, de hecho, lo han separado incorrectamente de las relaciones de poder y la desigualdad (Wilkis, 2008, p.4). Como señala Komter al respecto, “en el intercambio de regalos se produce un sutil equilibrio de dependencia e independencia que hace que el poder y el control estén profundamente arraigados” (2004, p. 70).

¹⁵¹ Este tipo de relaciones es típico de las relaciones familiares y fraternidades religiosas (Weber, 2014, p. 33).

Las relaciones de reciprocidad, entonces, pueden ser simétricas o asimétricas. De hecho, el mismo intercambio de dones supone un equilibrio relativo, donde el que recibe el regalo ocupa automáticamente una posición de inferioridad, al menos, hasta que cumpla con su obligación de devolver el equivalente que le permitirá posicionarse por encima del nuevo receptor (Morquecho, 2001, p. 140). Es decir, incluso en las relaciones más equilibradas se producen necesariamente desequilibrios temporales. Así lo menciona Schawrtz:

“El continuo equilibrio de la deuda -ahora a favor de un miembro, ahora a favor del otro- asegura que la relación entre ambos continúe, ya que la gratitud siempre constituirá una parte del vínculo que los une.” (1967, p. 8).

El bautizo, junto a otros *dones* como son las donaciones de una parcela de terreno a favor de los compadres *spoitori* para que la puedan explotar directamente, son sentidos como un regalo inconmensurable fruto de un acto de generosidad insuperable. Un acto de generosidad que produce un sentimiento de deuda eterna, un regalo aparentemente libre, voluntario y gratuito que es, en realidad, obligatorio, forzado e interesado (Mauss, 2009, p. 70 y 71). Es decir, un acto generoso que, aún siendo sentido subjetivamente así por los agentes involucrados, esconde un *interés por el desinterés* (Fernández Fernández, 2013, p. 40)¹⁵². Si se considera el *poder* como dimensión que se incrusta y atraviesa incluso las relaciones sociales que aparentan ser igualitarias, se descubre que el *don* también puede actuar como un acto de demostración de poder y de dominación hacia el Otro (Komter, 2004, p. 48). Por ejemplo, el carácter simétrico de cualquier sistema de reciprocidad puede desequilibrarse con la no devolución del regalo o una devolución insuficiente, hecho que puede ocurrir cuando el receptor del regalo carece de recursos del mismo nivel para devolver un don equivalente o superior al recibido. En estos contextos, el regalo puede actuar como medio para eclipsar simbólicamente al Otro (Wilkis, 2008, p. 5). En palabras de Komter, “uno de los medios para ejercer el poder es mantener a otra persona en deuda por medio de la reciprocidad” (2004, p. 71). En estos casos, la asimetría temporal inherente a las relaciones de reciprocidad se convierte en perpetua, dando lugar a relaciones de reciprocidad basadas en la dominación y sometimiento (Pérez de la Fuente y Vallés, 2022). Al respecto resulta ilustrativo el siguiente extracto de una entrevista realizada a un informante *gadjé*.

“No es por reírnos de ellos, ni para explotarlos, pero ellos vienen siempre que los llamas o los necesitas, es normal que lo hagan porque he hecho mucho por ellos, he bautizado a sus hijos, les he prestado dinero, los invitamos a las fiestas, sin nosotros estarían pidiendo por la calle.” (Alexandru, 67 años, *gadjé*).

¹⁵² Pierre Bourdieu explica esto como la “doble verdad del don”. En palabras del sociólogo francés: “Por un lado, el don se vive (o se quiere) como negación del interés, del cálculo egoísta, y exaltación de la generosidad gratuita y sin devolución; por el otro lado, nunca excluye completamente la conciencia de la lógica del intercambio, ni tampoco el reconocimiento de pulsiones reprimidas, y, por momentos, la denuncia de otra verdad, negada, del intercambio generoso, su carácter apremiante y oneroso” (1997, p. 229).

En quinto lugar, no se puede negar que los compadres *spoitori* también reciban recursos, en formas diferentes de especies de capital, a través de su circulación por las relaciones de compadrazgo. Sin embargo, se trata de recursos que legitiman y reproducen las mismas relaciones dominación-subordinación. Ningún informante *spoitor* ha acumulado suficiente capital como para subvertir su posición de dominado, pues se trata de una relación de dependencia que, bajo la apariencia de mejoría, los sigue manteniendo como subordinados respecto al resto de población *gadjé* de la comuna de Grădiștea. Los informantes *spoitori* siguen recurriendo a la fórmula “*facem la zi*” (hacemos según el día), lo que significa que lo que tienen, lo que ganan, depende del día, es decir, de sus compadres *gadjé*. La ausencia de un salario estipulado imposibilita cualquier plan real de ahorro, planificar proyectos a futuro y la tranquilidad psicológica que proporciona la seguridad económica para hacer frente a cualquier circunstancia que se presente. Esto provoca, simultáneamente, que el vínculo que los une con sus compadres *gadjé* se conciba como la relación más inmediata para superar el día a día, generando así un círculo vicioso. Todo este complejo de relaciones funciona bajo la apariencia de actos generosos, de una solidaridad insospechada como onerosa, interesada y obligatoria. Y, como no puede ser de otra manera, alimentando, además del *capital económico*, el *capital simbólico* de los compadres *gadjé*, cuyo prestigio y autoridad es conocido y reconocido por el resto de los agentes participantes del *campo de relaciones de compadrazgo* al no reconocer *lo arbitrario cultural* de su posición de dominación.

En sexto lugar, y en relación con el punto anterior, el compadrazgo ha introducido por la puerta trasera un tramposo sentido de la *autonomía* característico de la sociedad occidental moderna. El valor de la autonomía, en su sentido moderno e ilustrado, ha sido asociado a la idea de progreso y liberación de la sociedad. Todorov, en su análisis sobre el espíritu de la Ilustración, lo manifiesta del siguiente modo:

“La liberación del pueblo avanza en paralelo a la adquisición de autonomía por parte del individuo, que se compromete con el conocimiento del mundo sin inclinarse ante autoridades anteriores, elige libremente su religión y tiene derecho a expresar lo que piensa en el espacio público y a organizar su vida privada como mejor le parece.” (2022, p. 44).

El rechazo y desapego hacia viejas tradiciones y autoridades, es decir, hacia el pasado, es proceso necesario para la consecución plena de la autonomía en el sentido ilustrado de la noción. Los informantes *spoitori* viven y sienten el desapego hacia sus vínculos tradicionales y viejas formas de autoridad como un medio para progresar. Simultáneamente, abrazan el nuevo modelo de sociabilidad, la red de relaciones de compadrazgo, como fuente de seguridad, independencia y autosuficiencia. En otras palabras, parece ser que los *spoitori* conciben las viejas formas como relaciones de *dependencia* y, en cambio, las nuevas formas como relaciones *equitativas de interdependencia*, donde las primeras se caracterizaban por una pertenencia asignada, predefinida, y las segundas por una pertenencia por elección, y, por ende, sentidas como voluntarias. En palabras de Gibernau,

“La pertenencia por elección contribuye a facultar a los individuos para trascender la pertenencia que les viene asignada o el rol asociado a su género, clase, linaje o etnicidad.” (2017, p. 40)

Volviendo al inicio del sexto punto, el sentido de *autonomía* característico de las formas de pensamiento occidental moderno ha penetrado, como Caballo de Troya, de forma tramposa en los esquemas mentales de los compadres *spoitori*, quienes asocian las relaciones de compadrazgo una forma de escapar de las viejas ataduras y dirigirse hacia una mejor vida. El compadrazgo, como nuevo modelo de sociabilidad, permite producir una nueva identidad diferenciada y diferencial (identificación con los compadres *gadjé*) valorada positivamente en comparación con la identidad colectiva étnico-grupal (identidad de la comunidad *spoitor*). La *tramposa autonomía*, que acelera a cada vez más una abrupta fragmentación, atomización y competición entre miembros de la comunidad *spoitor*, ha sido asimilada en los esquemas mentales de los compadres *spoitori* y reproducida a través de su *habitus*. Sin embargo, no se debe confundir este fenómeno con una asimilación libremente aceptada por los compadres *spoitori* ni tampoco como un acto premeditado y conscientemente calculado por los compadres *gadjé*. Por el contrario, estos esquemas mentales son producto de la asimilación de las relaciones de poder que acompañan a las relaciones de compadrazgo. Se trata, pues, de lo que Bourdieu denomina “*violencia simbólica*”, un tipo de violencia suave, a menudo invisible, pero socialmente eficaz, como expone Bourdieu al respecto:

“La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo, o mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.) son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es producto.” (2018, p.51).

En otras palabras, la *violencia simbólica* se manifiesta cada vez que los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías y representaciones que han sido producidas desde el punto de vista de los dominadores, que responden a los intereses de estos últimos, haciéndolas aparecer como naturales (Bourdieu, 2018, p. 50). En este sentido, el valor ilustrado de la *autonomía* se encuentra asociado a los *gadjé*, quienes son percibidos como reflejo de progresión económica, social y cultural, mientras que en el otro lado de la línea se encuentran los *spoitori* que, desprovistos de autonomía, aspiran a tener una vida similar a la de los primeros. Se puede contemplar en algunos extractos de entrevistas realizadas a informantes *spoitori*, quienes, a pesar de autoidentificarse como *spoitor*, muestran un rechazo hacia la identidad “*spoitor*” a la que actualmente atribuyen rasgos que consideran negativos, como son la “pobreza”, el “analfabetismo” y “formado

por gente vulgar y atrasada”, en comparación a la población *gadjé* a los que definen como “inteligentes”, “ricos”, “cultos”, “libres” y “modernos”.

¿Qué nos diferencia de un rumano? (risas) ellos saben más cosas que nosotros, han ido a la escuela y nos tienen que ayudar con muchas cosas porque no sabemos leer ni escribir...ellos tienen coche y carnet de coche, nosotros no y por eso vamos en carro o si tenemos que ir a la ciudad se lo tenemos que pedir al compadre, ellos tienen mucho dinero y nosotros ahora empezamos a tener un poco pero no como ellos, claro...antes con poco ya hacías y compartías ahora todos los *spoitori* quieren imitar a los rumanos, quieren tener el mejor móvil, la mejor ropa, una novia rumana. (Fanel, 52 años, *spoitori*).

Los rumanos tienen mucha más libertad que nosotros, se casan con quien quieran. ahora todos los *spoitori* quieren vestir como rumanos, comportarse como rumanos, casarse con rumanos, pero los rumanos no quieren casarse con nosotras. En el pueblo las mujeres rumanas ven a las *spoitori* y dicen: mira como visten esas *spoitori*, se creen que son rumanas, pero no lo son. A mí me enfada cuando dicen eso porque nosotros también tenemos derecho a ir a la moda, a mí no me gusta como van los viejos *spoitori*, ni como visten ni como hablan siempre gritando...no saben comportarse por eso prefiero ir con las hijas de mis compadres (Mirina, 24 años, *spoitor*).

“Los *spoitori* de ahora se están rumanizando, los más jóvenes sobre todo...quieren tener sus cosas, vestir como quieran...antes las chicas tenían que llevar faldas y ahora van con pantalones y salen con chicos rumanos. (...) Yo a veces no me siento *spoitor*, a ver lo soy porque he nacido y moriré así, pero no somos como los viejos *spoitori*, me considero rumano también. Puedo decir que me siento rumano, solo cambia el idioma, la mentalidad y que son ricos. Los rumanos son más inteligentes, más abiertos de mente, un *spoitor* no puede pensar igual que un rumano...pero yo no soy así...yo he ido a la escuela como un rumano, hablo rumano, no me visto como un *spoitor* tampoco. Pero no siempre es así...solo cuando vamos a Brăila me siento *spoitor*, me siento más tonto, siento que estoy más marginado.” (Claudiu, 30 años, *spoitor*).

Sin duda alguna, esta división entre *gadjé* y *spoitor* manifestada y aplicada por los informantes *spoitori* es fruto de un proceso de asimilación de las categorías producidas y reproducidas por los *gadjé*. De este modo, encuentran que la única manera de escapar de esa identidad negativa y socialmente deslegitimada es a través de la vinculo de compadrazgo, solo de ese modo pueden probar de romper con unos lazos tradicionales que los atan a una identidad que se percibe contraproducente y atrasada. Solo así pueden adquirir la tan valiosa *autonomía* que ven reflejada en sus compadres *gadjé* y liberarse del pasado.

Sin embargo, como se ha mencionado, se trata de una *tramposa autonomía* porque la debilitación de los antiguos lazos, basados sobre todo en un sistema de reciprocidad simétrica, se sustituyen por otros lazos basados en una reciprocidad marcada por la asimetría y, por lo tanto, por un lazo de dependencia enmascarado de igualdad, familiaridad y generosidad. Se trata de una relación de dependencia porque en última instancia todo pasa por y depende de los compadres *gadjé*, entendiendo por *dependencia*

“un estado de subordinación o de necesidad de alguien o de algo que requiere ayuda, apoyo o permiso (...) supone renunciar al desarrollo y la realización propios para servir al proyecto del amo” (Gibernau, 2017, p. 73). La aspiración a la *autonomía* fragmenta cada vez más los lazos entre unidades familiares *spoitori* pero, al mismo tiempo, al ser *tramposa* los mantiene en una posición de subordinación respecto a sus compadres *gadjé*, de los que dependen para conseguir una autonomía que nunca llega. Así, pues, la *violencia simbólica* hace su propia función encubriendo relaciones de dominación, ahora naturalizadas por un vínculo de compadrazgo que en apariencia promete liberación y autonomía.

CONCLUSIONES

Los denominados *Romani Studies* parecen haber superado las limitaciones que presentaba una clásica literatura obcecada en buscar una imagen de autenticidad, esencialista y totalizadora de la población romaní (ej: De Vaux, 1970; Yoors, 2009; Heusch, 2019). En la actualidad, los investigadores son conscientes de la diversidad de grupos y subgrupos, con sus diferencias culturales e identitarias, que hay detrás de la categoría “romaní” (Piasere, 2005; Popov y Mariushakova, 2021) y la complejidad de los procesos de identificación dentro de esta heterogeneidad (Fleck y Rughinis, 2008).

Sin embargo, todavía es habitual que las investigaciones se limiten al estudio, descripción y análisis de los diferentes subgrupos romaníes como si de entidades aisladas y *autopoiéticas* se trataran. Y, por lo tanto, se olvida que los procesos de construcción de la identidad, así como las reconstrucciones socioculturales, dependen en gran medida del entorno social y de las relaciones de poder que atraviesan a los agentes sociales según su posición social en las estructuras objetivas (Jenkins, 2004; Ramírez Goicoechea, 2011; Restrepo, 2012). Solo considerando las relaciones humanas desde esta perspectiva se puede llegar a comprender la complejidad de las transformaciones sociales sin necesidad de romantizarlas.

Por esta razón, con la presente investigación se pretende contribuir en la aportación de conocimientos que se enmarcan en los denominados *Romani Studies*, concretamente dando a conocer la historia local de un sector del subgrupo romaní cuyos miembros se autoidentifican con el etnónimo *spoitor* y sobre el cuál apenas hay estudios disponibles. Sin embargo, la forma de hacerlo dista de aquellos enfoques que estudian, describen y analizan ciertas comunidades arrancándolas de su contexto más amplio y aislándolas del entorno social (Moreno Feliu, 2014). Y, en cambio, se ha considerado no solo la *dimensión procesual* de la identidad y cultura, sino también la *dimensión relacional* en la construcción de los grupos sociales y el *poder* como elemento presente en las relaciones sociales. Es decir, tomando en cuenta el entorno social y las condiciones objetivas en los que se enmarcan, esto es, los agentes sociales del *exogrupo* (agentes *gadjé* o no-romaníes) y las relaciones de fuerza y poder entre estos y los miembros del *endogrupo* (agentes autoidentificados como *spoitori*).

Para ello, la tesis se ha estructurado en cuatro capítulos. En el primer capítulo se ha presentado el eje teórico sobre el que se fundamenta el análisis etnográfico, dicho eje está formado por la intersección entre la “identidad”, como fenómeno social, y el “poder”, como elemento presente en las relaciones sociales y, concretamente, en la producción de la identidad. En el segundo capítulo se han presentado las técnicas de investigación para la obtención de datos utilizados para conseguir los objetivos de la tesis. En el tercer capítulo se describe la situación social, jurídica y política, además de las presentaciones sociales dominantes, de la población romaní en Rumanía durante el transcurso de la historia hasta la actualidad. En el cuarto capítulo se analizan los datos obtenidos a través

del trabajo de campo realizado en la comuna de Grădiștea (Rumanía) y se presentan los resultados. A continuación, se exponen las principales conclusiones alcanzadas.

En el **capítulo 1** se justifica la importancia de la identidad como fenómeno social esencial para la organización del entorno social y de las interacciones sociales de las personas y grupos sociales, además de exponer las principales corrientes y dimensiones para su estudio y comprensión.

En primer lugar, se discute el estatus ontológico de las identidades. Los filósofos clásicos concibieron la identidad como el conjunto de atributos y cualidades que son inherentes a un objeto u hombre, es decir, un conjunto unas características cuyas propiedades serían esenciales, universales e invariables y, por lo tanto, desconectadas de la experiencia social y de las contingencias históricas y culturales (Seoane, 2005; Navarrete-Cazales, 2015). Los filósofos modernos e ilustrados, por otra parte, también conservaron esta idea esencialista y naturalista de la identidad, pero, sobre todo, influidos por la ideología individualista se centraron en la idea del “Yo” como un ente insular, atomizado y autosuficiente (Ramírez Goicoechea, 2011). En la actualidad, tanto en la antropología, sociología y psicología social, partiendo de investigaciones empíricas, se sostiene la naturaleza social de la identidad de las personas. En otras palabras, la identidad deja de concebirse como una cualidad intrínseca, esencial, pre-social e inamovible inherente a la naturaleza de la persona y, en cambio, se comprende como fruto de la experiencia social considerando el entorno sociocultural en el que la persona se socializa y sociabiliza (Mead, 1972; Ovejero Bernal, 1997; Chihu, 2002; Grossberg, 2003; Ramírez Goicoechea, 2011). Así, la identidad permite situarnos a nosotros mismos y a los demás en el mundo social, y gracias a ello tener expectativas de comportamiento mutuo (Bauman, 2003; Ramírez Goicoechea, 2011).

En segundo lugar, se han presentado las diferentes corrientes que han dominado en la antropología cultural en la comprensión y análisis de las identidades colectivas. Estos son el enfoque *primordialista*, el enfoque *instrumentalista* y el enfoque *relacional*. La limitación del primer enfoque recae en concebir a la identidad de los grupos sociales como la suma de un conjunto de características culturales que le son inherentes, inamovibles y naturales al mismo, por lo que cada grupo se *autoperpetuaría* a sí mismo sin necesidad de la existencia de otros grupos de referencia con los que compararse (Terrén, 2002, p. 54; Garreta, 2003 Ramírez Goicoechea, 2011). El enfoque *instrumentalista*, en cambio, demostró que las identidades de los grupos sociales son siempre construidas en relación con otros grupos sociales de referencia, pues la identidad sería la forma que tienen los grupos sociales de presentarse, diferenciarse y organizar las interacciones con su entorno social según cada situación y contexto dado. Dependiendo de cada situación y contexto, los agentes sociales de cada grupo social seleccionarían un serie elementos culturales disponibles entre una basta variedad de posibilidades con la finalidad de diferenciarse de los otros grupos y con ello poder mantener una idea de sí mismos única y distintiva (Barth, 1976). Este enfoque, aunque representa un salto cualitativo con relación al anterior, no

concibe ni las relaciones de poder ni los condicionamientos estructurales donde se enmarcan los agentes sociales (Ramírez Goicoechea, 2011; Vallés, 2019).

Ambos enfoques presentan limitaciones de por sí, por lo que se ha presentado el enfoque *integral* como un modelo que integra que concilia ambas posturas (Garreta, 2003). Este enfoque entiende que las identidades son *procesuales*, es decir, que están en constante construcción, negociación y disputa, pero también condicionadas por circunstancias objetivas, como es el contexto histórico, cultural, económico, político y las estructuras sociales globales (Pujadas, 1993; Giménez Montiel, 2002; Hall, 2003; Chiringuini, 2004; Restrepo, 2012). También que las identidades son *relacionales*, es decir, que se construyen a través de la diferencia, a través del Otro, nunca de forma aislada (Giménez Montiel, 2002; Hall, 2003; Restrepo, 2012). Aunque, a pesar de ser construidas y disputadas según la situación dada, no son simples máscaras que ponerse y quitarse con libre voluntad (Restrepo, 2012). Y, finalmente, considera que la construcción de la identidad está atravesada por relaciones de poder, dominación y desigualdad capaces de establecer jerarquías violentas y prácticas basadas en la exclusión y discriminación (Jenkins, 1997 y 2004; Hall, 2003; Restrepo, 2012; Moreno Feliu, 2014).

En tercer lugar, para evitar confusiones terminológicas, se han diferenciado tres tipos de identidades: *identidades individuales*, *identidades colectivas* e *identidades institucionales*. La *identidad individual* remite a la identidad de cada persona como ser único y distinto, aunque socialmente construida (Jenkins, 2004). Esta identidad es el resultado, en continua construcción, de la pertenencia del individuo a una pluralidad de colectivos, de un conjunto de atributos idiosincráticos como son hábitos, actitudes y capacidades y, finalmente, de la narrativa biográfica única e irrepetible de cada individuo (Giménez Montiel, 1997). Por esta razón, podemos afirmar que la identidad individual es, en realidad, un complejo de “identidades múltiples” (García Canclini, 1990; Appiah y Gates, 1995; Grossberg, 2003). Las *identidades colectivas*, en cambio, refieren al conjunto de representaciones sociales asociadas a la pertenencia a una colectividad, ya sea por decisión propia de sus miembros mediante el proceso de *autoidentificación* (grupo) o por imposición exterior a través del proceso de *heteroidentificación* (categorización), capaz de interpelar, afectar y orientar perceptual y conductualmente a sus miembros e interlocutores durante las interacciones sociales (Jenkins, 1997 y 2004; Giménez Montiel, 2002; Moreno Feliu, 2014). Y, finalmente, las *identidades institucionales* hacen referencia a las formas de identificación que generaran las mismas *instituciones sociales*, entendiendo por “institución” cualquier patrón de comportamiento históricamente establecido y socialmente compartido que tiene capacidad de orientar las conductas de los sujetos en los diferentes escenarios sociales, como son los *roles* y las *organizaciones sociales* (Torregrosa, 1983; Jenkins, 2004; Berger y Luckmann, 2015).

En cuarto lugar, se han presentado dos modelos de análisis multidimensionales de la identidad proporcionados por Côté y Levine (2002) y Jenkins (2004), y que han servido como inspiración para explicar y conectar las diferentes formas de cristalización y manifestación de las identidades, desde el nivel más subjetivo del individuo y la imagen

que cada uno tiene de sí mismo su fuero interno (*self privado*), pasando por el nivel de interacción donde se presentan, negocian y disputan las identidades individuales y colectivas (*self público*), hasta el nivel estructural donde se condensan las representaciones sociales (*identidades objetivadas*). Cada una de estas dimensiones se encuentran interconectadas y en continua relación dialéctica por los *procesos de subjetivación* (a través de socialización primaria, secundaria y terciaria) y los *procesos de objetivación* (a través de las prácticas y discursos que cristalizan en *formas de hacer y de representar* socialmente compartidas).

Y, en quinto lugar, se ha considerado con mayor detenimiento el “poder” como elemento propio de las relaciones, prácticas y discursos sociales en la construcción de la identidad y la alteridad. Concretamente, en el orden de interacción, terreno social donde se presentan, negocian y disputan las identidades, es donde confluyen las formas de *autoidentificación*, es decir, la forma en que se autodefinen las personas y grupos sociales, y las formas de *categorización* por parte de otras personas y grupos sociales, es decir, la forma en que los demás definen o incluso imponen definiciones respecto de los primeros (Jenkins, 1997 y 2004). Estas definiciones externas pueden acabar cristalizándose en representaciones sociales e incluso siendo autoasumidas por parte de los agentes que se encuentran en una relación asimétrica de poder (Chiringuini, 2002; Jenkins, 2004; Restrepo, 2012), produciendo, en el peor de los casos, identidades estigmatizadas (Goffman, 2015; Quiles, 2019). La imposición, en estos casos, depende de las relaciones de poder y dominación entre agentes sociales, individuales o colectivos. Lejos de entender el “poder” como una forma de imposición de la voluntad de uno hacia el otro mediante la amenaza de la coerción física, en este tipo de relaciones operan formas de “poder social” a través de los discursos, comunicaciones y prácticas sociales con el fin de controlar las mentes y, por ende, las acciones de los otros (Van Dijk, 2003 y 2009; Fricker, 2019) aún cuando dicha dominación es tan sutil que no es percibida como tal (Bourdieu, 2018).

El **capítulo 2** describe la metodología que se ha utilizado durante la investigación para conseguir los objetivos propuestos.

En primer lugar, se contextualiza brevemente el grupo romaní estudiado, que son los “*spoitori*”, establecidos en una población rural situada al sud este de Rumanía. Históricamente, este grupo desarrollaba su propia ocupación tradicional para subsistir (limpieza de calderos) mientras viajaba en carros. Sin embargo, actualmente se encuentra asentado en la comuna de Grădiștea, lo que permitió llevar a cabo el trabajo de campo.

En segundo lugar, se describe la selección del lugar, duración y contexto. Para entender el contexto de la investigación y la selección de este, es importante destacar que el contacto y diferentes estancias previas en dicha población rumana permitieron tener conocimiento del grupo, mostrar interés para conocer más sobre este y aprender el idioma rumano. La relación personal previa con personas rumanas también facilitó la planificación del trabajo de campo y su estructuración en estancias cortas durante temporadas más largas. En este sentido, el trabajo de campo fue longitudinal y se realizó

de forma intermitente y principalmente durante períodos vacacionales entre los años 2016 y 2019 teniendo una duración total de 9 meses.

En tercer lugar y dada la importancia del lugar donde se llevó a cabo el trabajo de campo, también se presenta una breve contextualización de la localidad rural rumana seleccionada. Grădiștea es una comuna, es decir, representa el nivel más bajo de subdivisión administrativa del Estado en Rumanía. Según el último censo demográfico la población total era de 2.280 residentes, de la cual, aproximadamente el 18,5% era de etnia romaní. Para entender los resultados de la investigación, también se describe la principal actividad económica de la zona, que es la agricultura, principalmente aquella dedicada al cultivo de cereales. De hecho, actualmente, hay siete empresas *gadjé* que se dedican al sector de explotación agraria y las personas residentes, generalmente, tienen en propiedad hectáreas de terreno tanto para la autoexplotación y autoabastecimiento como para ser arrendadas a favor de una de dichas empresas del sector agrario. Por ello, se diferencian dos tipos de propietarios *gadjé*: los grandes propietarios, que son los grandes patronos que dirigen las empresas de explotación agraria para su distribución y venta, y los pequeños propietarios, que son las unidades familiares que disponen de pequeñas hectáreas.

En cuarto lugar, se describen las dos principales técnicas utilizadas para el trabajo de campo, que fueron la observación participante y las entrevistas.

Como uno de los objetivos principales era sumergirse en la vida cotidiana de los miembros de la comunidad romaní para tener el conocimiento necesario de la cultura estudiada, la *observación* se consideró el método más adecuado para iniciar el trabajo de campo con los *spoitori*. Ser una persona extranjera, haber estado previamente en Grădiștea y hablar rumano fue garante de legitimidad y facilitó el acceso y la investigación enormemente. No obstante, el acceso y la investigación cualitativa en sí no hubiera sido posible sin la persona rumana que se convirtió en el *gatekeeper* principal del acceso a la comunidad estudiada. Dentro de la observación participante, se utilizó la observación participante moderada y no activada, con una participación de la persona investigadora ocasional y limitada. El cuaderno de campo y la memoria fueron las formas principales de registrar dicha observación. Ningún miembro *spoitor* se negó a que la persona investigadora participara en las diferentes actividades diarias. Se anonimizaron los datos utilizando pseudónimos y se consiguió el consentimiento de todas las personas contactadas.

Como otro de los objetivos era profundizar en lo que se había presenciado durante el trabajo de campo, se optó por otras técnicas cualitativas como las *entrevistas* semiestructuradas en profundidad, informales y colectivas a miembros del grupo *spoitor* y a *gadjé* rumanos. Se entrevistaron un total de 28 miembros de la comunidad *spoitor* y un total de 19 miembros de la comunidad *gadjé*. El criterio de selección fue intencional para reflejar la diversidad de la población, aunque en ocasiones también se utilizó la técnica de la bola de nieve para ir ampliando la muestra sucesivamente. Para el tamaño

muestral se utilizó el criterio de la saturación, los casos reflejando la variación máxima. Con las entrevistas se buscaba la variedad de contenido narrativo, de experiencias, de perspectivas, pluralidad de roles, posiciones significativas y la riqueza. Para las entrevistas semiestructuradas en profundidad se utilizó un esquema guion que se aplicó de manera uniforme en cada una de las entrevistas, tratándose de un rasgo metodológico que se mantuvo constante durante toda la investigación. Este guion contenía una lista de cuestiones a tratar preestablecidas que se denominaron códigos y que formaban parte de la literatura previa. No obstante, durante las entrevistas se dio la libertad para que emergieran otros y así ocurrió. El enfoque utilizado fue el de contenido analítico inductivo, de identificación de cuestiones nuevas a tratar y deductivo a la vez, de identificación de cuestiones preestablecidos de gran interés. Las entrevistas se iniciaron en el mes de junio del año 2016 y finalizaron en el mes de diciembre del año 2019. La duración de estas fue entre una hora y 2 horas y media. El conjunto de datos cualitativos recogido se analizó manualmente después de codificar toda la información en dimensiones diferentes, unas nuevas y otras preestablecidas.

En suma, el trabajo de campo prolongado en el tiempo permitió desplegar un amplio número de técnicas cualitativas

En el **capítulo 3** se ha descrito la situación social y jurídico-política de los romaníes durante el transcurso de la historia de Rumanía haciendo énfasis en las representaciones sociales que han ido cristalizando en cada etapa en torno a la categoría “*tigani*” (gitanos) hasta la actualidad y sus repercusiones sociales. Este capítulo ha permitido entender que la situación actual de la población romaní en Rumanía es fruto de largos procesos de dominación y producción de identidades estigmatizadas.

En primer lugar, se describe cómo los romaníes fueron capturados y declarados esclavos desde su llegada a Valaquia y Moldavia en el siglo XIV por parte de las élites aristocráticas. En esta etapa histórica las élites políticas de ambos principados crearon nominalmente la categoría «*țigan*» para englobar a los romaníes recién llegados, un término que pronto se asimilaría y confundiría con el término «esclavo» y viceversa, junto con otras representaciones sociales asociadas a la esclavitud tales como «infrahumano» y «subordinado» (Beck, 1989; Achim 1998; Guy, 2001). En Transilvania, en cambio, disfrutarían de mayor libertad, aunque tras los largos intentos fallidos de assimilarlos culturalmente por parte del gobierno de los Habsburgo, serían considerados una «plaga» (Achim 1998; Fraser, 2005; Crețan y Turnock, 2019).

En segundo lugar, se describe el proceso de abolición de la esclavitud, consolidado en el año 1864, influenciado por el pensamiento ilustrado y las reformas de modernización promovidas principalmente por la burguesía rumana que veía la nueva sociedad francesa como el modelo a seguir (Achim, 1998; Sandu, 2010; Hancock, 2012). La emancipación de los romaníes fue justificada, en gran parte, por la imagen romántica que la misma burguesía rumana les atribuyó en sus discursos literarios, tratándolos como “buenos salvajes” (Ionescu, 2000; Sandu, 2005). Estas representaciones elaboradas por la élite

política emergente de carácter liberal ayudaron a mejorar la percepción de la sociedad respecto a los romaníes. Sin embargo, a pesar de reconocerlos como «humanos» seguían situados fuera de la categoría de «civilizados» y el nuevo modelo político, como se ha visto, implicaba desplegar un proceso de modernización que, en otros términos, significó la aplicación de políticas dirigidas a la asimilación cultural de los romaníes.

En tercer lugar, se expone cómo a pesar del reconocimiento del derecho a la igualdad jurídica a todos los miembros de la nación rumana, tras su constitución como país en 1918, la marginalidad todavía era uno de los problemas que vivían los romaníes (Sandu, 2010). A partir de entonces se produjeron dos procesos simultáneos durante el periodo de entreguerras. El primero de ellos fue el proceso de asimilación cultural e identitaria de un gran sector de la población romaní al modelo de sociedad de los *gadjé* sedentarizados, lo que conllevó a una mejora de sus condiciones materiales (Achim, 1998). El segundo proceso estuvo marcado por un proceso de etnogénesis y revitalización identitaria y cultural por parte de otro sector de la población romaní, que formaron asociaciones y organizaron programas comunitarios para mejorar la situación de los romaníes, pero inculcando una conciencia de identidad étnica (Liégeois, 1987; Achim, 1998; Sandu, 2010; Crowe, 2016).

En cuarto lugar, se explica la irrupción del Mariscal Antonescu, de corte nacionalsocialista, al gobierno de Rumanía en 1940 hasta su detención en 1944, y cómo sus políticas afectaron a la población romaní. Antonescu promovió políticas destinadas a eliminar todo aquello que no coincidiera con su concepto de sociedad ordenada y, por lo tanto, todo aquello que estuviera relacionado con la criminalidad, mendicidad y prostitución (Achim, 1998; Fraser, 2005). Si bien estas políticas parecían estar destinadas a cualquier ciudadano rumano que cumpliera esos criterios, solamente acabó enviado a los campos de trabajo de Transnistria a los sectores de la población romaní que constaban con antecedentes penales, mantenían un estilo de vida nómada o se dedicaban al trabajo sexual (ICHR, 2004b). En otras palabras, sus políticas fueron justificadas por razones sociales, aunque la práctica demuestra que estuvieron étnica y racialmente motivadas, produciendo un daño irreparable al sector deportado a Transnistria y, al mismo tiempo, cristalizando representaciones sociales que asociaban a los romaníes con la criminalidad, mendicidad, vagancia y peligrosidad.

En quinto lugar, se expone la situación jurídica y social de los romaníes durante el régimen comunista de Rumanía (1947-1989). Si bien en 1948 se establecieron las bases políticas sobre las nacionalidades que cohabitaban el país, los romaníes quedaron fuera de la lista de Minorías Nacionales oficialmente reconocidas (Achim, 2002) y fueron considerados una Minoría Social (Achim, 1998). Las condiciones materiales de gran parte de la población romaní se vieron mejoradas gracias a la inserción laboral en cooperativas e industrias donde se requería mano de obra no calificada y a la escolarización de los menores (Guy, 2001). Sin embargo, las ocupaciones tradicionales y el estilo de vida nómada eran elementos que debían desaparecer a ojos del nuevo régimen, por lo que las políticas se dirigieron, por una parte, a la confiscación de carros y caballos, y, por otra

parte, a la prohibición de las ocupaciones tradicionales (HWR, 1993; Pons, 1999; Crowe, 2016). Los intentos fallidos de las políticas de asimilación durante todo el régimen provocaron la desesperación en el gobernador Ceausescu, quien acabó denominado públicamente a los romaníes como “parásitos” (Achim, 1998). Además, la crisis económica que sufrió Rumanía en la última década comunista provocó que muchos romaníes perdieran su lugar de trabajo y recurrieran a medios ilegítimos para subsistir (Zamfir, 1993). De este modo, los romaníes acabaron siendo asociados al ‘parasitismo social’ (Pons, 1999), a la ‘delincuencia’ y a la ‘pobreza’ (Zamfir, 1993).

Finalmente, en sexto lugar, se explica la transición del régimen comunista a un modelo democrático-liberal hasta la actualidad y cómo afectó a la población romaní y a las representaciones sociales en torno a ella. Con el nuevo modelo de sociedad los romaníes adquirirían el derecho de organizarse en partidos políticos, formar asociaciones culturales y dirigir sus propios periódicos y revistas de carácter cultural, además de ser reconocidos como minoría nacional por la Constitución de 1991. Sin embargo, la realidad distaba mucho de ser favorable para esta población en términos estructurales y violencia étnicamente motivada (HWR, 1991). Las desigualdades sociales nacidas en el seno del nuevo modelo democrático-liberal y capitalista, que afectaron a la sociedad rumana en general, provocaron que las élites simbólicas (políticos, periodistas, docentes universitarios), a través de discursos de odio, señalaran como culpables de todo el desastre a los romaníes (Nicolea y Slavic, 2003; Stefanescu, 2004). Así, los romaníes se convirtieron en el chivo expiatorio y fueron considerados el “enemigo del pueblo”, desatando olas de violencia física y perpetuando formas de discriminación estructural e institucional (Raducanu, 1997; HWR, 1991; Angoso, 1998; Guy, 2001; Schlager, 2002; Nicolae y Slavic, 2003). La situación estructural de los romaníes de Rumanía sigue siendo alarmante y está íntimamente asociada a las representaciones sociales que comparte la sociedad mayoritaria respecto a la categoría «țigan» (ERRC, 2016).

La descripción y análisis de la situación de la población romaní a través de las diferentes épocas históricas, y las representaciones sociales que se han ido cristalizando durante este transcurso hasta la actualidad, permite poner en contexto las condiciones objetivas que a escala nacional se encuentran insertos los miembros de la comunidad *spoitori*.

En el **capítulo 4** se han analizado los datos recogidos durante la investigación etnográfica en la comuna de Grădiștea. Para poder comprender la situación actual de los *spoitori* asentados en esta localidad ha sido necesario reconstruir, a través de las entrevistas, el proceso de integración de los *spoitori* a las estructuras locales. Solo así se puede comparar los cambios en el estilo de vida, formas de organización e identificación previas a la sedentarización con las formas que en la actualidad encontramos. Para ello se ha dividido el capítulo en tres secciones: 1) La era pre-asentamiento; 2) Proceso de sedentarización: fases de separación, liminaridad y agregación y 3) Estructura, prácticas y consecuencias del compadrazgo en la actualidad: integrar para desintegrar.

En la *primera sección*, gracias a los informadores más veteranos, se ha podido constatar que los *spoitori* fueron obligados por las autoridades del régimen comunista a asentarse definitivamente a finales de los años 80. Antes del asentamiento los *spoitori* de la zona noreste de Muntenia (Rumanía) fueron *nómadas de servicio*, es decir, explotaban recursos sociales en lugar de recursos naturales, proporcionando servicios especializados basados en la limpieza de utensilios de cocina mediante el despliegue de conocimientos, habilidades y técnicas transmitidos endogrupalmente y valorados por la población sedentaria *gadjé*, quienes demandaban este servicio a cambio de alimentos, dinero o ropa (Hayden, 1979; Gmlech y Gmlech, 1987; Rao, 187). Esto fue posible debido a la combinación de tres factores: 1) la ineficacia del gobierno y las fuerzas del orden en sus intentos de poner fin al estilo de vida nómada y a las ocupaciones tradicionales 2) la demanda de los servicios ofrecidos por los *spoitori* por parte de la sociedad *gadjé* y 3) la convención tácita mediante la cual se reconocía una distribución de la comunidad *spoitori* en diferentes bandas asignadas a territorios distintos para evitar la sobreexplotación comercial en un mismo nicho económico.

Sin embargo, la actividad económica de los *spoitori* no se limitaba al nomadismo de servicio. Al menos, se han identificado hasta cuatro esferas de circulación de bienes y servicios. Cada una de estas esferas estaba estructurada por la identidad y etnicidad. Es decir, por la percepción de distanciamiento sociocultural entre las partes involucradas en la transacción. Para entender cada una de las esferas de actividad económica es necesario comprender como los *spoitori* construían la identidad y etnicidad.

Dentro del marco social de la comunidad *spoitori* se reconocían, al menos, cuatro niveles de organización social que, al mismo tiempo, servían como posiciones desde las cuales definir la identidad según el contexto y la situación: 1) la *unidad nuclear*, formada por padres e hijos solteros, que tenía una función más bien organizativa que de identificación; 2) la *familia compleja patrilocal*, formada por varias unidades nucleares vinculadas por relaciones de parentesco de carácter patrilineal, cuyo marcador de identidad estaba representado por el apellido transmitido por línea paterna; 3) la *banda territorial*, que incluía varias familias complejas, y que era identificada por un epónimo geográfico correspondiente a una localidad de referencia en la que tenían derecho a residir, viajar y explotar comercialmente y 4) la *comunidad spoitor*, que englobaba a las distintas bandas territoriales, identidad desde la cual los agentes producían la Otredad con la que diferenciarse y compararse, siendo estos Otros los diferentes ‘subgrupos roma’, ‘gitanos rumanizados’ y ‘rumanos’. Los grupos incluidos en la categoría ‘subgrupos roma’ eran percibidos como culturalmente distintos, evaluados negativamente y cualquier tipo de contacto social con ellos era desalentado. La categoría ‘gitanos’ representaba a los romaníes asimilados a los que mostraban total indiferencia. La categoría ‘rumanos’ agrupaba a la sociedad *gadjé* en general. De las entrevistas realizadas a los informantes *gadjé* y *spoitori* se puede llevar a la conclusión que, según la perspectiva de los *spoitori*, los “*gadjé*” eran percibidos como potenciales verdugos de los que dependían económicamente, y, por otra parte, desde la perspectiva de los informantes *gadjé*, los

“*spoitori*” eran percibidos como unos “extraños” capaces de perturbar el orden social, aunque útiles esporádicamente cuando sus servicios eran demandados.

La primera esfera de actividad económica tenía lugar entre miembros de una misma *familia compleja patrilocal* cuyas relaciones se basaban en la *reciprocidad generalizada*, es decir, en el ofrecimiento de bienes y servicios sin expectativas de que fueran devueltas, al menos por una cantidad y/o calidad aproximada y en un tiempo estipulado. Estos bienes y servicios eran imprescindibles para la supervivencia y reproducción social del grupo. En la segunda esfera participaban miembros de distintas *bandas territoriales*, es decir, la distancia social entre las partes era más amplia que en la primera esfera, pero todavía estaban vinculadas socioculturalmente. En esta esfera entraba en juego el *capital económico, cultural y simbólico* de las partes involucradas en las transacciones a través del intercambio de búfalos haciendo uso de la astucia y el engaño, es decir, mediante relaciones de *reciprocidad negativa*. La tercera esfera de transacciones, también entre miembros de distintas *bandas territoriales*, entraba en juego el *capital social* con la creación de vínculos más estrechos entre familias políticas mediante alianzas matrimoniales, para ello se transmitía el *excres* (precio de la novia), valorado en búfalos, a favor de los padres de la novia. Este *excres* actuaba, además de ‘indemnización’, como ‘garantía’ para futuras alianzas matrimoniales en un tipo de relaciones de *reciprocidad equilibrada diferida*. La cuarta esfera era de carácter interétnico, es decir, tenía lugar entre *spoitori* y *gadjé*, cuya distancia sociocultural era percibida muy amplia desde la perspectiva de las partes involucradas. Esta esfera refiere a los servicios de limpiar vajilla que ofrecían los *spoitori* y que eran demandados por los *gadjé*. Este tipo de relaciones tenían la forma más simple de *intercambio*, el trueque, en el que solo importaba el aspecto material y no la dimensión social de las relaciones. Esto demuestra cómo los diversos procesos de identificación, marcados por un menor o mayor grado de proximidad y distanciamiento social según el contexto social y el interlocutor, estaban íntimamente relacionados con las formas de interacción posibles, desde la reciprocidad y sus variantes hasta los intercambios basados en el trueque.

Finalmente, cabe mencionar la figura del “*bulibasha*” y su función integradora dentro de cada *banda territorial*. El *bulibasha* era una autoridad informal reconocida por los miembros de una misma *banda territorial*, cuya figura recaía en el varón de mayor edad de la banda. Entre sus funciones destacaban: 1) la mediación en la resolución de disputas entre miembros de la misma *banda territorial*; 2) la toma de decisiones en torno al recorrido a seguir por las diferentes localidades para ofrecer los servicios propios de la ocupación tradicional de los *spoitori*; 3) la mediación en la resolución de disputas entre miembros de distintas *bandas territoriales*, junto con los respectivos *bulibasha* de las otras *bandas* involucradas, sobre todo por cuestiones relacionadas con las alianzas matrimoniales y divorcios y 4) la representación y mediación de la *banda territorial* ante las autoridades locales *gadjé*. En términos simbólicos e identitarios, la figura del *bulibasha* representaba la cara visible de una *banda territorial*.

En la *segunda sección*, se ha analizado el proceso de sedentarización forzosa de una *banda territorial spoitori* hasta su integración en las estructuras locales de la comuna de Grădiștea. Para ello se ha utilizado como marco de referencia la teoría del rito de paso junto con sus tres fases: 1) fase de separación; 2) fase liminal y 3) fase de agregación (Turner, 2008; Van Gennep, 2013; Segalen, 2014).

En primer lugar, ha sido denominada “fase de separación” el momento en que las autoridades locales, bajo el régimen comunista, dieron el alto de asentamiento forzoso a las *bandas territoriales spoitori* distribuyéndolas por diferentes localidades y confiscando sus carros para evitar la movilidad. Esta fase implicó, como indica el nombre, una separación de lo que hasta el momento representaba la vida ordinaria de los *spoitori*, debiendo dejar atrás su estilo de vida itinerante y el desarrollo de sus ocupaciones tradicionales vinculadas al viaje. En esta fase, las familias *spoitori* fueron asentadas en las llanuras de la comuna de Grădiștea, es decir, en los bordes de la localidad. Desde ese momento las llanuras denominadas “*pe vale*” (a las afueras del pueblo), que antes eran lugar de tránsito habitual para los *gadjé* de Grădiștea, se convirtieron en un espacio intransitable, *impuro*, a la vez que evitable, para los mismos locales *gadjé*. Al mismo tiempo, los *spoitori*, en la medida de lo posible, rehusaban subir a Grădiștea por temor al rechazo violento que algunas veces sufrieron por parte de los *gadjé*. La desconfianza y la violencia interétnica, por lo tanto, incrementó considerablemente desde el asentamiento. Se puede concluir que esta primera fase culminó con una nueva tipología de relación social entre los *spoitori* recién asentados y los *gadjé* locales semejante a la descrita por Norbert Elias (2012) entre los “establecidos” y “marginados”.

En segundo lugar, ha sido denominada “fase de liminaridad” la etapa intermedia entre la “fase de separación” y la “fase de agregación”. Esta fase está marcada por un espacio de transición y reestructuración entre la vida ordinaria de los *spoitori* antes del alto de asentamiento forzoso y la situación actual donde las familias *spoitori* se encuentran insertas en las estructuras locales de la comuna de Grădiștea. La fase de liminaridad se caracterizó por tres factores. El primer factor fue la muerte del último *bulibasha*, cuya figura de autoridad informal y símbolo de integración de las familias patrilocales de la banda territorial no fue representada por nadie más. El segundo factor fue la vinculación laboral, de carácter informal, de las *unidades nucleares spoitori* con familias *gadjé* propietarias necesitadas de mano de obra jornalera. Este factor se explica dadas las vicisitudes del contexto que vivían las familias *gadjé*, pues, por una parte, les fueron restituidas las hectáreas de propiedades colectivizadas durante el comunismo, ya fueran tierras destinadas para el autoconsumo (pequeños propietarios) o para la explotación agrícola de carácter empresarial (grandes propietarios). Y, por otra parte, un gran sector de las generaciones más jóvenes de las familias *gadjé* emigraron a las ciudades o al extranjero tras la caída del comunismo, lo que supuso una pérdida de mano de obra estable dentro de las empresas familiares. Los *spoitori* fueron, entonces, percibidos como la única solución para suplir este vacío. Pero, además de la creación de nuevos vínculos interétnicos de carácter laboral, las familias *gadjé* propietarias alentaron y ayudaron a las unidades nucleares *spoitori* que trabajaban para ellas como jornaleros para que se

mudaran cerca de sus propiedades, produciendo así una redistribución residencial de las unidades familiares y dispersándolas dentro de la comuna de Grădiștea. Todo ello dio lugar a un tipo de relaciones específico, esto es, de patronazgo (patronos *gadjé* y clientes *spoitori*). Los patronos *gadjé*, además de emplear informalmente a las familias *spoitori*, también procuraron ganarse la confianza de éstas, ayudándoles en la búsqueda y construcción de viviendas, prestándoles dinero sin intereses ni plazos y asesorándoles ante la administración local para la obtención de permisos de construcción.

En tercer lugar, ha sido denominada “fase de agregación” la etapa marcada por la integración definitiva de las unidades familiares *spoitori* a las estructuras locales, concretamente a través de la transformación de los vínculos de patronazgo en vínculos de compadrazgo. Esta fase se caracterizó, principalmente, por la cristianización de los hijos de estas unidades familiares *spoitori* a través del rito bautismal promovido y patrocinado por los patronos *gadjé* a finales de los años 90’. Este rito permitió transformar un vínculo interétnico puramente instrumental y débil (vínculo de patronazgo) en un vínculo interétnico de apariencia afectiva y relativamente estable (vínculo de compadrazgo). De este modo, se constituyó oficialmente un sistema bidireccional de relaciones de reciprocidad entre compadres *gadjé* y compadres *spoitori*, generando una nueva forma de identificación interétnica dominante hasta en la actualidad y originando una estructura local que hemos denominado “campo de relaciones de compadrazgo” donde se insertan todos los compadres *gadjé* y sus compadres *spoitori* de la comuna de Grădiștea.

En la *tercera sección* se ha hecho un análisis del “campo de relaciones de compadrazgo”, las posiciones sociales que ocupan los diferentes compadres *gadjé* y *spoitori* dentro de dicha estructura objetiva, las relaciones y prácticas que tienen lugar dentro del mismo campo y las consecuencias sociales derivadas de esta forma de integración estructural. Para ello se ha utilizado la *teoría de campos* de Pierre Bourdieu.

En primer lugar, se ha descrito la estructura social objetiva del *campo de relaciones de compadrazgo*, originado por el *capital social de compadrazgo*. Se han diferenciado diferentes posiciones sociales dentro de la misma estructura. La principal división social se encuentra entre aquellos que poseen un *volumen global de capitales* suficiente para invertir en los ritos bautismales y, por ende, la capacidad de crear vínculos de compadrazgo (propietarios *gadjé*) y aquellos que no poseen dicha capacidad (familias *spoitori*). Esta división diferencia entre poseedores y no-poseedores, es decir, entre dominantes (compadres *gadjé*) y dominados (compadres *spoitori*). No obstante, la distribución de posiciones sociales es mucho más compleja, pues dentro de la misma categoría de “compadres *gadjé* dominantes” se han detectado jerarquías que configuran relaciones entre “compadres *gadjé* dominantes” y “compadres *gadjé* dominantes-dominados” según el *volumen global de capital* que poseen y pueden movilizar a través de las relaciones de compadrazgo. En la posición más alta se encuentran los “grandes propietarios con cargo institucional”, por debajo de éstos se encuentran los “grandes propietarios sin cargo institucional”, por debajo de estos están los “pequeños propietarios

con cargo institucional” y, en último lugar, los “pequeños propietarios sin cargo institucional”.

En segundo lugar, se han descrito y analizado las prácticas, relaciones y transacciones que tienen lugar dentro del *campo de relaciones de compadrazgo*, concretamente la reconversión del *capital social de compadrazgo* en otras especies de capital. Los compadres *spoitori*, por su parte, ofrecen la exclusividad de su fuerza de trabajo en múltiples y variadas tareas domésticas y agrícolas, además de lealtad y sumisión a través de su plena disponibilidad cuando son requeridos por sus compadres *gadjé*. Los compadres *spoitori*, por su parte, pueden movilizar el *capital social de compadrazgo* que los vincula con sus compadres *gadjé* para obtener rendimientos en forma de dinero y especias (capital económico), eliminar obstáculos o sacar ventajas en el acceso a la atención por parte del sector público (capital social burocrático), recibir consejos o representación en asuntos que requieran de un nivel básico de alfabetización y educativo (capital cultural) y obtener la representación de sus compadres *gadjé* en los procesos de resolución de conflictos entre *spoitori* a través de mecanismos de justicia informal mediados o arbitrados por los mismos compadres *gadjé* (capital jurídico).

En tercer lugar, se han descrito y analizado las consecuencias sociales derivadas del campo de relaciones de compadrazgo. Por una parte, se ha detectado que los lazos de compadrazgo que vinculan y aproximan a las distintas unidades familiares *gadjé* y *spoitori* insertándolas en una red de relaciones de reciprocidad aparentemente basadas en la *generosidad afectiva* (solidaridad interétnica), también han debilitado, y en el peor de los casos desestructurado, los viejos lazos que vinculaban a las unidades familiares *spoitori* entre sí (solidaridad intraétnica). En otras palabras, la vinculación y cooperación de estas nuevas unidades de compadres ha conllevado a la fragmentación y competitividad entre las unidades familiares *spoitori* antes cohesionadas, quienes actualmente desconfían las unas de las otras y compiten por los recursos que se movilizan directamente a través del *capital social de compadrazgo*. En otras palabras, la integración a esta estructura social está provocando una desintegración de los vínculos tradicionales entre familias *spoitori* y sus procesos de identificación *endogrupal*. Y, por otra parte, el vínculo de compadrazgo ha creado una nueva forma de identificación institucional, un nuevo “nosotros”, entre compadres que es sentido, vivido y experimentado como un vínculo afectivo por parte de los informantes *spoitori* y que, al menos en apariencia, es valorado como una forma de ganar autonomía frente a las relaciones de interdependencia que existían previamente entre familias *spoitori*. No obstante, se trata de una “tramposa autonomía”, ya que las familias *spoitori* cada vez son más dependientes de sus compadres *gadjé* y, a pesar de que algunas hayan mejorado sus condiciones materiales desde entonces, estas relaciones siguen reproduciendo y perpetuando formas de dominación tan sutiles que no son apreciadas como tales por los agentes sociales involucrados.

En definitiva, esta investigación permite comprender que muchas de las transformaciones aparentemente percibidas por cualquier observador como una mera adaptación casi mecánica de los agentes sociales romaníes a las nuevas contingencias, en el fondo son

producto y resultado de relaciones de fuerza y tensiones que pueden ser ocultadas sin un análisis más detallado. Y, sobre todo, permite desenmascarar nuevos mecanismos que perpetúan y reproducen las relaciones de dominación entre *gadjé* y *romaníes*, que dada la naturaleza sutil de estas formas de dominación no son percibidas como tales ni por sus perpetuadores ni por sus víctimas.

LIMITACIONES METODOLÓGICAS

Finalmente, se mencionará algunas de limitaciones y obstáculos que se han presentado durante el desarrollo de la investigación etnográfica.

En primer lugar, el idioma vehicular para la realización de las entrevistas tanto semiestructuradas como informales, como es lógico, ha sido el rumano. Con anterioridad al inicio del trabajo de campo ya había adquirido nociones básicas de rumano por cuestiones ajenas a la propia investigación. Estas nociones básicas permitieron mantener conversaciones informales tanto con rumanos *gadjé* como con rumanos *spoitori*. No obstante, para conseguir una comunicación más fluida y una comprensión de la información más fiable, durante los dos primeros meses de etnografía disfruté de la ayuda de una acompañante rumana bilingüe con un alto nivel de español. No obstante, la mejora progresiva en el habla y comprensión del idioma rumano me permitió prescindir de dicha acompañante para las siguientes entrevistas.

En segundo lugar, debido a la distancia entre Rumanía y España y el compaginar la investigación doctoral con otros empleos, el acceso al campo de investigación se tuvo que dividir en diferentes estancias, concretamente, durante las semanas y meses de vacaciones en España. Las vacaciones de verano coinciden con la cosecha de cereales, siendo la época del año con más ocupación de trabajo tanto por parte de los propietarios *gadjé* como sus compadres *spoitori*. Esto limitaba la disponibilidad de los informantes para ser entrevistados, lo que supuso tener que aplazar varias entrevistas que estaban fijadas de antemano o acabar descartando otras.

En tercer lugar, el hecho de ser *gadjé* pero no rumano tuvo ventajas y desventajas respecto a los entrevistas con informantes *spoitori*. La desventaja que más destaca es la desconfianza inicial respecto al propósito de mi investigación. En cuatro ocasiones los informantes *spoitori* creyeron que era un agente del Estado que quería recoger datos sobre ellos para fines gubernamentales. Por ejemplo, Denisa, que fue una de las primeras informantes *spoitori* que entrevisté, creyó que quería obtener sus datos personales para proporcionársela al Gobierno ya que había escuchado por ahí que estaban pensando en deportar a los romaníes a un campo de concentración. No obstante, esta desconfianza fue en declive con el transcurso del tiempo y de la investigación. Por otra parte, el hecho de no ser rumano y ver mi interés por conocer su cultura provocó en general una actitud abierta y gentil, incluso pude sentir la sensación de que me tomaron por una especie de confidente.

Y, en cuarto lugar, mientras que las entrevistas individuales con los informantes *gadjé* pudieron hacerse en un espacio tranquilo y privado, generalmente dentro de sus viviendas, la experiencia con los informantes *spoitori* fue distinta. Algunas de las entrevistas con informantes *spoitori* tuvieron lugar en el patio de sus viviendas, donde era habitual la presencia de otros familiares, hijos o nietos del informante. En algunas ocasiones las entrevistas podían hacerse con total normalidad, pero otras veces las conversaciones eran

interrumpidas por los presentes por cuestiones ajenas a la entrevista, lo que provocaba que las entrevistas se alargaran considerablemente, siendo necesario descartar algunas cuestiones contempladas en el guion de entrevista.

ENGLISH SUMMARY

So-called *Romani Studies* seem to have overcome the limitations of a classic literature that was obsessed with seeking an image of authenticity, essentialist and totalising the Roma population (e.g. De Vaux, 1970; Yoors, 2009; Heusch, 2019). Today, researchers are aware of the diversity of groups and subgroups, with their cultural and identity differences, behind the category 'Roma' (Piasere, 2005; Popov and Mariushakova, 2021) and the complexity of identification processes within this heterogeneity (Fleck and Rughinis, 2008).

However, it is still common for research to be limited to the study, description and analysis of different Roma subgroups as if they were isolated, *autopoietic* entities. And, therefore, it is forgotten that the processes of identity construction, as well as socio-cultural reconstructions, depend to a large extent on the social environment and the power relations that run through social agents according to their social position in objective structures (Jenkins, 2004; Ramírez Goicoechea, 2011; Restrepo, 2012). Only by considering human relations from this perspective can the complexity of social transformations be understood without romanticising them.

For this reason, this research aims to contribute to the contribution of knowledge within the framework of the so-called *Romani Studies*, specifically by providing information on the local history of a sector of the Roma subgroup whose members self-identify with the ethnonym *spoitor* and on which there are hardly any studies available. However, the way in which this is done differs from those approaches that study, describe and analyse certain communities by removing them from their broader context and isolating them from their social environment (Moreno Feliu, 2014). Instead, it has considered not only the *processual dimension* of identity and culture, but also the *relational dimension* in the construction of social groups and *power* as an element present in social relations. That is, taking into account the social environment and the objective conditions in which they are framed, that is, the social agents of the *ex-group* (*Gadjé* or non-Roma agents) and the relations of force and power between them and the members of the *endogroup* (agents self-identified as *Spoitori*).

For this purpose, the thesis has been structured in four chapters. In the first chapter, the theoretical axis on which the ethnographic analysis is based has been presented. This axis is formed by the intersection between "identity", as a social phenomenon, and "power", as an element present in social relations and, specifically, in the production of identity. The second chapter presents the research techniques for data collection used to achieve the objectives of the thesis. The third chapter describes the social, legal and political situation, as well as the dominant social presentations of the Roma population in Romania during the course of history up to the present day. The fourth chapter analyses the data obtained through fieldwork in the commune of Grădiştea (Romania) and presents the results. The main conclusions reached are then presented.

Chapter 1 justifies the importance of identity as an essential social phenomenon for the organisation of the social environment and the social interactions of individuals and social groups, and outlines the main currents and dimensions for its study and understanding.

First, the ontological status of identities is discussed. Classical philosophers conceived identity as the set of attributes and qualities that are inherent to an object or man, characteristics whose properties would be essential, universal and invariable and, therefore, disconnected from social experience and historical and cultural contingencies (Seoane, 2005; Navarrete-Cazales, 2015). Modern and Enlightenment philosophers, on the other hand, also retained this essentialist and naturalistic idea of identity, but, above all, influenced by individualist ideology, they focused on the idea of the "I" as an insular, atomised and self-sufficient entity (Ramírez Goicoechea, 2011). Nowadays, anthropology, sociology and social psychology, based on empirical research, support the social nature of people's identity. In other words, identity is no longer conceived as an intrinsic, essential, pre-social and immovable quality inherent to the nature of the person and, instead, it is only understood as the fruit of social experience considering the socio-cultural environment in which the person is socialized (Mead, 1972; Ovejero Bernal, 1997; Chihu, 2002; Grossberg, 2003; Ramírez Goicoechea, 2011). Thus, identity allows us to situate ourselves and others in the social world, and thanks to this, to have expectations of mutual behaviour (Bauman, 2003; Ramírez Goicoechea, 2011).

Secondly, the different currents that have dominated cultural anthropology in the understanding and analysis of collective identities have been presented. These are the *primordialist* approach, the *instrumentalist* approach and the *relational* approach. The limitation of the first approach lies in conceiving the identity of social groups as the sum of a set of cultural characteristics that are inherent, immovable and natural to it, so that each group *would self-perpetuate* itself without the need for the existence of other reference groups with which to compare itself (Terrén, 2002, p. 54; Garreta, 2003; Ramírez Goicoechea, 2011). The *instrumentalist* approach, on the other hand, showed that the identities of social groups are always constructed in relation to other social reference groups, since identity is the way social groups present themselves, differentiate themselves and organise interactions with their social environment according to each given situation and context. Depending on each situation, the social agents of each social group would select one or other cultural elements that serve to differentiate themselves from other groups and thus be able to maintain a unique and distinctive idea of themselves (Barth, 1976). This approach, although it represents a qualitative leap in relation to the previous one, does not take into account either the power relations or the structural conditioning factors in which social agents are framed (Ramírez Goicoechea, 2011; Vallés, 2019).

Both approaches have limitations of their own, so the *integral* approach has been presented as a model that integrates and reconciles both positions (Garreta, 2003). This approach understands that identities are *processual*, that is, they are in constant construction, negotiation and dispute, but also conditioned by objective circumstances,

such as the historical, cultural, economic, political context and global social structures (Pujadas, 1993; Giménez Montiel, 2002; Hall, 2003; Chiringuini, 2004; Restrepo, 2012). Also that identities are *relational*, that is, they are constructed through difference, through the Other, never in isolation (Giménez Montiel, 2002; Hall, 2003; Restrepo, 2012). Although, despite being constructed and contested according to the given situation, they are not simply masks to be put on and taken off with free will (Restrepo, 2012). And, finally, it considers that the construction of identity is traversed by relations of power, domination and inequality capable of establishing violent hierarchies and practices based on exclusion and discrimination (Jenkins, 1997 and 2004; Hall, 2003; Restrepo, 2012; Moreno Feliu, 2014).

Thirdly, in order to avoid terminological confusion, three types of identities have been differentiated: *individual identities*, *collective identities* and *institutional identities*. *Individual identity* refers to the identity of each person as a unique and distinct being, albeit socially constructed (Jenkins, 2004). This identity is the result, in continuous construction, of the individual's belonging to a plurality of collectives, of a set of idiosyncratic attributes such as habits, attitudes and capacities and, finally, of the unique and unrepeatable biographical narrative of everyone (Giménez Montiel, 1997). For this reason, we can affirm that individual identities are, in reality, a complex of "multiple identities" (García Canclini, 1990; Appiah and Gates, 1995; Grossberg, 2003). *Collective identities*, on the other hand, refer to the set of social representations associated with belonging to a collectivity, either by its members' own decision through the process of *self-identification* (group) or by external imposition through the process of *hetero-identification* (categorisation), capable of interpellating, affecting and orienting its members and interlocutors perceptually and behaviourally during social interactions (Jenkins, 1997 and 2004; Giménez Montiel, 2002; Moreno Feliu, 2014). And finally, *institutional identities* to refer to the forms of identification generated by *social institutions* themselves, understanding "institution" as any historically established and socially shared pattern of behaviour that has the capacity to guide the conduct of subjects in different social scenarios, such as *social roles* and *organisations* (Torregrosa, 1983; Jenkins, 2004; Berger and Luckmann, 2015).

Fourthly, two models of multidimensional identity analysis provided by Côté and Levine (2002) and Jenkins (2004) have been presented, which have served as inspiration to explain and connect the different forms of crystallisation and manifestation of identities, from the most subjective level of the individual and the image that each one has of himself or herself (*private self*), through the level of interaction where individual and collective identities are presented, negotiated and disputed (*public self*), to the structural level where social representations are condensed (*objectified identities*). Each of these dimensions are interconnected and in a continuous dialectical relationship through the *processes of subjectification* (through primary, secondary and tertiary socialisation) and the *processes of objectification* (through practices and discourses that crystallise in socially shared *ways of doing and representing*).

And, fifthly, "power" has been considered in greater detail as an element inherent to social relations, practices and discourses in the construction of identity and otherness. Specifically, it is in the order of interaction, the social terrain where identities are presented, negotiated and contested, where forms of *self-identification*, that is, the way in which individuals and social groups define themselves, and forms of *categorisation* by other individuals and social groups, that is, the way in which others define or even impose definitions on the former (Jenkins, 1997 and 2004), come together. These external definitions can end up crystallising in social representations and even being self-assumed by agents in an asymmetrical power relationship (Chiringuini, 2002; Jenkins, 2004; Restrepo, 2012), producing, in the worst case, stigmatised identities (Goffman, 2015; Quiles, 2019). Imposition, in these cases, depends on relations of power and domination between social agents, individual or collective. Far from understanding "power" as a form of imposing one's will on another through the threat of physical coercion, forms of "social power" operate in such relationships through discourses, communications and social practices in order to control the minds and thus the actions of others (Van Dijk, 2003 and 2009; Fricker, 2019) even when such domination is so subtle that it is not perceived as such (Bourdieu, 2018).

Chapter 2 describes the methodology used during the research to achieve the proposed objectives.

First of all, the Roma group studied is briefly contextualised, namely the "*spoitori*", settled in a rural village in the south-east of Romania. Historically, this group developed its own traditional occupation for subsistence (cleaning cauldrons) while travelling in carts. However, they are now settled in the commune of Grădiştea, which made it possible to carry out the fieldwork.

Secondly, the selection of the location, duration and context is described. In order to understand the context of the research and the selection of this context, it is important to highlight that the contact and different previous stays in the Romanian population allowed us to get to know the group, to show interest in learning more about it and to learn the Romanian language. The previous personal relationship with Romanian people also facilitated the planning of the fieldwork and its structuring in short stays over longer periods of time. In this sense, the fieldwork was longitudinal and was carried out intermittently and mainly during holiday periods between 2016 and 2019 for a total duration of 9 months.

Thirdly, given the importance of the place where the fieldwork was carried out, a brief contextualisation of the selected rural Romanian locality is also presented. Grădiştea is a commune, i.e. it represents the lowest level of administrative subdivision of the state in Romania. According to the last demographic census, the total population was 2,280 residents, of which approximately 18.5 per cent were Roma. In order to understand the results of the research, the main economic activity of the area is also described, which is agriculture, mainly that dedicated to the cultivation of cereals. In fact, there are currently seven *Gadjé* companies engaged in the agricultural sector and the residents generally own

hectares of land both for self-exploitation and self-sufficiency and for lease to one of these companies in the agricultural sector. There are therefore two types of *Gadjé* landowners: the large landowners, who are the large employers who run the agricultural enterprises for distribution and sale, and the small landowners, who are family units with small hectares of land.

Fourthly, the two main techniques used for the fieldwork are described, which were participant observation and interviews.

As one of the main objectives was to immerse oneself in the everyday life of the members of the Roma community in order to have the necessary knowledge of the culture under study, *observation* was considered the most appropriate method to start the fieldwork with the *spoitori*. Being a foreigner, having previously been in Grădiştea and speaking Romanian was a guarantee of legitimacy and facilitated access and research enormously. However, the access and the qualitative research itself would not have been possible without the Romanian person who became the main *gatekeeper* of the access to the studied community. Within participant observation, moderated and non-activated participant observation was used, with occasional and limited researcher participation. The field notebook and memory were the main forms of recording such observation. No *spoitor* member refused to allow the researcher to participate in the different daily activities. Data were anonymised using pseudonyms and consent was obtained from all persons contacted.

As another objective was to go deeper into what had been witnessed during the fieldwork, other qualitative techniques were chosen, such as semi-structured, in-depth, informal and collective *interviews* with members of the *Spoitor* group and Romanian *Gadjé*. A total of 28 members of the *Spoitor* community and 19 members of the *Gadjé* community were interviewed. The selection criterion was purposive to reflect the diversity of the population, although sometimes snowballing was also used to expand the sample successively. The sample size was based on the saturation criterion, the cases reflecting the maximum variation. With the interviews we sought variety of narrative content, experiences, perspectives, plurality of roles, meaningful positions and richness. For the semi-structured in-depth interviews, a scripted outline was used, which was applied uniformly in each of the interviews, a methodological feature that remained constant throughout the research. This script contained a list of pre-established questions to be addressed, which were referred to as codes and which formed part of the previous literature. However, during the interviews, the freedom was given for others to emerge, and they did. The approach used was one of inductive content analysis, identifying new issues to be addressed, and deductive, identifying pre-established issues of high interest. The interviews began in June 2016 and ended in December 2019. The duration of the interviews was between one and two and a half hours. The qualitative data set collected was analysed manually after coding all the information into different dimensions, some new and some pre-established.

In short, the extended fieldwork allowed for a wide range of qualitative techniques to be deployed.

Chapter 3 described the social and legal-political situation of the Roma throughout the course of Romanian history, as well as the social representations that have crystallised at each stage around the category "*tigani*" (Gypsies) up to the present day and their social repercussions. This chapter has allowed us to understand that the current situation of the Roma population in Romania is the result of long processes of domination and the production of stigmatised identities.

First, it describes how Roma were captured and declared slaves upon their arrival in Wallachia and Moldova in the 14th century by aristocratic elites. At this historical stage the political elites of both principalities nominally created the category '*țigan*' to encompass the newly arrived Roma, a term that would soon be assimilated and confused with the term 'slave' and vice versa, along with other social representations associated with slavery such as 'subhuman' and 'subordinate' (Beck, 1989; Achim 1998; Guy, 2001). In Transylvania, by contrast, they would enjoy greater freedom, although after long failed attempts to culturally assimilate them by the Habsburg government, they would be considered a 'plague' (Achim 1998; Fraser, 2005; Crețan and Turnock, 2019).

Secondly, it describes the process of abolition of slavery, consolidated in 1864, influenced by Enlightenment thinking and modernisation reforms promoted mainly by the Romanian bourgeoisie who saw the new French society as the model to follow (Achim, 1998; Sandu, 2010; Hancock, 2012). The emancipation of the Roma was largely justified by the romantic image that the Romanian bourgeoisie itself attributed to them in its literary discourses, treating them as "good savages" (Ionescu, 2000; Sandu, 2005). These representations elaborated by the emerging liberal political elite helped to improve society's perception of the Roma. However, despite recognising them as 'human' they were still placed outside the category of 'civilised' and the new political model, as we have seen, implied deploying a process of modernisation which, in other terms, meant the implementation of policies aimed at the cultural assimilation of the Roma.

Thirdly, it shows how despite the recognition of the right to legal equality for all members of the Romanian nation after its constitution as a country in 1918, marginalisation was still one of the problems experienced by the Roma (Sandu, 2010). Thereafter, two simultaneous processes took place during the inter-war period. The first was the process of cultural and identity assimilation of a large section of the Roma population into the settled *Gadjé* model of society, which led to an improvement in their material conditions (Achim, 1998). The second process was marked by a process of ethnogenesis and identity and cultural revitalisation by another section of the Roma population, who formed associations and organised community programmes to improve the situation of the Roma, but instilled an awareness of ethnic identity (Liégeois, 1987; Achim, 1998; Sandu, 2010; Crowe, 2016).

Fourth, it explains the rise of the National Socialist Marshal Antonescu to the Romanian government in 1940 until his arrest in 1944, and how his policies affected the Roma population. Antonescu promoted policies aimed at eliminating anything that did not coincide with his concept of an ordered society, and therefore anything related to criminality, begging and prostitution (Achim, 1998; Fraser, 2005). While these policies appeared to be aimed at any Romanian citizen who met these criteria, only those sections of the Roma population that had a criminal record, maintained a nomadic lifestyle or engaged in sex work were eventually sent to the Transnistrian labour camps (ICHR, 2004b). In other words, their policies were justified on social grounds, although practice shows that they were ethnically and racially motivated, producing irreparable harm to the sector deported to Transnistria and, at the same time, crystallising social representations that associated Roma with criminality, begging, vagrancy and dangerousness.

Fifth, the legal and social situation of the Roma during the communist regime in Romania (1947-1989) is presented. Although the political basis for the cohabiting nationalities was established in 1948, the Roma were left out of the list of officially recognised National Minorities (Achim, 2002) and were considered a Social Minority (Achim, 1998). The material conditions of a large part of the Roma population benefited from labour insertion in cooperatives and industries where unskilled labour was required and from the schooling of minors (Guy, 2001). However, traditional occupations and the nomadic lifestyle were elements that had to disappear in the eyes of the new regime, so policies were directed, on the one hand, towards the confiscation of carts and horses, and, on the other hand, towards the prohibition of traditional occupations (HWR, 1993; Pons, 1999; Crowe, 2016). The failed attempts of assimilation policies throughout the regime led to the despair of Governor Ceausescu, who ended up publicly calling the Roma "parasites" (Achim, 1998). Moreover, the economic crisis in Romania in the last communist decade caused many Roma to lose their place of work and resort to illegitimate means of subsistence (Zamfir, 1993). Thus, Roma became associated with 'social parasitism' (Pons, 1999), 'delinquency' and 'poverty' (Zamfir, 1993).

Finally, the sixth part explains the transition from the communist regime to a liberal-democratic model up to the present day and how it affected the Roma population and the social representations around them. With the new model of society, the Roma acquired the right to organise themselves into political parties, form cultural associations and run their own cultural newspapers and magazines, as well as being recognised as a national minority by the 1991 Constitution. However, the reality was far from favourable for Roma in structural terms and ethnically motivated violence (HWR, 1991). The social inequalities that the new liberal-democratic and capitalist model brought about in Romanian society in general caused symbolic elites (politicians, journalists, university professors), through hate speeches, to blame the Roma for the whole mess (Nicolea and Slavic, 2003; Stefanescu, 2004). Thus, Roma became the scapegoat and were considered the 'enemy of the people', unleashing waves of physical violence and perpetuating forms of structural and institutional discrimination (Raducanu, 1997; HWR, 1991; Angoso, 1998; Guy, 2001; Schlager, 2002; Nicolae and Slavik, 2003). The structural situation of

Roma in Romania remains alarming and is closely associated with the social representations shared by the majority society regarding the category "țigan" (ERRC, 2016).

The description and analysis of the situation of the Roma population through the different historical periods and the social representations that have crystallised during this period up to the present day, allows us to put into context the objective conditions in which the members of the Roma community find themselves on a national scale.

Chapter 4 analysed the data collected during the ethnographic research in the commune of Grădișteea. In order to understand the current situation of the *spoitori* settled in this locality, it was necessary to reconstruct, through the interviews, the process of integration of the *spoitori* into the local structures. This is the only way to compare the changes in lifestyle, forms of organisation and identification prior to sedentarisation with the forms we find today. For this purpose, the chapter is divided into three sections: 1) The pre-settlement era; 2) The process of sedentarisation: phases of separation, liminality and aggregation; and 3) Structure, practices and consequences of co-parenthood today: integrating in order to disintegrate.

In the *first section*, thanks to senior informants, it has been established that the *Spoitori* were forced by the authorities of the communist regime to settle permanently in the late 1980s. Prior to settlement, the *Spoitori* of northeastern Muntenia (Romania) were *service nomads*, *i.e.* they exploited social rather than natural resources, providing specialised services based on cleaning cooking utensils by deploying knowledge, skills and techniques transmitted endo-groupwise and valued by the sedentary *Gadjé* population, who demanded this service in exchange for food, money or clothing (Hayden, 1979; Gmlech and Gmlech, 1987; Rao, 187). This was possible due to a combination of three factors: 1) the ineffectiveness of the government and law enforcement agencies in their attempts to end the nomadic lifestyle and traditional occupations; 2) the demand for the services offered by the *spoitori* by the *Gadjé* society; and 3) the tacit convention whereby a distribution of the *spoitori* community into different bands assigned to different territories was recognised in order to avoid commercial over-exploitation in the same economic niche.

However, the economic activity of the *Spoitori* was not limited to service nomadism. At least four spheres of circulation of goods and services have been identified. Each of these spheres was structured by identity and ethnicity. That is, by the perception of socio-cultural distancing between the parties involved in the transaction. To understand each of the spheres of economic activity it is necessary to understand how the *Spoitori* constructed identity and ethnicity.

Within the social framework of the *Spoitori* community, at least four levels of social organisation were recognised which, at the same time, served as positions from which to define identity according to the context and situation: 1) the *nuclear unit*, consisting of

parents and unmarried children, which had an organisational rather than an identifying function; 2) the *patrilocal complex family*, consisting of several nuclear units linked by kinship relations of a patrilineal nature, whose identity marker was represented by the surname passed down the paternal line; 3) the *territorial band*, which included several complex families, and which was identified by a geographical eponym corresponding to a reference locality in which they had the right to reside, travel and exploit commercially and 4) the *spoitor community*, which encompassed the different territorial bands, an identity from which the agents produced the Otherness with which to differentiate and compare themselves, these being the different 'Roma subgroups', 'Romanianised Gypsies' and 'Romanians'. The groups included in the category 'Roma subgroups' were perceived as culturally distinct, negatively evaluated and any kind of social contact with them was discouraged. The category 'Gypsies' represented assimilated Roma to whom they showed total indifference. The 'Romanian' category grouped together the wider *Gadjé* society. From the interviews with *Gadjé* and *Spoitori* informants it can be concluded that, from the perspective of the *Spoitori*, the '*Gadjé*' were perceived as potential executioners on whom they were economically dependent, and, on the other hand, from the perspective of the *Gadjé* informants, the '*Spoitori*' were perceived as 'outsiders' capable of disturbing the social order, although sporadically useful when their services were in demand.

The first sphere of economic activity took place between members of the same *complex patrilocal family* whose relationships were based on *generalised reciprocity*, i.e. the offering of goods and services with no expectation that they would be returned, at least for an approximate quantity and/or quality and within a stipulated time. These goods and services were indispensable for the survival and social reproduction of the group. The second sphere involved members of different *territorial bands*, i.e. the social distance between the parties was wider than in the first sphere, but they were still socio-culturally linked. In this sphere, the *economic, cultural* and *symbolic capital* of the parties involved in the transactions came into play *through* the exchange of buffalo using cunning and deception, i.e. through *negative reciprocal* relationships. The third sphere of transactions, also between members of different *territorial bands*, brought *social capital into play* with the creation of closer ties between political families through marriage alliances, for which the *excrex* (bride price), valued in buffaloes, was transmitted in favour of the bride's parents. This *excrex* acted, in addition to 'compensation', as a 'guarantee' for future marriage alliances in a type of *deferred balanced reciprocity* relationship. The fourth sphere was inter-ethnic in nature, i.e. it took place between *spoitori* and *gadjé*, whose socio-cultural distance was perceived to be very wide from the perspective of the parties involved. This sphere refers to the dish-cleaning services offered by the *Spoitori* and demanded by the *Gadjé*. This type of relationship had the simplest form of *exchange*, the trueque, in which only the material aspect mattered and not the social dimension of the relationship. This shows how the various processes of identification, marked by a lesser or greater degree of social proximity and distancing depending on the social context and the interlocutor, were closely related to the possible forms of interaction, from reciprocity and its variants to exchanges based on barter.

Finally, it is worth mentioning the figure of the "*bulibasha*" and his integrating function within each *territorial band*. The *bulibasha* was an informal authority recognised by the members of the same *territorial band*, whose figure was the oldest male member of the band. His functions included: 1) mediating in the resolution of disputes between members of the same *territorial band*; 2) making decisions about the route to follow through the different localities to offer the services of the traditional occupation of the *spoitori*; 3) mediating in the resolution of disputes between members of different territorial bands, together with the respective *bulibasha* of the other bands involved, especially in matters related to marital alliances and divorces; and 4) representing and mediating for the territorial band before the local *Gadjé* authorities. In symbolic and identity terms, the figure of the *bulibasha* represented the visible face of a territorial band.

In the *second section*, the process of forced sedentarisation of a *spoitor territorial band* until its integration into the local structures of the commune of Grădiştea was analysed. For this purpose, the rite of passage theory has been used as a frame of reference along with its three phases: 1) separation phase; 2) liminal phase and 3) aggregation phase (Turner, 2008; Van Gennep, 2013; Segalen, 2014).

Firstly, it has been called the "separation phase" when the local authorities, under the communist regime, forcibly stopped the *Spoitori territorial bands* from settling, distributing them to different localities and confiscating their wagons to prevent their mobility. This phase implied, as the name implies, a separation from what had hitherto represented the ordinary life of the *Spoitori*, leaving behind their itinerant lifestyle and the development of their traditional occupations linked to travel. In this phase, the *Spoitori* families were settled on the plains of the commune of Grădiştea, i.e. on the edges of the locality. From that moment on, the plains known as "*pe vale*" (on the outskirts of the village), which used to be a regular place of transit for the *Gadjé* of Grădiştea, became an impassable, *impure and* avoidable space for the *Gadjé* locals themselves. At the same time, the *Spoitori*, as far as possible, refused to go up to Grădiştea for fear of the violent rejection they sometimes suffered from the *Gadjé*. Inter-ethnic mistrust and violence, therefore, increased considerably since the settlement. It can be concluded that this first phase culminated in a new typology of social relationship between the newly settled *Spoitori* and the local *Gadjé* like that described by Norbert Elias (2012) between the 'established' and the 'marginalised'.

Secondly, the intermediate stage between the "separation phase" and the "aggregation phase" has been referred to as the "liminality phase". This phase is marked by a space of transition and restructuring between the ordinary life of the *Spoitori* before the stop of forced settlement and the current situation where the *Spoitori* families are embedded in the local structures of the commune of Grădiştea. The liminality phase was characterised by three factors. The first factor was the death of the last *bulibasha*, whose informal authority figure and symbol of integration of the patrilocal families of the territorial band was not represented by anyone else. The second factor was the informal labour linkage of the *spoitori nuclear units* with *Gadjé* landowning families in need of day labour. This

factor can be explained by the vicissitudes of the context in which the *Gadjé* families lived, since, on the one hand, the hectares of property collectivised during communism were returned to them, whether it was land for self-consumption (small landowners) or for corporate farming (large landowners). On the other hand, many of the younger generations of *Gadjé* families emigrated to the cities or abroad after the fall of communism, which meant a loss of stable labour within the family businesses. The *spoitori* were then seen as the only solution to fill this gap. But in addition to the creation of new inter-ethnic labour links, the *Gadjé*-owning families encouraged and assisted the *spoitori* nuclear units working for them as day labourers to move close to their properties, thus producing a residential redistribution of family units and dispersing them within the commune of Grădiştea. All this gave rise to a specific type of relationship, i.e. patronage (*gadjé* patrons and *spoitori* clients). The *Gadjé* patrons, in addition to informally employing the *spoitori* families, also sought to gain their trust by helping them to find and build houses, lending them money without interest or instalments, and advising them with the local administration in order to obtain building permits.

Thirdly, the stage marked by the definitive integration of the *Spoitori* family units into the local structures, through the transformation of patronage ties into co-parenthood ties, has been called the "aggregation phase". This phase was mainly characterised by the Christianisation of the children of these *Spoitori* family units through the baptismal rite promoted and sponsored by the *Gadjé* patrons at the end of the 1990s. This rite made it possible to transform a purely instrumental and weak inter-ethnic bond (patronage bond) into a relatively stable and affective inter-ethnic bond (co-parenthood bond). In this way, a two-way system of reciprocal relations between *Gadjé* godparents and *Spoitori* godparents was officially established, generating a new form of interethnic identification that is still dominant today and giving rise to a local structure that we have called the "field of co-parenthood relations" in which all *Gadjé* godparents and their *Spoitori* godparents in the commune of Grădiştea are inserted.

The **third section** analyses the "field of co-parenthood relations", the social positions occupied by the different godparents *gadjé* and *spoitori* within this objective structure, the relations and practices that take place within this field and the social consequences of this form of structural integration. Pierre Bourdieu's *field theory* has been used for this purpose.

First, the objective social structure of the *field of co-parenthood relations*, originated by the *social capital of co-parenthood*, has been described. Different social positions within the same structure have been differentiated. The main social division is between those who possess an *overall volume of capital* sufficient to invest in baptismal rites and thus the capacity to create compadrazzo ties (*gadjé* owners) and those who do not possess such capacity (*spoitori* families). This division differentiates between possessors and non-possessors, i.e. between the dominant (*gadjé* godparents) and the dominated (*spoitori* godparents). However, the distribution of social positions is much more complex, as within the same category of 'dominant *gadjé* godparents', hierarchies have been detected

that shape relations between 'dominant *gadjé* godparents' and 'dominant-dominated *gadjé* godparents' according to the *overall amount of capital* they possess and can mobilise through co-parenthood relations. At the highest position are the "large owners with institutional position", below these are the "large owners without institutional position", below these are the "small owners with institutional position" and lastly the "small owners without institutional position".

Secondly, the practices, relations and transactions that take place within the *field of co-parenthood relations* have been described and analysed, specifically the reconversion of *co-parenthood social capital* into other types of capital. The *spoitori* godparents, for their part, offer the exclusivity of their labour force in multiple and varied domestic and agricultural tasks, as well as loyalty and submission through their full availability when required by their *gadjé* godparents. The *spoitori* godparents, for their part, can mobilise the *social capital of co-parenthood* that links them to their *gadjé* godparents to obtain returns in the form of money and spices (economic capital), remove obstacles or take advantage of access to public sector care (bureaucratic social capital), receive advice or representation in matters requiring a basic level of literacy and education (cultural capital) and obtain representation from their *gadjé* godparents in dispute resolution processes between *spoitori* through informal justice mechanisms mediated or arbitrated by the *gadjé* godparents themselves (legal capital).

Thirdly, the social consequences derived from the field of co-parenthood relations have been described and analysed. On the one hand, it has been detected that the co-parenthood ties that link and bring together the different *Gadjé* and *Spoitori* family units, inserting them into a network of reciprocal relations apparently based on *affective generosity* (interethnic solidarity), have also weakened, and in the worst case deconstructed, the old ties that linked the *Spoitori* family units to each other (intra-ethnic solidarity). In other words, the linking and cooperation of these new godparent's units has led to fragmentation and competition between formerly cohesive *spoitori* family units, who now distrust each other and compete for resources that are mobilised directly through the *social capital of co-parenthood*. In other words, integration into this social structure is leading to a disintegration of traditional *spoitori* family ties and their *endo-group* identification processes. And, on the other hand, the co-parenthood link has created a new form of institutional identification, a new "we", between godparents that is felt, lived and experienced as an affective link by the *spoitori* informants and that, at least in appearance, is valued as a way of gaining autonomy from the interdependent relationships that previously existed between *spoitori* families. However, this is a "tricky autonomy", as *spoitori* families are increasingly dependent on their *gadjé* godparents and, although some have improved their material conditions since then, these relationships continue to reproduce and perpetuate forms of domination that are so subtle that they are not appreciated as such by the social actors involved.

In short, this research allows us to understand that many of the transformations apparently perceived by any observer as a mere almost mechanical adaptation of Roma social agents

to the new contingencies, are in fact the product and result of power relations and tensions that can be hidden without a more detailed analysis. And, above all, it allows us to unmask new mechanisms that perpetuate and reproduce relations of domination between *Gadjé* and *Roma*, which, given the subtle nature of these forms of domination, are not perceived as such by either their perpetrators or their victims.

BIBLIOGRAFÍA

- Achim, V. (1998). *The Roma in Romanian History*. Budapest-New York: CEU Press
- Achim, V. (2002). Roma and Sinti: Under-Studied Victims of Nazism. Symposium Proceedings. En *United States Holocaust Memorial Museum* (p. 59-77). Washington, D.C.: Center for Advanced Holocaust Studies
- Acton, T.A. (2003). A three-cornered choice: structural consequences of value-priorities in Gypsy law as a model for more general understanding of variations in the administration of justice. *The American Journal of Comparative Law*, 51(3), 639-657.
Agostini
- Allport, G.W. (1971). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba
- Alum, R.A. (2018). The Latin American compadrazgo. En Wiley (Ed.), *Encyclopedia of Anthropology* (pp. 2196-2202). USA: University of Pittsburgh's Center for Latin-American Studies
- Álvaro Estramiana, J.L. (2003). *Fundamentos sociales del comportamiento humano*. Barcelona: Editorial UOC
- Alvaro, J.L. (2009). Representaciones sociales. En Reyes, R. (Ed.) *Diccionario crítico de Representaciones sociales* in Reyes, R. (ed.) *Diccionario crítico de ciencias sociales. Terminología científico-social. P-Z. Vol. 4*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Anderson, B. (2005). *Comunitats imaginades. Reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*. Valencia: Editorial Afers
- Angoso García, R. (1998). La situación de la minoría gitana en Rumanía durante la transición política (1989-1994). *Revista O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, (23), 41-49.
- Appiah, K.A. y H. L. Gates. (1995). Editors' Introduction: Multiplying Identities. En Appiah, K. A. y Gates H. L. (Eds.), *Identities* (p. 1-6). Chicago: Chicago University Press
- Baier, M., Svensson, M. y Nafstad, I. (2019). *Understanding Sociology of Law*. Sweden: Studentlitteratur AB
- Balandier, G. (1969). *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Península
- Banica, M. (2019). *Bafta, Devla si Haramul. Studii despre cultura si religia romilor*. Bucarest: Plural

- Banks, M. (1996). *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London/New York: Routledge.
- Barreto, J. y Puyana, Y. (1996). *Sentí que se me desprendía el alma: análisis de procesos y prácticas de socialización*. Bogotá: INDEPAZ
- Bartash, V. (2015). The sedentarisation of Roma in the Soviet Union after 1956: A case study from the former Belarussian Soviet Socialist Republic. *Romani Studies*, 25(1), 23-51.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Bauman, Z. (2001). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada
- Baumann, G. (2004). Grammars of Identity/Alterity a Structural Approach. En Baumann, G. y Gingrich, A. (Eds.), *Grammars of Identity/Alterity a Structural Approach* (p. 18-50). New York-Oxford: Berghahn Books: 18-50
- Beck, S. (1989). The origins of Gypsy slavery in Romania. *Dialectical Anthropology*, 14(1), 53-61.
- Beck, U. (2000). *La democracia y sus enemigos*. Barcelona: Paidós
- Beluschi-Fabeni, G. (2013). Mangajmo, našavel y čačimo. Consenso y conflicto en los procesos matrimoniales entre «roma korturare» rumanos en España. Un ejemplo de autonomía. *Gazeta de Antropología*, 29(1).
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2015). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Bernard, H.R. (1995). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Londres: Altamira Press
- Bey, M. (2011). Relaciones sociales: ¿don o intercambio? *Desacatos*, (36), 201-208.
- Bloch, M. (1953). *Les Tziganes*. Paris: PUF
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism. Perspective and method*. Nueva Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs
- Bohannan, P. (1996). *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Akal

- Boissevain, J. (1966). Patronage in Sicily. *Man, New Series*, 1(1), 18-33.
- Bonia, M. (2018) Qué tan extendido está el prejuicio antigitano. [en línea]. Disponible en <https://voxeurop.eu/en/how-widespread-is-anti-roma-prejudice/> [25 de julio de 2020]
- Bourdieu, P. (1972). *Equisse d'une Théorie de la Pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Génova: Droz
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. En Richardson, J. (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (p. 241-258). Wesport: Greenwood
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grialjo
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. París: Seuil
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal
- Bourdieu, P. (2012). *La Distinción*. Madrid: Taurus
- Bourdieu, P. (2018). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia
- Bourdieu, P. y Abdelmalek, S. (2017). *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Bourdieu, P. y Chartier R. (2011). *El sociólogo y el historiador*. Madrid: Abada
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Brubaker, R., y Cooper, F. (2000). Beyond "Identity." *Theory and Society*, 29(1), 1–47.
<http://www.jstor.org/stable/3108478>
- Budilová, L. y Jakoubek, M. (2005). Ritual and kinship in a Gypsy osada in eastern Slovakia. *Romani Studies. Fifth Series*, 15 (1), 1-29.
- Buechler, H. C. y Buechler, J.M. (1971). *The Bolivian Aymara*. New York: Rinehart and Winston.
- Burguess, M. E. (1978). The resurgence of ethnicity: Myth or Reality?. *Ethnic and Racial Studies*, 1(3), 265-285.
- Burtea, V. (2016). *The Romanies in the synchrony and diachrony of the contact populations*. Bucharest: National Centre For Roma Culture
- Caballero Romero, J.J. (1998). La interacción social en Goffman. *REIS: Revista Española de Investigación Sociológicas*, (83), 121-149.
- Caffrey, S, y Mundy, G. (2001). "Informal Systems of Justice: The Formation of Law Within Gypsy Communities." En Weyrauch W.O. (Ed.), *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture* (p. 101–116). Berkeley: University of California Press
- Cahn, C. (2008). Lawmaking in Traditional Romani Communities and International Human Rights Law and Norm: Case Study of the Real and Potential Role of the Romani Kris. *European Yearbook of Minority Issues*, (7), 93–133.
- Cahn, C. (2009). Romani law in the Timiș County Giambaș community. *Romani Studies*, 9 (2), 87-101.
- Calhoun, C. (1994). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell
- Cantillo, J.A. y Bueno, M.R. (2012). Percepción social y atribución causal. En Marín, M. y Martínez-Pecino, R., *Introducción a la Psicología Social* (p. 59-82). Madrid: Ediciones Pirámide
- Canto Ortiz, J. M. y Moral Toranzo, F. (2005). El sí mismo desde la teoría de la identidad social. *Escritos de Psicología - Psychological Writings*, (7),59-70. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=271020873006>
- Capdevielle, J. (2014). Capital social: Debates y reflexiones en torno a un concepto polémico. *Revista de Sociología e Política*, (22), 3-14.
- Carabaña, J. y Lamo de Espinosa, M.C. (1978). La teoría social del interaccionismo simbólico. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (1), 159-204.

- Cárcar, F. (2008). ¿Cómo aproximarse al problema del clientelismo político? Distintos marcos de análisis para el caso argentino. *Miriada*,1(2) 48-80
- Carver, C.S. y Scheir, M.F. (1981). *Attention and self-regulation: A control-theory approach to human behavior*. Nueva York: Springer
- Causi LL. Anthropology and Ideology: The Case of “Patronage” in Mediterranean Societies. *Critique of Anthropology*. 1975;2(4-5):90-109. doi:10.1177/0308275X7500100404
- Center for Documentation and Information on Minorities in Europe – Southeast Europe (2001). Minorities in Southeast Europe. Roma of Romania [www.edrc.ro/resurse/rapoarte/Roma_of_Romania.pdf]. CEDIME-SE. [Fecha de consulta: 22 de junio de 2019]
- Chevalier, J. (1982). *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press
- Chihu Amparán, A. (2002). Introducción. En: Chihu Amparán, A. (Ed.), *Sociología de la Identidad* (p. 5-34). México: MAPorrúa, UAM- Iztapalapa
- Chiriguini, M.C. (2006). Identidades socialmente construidas. En: Chiriguini, M.C (Ed.), *Apertura a la Antropología. Alteridad-cultura-naturaleza humana* (p. 43-55). Buenos Aires: Proyecto Editorial
- Clebert, J.P. (1965). Los gitanos. Barcelona: Aymá
- Cooley, C.H. (2005). El yo espejo. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, (10), 2005, 13-26.
- Costa, C. y Murphy, M. (2015). Bourdieu, and the application of habitus across the social sciences. En Costa, C. and Murphy, M (Eds.), *Habitus and Social Research. The Art of Application* (p. 3-17). UK: Macmillan Palgrave
- Costa, R. (1976). *Para una definición social de los actores sociales. La teoría del campo*. Córdoba: Mimeo
- Côté, J.E. y Levine, C.G. (2002). *Identity Formation, Agency and Culture. A Social Psychological Synthesis*. London: Lawrence Erlbaum Associates
- Courthiade, M. (2001). El origen del pueblo rom. Realidad y leyenda. *O Tchatchipen: lil ada trinchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, (33), 10-19.
- Cozannet, F. (1973). *Mythes et coutumes religieuses des Tsiganes*. Paris: Payot
- Crețan, R. (2009). From (self-) exclusion to integration: the case of Roma in Romania. *Human Geographies*, 3(2). 25-36.

- Crețan, R. y Turnock, D. (2009). The Gypsy Minority in Romania: A Study in Marginality. *Romanian Journal of Geography*, 53(1), 33-56.
- Crowe, D. (2016). *A History of The Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: Palgrave Macmillan
- Davis, J., (1977). *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge
- De Vaux, F. (1970). *Mille ans d'histoire des Tsiganes*. Paris: Fayard
- Dean, B. (1999). Intercambios ambivalentes en la Amazonia: formación discursiva y la violencia del patronazgo. *Anthropologica*, 17(17), 85-115
- Dimitrios, Z. (2011). Sedentary Roma (Gypsies): The case of Serres (Greece). *Romani Studies*, 21(1), 23-56. <https://doi.org/10.3828/rs.2011.2>
- Douglas, M. (1990). Foreward. No free gifts. En Mauss, M., *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. London y New York: Routledges Classics
- Douglas, M. (2007): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI
- Edith Tomasini, M. (2010). Un viejo pensador para resignificar una categoría psicosocial: George Mead y la socialización. *Athenea Digital Revista de pensamiento e investigación social*, 17, 137-156.
- Eidheim, H. (1976). Cuando la identidad étnica es un estigma social. En Barth, F (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (p. 50-74). Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Elias, N. (2012). La relación entre establecidos y marginados. En Sabido, O. (Ed.), *El extranjero: sociología del extraño* (p. 57-86). Madrid: Sequitur
- Embassy of Finland Bucharest. (2014). *Background report about the Roma in Romania*. Bucarest: Formin Finland
- Engebriksen, A. I. (2011). Within or Outside? Perceptions of Self and Other Among Rom Groups in Romania and Norway. *Romani Studies. Fifth Series*, 21(2), 123–144.
- ERRC. (2016). *Challenging Discrimination Promoting Equality*. Budapest: European Roma Rights Centre

- Farr, R. (1983). Escuelas europeas de Psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia', *Revista Mexicana de Sociología*, XLV, pp. 641-657.
- Farrinetti, M. (1998). Clientelismo y protesta: cuando los clientes se rebelan. *Apuntes de Investigación Año II*, 2(3), 104-113
- Fernández Fernández, J.M. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *Papers*. 98 (1), 33-60.
- Fernández Villanueva, C. (2003). *Psicologías sociales en el umbral del siglo XXI*. Madrid: Editorial Fundamentos
- Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Filhol, E. (2003). Les Tsiganes en Aunis et Saintonge. En Filhol, E. y Jillien, B. (Eds.), *Histories tsiganes. Hommage à François de Vaux et Foletier (1893-1988)*, (p. 51-65). La Rochelle: Archives départementales de la Charente-Maritime.
- Flick, U. (2015). *El diseño de Investigación Cualitativa. Colección: Investigación Cualitativa*. Madrid: Morata.
- Foster, G. M. (1959). Cofradía y Compadrazgo en España e Hispano América. *Revista del Museo Nacional*, 28, 248-275.
- Fostzó, L., y Anastasoae, M. V. (2001). Romania: representations, public policies and political projects. En Guy, W. (ed.), *Between past and future. The Roma of Central and Eastern Europe* (351-369). Hatfield: University of Hertfordshire Press
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Fraser, A. (2005). *Los Gitanos*. Barcelona: Ariel
- Freyre, M.L. (2013). El capital social. Alcances teóricos y su aplicación empírica en el análisis de políticas públicas. *Revista Ciencia, Docencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Revista Ciencia, Docencia y Tecnología*, XXIV(47), 95 - 118.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Edición Herder.
- Fuhse, J.A. (2012). Embedding the Stranger: Ethnic Categories and Cultural Differences in Social Networks. *Journal of Intercultural Studies*, 33(6), 639-655.
- Gamella, J. (2007). La inmigración ignorada: Romá/gitanos de Europa oriental en España, 1991-2006. *Gazeta de Antropología*, (23).

- Gamella, J. F. (2008). 'Vente conmigo, primita'. El matrimonio entre primos hermanos en los gitanos andaluces. *Gazeta de antropología*, (24).
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Texas: Grijalbo
- García Inda, A. (2001). Introducción. La razón del derecho: Entre habitus y campo. En Bourdieu, P., *Poder, derecho y clases sociales* (p. 9-60). Bilbao: Descleé de Brouwer
- García Martínez, A. (2009). La construcción de las identidades. *Cuestiones Pedagógicas. Revista De Ciencias De La Educación*, (18), 207–228.
- García Tamayo, E. (1979). Estructura y función del compadrazgo dos aproximaciones antropológicas. *Debates en Antropología*, (4), 95-119.
- Garreta, J. (2003). *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes)*. Barcelona: Anthropos
- Geertz, C. (1983). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- Gellner, E. (1985). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Madrid: Ediciones Jucar
- Gibernau, M. (2017). *Identidad. Pertenencia, solidaridad y libertad en las sociedades modernas*. Madrid: Trotta
- Giddens, A. (1991). *The consequences of modernity*. Oxford: Polity Press
- Gill-Hopple K, Brage-Hudson D. (2012). Compadrazgo: A Literature Review. *Journal of Transcultural Nursing*, 23(2), 117-123.
- Gilmore, D. (1977). Patronage and Class Conflict in Southern Spain. *Man*, 12(3/4), 446–458. <https://doi.org/10.2307/2800549>
- Giménez Montiel, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Revista Frontera Norte*. 9 (18), 9-28.
- Giménez, G. (2002). Paradigmas de la Identidad. En: Chihu, A (Ed.), *Sociología de la Identidad* (p. 35-62). México: Miguel Ángel Porrúa / UAM-Unidad Iztapalapa
- Glaser, B. y Strauss, R. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Gmlech, G. y Gmlech, S. B. (1987). Commercial nomadism: occupation and mobility among Travellers in England and Wales. En Rao, A. (Ed.), *The other nomads* (p. 133-X). Koln: Bohlau.

- Godelier, M. (2000). *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Abya-Yala
- Goffman, E. (2015). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2017). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Gómez Pérez, R. (2001). *Iguales y distintos. Introducción a la antropología cultural*. Navarra: Pensamiento
- González Echeverría, A. (2002). El estudio del parentesco: una primera aproximación. En González Echeverría, A., San Román, T. Y Valdés, R. *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía clásica general* (p.9-29). Barcelona: UAB
- González Reyes, R. (2009). Capital social: una revisión introductoria a sus principales conceptos. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 7(2), 1731-1747.
- González-Torres, M.C. & Tourón, J. (1992). *Autoconcepto y rendimiento escolar: sus implicaciones en la motivación y en la autorregulación del aprendizaje*. Pamplona: EUNSA
- González, M.C. y Tourón, J. (1992). *Autoconcepto y rendimiento escolar. Implicaciones en la motivación y en el aprendizaje autorregulado*. Pamplona: EUNSA
- Gramsci, A. (1971). *Selection from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers
- Grönfors, M. (1986). Social Control and Law in the Finnish Gypsy Community: Blood Feuding as a System of Justice. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 18(24), 101-125.
- Gropper, R. C., y Miller, C. (2001). Exploring new worlds in American Romani Studies: Social and cultural attitudes among the American Mačvaia. *Romani Studies*, 11(2), 81-110.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales ¿no hay nada más que eso? En Hall, S. y Du Gay, P. (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (p. 148-180). Buenos Aires: Amorrortu editors
- Grossi, P. (2003). *Mitología jurídica de la modernidad*. Madrid: Editorial Trotta
- Gudeman, S. (1971). The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1971, 4-71. <https://doi.org/10.2307/3031761>
- Gutiérrez, A. (1997). *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba: Ferreyra Editor

- Gutiérrez, A. (2004). La teoría de Bourdieu en la explicación y comprensión del fenómeno de la pobreza urbana. En Alonso, L., Criado, E. y Moreno Pestaña, J. (Eds.), *Pierre Bourdieu: Las herramientas del sociólogo* (p. 255-280). Madrid: Fundamentos
- Guy, W. (2001). Roma identity and post-Communist policy. En Guy, W. (Ed.), *Between past and future: The Roma of Central Eastern Europe* (p. 3-32). Hatfield: University of Hertfordshire Press
- Guyer, J. I. (2004). *Marginal gains. Monetary transactions in Atlantic Africa*. Chicago: The Chicago University Press
- Haaland, G. (1976). Factores económicos determinantes en los procesos étnicos. En Barth, F (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (p. 75-95). Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En: Hall, S. & Du Gay, P (Ed.), *Cuestiones de identidad cultural* (p. 13-39). Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editoriales
- Haller, D. (2011). *Atlas de etnología*. Madrid: Akal
- Hancock, I. (2012). *We are the Romani people*. Hatfield: University of Hertfordshire Press
- Harris, M. (2011). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza
- Hayden, R. (1979). The Cultural Ecology of Service Nomads. *The Eastern Anthropologist*, 32(4), 297–309.
- Helsinki Watch Report. (1991). *Destroying Ethnic Identity: The Persecution of Gypsies in Romania*. New York: Human Rights Watch
- Herreros, M. (2012). El uso educativo de los relatos digitales personales como herramienta para pensar el Yo (Self). *Digital Education Review*, (22), 68-79.
- Heusch, L. (2019). *Descubriendo a los gitanos. Una expedición de reconocimiento (1961)*. Granada: Editorial Universidad de Granada
- International Commission on the Holocaust in Romania (2004a). The Final Report of the International Commission on the Holocaust in Romania. United States Holocaust Memorial. <https://www.ushmm.org/m/pdfs/20080725-romania-commission-roma-deportation-romanian.pdf> [Fecha de consulta: 17 de junio de 2019]
- International Commission on the Holocaust in Romania (2004b). The Role of Ion Antonescu in the planning and implementation of antisemitic and anti-Roma policies of the Romanian

state. United States Holocaust Memorial.
<https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/Romania/nine.pdf> [Fecha de consulta: 17 de junio de 2019]

- Ionescu, V. (2000). *Robia Rromilor în Târile Române. Moldova*. Bucureșt: Editura Centrului rromilor pentru politici publice “Aven Amentza”
- Izaola, A. (2017). *Miradas entrecruzadas. La construcción social de la Otreedad*. Barcelona: Edicions Bellaterra
- Jenkins, R. (2004). *Social Identity*. London: Routledge
- Jodelet, D. (1989) *Les Représentations Sociales*. París: PUF.
- Kabachnik, P. (2012). Nomads and mobile places: disentangling place, space and mobility. *Identities*, 19 (2), 210–228.
- Kabachnik, P. y Ryder, A. (2013). Nomadism and the 2003 Anti-Social Behaviour Act: Constraining Gypsy and Traveller mobilities in Britain. *Romani Studies. Fifth Series*. 23(1), 83–106.
- Kenrick, D. (1995). *De la India al Mediterráneo. La migración de los gitanos*. París: Editorial Presencia Gitana
- Killick, E. (2008). Godparents and Trading Partners: Social and Economic Relations in Peruvian Amazonia. *Journal of Latin American Studies*, 40 (2), 303-328.
- Knapp, E., Suárez, M. and Mesa, M. (2003). Aspectos teóricos y epistemológicos de la categoría representación social. *Revista Cubana de Psicología*, 1(10), 23-34.
- Knutsson, K.E. (1976). Dicotomización e integración. Aspectos de las relaciones interétnicas en el sur de Etiopía. En Barth, F (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (p. 111-130). Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Koechert, A. (1989). Descripción del rito de tránsito en el compadrazgo de bautismo. El caso de una comunidad cakchiquel. *Tlalocán*, (11), 421-444.
- Kogalniceanu, M. (1900). *Schita despre tigani*. Iasi: Tipografia Dacia
- Komter, A. (2004). *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge: Cambridge University Press
- Kottak, C.P. (2011). *Antropología Cultural*. Mexico: The McGraw-Hill

- Kradolfer, S. (2001). De la importancia del don como fundamento para las relaciones sociales en las comunidades mapuche de Argentina. *Scripta Ethnologica*, XXIII, 133-143.
- Leeson, P.T. (2013). Gypsy law. *Public Choice*, 155, 273-292
- Lefebvre, H. (1996). The Right to the City. En Kofman, E y Lebas, E. (Eds.), *Writings on Cities: Henri Lefebvre*. London: Blackwell Publishers.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós
- Levine, D. N. (1979). Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger. En Shack, W. y Skinner, E. (Eds.), *Strangers in African Societies*, (pp. 21-36). Berkeley: University of California Press
- Lewellen, T.C. (2009). Introducción a la antropología política. Barcelona: Edicions Bellaterra
- Liégeois, J.P. (1987). *Gitanos e Itinerantes*. Madrid: Editorial Presencia Gitana
- Lisón Tolosana, C. (1997) *Las máscaras de la identidad: claves antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- Littlewood, P. (1979). Campesinos, producción y patronazgo: un marco alternativo para analizar la situación "Patrón-cliente" en las sociedades campesinas mediterráneas. *Agricultura y Sociedad*, 13, 113-176.
- Llobera, J.R. (1999). *Manual d'antropologia social*. Barcelona: UOC
- López Catalán, Ó. (2018). Fronteras en la ciudad: la población rrom / gitana rumana en el área metropolitana de Barcelona y sus estrategias de subsistencia, vivienda y movilidad [Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona]. TDX Tesis Doctorals en Xarxa <http://hdl.handle.net/10803/666687>
- Luna, N. C., & Molero, D. (2013). Revisión teórica sobre el autoconcepto y su importancia en la adolescencia. *Revista Electrónica De Investigación Y Docencia (REID)*, (10), 43-64.
- Lyon, S. M. (2002) Power and patronage in Pakistan. [Tesis doctoral. University of Kent]. Repositorio de tesis doctorales de la Universidad de Kent <http://anthropology.ac.uk/Bhalot/Lyon.pdf>
- Maffesoli, M. (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental, vol. 1*. Barcelona: Planeta

- Marcu, S. (2009). Del este al oeste. La migración de rumanos en la Unión Europea: Evolución y características. *Migraciones internacionales*, 5(1), 155-191.
- Marin, A. y Csonta, A. (2012). *Discrimination of Roma Communities Romania National Report*. Bucarest: Net-Kard Project
- Marín, M. y Sell, L. (2012). Personalidad e identidad social. En Marín, M. y Martínez-Pecino, R., *Introducción a la Psicología Social* (p. 31-96). Madrid: Ediciones Pirámide
- Martens, R. (2000). El Sistema de compadrazgo en una comunidad campesina de los andes venezolanos. *Boletín Antropológico*, (48), 39-52.
- Martínez Dhier, A. (2010). Consideraciones jurídicas en torno a la etnia gitana en Aragón y Cataluña durante la época de la Monarquía Absoluta. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 39(1), 83-107.
- Martínez Dhier, A. (2011). "Expulsión o 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
- Marushiakova, E. y Popov, V. (2001). *Gypsies in the Ottoman Empire*. Hatfield: University of Hertfordshire Press
- Marushiakova, E. y Popov, V. (2007). The Gypsy Court in Eastern Europe. *Romani Studies. Fifth Series*, 17 (1), 67–101.
- Marushiakova, E. y Popov, V. (2009). Gypsy Slavery in Wallachia and Moldavia. En Kamusella, T. & Jasukowski, K. (Eds.), *Nationalisms Today* (p. 89-124). Oxford: Peter Lang.
- Marushiakova, E. y Popov, V. (2013). 'Gypsy' groups in Eastern Europe: Ethnonyms vs. professionyms. *Romani Studies Journal*, 5, 23(1), 61-81.
- Marushiakova, E. y Popov, V. (2013). State Policies towards Roma / Gypsies under Communism <https://rm.coe.int/state-policies-under-communism-factsheets-on-romanihistory/16808b1c58> .Council of Europe. [Fecha de consulta: 5 de agosto de 2019].
- Matras, Y., Beluschi-Fabeni, G., Vitkor, D., Vránová, E. (2009). *The Romani Community in Gorton South, Manchester*. Manchester: The University of Manchester
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz editors

- McVeigh, R. (1997) Theorising sedentarism: the roots of anti-nomadism. En Acton, T. (Ed.), *Gypsy Politics and Traveller Identity* (pp. 7–25). Hatfield: University of Hertfordshire Press
- Mead, G.H. (1972). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós
- Mieles, M. D. y García, M. C. (2010). Apuntes sobre socialización infantil y construcción de identidad en ambientes multiculturales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(2), 809-819.
- Mintz, S.W. y Wolf, E. (1950). An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 341-368
- Miric, M., Álvaro, J.L., González, T. y Rosas Torres, A.R. (2017). Microsociología del estigma: aportes de Erving Goffman a la conceptualización del estigma social. *Psicología e Saber Social*, 6(2), 172-185.
- Montes del Castillo, Á. (1989). *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre Compadrazgo y Priostazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Anthropos
- Montes-Berges, B. (2008). Principales enfoques teóricos en el estudio de las relaciones intergrupales. *Iniciación a la Investigación. Revista electrónica de la Universidad de Jaén*, (3), 1-19.
- Moore, H. (2009). *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Moreno Feliu, P. (2010). *En El Corazón De La Zona Gris. Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*. Madrid: Editorial Trotta
- Moreno Feliu, P. (2014). *De lo lejano a lo próximo: un viaje por la Antropología y sus encrucijadas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces
- Morquecho, A.C. (2001). Notas sobre el don y el hecho social total. En Morquecho, A.C. y Ramírez, J. (Eds.), *Repensar los teóricos de la sociedad* (p. 137-148). México: Universidad e Guadalajara Centro Universitario de la Ciénaga
- Moscovici, S. (1984). El fenómeno de las representaciones sociales. En Farr, R.M. y Moscovici S. (Eds.), *Social Representations* (p. 3-69). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscovici, S. y Hewstone, M. (1986). *De la ciencia al sentido común*. En Moscovici, S. (Ed.), *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (p. 679-710). Barcelona: Paidós

- Nafstad. (2016). Gypsy law – the non-state normative orders of Roma: scholarly debates and the Scandinavian knowledge chasm. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 48(1), 92-109.
- Narotzky, S. (1983). Los campos de estudio. En Frigolé, J., Narotzky, S., Contreras, J., Comes, Pau y Prat, J. (Eds.), *Antropología hoy. Una introducción a la antropología cultural* (p. 35-105). Barcelona: Editorial Teide.
- Navarrete-Cazales, Z. (2008). Construcción de una identidad profesional: los pedagogos de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Veracruzana. *Revista mexicana de investigación educativa*, 13(36), 143-171.
- Necula, C. (2012). The cost of Roma slavery. *Perspective Politice*, 5(2), 33-45.
- Nicolae, V. & Slavik, H. (2003). Ser Gitano: el peor stigma social en Rumania. *Revista O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, (43), 11-17.
- Núñez, J.C. y González-Pienda, J.A. (1994). *Determinantes del rendimiento académico*. Oviedo: SPU.
- Nuntini, H. y Bell, B. (1980). *Ritual Kinship: The Structure of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press
- Oakes, P. J., Haslam, A. S. y Turner, J. C. (1994). *Stereotyping and social reality*. Oxford y Cambridge: Basil Blackwell
- Okely, J. (1983). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press
- Okely, J. (2005). Gypsy Justice Versus Gorgio Law: Interrelations or Difference. *The Sociological Review*, 54 (4), 691–709.
- Olivera, M. (2012). The Gypsies as indigenous. The Gabori Roma case in Romania. *Romani Studies*, 22(15), 19-33. <https://doi.org/10.3828/rs.2012.2>
- Open Society European Policy Institute (2017). *Revisiting the EU Roma framework: Assessing the European Dimension for the Post-2020 future*. Bruselas: Open Society Foundations
- Ovejero Bernal, A. (1997). *El individuo en la masa. Psicología del comportamiento colectivo*. Oviedo: Editorial Nobel
- Pajares, M. (2007). *Inmigrantes del Este: procesos migratorios de los rumanos*. Barcelona: Icaria
- Páramo, P. (2008). La construcción psicosocial de la identidad y del self. *Revista latinoamericana de psicología*, 40 (3), 539-550.

- Patton, M. (2002). Two decades of developments in qualitative inquiry: a personal experiential perspective. *Qualitative Social Work Journal* (1)3, 261-283. <https://doi.org/10.1177/1473325002001003636>
- Pérez de la Fuente, O., y Vallés, M. H. (2022). Solidaridad: Aspectos filosóficos, jurídicos, políticos, sociológicos y antropológicos. En Rueda, N. y Pereira Fredes, E., (Eds.), *La idea de solidaridad en el derecho*. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia (por aparecer)
- Pérez, A. (2017). La liberación del conocimiento. Bourdieu y Sayad frente al conocimiento. En Bourdieu, P. y Abdelmalek, S., *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Petcuț, P., Grigore, D., y Sandu, M. (2003). *Istoria și Tradițiile Rromilor*. Bucarest: Editura Ro Media.
- Petrescu, D. (2020). Nuevas perspectivas sobre la Rumania contemporánea: del pasado dictatorial a un futuro europeo. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, (42), 13-15.
- Piasere, L. (1987). In search of new niches: The productive organization of the peripatetic Xoraxane in Italy. In: Rao, A. (Ed.), *The other nomads* (p. 111-132). Koln: Bohlau.
- Piasere, L. (2018). ¿Que es el antigitanismo? En Andrés, R. & Masó, J. (Eds.), *(Re)visions gitanas: Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad* (p.29-55). Barcelona: Edicions Bellaterra
- Piqueras, A. (1996). *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*. Madrid: Edicions Alfons el Magnànim
- Pirrone, G. (2005). El Estado como constructor de la identidad nacional. *Revista Questión*, (6), 1-19.
- Pitt-Rivers, J. (1968). "Pseudo-Kinship" (listed under Kinship). En Sills, D.L. (Ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, NY: Macmillan/Free Press.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Quipu editorial
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing
- Proschan, F. (1997) "We are all Kmhmu, just the same": ethnonymous, ethnic identities, and ethnic groups". *American Ethnologist*, 24(1), 91-113.

- Pujadas, J.J. (1993). *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema
- Pujades y Muñoz, J.J. (2010). Capítulo II: La etnografía como práctica de campo. En Pujades y Muñoz, J.J., Comas d'Argemir, D. i Roca i Girona, J. (Eds.) *Etnografía*, (p. 69-189). Barcelona: Editorial UOC.
- Pulido Cavero, C. y Hidalgo Henríquez, C. (1999). Apéndice II: Aproximación al concepto de representación social. *Revista de Psicología*, 3(5), 1-5.
- Quiles, M.N. (2019). *El estigma social. Convivir con la mirada negativa del otro*. Madrid: Alianza Editorial
- Raducanu, G. (1997). Los gitanos en Rumanía. *Revista O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, (17), 34-35.
- Ramírez Goicoechea, E. (2011). *Etnicidad, Identidad, Interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Rao, A. (1987). The concept of peripatetics: an introduction. En Rao, A. (Ed.), *The other nomads*, (p. 1-34). Koln: Bohlau.
- Ravicz, R. (1967). Compadrazgo. En Nash, M. (Ed.), *Handbook of Middle American Indians* (p-238-252). Austin: The University of Texas Press
- Requena, M. (2014). Lógicas de patronazgo y democracia en la polis ateniense. En Dell'Elicine, Francisco, H., Micelo, P. y Morin, A. (Eds.), *Clientelismo, parentesco y cultura jurisdiccional en las sociedades precapitalistas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca
- Rex, J. (1997). The nature of ethnicity in the project of migrations. En Guibernau, M. y Rex, J. (Eds.), *The Ethnicity Reader. Nationalism, multiculturalism and migration* (p. 269-283). Oxford: Blackwell
- Reyniers, A. (1998). Quelques jalons pour comprendre l'économie tzigane, *Étude tziganes*, (12), 8-27.
- Ringold, D., Orenstein, M.A. y Wilkens, E. (2005). *Roma in a Expanding Europe. Breaking the Poverty Cycle*. Washington DC: World Bank Publications
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Mexico: McGraw-Hill

- Roca i Girona, J. (2010). Capítulo II: La etnografía como práctica de campo. En Pujades y Muñoz, J.J., Comas d'Argemir, D. i Roca i Girona, J. (Eds.) *Etnografía*, (p. 69-189). Barcelona: Editorial UOC.
- Rodríguez, S. (2011). *Gitanidad. Otra manera de ver el mundo*. Madrid: Kairós Editorial
- Roniger, L. y Ayse, G.A. (1994). *Democracy, clientelism and civil society*. USA: Lynne Rienner Publishers Inc.
- Ruiz Olabuénaga, J.I. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto, Serie Ciencias Sociales, Vol. 15.
- Sabido, O. (2012). El extranjero: sociología del extraño. Madrid: Sequitur
- Sahlins, M. (1968). Philosophie politique de l'Essai sur le don. *L'Homme* 8(4) 5-17.
- Sahlins, M. (1977). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal
- Sahlins, M. (1977). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal
- Sahlins, M. (1999). What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology*, 28(1), 1-23. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.0>
- Salo, M. T. (1987). The Gypsy niche in North America: some ecological perspectives on the exploitation of social environments. En Rao, A. (ed.), *The other nomads*, (p. 80-110). Koln: Bohlau.
- San Román, T. (1997). *La diferència inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels gitanos*. Barcelona: Altafulla.
- Sandu, I. (2010). Istoria Rromilor: Aspecte privind Istoria Moderna a Rromilor. En Sarau, G. (Ed.), *Rromanipen educational*. Bucarest: MECTS – DGILMRPS
- Sandu, M. (2005). *Romii din Romania – Repere prin istorie*. Bucarest: Vanemonde
- Sanmartín, R. (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir: la práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

- Schlager, E. B. (2002). La situación de los romà en el este de Europa. *Revista O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana*, (38), 4-8.
- Schwartz, B. (1967). The social psychology of the gift. *American Journal of Sociology*, 73(1), 1-11.
- Scott, J.C. (1972). Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia. *American Political Science Review*, 66(1), 91-113.
- Segalen, M. (2014). *Ritos y rituales contemporàneos*. Madrid: Alianza
- Seoane, J. (2005). Hacia una biografía del self. *Boletín de Psicología*, (85), 41-87.
- Silverman, S.F. (1965). Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy. *Ethnology*, 4(2), 172-189.
- Simmel, G. (2012). El extranjero. En Sabido, O. (Ed.), *El extranjero: sociología del extraño* (p. 21-26). Madrid: Sequitur
- Sousa Santos, B. (2002). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta
- Stavenhagen, R. (1990). *The ethnic question. Conflicts, Development, and Human Rights*. Tokyo: United Nations University Press
- Stefanescu, B. (2004). La transición de la dictadura a la democracia. El caso de Rumania. *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporànea*, (3), 5-28.
- Suditu, B. y Vâlceanu, D.G. (2013). Informal settlements and squatting in Romania: socio-spatial patterns and typologies. *Human Geographies* 7 (2), 65-75.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder
- Tajfel, H., y Turner, J. C. (2004). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. En Jost, J.T. y Sidanius, J. (Eds.), *Political psychology: Key readings* (pp. 276–293). Psychology Press. <https://doi.org/10.4324/9780203505984-16>
- Taylor, S.J y Bogdan, R. (1992). *Introducción a métodos cualitativos de investigación*. La búsqueda de significados. Barcelona: Piadós.
- Terrén, E. (2002). La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica. *Papers: revista de sociología*, (66), 45-57.

- Theodosiou, A. (2004). 'Be-longing' in a 'doubly occupied place': The parakalamos Gypsy musicians. *Romani Studies*, 14(1), 25-58. <https://doi.org/10.3828/rs.2004.2>
- Thomas, W. I., & Thomas, D. S. (1928). *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Alfred A. Knopf.
- Todorov, T. (2002). *El espíritu de la Ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg
- Torregrosa, J. R. (1983). Sobre la identidad personal como identidad social. En Torregrosa, J. R. y Sarabia, B. (Eds.), *Perspectivas y contextos de la psicología social* (p.217.240). Barcelona: Hispano Europea
- Torregrosa, J.R. y Fernández Villanueva, C. (1984). La interiorización de la estructura social. En Torregrosa, J. R. y E. Crespo, E (Eds.), *Estudios básicos de Psicología Social* (p. 421-446). Barcelona: Ed. Hora.
- Turner, J.C. (1990). *Redescubrir el grupo social: Una teoría de la categorización del yo*. Madrid: Ediciones Morata
- Turner, V. (2008). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI
- Vallés, M.H. (2019). El proceso de construcción y categorización de la alteridad: la categoría "tigani/gitano" en la historia de Rumanía. *Ius Fugit*, (22), 107-138.
- Van Dijk, T.A. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa
- Van Dijk, T.A. (2009). *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa
- Van Gennep, A. (2013). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza
- Vázquez, A. (2009). The Use of Tú and Usted in Mexican Compadrazgo Relationships: a case study. *Estro: Essex Student Research Online*, 1 (1), 58-68.
- Verdery, K. (2007). Descolectivización y migraciones en Rumanía durante la década de los noventa. *Migraciones*, 21, 29-58.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM/Paidós
- Vinolo, S., (2015). Epistemología de la reciprocidad. Lo que no pueden mostrar las relaciones sociales. *Analecta política*, 5 (8), 97-115.
- Viruela, R. (2004). El recurso de la emigración. Balance durante la transición en Rumania. *Papeles del Este*, (9), 1-29.

- Vladimirov, K. (2018). General Nicolae Rădescu: New Sources, New Perspectives, 1940s–1950s. *The Journal of the Historical Association*, 103(357), 610-627.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Weyrauch, W.O. (2001). *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley: University of California Press
- Weyrauch, W.O. y Bell, M. (1993). Autonomous Lawmaking: The case of the “Gypsies”. *Yale Law Journal*, 103 (2), 323-399.
- Wiley, N. (2011). A Mead-Cooley Merger. *American Sociologist Journal*, 2(42), 168-186.
- Wilkis, A. (2008). Comunidad y sociedad en la sociología de Pierre Bourdieu: ¿Una distinción olvidada? En Memoria Académica, V Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, (p. 1-17), http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6522/ev.6522.pdf [Consultado el 5 de diciembre de 2020].
- Wolf, E.R. y Clyde, J. (1980). Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas. En Banton, M. (Coord.), *Antropología social de las sociedades complejas* (p. 19-39). Madrid: Alianza
- Yoors, J. (2009). *Los Gitanos*. Barcelona: Bellaterra
- Zarzar, A. (1985). Nacer es un ritual: Compadrazgo, Cuvada y Padrinazgo Indígena. *Amazonía Peruana*, (11), 65-86. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi11.198>
- Zupiria, X. (2000). *Relación entre el profesional de la salud y el enfermo*. Leioa: Universidad del País Vasco

ANEXOS

Anexo 1. Guion entrevistas (traducidas al castellano)

GUION ENTREVISTA SEMI ESTRUCTURADA EN PROFUNDIDAD A INFORMANTES SPOITORI

Presentación de la persona entrevistada

Cuéntame un poco sobre ti.

Cuestiones en torno a la identidad y discriminación:

- ¿Cómo te defines? Rumano/a, romaní, gitano/a, spoitor o de otra manera? ¿por qué razón?
- ¿En qué aspectos crees que se diferencian cada una de estas etiquetas?
- ¿Cómo te llevas con los rumanos en general? ¿Consideras que tu relación con ellos es buena, es mala, es como todas las demás, o indiferente?
- ¿Cómo te llevas con otros grupos rom? ¿Consideras que tu relación con ellos es buena, es mala, es como todas las demás, o indiferente?
- ¿Alguna vez te has sentido discriminado/a en Grădiştea? En caso afirmativo: ¿Podías explicar alguna situación en la que te hayas sentido así?
- ¿Alguna vez te has sentido discriminado/a fuera Grădiştea? En caso afirmativo: ¿podías explicar alguna situación en la que te hayas sentido así?

Cuestiones en torno a la era pre-asentamiento:

- ¿A qué te dedicabas antes de llegar a Grădiştea?
- ¿En qué consiste “spoir”? ¿Todavía te dedicas a esto?
- ¿Con quién viajabas en el carro y cómo decidíais a dónde ir?
- ¿Dónde solíais acampar y con quién?
- ¿cuántas familias eráis? ¿lo recuerdas?
- ¿Podrías recordar como era un día cualquiera en el campamento?
- ¿Quién se encargaba de hacer las tareas? Cocinar, limpiar, cuidar a los búfalos...
- ¿Cada uno se tenía que buscar la vida por sí mismo o os ayudabais entre vosotros?
- ¿Cuándo teníais algún problema cómo lo resolvíais? Por ejemplo, si alguien se enfadaba por cualquier cosa.
- ¿Qué es para ti un bulibasha y quién era tu bulibasha?
- ¿Eran buenas las relaciones con el resto de spoitori?
- ¿Y con los rumanos gadjé?
- ¿Cuándo y cómo llegaste a Grădiştea?
- ¿Cómo eran las relaciones entre vosotros y los rumanos gadjé de Grădiştea?
- ¿Y con el alcalde y la policía?

Cuestiones en torno al estado civil:

- ¿A qué edad te casaste?
- ¿Conocías a tu marido/esposa antes de la boda?

- ¿Quién decidió que te casaras?
- ¿Recuerdas cómo fue la boda?
- ¿Recuerdas que dieron tus padres por tu esposa? / ¿Recuerdas que dieron tus suegros a tus padres por ti?
- ¿Dónde os fuisteis a vivir después de la boda?
- ¿Sigues con el mismo marido/esposa? Y en caso de haberse divorciado ¿por qué razón te divorciaste? ¿podrías explicar cómo fue todo?
- ¿Cuándo crees que se acepta que uno se divorcie?
- ¿Y lo que se dio por la boda (*excrex*) los padres de la chica lo tienen que devolver o se lo quedan?
- ¿Quién se encarga de las tareas de casa? Limpieza, comida, cuidado de los niños...
- ¿Tienes hijos? En caso afirmativo ¿dónde viven?

Cuestiones en torno al compadrazgo:

- ¿Tienes compadres rumanos (gadjë)?
- ¿Cómo os conocisteis? ¿Podrías explicar de qué os conocíais antes de ser compadres?
- ¿Quién decidió bautizar a tu/s hijo/s o nieto/s? ¿vosotros o ellos? ¿cómo fue la cosa?
- ¿Consideras que tu relación con tus compadres es igual o diferente con el resto de los rumanos del pueblo?
- ¿Cómo consideras a tus compadres? ¿Es decir, los ves como unos amigos, unos familiares o solamente personas para las que trabajas?
- ¿Si tienes algún problema o necesitas ayuda a quién acudes primero?
- ¿Podrías decirme qué crees que hacen tu por tus compadres y qué hacen ellos por ti?
- ¿Crees que ha cambiado tu relación con el resto de spoitori del pueblo desde que tenéis compadres? En caso afirmativo: ¿podrías darme algún ejemplo?
- ¿Cómo es tu relación actual con los rumanos del pueblo? ¿crees que ha mejorado desde que tienes compadres rumanos? ¿y con la policía?
- Ya no tenéis bulibasha, ¿cómo solucionáis los problemas entre spoitor del pueblo? Es decir ¿lo solucionáis vosotros mismos, acudís a alguien?

Final de la entrevista

Si hay alguna cosa más que te gustaría decir, siéntete libre de hacerlo. Agradecer por la participación.

GUIÓN ENTREVISTA SEMI ESTRUCTURADA EN PROFUNDIDAD A INFORMANTES GADJÉ

Presentación de la persona entrevistada

Cuéntame un poco sobre ti.

Cuestiones relacionadas con la identidad:

- ¿Qué opinión tienes los romaníes en general?
- ¿Crees que hay diferencias entre los diferentes grupos de romaníes? ¿podrías poner ejemplos?
- ¿Cómo es tu relación con los spoitori de Grădiştea? ¿la definirías como buena, mala o indiferente? ¿por qué?
- ¿Crees que hay diferencias entre los spoitori de Grădiştea y los spoitori de los pueblos cercanos? En caso afirmativo ¿cuáles?
- ¿Alguna vez has tenido problemas con algún spoitori de Grădiştea? En caso afirmativo ¿podrías explicarlo?
- ¿Crees que son rumanos como tu? ¿por qué?
- ¿Qué diferencias destacarías entre un rumano (gadjé) y un spoitor?

Cuestiones relacionadas con la era pre-asentamiento:

- ¿Recuerdas si los spoitori venían a Grădiştea a spoir? En caso afirmativo ¿podrías explicar cómo pedíais sus servicios? y ¿qué les ofrecíais a cambio?
- ¿Teníais algún tipo de relación o trato con los spoitori más allá solicitarles el servicio de spoir?
- ¿Qué opinión tenías de ellos?
- ¿Recuerdas alguna vez si hubo algún problema entre rumanos (gadjé) de Grădiştea y spoitori?

Cuestiones relacionadas con el asentamiento definitivo:

- ¿Recuerdas cuando se quedaron en Grădiştea definitivamente? ¿cuándo y como recuerdas el proceso?
- Cuando llegaron a Grădiştea ¿tuvisteis problemas con ellos? En caso afirmativo, ¿podrías poner algunos ejemplos?
- ¿Cómo era tu relación con ellos desde entonces? ¿buena, mala, indiferente? ¿Podrías explicar aquello que recuerdes en relación con esa época?
- ¿En qué momento empezaron a trabajar para vosotros? ¿Recuerdas cómo fue?
- ¿Tu percepción hacia ellos cambió desde ese momento?

Cuestiones relacionadas con el compadrazgo:

- ¿Eres compadre de alguna familia spoitor? En caso afirmativo, ¿podrías explicar por qué decidisteis tomar por ahijado a un spoitor?
- ¿Quién dijo de bautizar a un spoitor, ellos o vosotros?

- ¿Qué significa para ti tener un compadre spoitor? ¿lo consideras un amigo, parte de la familia o alguien que trabaja para usted?
- ¿Qué sueles hacer por ellos y que suelen hacer ellos por ti? ¿Puedes poner ejemplos?
- Tengo entendido que ya no tienen bulibasha. ¿Cuándo tienen problemas entre ellos o con un rumano (gadjé) lo solucionan ellos mismos o acuden a vosotros? ¿cómo lo hacéis?
- ¿Crees que entre spoitori de Grădiștea se llevan bien ahora o las cosas han cambiado? ¿Podrías poner un ejemplo?

Final de la entrevista

Si hay alguna cosa más que te gustaría decir, siéntete libre de hacerlo. Agradecer por la participación.