



Universidad Complutense de Madrid
(Facultad de Geografía e Historia)

LOS GITANOS EN LA HISTORIA

Un estado de la cuestión transnacional hasta la actualidad

TRABAJO FIN DE GRADO EN HISTORIA
(CÓDIGO 801830)

REALIZADO POR:
RAFAEL BUHIGAS JIMÉNEZ

DIRIGIDO POR:
RUBÉN PALLOL TRIGUEROS

RESUMEN

El papel de los gitanos en la historia y en los diferentes acontecimientos de los que han sido protagonistas —principalmente como actores subalternos y subordinados a la mayoría sociocultural— se dibuja como una auténtica incógnita. Los antecedentes que conforman el marco teórico en que se pretende situar este trabajo son escasos y la pretensión es despejar nuevos interrogantes que, a su vez, reviertan sobre aquello que aparentemente se conoce sobre la cuestión. Por todo ello, la presente investigación debe ser entendida como una línea de salida hacia futuros trabajos y, en cualquier caso, nunca como un producto acabado. El desarrollo de esta obra debe leerse en el marco contextual asignado, es decir, en la época contemporánea más próxima al siglo XX. Desde ella se fomentará el cuestionamiento y la reflexión en torno a la sempiterna pregunta de qué y quiénes son los gitanos.

ÍNDICE

Introducción	4-5
1. Una vez más... ¿qué y quiénes son los gitanos?	6-20
<i>1.1. Aproximación bibliográfica a una cuestión problemática: un planteamiento de investigación transnacional</i>	<i>6-10</i>
<i>1.2. Entre las “grandes narrativas” gadjo y la autoconciencia de los gitanos: visiones exógenas y endógenas</i>	<i>10-15</i>
<i>1.3. Construcción de la “etnia gitana”</i>	<i>15-18</i>
<i>1.4. ¿Hablamos de gitanología?</i>	<i>18-20</i>
2. Líneas de investigación	20-37
<i>2.1. Origen, procedencia y migraciones</i>	<i>20-22</i>
<i>2.2. Análisis legislativo del antigitanismo</i>	<i>22-28</i>
<i>2.3. Nuevas identidades sociales y movilización política</i>	<i>28-34</i>
<i>2.4. La religiosidad entre los gitanos</i>	<i>34-37</i>
3. Conclusiones. Propuestas teóricas para futuros estudios en relación a los vacíos definidos	37-42
<i>3.1. La universalidad de la cuestión y la concreción del estudio: ¿un abordaje desde la interdisciplinariedad?</i>	<i>37-39</i>
<i>3.2. Propuestas para futuros estudios en relación a los vacíos teóricos</i>	<i>39-42</i>
<u>3.2.1. El problema de la clasificación diferenciadora y los nuevos flujos vinculados al debate</u>
<u>3.2.2. Relaciones de poder entre gitanos y otros grupos étnicos en actividades de ámbito compartido</u>
<u>3.2.3. Espacios de articulación identitaria gitana y libre recreación</u>
<u>3.2.4. Gestación de la conciencia política gitana</u>
Bibliografía	43-48

Introducción

La historia de los gitanos se circunscribe a una panorámica de desconocimiento inicial que nos hace preguntarnos por dónde empezar. Si bien, una vez que se profundiza en la trayectoria investigativa que existe al respecto, pueden esbozarse algunos caminos que, en la última década y desde el pasado siglo, se han ido allanando. Esto se debe a que, como veremos, el marco histórico asentado tras la segunda mitad del siglo XX permitió el desarrollo de nuevos compromisos políticos que también se tornaron como intelectuales respecto a aquellas personas cuya voz histórica había permanecido oculta. De igual manera, dichos individuos —haciendo acopio de las experiencias protagonizadas por ellos mismos o por sus predecesores— comenzaron a desarrollar con mayor vigorosidad procesos de participación ideológicos y políticos. Con lo que, de una forma u otra, en el escenario de la historia se incorporaron nuevos actores que, como contrapeso a la situación de inopia cognoscitiva historiográfica, han propulsado las condiciones para salir de aquella.

Una pregunta transversal a todas las investigaciones y que, al mismo tiempo, funciona como epicentro de gran parte de los interrogantes posteriores es la de qué o quiénes son los gitanos. Precisamente, responder a esta cuestión es fundamental para entender su papel en el desarrollo de la historia. Son numerosos —aunque, paralelamente escasos, si los comparamos con otros campos— los antecedentes que conforman el marco teórico en que se pretende situar esta tesis de Grado. De hecho, estos últimos son el eje central del debate que ocupará el grueso de los siguientes capítulos, puesto que la presente investigación debe ser entendida como una línea de salida hacia futuros trabajos y nunca como un producto acabado. Por ello, el lector debe prestar atención al marco contextual asignado, es decir, a la época contemporánea más próxima al siglo XX. Puesto que, a pesar de la apelación a momentos históricos anteriores como recurso para el entendimiento de ciertas causalidades históricas, lo que aquí se pretende es ofrecer una visión superficial sobre un tema tratado de manera insuficiente. La carencia a este respecto se debe a que existe una gran ignorancia que atraviesa la percepción de los gitanos en todos los sentidos. La hegemonía cultural de las clases dominantes versada en la articulación identitaria del gitano desde una perspectiva romántica y paternalista abanderada por los “cuerpos blancos”, los procesos de exclusión y persecución, así como los propios intentos de integrar dinamitando su idiosincrasia, han impedido tratar la cuestión de forma correcta. Precisamente por reproducirse esas mismas premisas en los discursos académicos e intelectuales utilizados en las diversas investigaciones. En este punto, el lector ha de saber que la guía metodológica utilizada en esta investigación es el materialismo histórico, con una marcada influencia de Edward Palmer Thompson y el diálogo con las teorías postcoloniales de los autores más cercanos al marxismo.

El objetivo principal que motiva este trabajo es el de incentivar, o al menos rescatar, nuevas contradicciones en el seno de la materia. Con la especial intención de superar la situación de plagio, repetición, imprecisión y tergiversación que ha acompañado a gran parte de la producción sobre la materia. Algo que se debe, probablemente, a los intentos de encontrar en “lo gitano” un feudo de beneficio académico individual y no al compromiso de poner la intelectualidad al servicio de mejorar la condición humana. No obstante, por lo ambicioso y por la necesidad de alcanzar una etapa previa, se ha concluido en que este recorrido debe iniciarse reparando ineludiblemente en un estado de la cuestión que, una vez realizado, inaugure y permita contemplar en la investigación algunos de los vacíos teóricos que existen. Constituyendo estos últimos la herramienta fundamental para generar y ampliar el conocimiento asociado a la “gitanología”.

Por tanto, los objetivos debidamente definidos que corresponden a la etapa en la que nos encontramos son los de recabar información, analizar y sistematizar los patrones de investigación —principal, aunque no exclusivamente, bibliográficos—. Al menos, esta ha sido la pretensión, el tratar de rastrear las fuentes más recientes en la última década que, a su vez, incorporan el trabajo de obras más “clásicas” publicadas durante el último transcurso del siglo XX. Analizar dichas pautas bibliográficas empleadas hasta la actualidad y extraer de ellas un enfoque transnacional es una de las metas más buscadas con este planteamiento. Dicha opción responde, como se expondrá, al hecho de que un grupo humano como el gitano, fragmentado en múltiples realidades culturales, no se ha definido única y exclusivamente respecto a un solo proceso nacional. De facto, este proyecto pretende centralizar la producción que se ha hecho no solamente en Europa sino también en América y Asia, cuyos estudiosos guardan todavía cierta distancia entre sí, complicando el más que necesario diálogo internacional entre continentes. Las diferencias y similitudes entre los gitanos de los diferentes países en que se organiza geográficamente el mundo son inconmensurables. Lo que impide hablar de un solo esquema para responder con claridad a qué y quiénes son estos individuos. Para todo ello y debido a la cantidad de material sistematizado o no en diversas áreas aparentemente inconexas, se usará como herramienta principal la historiografía. Pero también se hará uso de otras disciplinas como la antropología o la sociología posibilitando, en último término, confluir en una visión etnohistórica del análisis sociocultural gitano.

Por último, el lector debe saber que el siguiente trabajo se encuentra envuelto por unas limitaciones claras como son el marco académico en que se encuadra y que restringe su extensión, la necesidad de combatir las visiones hegemónicas gestadas en el antigitanismo y el reto de compatibilizar todo ello con un argumento histórico certero capaz de transmitir lo que se pretende. Esto es, el hecho de que responder a qué y quiénes son los gitanos no se puede resolver con un simple ejercicio reflexivo comprimido en algunos capítulos, sino que se necesita rescatar las voces gitanas y empezar a tratar la extensa cuestión desde el verdadero compromiso de hacer historia.

1. Una vez más... ¿qué y quiénes son los gitanos?

1.1. Aproximación bibliográfica a una cuestión problemática: un planteamiento de investigación transnacional.

Desde que George Borrow (1803-1881) dijera que no tenían historia, portando consigo una visión muy negativa de aquellos, la pregunta sobre qué y quiénes son los gitanos ha trascendido los siglos para manifestarse sucesivamente hasta hoy, cuando todavía no sabemos cómo responder con claridad. Antes que el propio viajero y filólogo inglés, el alemán Heinrich Grellman (1756-1804) había publicado su particular trabajo sobre este grupo, en 1787, *Dissertation on the Gipsies*. Desde aquellos siglos en que los Estados-nación comenzaron a moldearse, así como a preguntarse por los sujetos que los integraban, y hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, los escritos sobre la historia de los gitanos tan solo constituían un material desorganizado y caótico (Mayall, 2004). Hablamos de “gitanos” pero ya habrá tiempo, más adelante, para discernir por qué y ponerlo en consonancia con el complejo hecho de si se puede o no hablar de un campo de estudio específico para esta cuestión.

No obstante, antes de desentrañar estas cuestiones, debe indicarse que la imagen atribuida a los gitanos como colectivo está teñida por ideas previas que permanecen como residuo en el imaginario de la sociedad. Dos de ellas parecen permanecer con fuerza. En primer lugar, la *visión romántica* como parte del estereotipo histórico que ha acompañado a esta comunidad desde tiempos inmemoriales y más acentuadamente desde los siglos XVI y XVII (Tebbutt, 1998; Charnon, 2004). A este respecto, la mujer gitana y la construcción de su identidad — estrechamente vinculada a las relaciones de género, como en cualquier otro grupo social— es lo que mejor manifiesta esa atribución romántica, ya que “la mujer gitana fue hipersexualizada, poniéndose en relación su belleza, descrita como animal y salvaje, con la exhibición en unos bailes definidos como sensuales, eróticos e incluso lascivos” (Sierra, 2015: 196). Todo ello se convertiría en un atractivo para el turismo hacia países como España, verdaderos centros exóticos para los extranjeros que veían en el Sacromonte de Granada el lugar mítico de origen del flamenco (López, 2015). Este último, era una parada ineludible en el *Grand Tour* —definido por Richard Lassels en *El Voyage d' Italieque*, en 1670— y que tuvo lugar entre los siglos XVII y XIX, soportado gracias al progresivo desarrollo de infraestructuras, como el ferrocarril, que no solo moldearon la realidad visual provocando el divorcio entre lo rural y lo urbano, sino que abocaron a un distanciamiento todavía mayor entre “los gitanos” y “lo gitano”, donde este último se convertía en la base del imaginario estereotipado. A fin de cuentas, todo esto recupera la vieja dicotomía entre “cultura” y “naturaleza”. Durante la expansión colonial, la cultura se asociaba con la sociedad cristiana moderna que preconizaba el colonialismo y la naturaleza con el salvajismo atravesado por rasgos de pureza en los indígenas. En la cuestión gitana la cultura es el estado mayoritario civilizado y la naturaleza son los marginados forjados al calor de la inadmisibles barbarie nómada que contaba, eso sí, con un encanto artístico para nada desdeñable.

En segundo lugar, se contempla la *visión de compromiso político* en virtud de la identificación factual de los gitanos como una problemática de calado social (Mayall, 2004), igualmente bañada por discursos artificiosos. Ha de manejarse cuidadosamente el término “compromiso” ya que, como recogen varios de los autores en los que incidiremos, se observa que en lo que se entiende como una visión política, el compromiso es expresado de una forma u otra, según la época, aunque principalmente desde una perspectiva que relaciona estrechamente al gitano con lo sucio y lo insalubre.

Esta última apreciación se relacionaría con el intento de acabar con el “problema gitano” y ejemplos de ello se encuentran constantemente a lo largo de la historia de todos los países. Desprendiendo cierto aroma paradójico, ya que el *porrajmos* o genocidio gitano perpetrado por la maquinaria nazi es mucho menos conocido que los envites de la monarquía española. Entre estos últimos destacó la Gran Redada de 1749 organizada y gestionada por el Marqués de la Ensenada durante el mandato de Fernando VI para evitar que los gitanos se escaparan y, de una vez por todas, se ajustaran a las pragmáticas promulgadas desde 1497 con los Reyes Católicos (Martínez, 2017), aunque de poco sirvió como reflejan los siglos posteriores. Ahora bien, muy probablemente, esto se debe a la histórica persecución sufrida por los gitanos y que acaba por normativizarse hasta un punto tal en que los crímenes contra la humanidad personificados en Adolf Hitler —y más concretamente con el decreto emitido por Heinrich Himmler, en 1937— poco tienen que envidiar a otras experiencias anteriores, como es el caso de la propia Alemania de Guillermo II, donde el interés por fumigar “la plaga gitana” cobraba vida, ya en 1899, con la creación de una estructura administrativa mediante la que vigilar y perseguir a quienes eran considerados mendigos y maleantes de la peor clase (Fraser, 2005). No obstante, tendríamos otra visión de compromiso político ligada a momentos particulares de la historia, entre las que destaca el surgimiento reivindicativo que cuaja a partir de la segunda mitad del siglo XX, tras las independencias coloniales, los conflictos bélicos y el surgimiento de los estados de bienestar. Desde estos últimos se llamó, como veremos más adelante, a mirar por todos los colectivos marginados hasta entonces.

Por supuesto, ambas panorámicas estaban derivadas de la propia dualidad que subyacía en la percepción de lo cotidiano por las personas no gitanas y a las que, a partir de este momento, nos vamos a referir como *gadjo*¹. El producto elaborado sobre historia de los gitanos, además de lo confuso que se mencionaba, también fue tremendamente escaso hasta hace bien poco. Sin embargo, en las dos décadas finales del siglo XX pasó a ser un bloque más firme y visible, aunque reproduciendo las mismas divisiones en el seno de cómo abordar la materia, algo que también vamos a dejar por ahora para más adelante.

En cualquier caso, hay que manejar con cuidado el concepto “gitano” partiendo de una estrategia crítica de análisis, ya que la definición ofrecida depende intrínsecamente de la idea que interactúa por encima de la fuente, del individuo o del hecho en concreto (Mayall, 2004; Csepeli, 2004). Esto se debe, precisamente, a la visión del observador respecto al objeto de estudio y que nos hace volver constantemente a la pregunta de qué y quiénes son los gitanos en un espacio de reflexión en que no está claro quién es o debería ser dicho observador.

Tomando esto último en consideración, puede hablarse de “pilares bibliográficos”, es decir, de referencias críticas que sintetizan teóricamente los estudios anteriores, quizá más alejados del método histórico. Por ello, estos últimos deben ser entendidos como parte de la aproximación bibliográfica a esta cuestión que, aun sin haberse formulado en profundidad, ya se torna problemática. Que los siguientes autores presentados a continuación sean pilares no quiere decir que deban ser considerados como el único material académicamente homologable, ya que ellos mismos recogen obras totalmente válidas y de rigor científico. Ahora bien, es cierto que aquellos se acercan, casi por primera vez y de manera más rotunda, a la historiografía, respecto a la producción sociológica y antropológica que los precede.

¹ Son distintas las teorías que versan sobre la etimología de la palabra. Sin embargo, el concepto ha sido asumido para hacer referencia a las personas que no pertenecen al colectivo gitano.

Esto es, en los primeros años del siglo XXI, varios autores han recogido en sus obras y a menudo sin reciprocidad entre ellos mismos, desde 2004 a 2014, gran parte de la bibliografía existente elaborando lo que puede interpretarse como un estado de la cuestión, muchas veces tras el telón de un objetivo o tesis concreta como pueden ser la investigación académica sobre la literatura o las políticas estatales, por mencionar los ejemplos más relevantes². Estos autores pueden organizarse casi continentalmente, según donde fundamentan su objeto de estudio: en Europa occidental, David Mayall (2004), Lou Charnon (2004) y Kalwant Bophal, junto a Martin Myers (2008); en Europa oriental, Elena Marushiakova (2014); y en América, Brian Belton (2005). Este hecho abre la senda para poner en diálogo aquellas obras extrapolando los elementos que permitan responder a las preguntas planteadas en esta investigación y responder a qué y quiénes son los gitanos añadiendo, al mismo tiempo, los eslabones perdidos en el ejercicio transnacional con el que formular dicha respuesta. Estos últimos serían, fundamentalmente, los trabajos orientados a la población gitana en Asia. Elena Marushiakova, junto a Vesselin Popov, han abierto el camino de la historia gitana en Asia central. Igual que Yang Zhijiu, quien escribió sobre los gitanos en China. Empero, ninguno de aquellos manifiesta todavía una investigación centrada en la construcción de la identidad étnica y sobre la representación gitana en Asia.

En cualquier caso y retomando la problemática, adoptar el *transnacionalismo* como enfoque analítico es fundamental en una cuestión como la que nos atañe, dada la presencia globalmente extendida de los sujetos estudiados³. Por supuesto, estos últimos deben ser tratados en todas las direcciones, desgranando también su relación con cada contexto particular. Esto se vuelve todavía necesario en un periodo en que los enfoques postmodernistas aún no habían sembrado la idea de la desaparición de los Estados-nación (Moctezuma, 2008) y también en el momento en que la era de la globalización no se había complejizado lo suficiente, tal y como se conoce hoy. Aunque los debates sobre transnacionalidad aplicada a los gitanos ocuparían un debate más profuso, tenerlo en cuenta proporciona un punto de partida clave a la hora de comprender la investigación, en tanto que esa transnacionalidad influye en cómo se ha tratado la cuestión gitana en los diversos países, normalmente respondiendo a una dinámica general por continentes, como ya se exponía con anterioridad.

Así pues, lo que realmente importa ahora es poner de manifiesto que “el transnacionalismo involucra a los individuos, sus redes sociales, sus comunidades y estructuras institucionales más amplias como gobiernos locales y nacionales” (Portes, 2003, p. 19). Esto que es aplicable a los gitanos desde su conformación inicial como diáspora integrada por parias proveniente de la India o como descendencia de los indios cautivos por el sultán de origen turco Mahmud de Gazni, deviene en que “la literatura existente sobre el tema tiende a mezclar estos diferentes niveles” (Ibídem, 2003: 20), de ahí las múltiples perspectivas y objetos de estudio planteados por la investigación, además de manera interdisciplinaria, como se observará.

² A este respecto cabe aclarar que el ejercicio de los autores europeos se planteó con un enfoque limitado por el eurocentrismo, ya que no reúne toda la bibliografía existente, haciendo a un lado al continente asiático, a los países del Este y, en menor medida, a América. Este trabajo tiene por tarea complejizar la cuestión reuniendo las diferentes visiones hasta entonces dispersas.

³ Una presencia que comienza por su salida de la India en torno al siglo XI —afirmación que puede ofrecerse en virtud de los estudios antropológicos publicados en las últimas décadas— y que se reparte en forma de diásporas por todo el mundo como señala, aunque con un enfoque más lingüístico, el Dr. W. R. Rishi (*Roma: The Panjabi Emigrants in Europe, Central and Middle Asia, the USSR, and the Americas*), cuya obra no ha sido manejada por gran parte de los autores pero que, sin embargo, nos permite ver el recorrido de los movimientos emigrantes, ratificando la necesidad de dar un enfoque transnacional.

En último término, “esta mezcla contribuye a una creciente confusión sobre el concepto y su significado” (Ibídem, 2003: 20). Un caos normalizado que queremos transgredir, precisamente, a razón del enfoque transnacional y mediante el balance de los pilares bibliográficos mencionados. Esto, como si de una obra de arte se tratase, permite destacar los detalles para constituir patrones universales y ofrecer algunas respuestas desde las que, más tarde, descender nuevamente a la particularidad. Todo ello debido a que los gitanos protagonizan una lógica de actuación que escapa a las dinámicas de construcción estatal o nacional, como muestra la propia imposibilidad de los estados para poner fin a sus actividades consideradas ilícitas. En este sentido, la historia de los gitanos debe ser transnacional, superando la historicidad que se atribuye a los Estados-nación y mostrando, paralelamente, que las categorías de lo particular y lo universal actúan, en repetidas ocasiones, una a través de la otra.

Desde antaño, los que escribieron o los que actuaron respecto a los gitanos, independientemente de su posición u objetivos, hubieron de iniciar un proceso de valoración y análisis —aunque aquellos no se rigieran por las características con las que lo comprendemos hoy y que es menester resaltar para evitar el presentismo—. Un análisis que, en último término, pasa por identificar al sujeto sobre el que se quiere escribir o sobre el que se quiere actuar. No obstante, el debate entre “raza” y “etnia” es hoy lo suficientemente obvio como para haberse superado, aunque en su momento se hiciera con ciertas dificultades por la gran polémica y tergiversación conceptual que lo acompañó hasta la práctica caída del régimen nazi, ya que a menudo se trataron como sinónimos y fueron usados entreveradamente (Mayall, 2004; Bophal, 2008) para definir nominal o conceptualmente a los gitanos. De ahí, la enorme confusión terminológica, aunque coloquialmente los dos conceptos sirvieran para dividir el entendimiento que se tenía de según qué grupos de personas.

Partiendo del siempre aparente consenso establecido, la *etnia* es la categoría correcta con la que operar desde las diferentes disciplinas sociales y humanísticas, al haber identificado que aquella es una construcción social⁴ que se deriva de las experiencias sistematizadas por los distintos individuos, gitanos o no —aunque, como veremos, con mayor peso de la mayoría social gadjo y su cultura dominante—, que reconocen en el grupo observado una serie de patrones que facultan su identificación. Además, la construcción social del concepto no hace referencia a un proceso cerrado, sino constante y sumamente maleable (Mayall, 2004; Bhopal, 2008). Ahora bien, haber conseguido situar la etnia como categoría frente a la raza, no pone fin a la problemática conceptual y metodológica. Desde la actualidad, existe un problema mayor si cabe y es que para responder a qué y quiénes son los gitanos, necesitamos saber qué es la etnia, más allá de la escueta definición trazada. A pesar de la dificultad que suponen estos planteamientos, en los siguientes apartados se expresará una suerte de breviarío desde el que abordar la construcción de la “etnia gitana”, reuniendo esos aportes extraídos de los pilares bibliográficos y que pueden considerarse como transversales.

⁴ Identificar la “construcción social” abriría otro punto de debate que nos desplaza necesariamente a problemas metodológicos sobre cómo construir el conocimiento. Habría de rescatarse la vieja o no tan vieja discusión sobre la crisis epistemológica y escalar la problemática hasta la copa del árbol. En este trabajo se sientan posos para futuras investigaciones.

Algo que, paralelamente, desemboca en nuevos y diversos interrogantes de mayor profundidad, ¿quién y cómo se percibe la etnia? ¿existe consenso en su identificación? ¿cuáles son las fronteras académicas e investigativas? Todo esto, como vemos, nos hace volcarnos sobre la teoría de las múltiples facetas de los gitanos (Mayall, 2004) —es decir, sobre la dificultad de apalabrar una descripción única para las diferentes manifestaciones que los gitanos encarnan— y que, siendo más estrictos, deberíamos llamar las múltiples percepciones sobre los gitanos.

1.2. Entre las “grandes narrativas” gadjo y la autoconciencia de los gitanos: visiones exógenas y endógenas.

Ante las preguntas formuladas y ante todas las que puedan seguir surgiendo, se dibuja un interrogante primordial, ¿quién las responde? Esto nos devuelve al debate ya superado sobre raza o etnia pero que, necesariamente, tenemos que rescatar de manera puntual en este instante. Precisamente, el concepto de superioridad que se arroja para sí quien tiene en sus manos el poder frente al resto, derivó en un entendimiento de razas separadas que fue reformulándose a medida que evolucionó el pensamiento de las diferentes épocas, desde las controversias entre el monogenismo y el poligenismo, pasando por la época colonial y la promulgación ilustrada, hasta el nacimiento del nacionalismo y el surgir feroz de los sistemas capitalistas (Mayall, 2004).

Bien nacías gitano o no lo eras, ese era el principio básico para la distinción. Esto debe recordarnos otros casos históricos protagonizados por sujetos que han tenido “más suerte” que los gitanos y que, en términos generales, nos remiten a los colonizados a lo largo y ancho del mundo. Ante este paradigma, es fácil concebir que quien define los límites de un colectivo en concreto es quien tiene el poder, no solo para comunicarlo sino para instaurarlo como un discurso ampliamente aceptado en carnes. Esta apreciación que puede recordar a la biopolítica de Foucault, nos lleva también a poner sobre la mesa la teoría postcolonial y a sus autores. Edward Said ha sido el más recurrido en varias obras a razón del Orientalismo, siendo lógico pensar que no se encuentre, al menos lo suficientemente presente, en los autores “más clásicos” que han tratado la cuestión gitana, ya que fue contemporáneo a aquellos impidiendo, probablemente, un ejercicio de balance teórico reflejado en las publicaciones. Sin embargo, más allá de Said y los postcoloniales, también cabe pensar en los estudios subalternos de Ranajit Guha y en los más cercanos al marxismo como el Grupo de Historiadores Marxistas Británicos, entre los que destacaríamos a Edward Thompson y Eric Hobsbawm.⁵

⁵ Para acceder a un marco más amplio de conocimiento sobre el tema es recomendable consultar obras como la de Edward Said, *Orientalismo*. (Barcelona: Debolsillo, 2016) para la percepción de la otredad cultural y el papel fronterizo desempeñado por individuos de diferente estrato sociocultural; Eric Hobsbawm. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. (Barcelona: Crítica, 1998) & *Rebeldes primitivos*. (Barcelona: Ariel, 1993), así como Edward Palmer Thompson. *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*. (Barcelona: Crítica, 2000) para profundizar en el rescate que aquellos hicieron de las masas sometidas también en la narración histórica gestando la hoy conocida como “historia desde abajo”, donde los sujetos no ocupaban meramente un puesto pasivo en los procesos históricos sino que eran protagonistas de las luchas que, en ocasiones, acabaron por derrocar el poder establecido.

De una forma u otra, todos estos autores plantean un cuestionamiento de la relación entre los colonizadores y los colonizados, valga la redundancia, durante el proceso descolonizador que inauguraba el postcolonialismo, tras el desenlace que puso fin a la Segunda Guerra Mundial. No obstante, no debemos olvidar que, pese a todo, “la colonialidad continúa y el ‘post’ indica meramente que la colonialidad global del proyecto neoliberal no se configura ya como la colonialidad cristiana y liberal de los siglos anteriores” (Mignolo, 2003). Es decir, respecto al viejo colonialismo, el (post)colonialismo es una etapa superior y transformada que se dibuja con trazos diferentes que, como sucedía en la exposición en defensa del transnacionalismo, nos remiten al neoliberalismo y a la globalización en un mundo predominantemente imperialista.

Un breve inciso recuerda que, en el primer apartado de este trabajo, fue señalado que al final del conflicto bélico mencionado se notó, a la par, un giro hacia posiciones más profesionalizadas en el tratamiento de la historia sobre los gitanos, he aquí una de las premisas que lo explican. Nacen, por tanto, nuevos actores en diversas esferas —siempre con el horizonte de la política presente y como parte sustancial de la dialéctica que suponen las estructuras en que se organiza la sociedad— y que sentaron una alternativa a la cosmovisión normativa e impuesta desde arriba.

Poner nombre a este último planteamiento pasa por la compleja tarea de adentrarnos en la definición de términos como “otredad”, “alteridad”, “extranjero”, “subcultura”, entre otros, y que, en definitiva, trazan una línea filosófica y sociológica desde Georg Simmel hasta Zygmunt Bauman (Bophal, 2008), pasando por algunos autores más como John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson, Raymond Williams y Brian Roberts. Llegados a este punto, ya se ha allanado el terreno para presentar las dos visiones que cohesionan la explicación. Una con carácter exógeno y otra con carácter endógeno, relacionadas, respectivamente, con las “grandes narrativas” gadjo y la autoconciencia de los propios gitanos. Trasladando el discurso postcolonial a la cuestión gitana, esta se vuelve bastante ilustrativa en tanto que es sencillo identificar que la mayoría social gadjo es quien ha confeccionado la cultura dominante excluyendo de sus parámetros a los gitanos. Al igual que en el discurso colonial, hablando en términos postmodernos, esto lleva a instaurar unas “grandes narrativas” ampliamente aceptadas por el conjunto de la sociedad y que, de facto, son donde se gestan y reproducen, en un proceso continuado y flexible, las diatribas románticas compuestas por estereotipos y prejuicios, sean o no negativos —aunque primen estos últimos—⁶, y que se atribuyen a un grupo en su totalidad (Hancock, 1992; Mayall, 2004) desde fuera, es decir, exógenamente. Asimismo, por si no fuera poco, “gran parte del conocimiento más amplio de la cultura y la identidad gitanas (...) está puesto al corriente por una sociedad hostil que carece de conocimiento real de la cultura” (Bophal, 2008). En definitiva, la ausencia de un contenido real y la presión de una hegemonía cultural estereotipada contribuyeron a reforzar la inopia cognitiva.

⁶ En la comunidad que estamos tratando ha existido desde muy temprano una división radical entre el concebido como “gitano bueno” —visto como fuente de libertad, alegría y exotismo— y el “gitano malo” —considerado sucio, decadente, deshonesto y vinculado estrechamente a la delincuencia y la vaguería—. Una dualidad que se cimentó en época moderna (Charnon, 2004) y que llegó, al menos en España, a asimilarse en los discursos dictatoriales. Positivos o no, ninguno de los estereotipos supuso un margen de mejora para los sujetos que los portaban.

Cuando miramos este hecho desde el presente, puede parecer lleno de limitaciones antiguas y de siglos pasados pero, no más lejos de la realidad inmediata que se despliega ante nuestros ojos, estas limitaciones siguen vigentes en el imaginario colectivo y, por ende, en gran parte de la producción divulgativa o científica. Esto abre un camino hacia la visión endógena en dos sentidos, uno nuevamente más vinculado a la cultura dominante y el otro más estrechamente desligado de aquella, contemplando cotas de cuestionamiento que, progresivamente, devienen en negación de lo comprendido hasta entonces como normativo y absoluto.

En primer lugar, encontramos el intento o la defensa, consciente o inconsciente, por parte de los investigadores, de plasmar la visión que los gitanos tienen de sí mismos. Aunque totalmente legítima y lógica, esta práctica encierra un problema en sí misma, ya que la conceptualización exógena desde la que se pretende aprehender el conocimiento del “otro” es cambiante, yuxtapuesta y sujeta a los discursos ideológicos y políticos de cada contexto (Mayall, 2004), lo que lleva a contemplar la perspectiva endógena de manera distorsionada, incurriendo en una contradicción y, en muchas ocasiones, en las falacias lógicas de las que se desprenden después los estereotipos e imágenes negativas. Esta no es sino la, más que recurrente, controversia entre *emic* y *etic*, extrapolable de la etnografía al resto de disciplinas que pretenden construir conocimiento a partir de la observación testimonial de un grupo o un individuo y que, muy restringidamente, puede definirse como la explicación del sujeto que desarrolla tal o cual actividad (*emic*) frente a la descripción interpretativa del que escucha u observa dicha actividad (*etic*), lo que nos llevaría a comprender la paradoja desarrollada en estas últimas líneas (Pike, 1967; Bophal, 2008).

En segundo lugar, se localiza un discurso que cuestiona y niega lo que se ha construido como una verdad en torno a un sujeto, en este caso los gitanos. Este procede también de un empleo endógeno del conocimiento pero, a todas luces, con mayor exactitud en el planteamiento de la autoconciencia que tiene el agente de sí mismo. Como sucediera en las experiencias de liberación e independencias coloniales, la formulación y desarrollo de un terreno fértil para desmonopolizar el conocimiento instaurado es la manera histórica de que surja una *intelligentsia* gitana que logre un verdadero proceso de autonomía, a todos los niveles, para su emancipación del yugo al que se encuentra amarrado⁷.

A pesar de las contundentes diferencias que apriorísticamente creamos encontrar entre, por ejemplo, el ya mencionado Ranajit Guha (n.1922) y Ian Hancock (n.1942), existe un fondo común. El primero procede del seno de una clase media de propietarios absentistas que alimentó al Imperio británico pero bebiendo de aquel al mismo tiempo. Es decir, ese estrato social nació con la ocupación de la India y fruto de un feudalismo disfrazado con el préstamo de elementos precapitalistas dentro de un orden colonial (Fontana, 2002). Por su parte, Hancock desarrolló su actividad inicial en un periodo en que la propia India ya había logrado su independencia en 1947 y donde en un marco más amplio cuajó el pacto keynesiano que abrió paso a los estados de bienestar que supusieron, entre otras cosas y como se expuso anteriormente, la emergencia de voces críticas con el sistema normativo colonial.

⁷ La formulación y posibilidad de atribuir este concepto a la cuestión gitana quedaba lejos de mi concepción. No obstante, en el encuentro que nos reunió a los diferentes implicados en los estudios gitanos en Sevilla (España, 2016) para la realización del *Primer Taller de Trabajo Pendaripen*, organizado por el *Grupo de Investigación en Historia de los Gitanos: exclusión, estereotipos, ciudadanía (HAR2015-64744-P)*, me permitió concebir que, aun presentando un estado embrionario, ya podemos hablar de *intelligentsia* gitana, dada la elevada presencia de hombres y mujeres gitanas involucradas en actividades intelectuales. Evocando, en cierto modo, a los autores postcoloniales, a los subalternos, entre otros, mencionados en este trabajo.

Esto último se debe, fundamentalmente, al sentimiento de compromiso democrático y humanitario que se tenía tras dos grandes conflictos bélicos que enfrentaron al mundo con terribles consecuencias y que ahora recogían también el dolor sentido por las víctimas de la herida colonial. Por ello, salvando las distancias biográficas individuales entre los dos aludidos, la clave esencial en ambos es la concepción de espacios propios de recreación ideológica y política desde los que desnudar al poder dominante y establecer reclamaciones. Unos espacios surgieron dentro del régimen colonial, en el caso de la India ya reclamados desde la rebelión de los cipayos en 1857, y otros nuevos —o transformados— aparecieron con la extensión de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948.

De esta manera, desde la epistemología, se evidencia una constante histórica que atraviesa los siglos y que no es, en ningún caso, resultado de procesos aislados. A más tensión generada por la acumulación de poder, más posibilidades de una bancarrota que no es propiciada, en último término, por agotamiento o devenir histórico en abstracto sino por una lucha de poderes protagonizada por sujetos históricos. En este caso concreto, los “subalternos” contra los “estatistas”, utilizando los términos del propio Guha. Cuando sea tratado en el siguiente apartado, se expondrá una valoración más detenida sobre cómo funcionan cada una de estas visiones y los caminos que las integran, así como la interacción entre ellos en el curso constructivo de la “etnia gitana”. Si bien, antes de acabar, es menester problematizar el figurado optimismo en el iluminado sendero hacia la autoconciencia.

Inicialmente, debe señalarse el salto etimológico que hay entre la “percepción” y la “conciencia”. Con frecuencia, en las obras de habla inglesa se presenta el término “self-awareness”, cuya traducción es precisamente el concepto de “autoconciencia” que estamos manejando. Empero, no debe resultar extraño encontrar terminológicamente la presencia de “self-perception” que literalmente se traduce como “autopercepción”. El dilema reside en la distancia estrictamente conceptual que separa la “percepción” de la “conciencia” y que merece una breve explicación.

La “conciencia” no es el resultado inmediato del reflejo de la realidad sino la obtención *cum scientia* de la percepción empírica. En este sentido, debe retornarse a la filosofía más elemental que nos lleva a afirmar rotundamente que, al comienzo de todo proceso, el conocimiento es plenamente sensitivo —perceptivo— y se amalgama de manera cuantitativa. Solamente al procesarlo, este conocimiento sensitivo se convertirá en racional, es decir, la materia objetiva se transformará en conciencia subjetiva (Martínez Marzoa, 2000). Este planteamiento aristotélico, más tarde recogido por Marx, explica por qué no puede hablarse de autopercepción para lograr entender la génesis cognoscitiva en el seno de un grupo, en aras de que le permita lograr autonomía y emancipación o, en la vereda conceptual que está tratándose en este trabajo, que le posibilite construir su particular definición de etnia.

Ahora bien, habiendo asumido que debe hablarse de autoconciencia, la problemática se complejiza cuando queremos definir cómo es aquella. Nuevamente debemos remitirnos a la terminología inglesa, esta vez para presentar el concepto “misrecognition”, del que no existe una traducción certera al castellano. Este último término adopta diferentes formas en función del polémico debate llevado a cabo por Pierre Bourdieu y Nancy Fraser, a partir del cual puede extraerse la siguiente conclusión:

Para Fraser la ‘misrecognition’ incluye la negación de la humanidad común o la ciudadanía, así como el valor igual que se deriva de ello. Sin embargo, el concepto de ‘misrecognition’ de Bourdieu es diferente y surge de su preocupación central por las prácticas sociales en los espacios o campos sociales (...) Claramente, tanto Fraser como Bourdieu están preocupados por las desigualdades sociales y cómo pueden ser comprendidas, desafiadas, reducidas o superadas. Si bien, sus distintas concepciones sobre ‘misrecognition’ también apuntan a diferentes puntos de partida y proyectos. En cierto sentido, el concepto de ‘misrecognition’ de Fraser está cerca de la violencia simbólica de Bourdieu porque a los excluidos se les niega parte de lo que es ser plenamente humano y esto parece psicológicamente abusivo. (James, 2015: 99-101).

No obstante, la presencia que adopta en autores como Kalwant Bophal, se asemeja más a la presentación que hace de dicho concepto Jacques Lacan y, más concretamente, la readaptación de Louis Althusser, aunque ambos señalan que “el imaginario es el sitio en el cual el sujeto se aleja de sí mismo” (Choi, 2012: XIV)⁸. El concepto, pues, no hace referencia, como cabría pensar traduciéndolo literalmente, a “falta de conocimiento” sino a la “falta de conciencia” —es decir, de conocimiento procesado, como veíamos antes— por parte de un grupo concreto sobre sí mismo. Aplicado a nuestro caso y siguiendo a Lacan estaríamos hablando del gitano como una persona que se mira al espejo y no se reconoce a sí mismo, por lo que toda idea sobre si es un producto de su imaginación. He aquí el problema de la autoconciencia, pues esta última bascula entre dos posibilidades que vamos a exponer a continuación.

En primer lugar, un deseable camino en que el gitano es capaz de reconocer y construir, como decíamos, su propia identidad —aquí entraría en juego la *intelligentsia*— o bien, un segundo camino, que es el que se ha establecido a lo largo del tiempo, una autoconciencia engañosa y tergiversada (“misrepresentation”/“misleading”) que se fundamenta, precisamente, por la construcción hecha desde fuera, a nivel exógeno por la cultura dominante. A lo que se suma el refuerzo que supone la escasez de producción documental propia (Mayall, 2004). Por todo esto, así como para lo que se presentará en los próximos apartados, es fundamental tener presente la “misrecognition” en las relaciones establecidas entre la comunidad gitana y la comunidad gadjo (Csepeli, 2004; Lanters, 2005; Bophal, 2008).

⁸ A razón de estos planteamientos se puede profundizar con mayor detenimiento por medio de la lectura de algunos autores como Louis Althusser. “Ideology and ideological state apparatuses” en *Lenin and Philosophy and other Essays*. (Londres: New Left Books, 1989) y de Jacques Lacan. “El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos 1*, Jacques Lacan. 99-105. (México: Siglo XXI, 2009). Ambos, como se muestra en el diálogo ofrecido por Win Choi. *A Structuralist Controversy: Althusser and Lacan*?. (Chicago: Loyola University Chicago, 2012), muestran similitudes y diferencias que se concentran, principal pero no exclusivamente, en la capacidad crítica del sujeto de asumir u objetivar su alienación.

En cualquier caso, queda patente la dificultad a la hora de poder estipular una definición sobre nuestros sujetos de análisis, los gitanos. Si algunos autores trabajaron sobre el compromiso de despejar mitos y falsedades en torno a la “identidad gitana” (Mayall, 2004), lo que aquí se pretende es complejizar y exponer la problemática hasta donde entonces no se ha hecho. Son diferentes visiones que se desprenden de las múltiples facetas del objeto de estudio, desde fuera hacia dentro y viceversa. Ahora bien, esas visiones deben entrar en diálogo, ya que estas últimas no actúan de manera independiente sino en íntima relación, al ser parte consustancial de la misma sociedad sobre la que los individuos que las abanderan despliegan sus actividades.

1.3. Construcción de la “etnia gitana”.

La última de las resoluciones a las que se llegó en el debate sobre la construcción étnica, fue si en relación a los gitanos existe o no pluralidad de grupos que dan forma a ese sentido étnico. Desde un principio, aun difiriendo en la discusión de los orígenes y ancestros, autores como Thomas Acton y Judith Okely atestiguaron que los gitanos son un grupo étnico (Mayall, 2004). Concretamente, “Okely sugiere que la auto-adscripción⁹ es un medio más aceptable de identificar a los gitanos” (Bophal, 2008) pero, en este sentido, volvemos al problema planteado en el apartado anterior sobre la formación de la autoconciencia como un proceso igualmente vinculado a la cultura dominante. Es cierto que no podemos establecer una generalización de todos los autores que, como los mencionados hasta ahora, escriben sus obras en las dos últimas décadas del siglo XX. Si bien, la tendencia habitual de las primeras aproximaciones a la cuestión es interpretar a los gitanos en un marco homogéneo, posiblemente por el hecho —reduccionista en todo caso— de aglutinar al “otro” frente al que lo define, haciendo uso —consciente o inconsciente— de la cultura dominante. Frente a esta última idea, asumida mayormente y de manera ejemplar por los sociólogos húngaros, otros autores del este europeo como los ya mencionados Popov y Marushiakova defienden una heterogeneidad más extendida (Csepeli, 2004).

Esto que parece obvio, no lo fue tanto por la complejidad latente y que, a pesar de las diferentes migraciones y elementos de distancia entre grupos (Rishi, 1976), llevaba a pensar en términos absolutos y universales. En este sentido fue Jean Pierre Liégeois quien, realizando una apelación a caballo entre el sentido de homogeneidad y el de heterogeneidad, percibió la multiplicidad de direcciones asumida por la diáspora primigenia. Esta última, a su vez, se ha fragmentado históricamente en cada país “provocando una ruptura en el continuo de la identidad gitana” (Jiménez González, 2009: 151). Por esto último, Liégeois trazó una defensa poniendo en diálogo ambas proposiciones en relación a la construcción étnica. Es cierto que la historiografía inglesa, concretamente David Mayall, lee al sociólogo francés y saca a relucir la vista caleidoscópica que debe asumirse a la hora de contemplar al colectivo gitano, ensamblado con un dinamismo identitario.

⁹ El concepto utilizado en el texto original inglés es “self-ascription”, literalmente traducido como “autoadscripción”. Si bien, en los términos en que se plantea la explicación, tanto en Bophal como en la reflexión original de Okely, el concepto a usar sería “autoconciencia”, tal y como explicamos en el apartado 1.2. de este trabajo.

El también ya mencionado György Csepeli, junto a Dávid Simon, recogió lo que debe ser valorado como la aportación más aguda hasta la fecha en lo que concierne a la apreciación teórica del autor francés, sobre el que se dice lo siguiente:

El modelo deja claro que el grupo de gitanos se compone de varios subgrupos conectados entre sí, diferenciándose de la población no gitana como un grupo. Puede haber patrones uniformes de comportamiento al tratar con el mundo de los no gitanos, al igual que hay conceptos constituidos por la mayoría en cuanto a la categoría de los gitanos en su conjunto. (Csepeli, 2004: 130).

Siguiendo a los dos autores, esto nos remite a la idea que ya hemos comentado en párrafos anteriores sobre la imprudencia que constituye el afirmar categóricamente haciendo uso del todo por la parte. Liégois, por tanto, introduce puramente al debate académico sobre la construcción étnica, la división que se reproduce en el seno de la vida cotidiana. Es decir, existe, como interpretaba Mayall, multitud de “grupos gitanos” yuxtapuestos pero, como añade Csepeli capturando el eco del francés, los elementos transversales que se manifiestan, parcial o totalmente, en todos esos “grupos gitanos” contraen en la cultura dominante una idea que es percibida como universal.

A este último respecto, cabe añadir un nuevo escalón en esta ascensión teórica hacia la concreción sobre cómo dar forma a la etnia. Si bien, a expensas de contestarla más adelante, por ahora se puede introducir la pregunta que pone el primer ladrillo, ¿cómo se debe abordar un estudio transnacional ante un objeto de estudio caleidoscópico? Alumbradas las dos travesías de cómo contemplar a los gitanos como sujeto, podemos derivar dos procedimientos. Por un lado, centrarnos en la explicación de la identidad “global” que percibe la cultura dominante gadjo o, por otro, focalizar la investigación en una o varias de las múltiples identidades gitanas. Esta sería parte de la respuesta al último interrogante planteado pero, aunque no se vaya a entrar en ello, sí que permite argumentar y componer el esquema final de este apartado en una vuelta a los pilares bibliográficos. Como norma general, tal y cómo se ha interpretado desde los diferentes ámbitos académicos, se ha acudido al análisis de los gitanos como un “todo”. Al calor de aquello, el ejercicio realizado por prácticamente todos los autores es el de reunir, como si de un inventario se tratase, los conceptos transversales observados como constitutivos de los gitanos —independientemente de que estos últimos se perciban en relación a una o varias identidades— (Hancock, 2002; Mayall, 2004; Charnon, 2004; Belton, 2005; Bophal, 2008) y que nos permiten, a priori, hablar de etnia y, más concretamente, de “etnia gitana”. A continuación, se presentan de manera ordenada según la relación conceptual y temática que se destaca en la lectura de las obras que los recogen:

- “Transnacionalismo”. Este concepto no debe ser entendido de la misma manera en que se ha presentado en este trabajo y, muy posiblemente, tampoco como se aplica en otras investigaciones. Se usa para referirse, a su vez, a otro concepto transversal, el de “nomadismo” del que se derivarían los de “persecución y vecindad”. En este sentido, estamos hablando de una dinámica transfronteriza, más que nacional. Empero, según el autor que lo maneje, pueden existir dos valoraciones. Por un lado, la que hemos traído a colación, donde el movimiento solo hace referencia a límites geográficos. Por otro, la que hace referencia a la relación entre “la construcción de los Estados-nación y la formación de identidades” (Gheorghe, 1991). Esta última, además de constituir para algunos un elemento transversal definitorio en sí mismo, es la que más interés despierta en este estudio.

- “Orígenes, diáspora y migración”. Preguntarse por la procedencia, más en los momentos históricos en que los conceptos de raza o racialización estaban en auge, era una duda frecuente. Sin embargo, todavía para la construcción étnica guarda cierta importancia, al poder explicar algunos de los aspectos que constituyen los siguientes elementos que van a mencionarse.
- “Cultura”. Es un entramado clave de características que permiten una diferenciación clara entre la idiosincrasia y las costumbres de un grupo respecto a otro, con especial atención sobre el “lenguaje”. En el caso de los gitanos, la visión romántica que prima sobre ellos fue determinante en la definición de este elemento transversal, casi por encima de la propia cultura que verdaderamente les caracterizaba (Charnon, 2004). Su observación es clave porque, entre otras cosas, nos permite trazar un recorrido entre el origen y la adaptación, es decir, la ruta entre la India y el resto de lugares que nutren la incorporación de nuevos elementos (Mayall, 2004) al elenco consuetudinario gitano inicial.¹⁰
- “Parentesco y descendencia”. Juegan un papel importante, de nuevo, en las etapas conquistadas por el concepto de raza. En cualquier caso, la apreciación de los gitanos respecto a ellos mismos es que para ser gitano se debe tener al menos un progenitor que lo sea (Mayall, 2004, Bophal, 2008). Sin embargo, aquí se introduce algo significativo, el hecho de que también debe legitimarse la condición de gitano mediante la reproducción de su identidad, al margen de la posible filiación genealógica.
- En último lugar, tendríamos el “estado mental”, que no es sino la autoconciencia que ya se ha explicado con anterioridad. Presumiblemente, este es uno de los elementos transversales más importantes, ya que la conciencia es el motor que lleva a los sujetos organizados en sociedad —dentro o fuera de ella— a actuar de una forma u otra. Lo que nos lleva al último ingrediente definitorio, reconocido por casi todos los autores, la “relación de la minoría con el conjunto de la sociedad”, cimentada sobre los límites que separan a unos colectivos de otros, el manejo de significados y etiquetas, la coyuntura social, política y económica, entre otras premisas (Mayall, 2004).

Formulados los componentes que atraviesan las caracterizaciones de la “etnia gitana” hemos de sopesar que esta no se forma en abstracto y de manera independiente sino que es resultado de la interacción continuada entre los miembros de aquella y la comunidad gadjo, precisamente por ser una construcción social, como se ha venido subrayando. Paradójicamente, las propias diferencias entre grupos han funcionado en la construcción de sus identidades, respectivamente (Liégeois, 1987). Para algunos, la oposición entre una identidad y otra, con la carga cultural que conlleva, afecta de manera distinta y en diverso grado a cada una de ellas (Belton, 2005; Bophal, 2008).

¹⁰ Analizar este elemento de “cultura” es complejo por todas las implicaciones que trae consigo, así como por las diversas opiniones que hay en su conceptualización. Charnon y Mayall ofrecen una reflexión sobre la cultura que acompaña a los gitanos pero lo hacen desde diferentes prismas. Mayall asume una explicación de la cultura a la que quizá estamos más acostumbrados, como una serie de premisas definitorias. Sin embargo, Charnon amplía la perspectiva anterior y brinda un nuevo enfoque, estudiando en su obra la cultura gitana pero desde el punto de vista hegemónico de la cultura mayoritaria reflejada en las fuentes. Algo tremendamente importante, como se observará en el próximo apartado, ya que impacta sobre la propia asunción de la cultura por los gitanos.

No obstante, la apreciación que cabe hacer es que afecte como afecte siempre lo hace encastrando a la minoría en el lado de la marginalidad y la opresión. Esto se puede deber a la facilidad de la cultura dominante para acuñar de manera arbitraria el concepto que recoge a la minoría subyugada o por la incapacidad de esta última en la tarea empoderarse, al estar desprovista de medios que lo permitan. Asimismo, es igual de importante aplicar un cambio de dirección, ya que dentro de la comunidad gitana también existe todo un repertorio de estrategias sobre cómo lidiar con los gadjo y cómo trazar sus relaciones con ellos (Bophal, 2008). Algo que, en último término, incurriría nuevamente en la problematización de la autoconciencia y la “misrecognition”. Por todo lo que se ha mostrado y para cerrar el apartado, a continuación es propicio revelar las reflexiones de Lou Charnon-Deutsch que recoge, a su vez, de Teresa San Román e Isabel Fonseca y con las que, desde Jean Pierre Liégeois hasta David Mayall, encontraríamos un consenso en torno a una certeza inamovible, la multitud de facetas de la considerada como “etnia gitana”:

Los antropólogos [y, por defecto, los historiadores] pueden argumentar certezas universales, por ejemplo, que los romaníes constituyen una identidad étnica vinculada, por un lado, a una exclusividad a menudo estricta y autoimpuesta; y, por otro, a siglos de represión, persecución y marginación. Pero también reconocen que cada grupo romaní tiene una geografía de extensión limitada, una identidad nacional y una historia vinculada con las historias de los Estados-nación europeos que, con demasiada frecuencia, menosprecian, disminuyen o pasan por alto su participación. (Charnon, 2004: 13).

1.4. ¿Hablamos de gitanología?

Llegada esta parte, tenemos que preguntarnos si se puede hablar de un campo de estudio definido. Para introducir el contexto, basta con decir que la constante establecida en la Academia, con especial preponderancia en la historiografía, es el hecho de que existe una clara “marginación de los estudios romaníes [gitanos] en el mundo del conocimiento” (Acton, 1997). Por tanto, se establece la paradoja de que existe marginación hacia un grupo y marginación, paralelamente, de los grupos que lo estudian. La dicotomía presente en cómo abordar la materia se ha identificado mediante dos claras perspectivas, una etnográfica y otra sociohistórica (Mayall, 2004), aunque Wim Willems ha señalado a los “gitanólogos” principalmente como etnógrafos.

La complejidad de identificar la “gitanología” como una disciplina —y lo gitano como un campo de estudio— pasa por tres niveles: su trayectoria y su contenido, el tipo de académicos que lo estudian y la legitimidad de dicho campo de estudio. Empecemos por el final. Sin entrar a hacer juicios de valor, parece bastante obvio que, junto a todo lo que se ha enseñado, el nacimiento de los estados de bienestar y la llegada de los sistemas democráticos tras la Segunda Guerra Mundial, determinaron un nuevo producto en la etapa histórica que se prolonga hasta nuestros días y en la que se gesta un espacio fértil para llevar a buen puerto las reivindicaciones de los grupos excluidos y marginados desde antaño. Solamente esto suscita una legitimidad que se desprende de la deuda históricamente pendiente para con aquellos. Pero vayamos más lejos, a través de los razonamientos planteados se han puesto sobre la mesa diferentes maneras de abordar un objeto de estudio que parecía volátil y residual.

Esto último se debe a la inestabilidad derivada, en gran medida, por los perfiles académicos o no que descendieron al estudio de la materia. De este hecho se desprende algo tremendamente importante, hablamos de la inconsistencia del material producido y que se vincula con el primer nivel mencionado, la trayectoria y el contenido de los estudios sujetos a la cuestión. Dicha inconsistencia se deriva de un error fundamental en prácticamente todas las materias. Esto es, intentar transmitir o generar conocimiento sin haber resuelto, al menos en amplios términos, cómo se debe operar desde la disciplina que construye dicho conocimiento (Csepeli, 2004). Así pues, a las limitaciones de la investigación académica, se le suman los problemas derivados de la imposición cultural y, en definitiva, de la paradoja que supone el hecho de que un gitano es considerado o llamado como tal, en función de lo que la mayoría social decide que debe cumplirse para ser gitano (Kemény, 1976). Pero por si no fuera poco, esto último da lugar a dos premisas claves que permiten tasar la fragilidad con la que se presentaba el campo de estudio durante el siglo XX.

En primer lugar, la existencia de un gran vacío que daba paso a visiones más comprometidas con el activismo y el inmediatismo político que con verdaderos intentos de profesionalizar la materia teórica, por ejemplo, a través de la Historia, lo que derivó precisamente en un tratamiento ahistórico de la cuestión. A lo que se sumaba la ya consolidada producción hecha por filántropos que, paradójicamente, acabaron por desatar una suerte de misatropía antigitana revestida de un protoactivismo gadjo. Al ya mencionado George Borrow, se le sumaban otros tantos como Augustus Edwin John (1878-1961), quien fue presidente de la Gypsy Lore Society, creada en 1888. Con sede en Gran Bretaña perdura hasta hoy siendo el sùmmum de la visión dominante que monopoliza y distribuye un folklorismo de lo gitano que poco tiene que ver con dicho colectivo. Aunque, en último término, constituye un rico feudo del que se pueden extraer las malas hierbas y cultivar de nuevo con las herramientas adecuadas.

En segundo lugar, que no existiera una coordinación efectiva del conocimiento, siendo imposible organizarlo hasta prácticamente 1989 con la formación del Centro de Investigaciones Gitanas (Mayall, 2004) —casi dos décadas después de la primera experiencia institucional estrechamente gitana, en forma de congreso (1971), así como de las que la siguieron¹¹— puso en diálogo a diferentes países y convirtió, en un proceso que dura hasta hoy, lo oculto que suponía el objeto de estudio gitano en una materia más compacta y visible; más aún, si pensamos que, a diferencia de otros muchos sujetos o agentes, no se entendió al gitano como una construcción social —y, por ende, como un ser social— hasta la fecha enormemente tardía de 1990, cuando muchos de los autores que estamos manejando, incluido el propio Mayall, que atestigua este relato, se reunieron en Leiden para poner en común los resultados dispares, aunque no necesariamente como gitanólogos.

¹¹ Primer Congreso Mundial Romaní (1971, Londres), Segundo Congreso Mundial Romaní (1978, Génova), Tercer Congreso Mundial Romaní (1981, Göttingen, Alemania), Cuarto Congreso Mundial Romaní (1990, Serock, Polonia). Sin embargo, existen otras experiencias como el Primer Congreso Romaní en Bucarest (1934), algunas embrionarias asociaciones alemanas y francesas (1950-1960) y la Federación (1972) que reconoció a veintitrés organizaciones nacionales separadas (Mayall, 2004).

Por todo ello, identificadas sus limitaciones, dibujado el esquema sobre el que operar y sintetizado lo producido hasta ahora —más lo que queda por elaborar en este mismo trabajo—, podemos confirmar la existencia de un objeto de estudio a partir de lo que se ha insistido en llamar “gitanos” o “grupos gitanos”. La discusión nominal sobre si llamarlo o no “gitanología” podría ocupar otro largo espacio pero, desde esa primera experiencia institucional que se ha mencionado, en 1971, han sido numerosas las opciones, al establecer “romaní” como el término descargado de connotaciones peyorativas y prejuiciosas por los gitanos que allí fijaron una bandera y el lema “Gypsies Arise!”. En cualquier caso, este resulta un debate ajeno a la presente investigación, ya que se inscribe en una tribuna más política que politológica y, por tanto, distante respecto al debate historiográfico.

Empero, como toda construcción, no debemos entender la gitanología como un campo de estudio monolítico sino como un espacio moldeado a partir de sus propias contradicciones internas —positivas o negativas—, como cualquier otra disciplina. De facto, la gitanología que ha nacido en la última década, debe sopesar con verdaderas manos profesionales e intelectuales aquello que se ha considerado como “estudios gitanos” y abrir sus puertas, como ya lo está haciendo, a la nueva *intelligentsia* gitana, entre la que nos encontramos las nuevas voces académicas y que tenemos la vital tarea de llevar la crítica por bandera. Este primer capítulo en su totalidad era necesario para llegar a la parte en que se encuentra el lector y descender, ya con una herramienta de comprensión sólida, a todo ese material producido que debemos explorar, en aras de criticarlo y buscar los vacíos teóricos que todavía subsisten.

2. Líneas de investigación.

2.1. Origen, procedencia y migraciones.

Cuando nos preguntamos sobre qué y quiénes son los gitanos la pregunta inicial ante la sorpresa que despiertan dichos interrogantes es cuestionarse, a su vez, sobre el lugar de procedencia de estos individuos que, como ya se ha visto, responden a un patrón caleidoscópico en que la diáspora gitana no se presenta con unicidad y exclusividad, sino que se fragmenta respondiendo a diferentes construcciones étnicas en función de la coyuntura que ampare al grupo gitano concreto. Algo que se complica enormemente teniendo en cuenta que los gitanos, como otros colectivos itinerantes, son ágrafos en su mayoría. Por todo ello, no es raro que gran parte de los estudios iniciales se orientaran a debatir sobre el origen, la procedencia y las migraciones vinculadas a los gitanos.

La certeza básica de la que han partido los distintos estudios dentro de esta línea de investigación ha sido la de la especulación, tomando como punto de partida la filología. Al igual que la división propia de la diáspora, el “idioma de los gitanos” también se descompuso en varios ejes geográficos, entre los que pueden destacarse el europeo, el armenio y el asiático, por sus marcadas características propicias a establecer diferencias (Fraser, 2005). El estudio especulativo de todo ello ha consistido en la comparación y la deducción, aunque el consenso aceptado establece la India como lugar de origen del idioma y, por extensión, de este grupo humano. En el Congreso Mundial Romaní de 1990, el intento de centralizar y adoptar una oficialidad llevó a situar el romaní como idioma de los gitanos, salvando las diferencias encontradas.

Tomando, pues, la India como lugar de origen y procedencia inicial, la mayoría de estudiosos vienen a concluir —tras el análisis de las diversas fuentes, mayoritariamente en forma de crónicas— que acabaron por extenderse hacia Europa inaugurando su itinerario, presuntamente y hasta que se encuentren evidencias de lo contrario, en Corfú (Grecia). Lugar desde el que serían desplazados por la presión turca en torno al siglo XV, cuando “deciden explorar Europa Occidental a partir de 1417 y viajan con suma rapidez” (Sánchez Ortega, 1994: 321), siendo conocidos como *zigeuners*, *tsiganes*, *zingaris*, *ciganyoks*, entre otras denominaciones nacionales europeas —que posteriormente cruzaron el mar, bajo el término de *gypsies*, con la colonización del continente americano (Salo, 1984)—. No obstante, algunos grupos optaron por rumbos ajenos al destino europeo y se dirigieron hacia diversos puntos del continente asiático, principalmente a la zona central de Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Uzbekistán y Turkmenistán, donde son conocidos como *lyuli*, aunque hay otros pequeños grupos que se diferencian de ellos como los “Tavoktarosh (Kosatarosh, o Sogutarosh en Tayikistán), Mazang y Agha (llamados también Kashgarskie Lyuli)” (Marushiakova, 2016: 636). En China también encontramos evidencias, donde son conocidos como “bohemos” por las prácticas que realizaban (Hua, 2009). Una denominación que también se conceptualizaría en Francia desde la perspectiva romántica habitual que ya hemos tratado con anterioridad, donde los *tsiganes* —valedores de una cultura totalmente distinta a la burguesa sedentaria— se tomaron como viajeros procedentes de Bohemia (República Checa)¹². No obstante, de nuevo en el Congreso Mundial Romaní de 1990 se estableció *Rrom* (en plural *Rroma*) como término de referencia nominal, algo que se ha venido afianzando todavía más en la última década “debido a la influencia del movimiento asociativo romanó europeo liderado principalmente por activistas de origen étnico romanó” (Jiménez, 2009).

Si bien, la filología se vio limitada y el nacimiento de los estudios antropológicos desde finales del siglo XVIII —como sinónimo de una ciencia natural del hombre— llevó a usar la antropología física como herramienta para el examen. Esto, como se explicará más adelante, cuajó con mayor intensidad durante los proyectos eugenésicos y eutanásicos nazis. Por todo ello, dichos análisis deben tasarse con cuidado, en tanto que se promulgan en un momento en que prima la pseudociencia racial, el discurso colonial y el etnocentrismo. Algo que, como se ha sugerido a lo largo de este trabajo, no ha sido superado en nuestros días. Lo que puede hacernos pensar si críticas como las de Fraser se fundamentan sobre un trabajo intelectual justo o sobre un discurso asumido por el antigitanismo aprendido en sociedad. Especialmente cuando aquel acusa de un subjetivismo exacerbado a los autores gitanos que han propuesto vías teóricas alternativas en la explicación del origen gitano, como pueden ser las de Hancock (1987; 1992). Una de estas últimas es la que afirma —siempre hipotéticamente— que los gitanos pueden tener su procedencia en el grupo indio guerrero de los jat y los rajput “en lugar de en una variopinta pandilla de juglares y vagabundos de baja casta” (Fraser, 2005: 42). Algo que, por otra parte, puede ser usado como una suerte de legitimación histórica que sitúa a los gitanos como sujetos eternamente vinculados a lo “despreciable”.

¹² Esto explica por qué el aura romántica en torno a la cuestión gitana procede principalmente de Francia. Para comprender este fenómeno y, sobre todo, para desentrañar la estrecha correlación establecida entre gitano —posteriormente “gitano bueno”— y vida artística, es recomendable remontarse al origen del propio término “bohemia” en la primera obra que lo recogió a mediados del siglo XIX, *Scènes de la Vie de Bohème* de Henry Murger.

Sea como sea, “la lengua romaní y sus hablantes han estado expuestos a multitud de influencias históricas, demográficas y sociolingüísticas durante siglos” (Fraser, 2005: 46). De esta línea de investigación se desprenden diferentes segmentos analíticos que van desde, en un primer momento, la existencia o no de una “raza”, hasta la idea de una pretendida “nación” gitana. Habiendo “superado” el debate racial, como se afirmó en apartados anteriores, a día de hoy se está reavivando el estudio sobre el origen, la procedencia y las migraciones centrándose, precisamente, en el proyecto constitutivo o legitimador de una “nación” o “pueblo” gitano. En este último propósito entran de nuevo herramientas asociadas a la lengua, como la sociolingüística. Así como la perspectiva antropológica con un enfoque, en este caso, ya no físico sino sociocultural. Toda esta problemática abre una selva virgen que debe explorarse¹³. No obstante, ya despierta algunos interrogantes que interponen complejidad en el asunto, especialmente cuando nos preguntamos sobre cuáles son —de haberlos— los elementos culturales que permiten hablar de cuestión “nacional” respecto a una “experiencia” gitana que ya se ha presentado como el resultado de una fragmentación en múltiples relatos.

2.2. Análisis legislativo del antigitanismo.

Probablemente, el análisis legislativo del antigitanismo ha sido y sigue siendo, en muchos casos, el estímulo principal en la investigación que ocupa a los estudios gitanos. Principalmente por ser casi el único objeto vivo de análisis que nos ha sido legado en forma de fuentes y por su omnipresencia jurídica definiendo a los gitanos como sujetos de peligro para una sociedad pretendidamente civilizada. Antes de comenzar, cabe destacar una crítica en dos sentidos al desarrollo que ha tomado esta línea de investigación. Por una parte, el estudio en este campo se ha fraguado, como norma general, en clave historicista, con una simple narración de los hechos a través de las escasas fuentes vinculadas al régimen jurídico o político dominante¹⁴. Por otra, frente a lo anterior, ha cuajado un discurso militante que, si no en todos los casos, si en muchos se aleja del método histórico —considerando holísticamente lo personal y político, excluyendo la voz del historiador de la misma forma que proponía el historicismo¹⁵—. La relación entre los gitanos y el resto de la población, desde las autoridades que han representado al estado hasta los propios vecinos en los barrios, se ha sostenido históricamente sobre una base de aversión y persecución. Aunque no debemos de olvidar que cada parte aglutina una rica diversidad en su seno, a grandes rasgos el estado encarna a la mayoría social y los gitanos al “elemento de peligro” que debe ser erradicado, en aras de asegurar el bienestar común.

¹³ Una de las mejores síntesis sobre este dilema que se despliega en la investigación en general y sobre la necesidad de investigación acometida por gitanos en particular, puede encontrarse en el artículo del sociólogo español gitano Nicolás Jiménez, *¿El romanó, el caló, el romanó-kaló o el gitañol? Cincuenta y tres notas sociolingüísticas en torno a los gitanos españoles*. (Murcia: Anales de Historia Contemporánea, 2009).

¹⁴ El estudio legislativo ha consistido, básicamente, en exponer la figura del gitano como sujeto perseguido y los motivos que llevaban a ello. La narración, identificación y organización de las leyes derivó, progresivamente, en el estudio de las relaciones entre los gitanos y las autoridades. Pero no a un cuestionamiento de aquellos vínculos como tal. Por una parte, la producción historiográfica de dicho tipo fue necesaria pero en estos momentos debe superarse e investigar con mayor profundidad. Alejándose, no solamente de la superficie ya trillada sobre la relación entre gitanos y las fuerzas del estado, sino de la perspectiva que representa al gitano como un elemento pasivo en todo ese discurrir histórico.

¹⁵ Los historicistas aborrecen la posibilidad de una teoría histórica con la que explicar el pasado, dejando como único recurso factible el estudio de fuentes oficiales y el sentimiento de que el historiador no debe intervenir en la explicación. En este mismo sentido, los discursos militantes —realizados o no por historiadores— excluyen la voz de quien no sufre la opresión en concreto. Reducen la comprensión del mundo al empirismo y niegan, igualmente, la posibilidad de examinar desde una teoría histórica —o desde una cosmovisión que ampare metodología historiográfica—.

Fundamentalmente, esto último se debe a la interpretación de que promulgando un corpus legislativo y jurídico que cohesionara la sociedad, se evita la heterogeneidad de los grupos que la componen. De esta forma, la vigilancia y el castigo muestran mayor efectividad sobre una masa social homogénea (Foucault, 2002). Ahora bien, no hay que perder de vista el hecho de que, a pesar de los reiterados intentos por lograr dicha uniformidad, de poco sirve que se conciba únicamente desde arriba si los propios sujetos muestran una continuada resistencia a formar parte de aquella (Scott, 2000). Principalmente, por el cambio radical que atentaba contra el patrimonio identitario de los grupos irreductibles frente a la asunción de los regímenes jurídicos modernos que, en el caso de los gitanos, se manifestó enormemente por medio de la obstinación nómada y lingüística frente al proceso de aculturación (Lucassen, 2003; Fernández Ortega, 2013). Podemos hablar, pues, de una resistencia por parte de los gitanos hacia un sistema legalmente reconocido pero cuya legitimidad es incompleta, al marginar a parte de la población. A partir de esta escueta aproximación se construyen todas las relaciones de poder, desde las más radicales a las más livianas, independientemente del país, del periodo y del gobierno en que se desarrollen (Hancock, 1987). Esto se debe a que el poder de los dominadores —es decir, los que ocupan puestos de poder en el estado y los que son reconocidos por él— procede de su capacidad para legitimar, en este caso, una situación de rechazo.

A diferencia de otras minorías, como los judíos, la lucha contra el antigitanismo no llegó hasta las últimas décadas del siglo XX. Así pues, en un inicio, los estudios gitanos se focalizaron mayormente en las actuaciones acometidas por los diferentes gobiernos en términos legislativos y no tanto en la persecución factual, relatada desde el dolor de las víctimas (Mayall, 1995). Asimismo, como se comentaba más arriba, debe dejarse de poner el foco de atención en la figura emisora de leyes puesto que, a pesar de ellas, los gitanos siguieron viviendo en dichas sociedades. No solamente hay que plantearse el fracaso de su integración como un hecho legislativo. Debe indagarse hasta qué punto la resistencia abanderada por los subalternos, en este caso gitanos, tuvo que ver en su quiebra. Por todo ello, la imagen romántica del gitano libre que se desarrollaba en plenitud era una caricatura que servía igualmente al poder, como ya se explicó en apartados anteriores. La realidad de los gitanos era su constitución como un grupo diferente que chocaba contra los muros de la normatividad y que, como consecuencia de ello, acababa acampando en sus inmediaciones. Esto es, el robo, el crimen, entre otras actividades delictivas consideradas al efecto, eran sus modos de subsistencia. Algunos ejemplos de medidas tomadas frente a lo anterior, son la *Ley de Actos de Vagancia* de 1824, la más dura en Gran Bretaña (Mayall, 1998); cualquiera de las promulgadas en España desde el siglo XV, que mantuvieron un mismo componente hasta la *Ley de Vagos y Maleantes* de 1933 (Martínez Dhier, 2007); así como la más reciente expulsión de gitanos en Francia por Nicolas Sarkozy en 2010 (Grimard, 2011) o los sucesivos pogromos antigitanos no penados por la ley, como los acaecidos en Rumanía en las últimas fechas¹⁶.

¹⁶ Ejemplos de esto último pueden consultarse en diferentes notas de prensa, como Lee, Jonathan, “Roma burned from their homes as lesson go unlearned in Romania”, *European Roma Rights Centre*, Abril 6 2017.

Pero a pesar de que las pretendidas soluciones arrojaron alguna alegría para las autoridades —como el hecho de alejar a los gitanos de las ciudades—, el problema acabó por empeorar. Ahora bien, todo lo anterior reposa en una concepción superflua sobre el “problema” gitano que no responde solamente a la visión negativa, tajante y dominante. También cuaja con el discurso aprendido de quienes, con buena fe, intentan explicar las raíces del mal sin volcar la culpa sobre una única parte. Ejemplo de aquello son los autores norteamericanos cuando indicaron cómo los grupos exógenos que colisionan con una comunidad ya formada, entran en un ciclo de retroalimentación negativa en que se recrudecen las distancias culturales desembocando en una endogamia también recíproca¹⁷. Aunque la culpa acabe por recaer, nuevamente, en la parte minoritaria (Bophal, 2008). Como sucede con los gitanos al intentar explicar las altas tasas de abandono escolar en los jóvenes. Acusando a los progenitores de que, debido a su concepción cerrada de la cultura, no quieren que sus hijos se contaminen de otra en detrimento de la suya. Así, aunque desde la publicación de los estudios sociológicos de la Escuela de Chicago deberían haberse dilapidado los estereotipos y prejuicios negativos que señalan a la gitana como una cultura hermética, no se ha producido una superación muy probablemente por el mecanismo de discriminación que todavía pervive en la maquinaria cultural y, para más inri, en los propios espacios intelectuales científicos¹⁸.

Frente a la endogamia cultural, algunos autores recogen que el rechazo de la integración o inclusión de los gitanos puede tener otros motivos. Por ejemplo, los que se derivan de las profesiones realizadas por los gitanos y que eran consideradas improductivas, entre las que destacaban la venta ambulante de caballos, la artesanía y la clarividencia. Si recordamos lo propuesto por Liégeois sobre la heterogeneidad que late en el propio núcleo sociocultural gitano, ahora puede establecerse un nuevo matiz. Y es el hecho de que no puede distinguirse con absoluta determinación a los gitanos de otros grupos sociales porque, camuflados en la realización de unas mismas actividades, el rechazo se produce hacia lo ilícito de estas últimas y no hacia quienes las acometen (Acton, 1974; Lucassen, 2003; Lanfers, 2005). Pero, más allá de esto, si que se encuentran diferencias dentro de los grupos profesionales, primordialmente por las normas culturales, que llevaban a no reconocer la labor profesional por tratarse de una supuesta tapadera que escondía unas intenciones perversas y criminales. Aunque lo más simple, en las épocas de hegemonía del discurso evolucionista racial y de legitimación del colonialismo, era asumir la idea falaz de las autoridades en que se llamaba “gitano” a todo lo que no se adecuase a su normatividad. A pesar de que, como se comentaba, tal o cual realidad no estuviera exclusivamente integrada por gitanos¹⁹.

¹⁷ Para profundizar en la sociología de esta problemática es recomendable acudir a las obras promulgadas, con un gran componente etnográfico, por la Escuela de Chicago entre 1920 y 1930. A saber, para el caso concreto aquí planteado, William Isaac Thomas y Florian Znaniecki. *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group*, (Boston: The Gorham Press, 1918).

¹⁸ Uno de los ejemplos más recientes lo encontramos en la propia universidad, con el artículo del sociólogo Xavier Martínez Celorrio, quien identifica a los gitanos como miembros de un linaje, cuya única herencia posible es la violencia. Si bien, este tipo de aseveraciones comienzan a ser contestadas como puede comprobarse en el artículo firmado por María Sierra y Manuel Ángel Río en el contexto del “Grupo de Investigación Historia de los Gitanos: exclusión, estereotipos, ciudadanía” en torno a “Cuando la violencia contra los gitanos es también científica”, Pendaripen, <http://paradojas.hypotheses.org/2111> (Consultado el 17-4-2017).

¹⁹ En este apartado cabría un debate mucho mayor que nos remontaría a la raíz misma de la metodología y el sujeto investigador que ya se ha expuesto en el presente trabajo. Existe toda una polémica, especialmente en la Edad Moderna, sobre si la persecución se realizó hacia “lo gitano” en vez de hacia “los gitanos”, lo que invalidaría las tesis que apelan al etnocidio. De la misma forma, otros discursos hablan de persecución desde una concepción universalista de la misma, como un plan de exterminio

El nomadismo y su concepción histórica disponen el escenario perfecto para comprobar lo que acaba de exponerse. Este era practicado por diferentes grupos, entre los que también había gitanos. En los primeros siglos de la llegada de la diáspora se mostró animadversión hacia el nomadismo porque la incapacidad de asentarse se consideraba síntoma de estar acometiendo actividades al margen de la justicia. Con el paso del tiempo y la llegada de la construcción de la identidad nacional, desde su fase embrionaria, los actores que encarnaban el estado lo creían propio del feudalismo, es decir, un atraso en toda regla que estaba en las antípodas del progreso y, más tarde, de la industrialización (Mayall, 1998; Lucassen, 2003). Tomando como ejemplo España, en esos momentos iniciales de entrada, se pasó de representar al gitano como un peregrino a hacerlo como un demonio en la tierra. “A partir de un determinado momento las peregrinaciones cayeron en desuso por parte de los nobles y tanto los gitanos como el resto de grupos que continuaban en movimiento ya no serían cifrados en positivo” (Berná, 2016: 83). Se decía que eran causa de la agonía agraria porque los gitanos “estropeaban” los espacios naturales (Sánchez Ortega, 1994; Mayall, 1998; Martínez Dhier, 2007). Todo esto impulsaba la separación entre unas comunidades aparentemente irreconciliables. En el caso de la llegada de los nuevos modos de producción, la incapacidad de absorción laboral y de extensión de la modernidad por parte del Estado-nación a todas las capas sociales fomentaba las actividades “ilícitas” que ya realizaban desde época protonacional.

Estas últimas, realizadas cada vez más lejos del área urbana y cada vez más difuminadas entre los extranjeros pobres que llegaban a los grandes centros industriales (Crowe, 1995; Willems, 1998; Lucassen, 2003), recrudesciendo esta separación que mencionábamos. Desde entonces y hasta la actualidad, la identificación se vuelve aún más compleja con “la equivalencia entre nómada, romanó [gitano], rumano e inmigrante” (Di Noia, 2016: 22). Una situación difícil que comienza con el nomadismo histórico durante siglos y que después se mimetiza con los movimientos migratorios, cuando la presencia de los gitanos genera tensiones graves en las etapas post-socialistas (Csepeli, 2004)²⁰.

En conclusión, los autores que han abordado la cuestión desde diversos enfoques han tomado el nomadismo como el punto de inflexión para el rechazo, siendo aquella causa de las diferentes interpretaciones que se resumen en las dos que han sido expuestas. Por un lado, el problema de la construcción nacional a la hora de tallar un perfil identitario homogéneo. Por otro, el de combatir la marginalidad sustentada en una pobreza que deriva en actividades no reconocidas —siendo perseguidas por un estado personificado en autoridades cada vez más especializadas en su cometido (Mayall, 1995)—. Sin embargo, como veremos, también existen espacios de tolerancia en que los gitanos pueden recrearse de forma social, cultural y, a posteriori, políticamente. Por ello, siempre es fundamental tener en cuenta la distinción entre la realidad local y la central (Adams, 1975; Willems, 1998, Lucassen, 2003).

perfectamente diseñado en cada época. Precisamente y a razón de todo ello, la tarea primordial es definir qué y quiénes son los gitanos.

²⁰ La introducción del inmigrante rumano —y de otros procedentes de Europa Oriental— como problemática en la identificación étnica se debe a la creciente migración de gitanos rumanos a distintos puntos de Europa desde finales del siglo XX y durante todo el siglo XXI, principal pero no exclusivamente debido a la desintegración de la Unión Soviética (Di Noia, 2016). Un buen punto de partida para profundizar en este hecho es el proyecto de Óscar López Catalán y Meritxell Sàez Sellarès. *La població rrom immigrant de Romania a Catalunya: accés i ús dels serveis sanitaris catalans i situació de salut*. (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2009).

Esto se debe a que, aunque en España el rechazo a los gitanos sea todavía hoy una evidencia, la convivencia histórica entre gitanos y gadjos en lugares concretos de Andalucía ha fortalecido los lazos de unión, respeto y comprensión. Pero también puede suceder lo contrario, pues en aquellos barrios madrileños de gran población gitana, el rechazo es mayor pese a tener también un largo recorrido histórico de coexistencia —que no siempre de convivencia—. Todo lo que hemos explicado hasta ahora puede encontrarse en la Alemania nazi, como se suele pensar al unísono, tanto en el frente académico como en el divulgativo. Si bien, como se ha sugerido, la situación de persecución, expulsión y masacre es un producto histórico que tiene antecedentes, en muchos casos, semejantes o peores que los mostrados en las desmesuradas imágenes de personas guardando turno para encontrar la muerte en un campo de concentración. Una fila en la que también había gitanos. Sin embargo, el *Porrajmos* o *Samudaripen*²¹, como obra particular, es todavía hoy una realidad invisible en muchos aspectos de la propia historiografía que relata la política general de exterminio promulgada por Adolf Hitler (Buhigas, 2017). En los primeros años desde que el führer llegó al poder en 1933 se dio, nada menos, que un continuismo respecto a la situación precedente. En que, como se apuntó en apartados anteriores, la estructura de poder de Guillermo II puso en marcha un mecanismo administrativo para arremeter contra “la plaga gitana”.

De esta forma, las principales medidas que se tomaron, provisionales en todo caso, partían de la base de que los *zigeuner* (gitanos) —más tarde diferenciados por el protocolo racial en *zigeuner* y *zigeunermischlinge* (gitanos mestizos)— nunca podrían llegar a ser alemanes en plenitud. La medida más destacada fue la concentración de gitanos en campamentos y la presión para que se les tratara judicialmente según lo dispuesto en el país. Esto cristalizó en un hostigamiento permanente que no mudaba su piel respecto al pasado. Pese a ciertos matices, como el hecho mismo de que las redadas mostraban cómo gran parte de los gitanos cumplían con el reglamento de identificación, que dedicaban sus vidas a oficios legales y que no tenían delitos (Günther, 2000). Con ello, hubo discusiones sobre si todos los gitanos debían ceñirse a la reclusión en campos dirigidos por las autoridades o, si, por el contrario, podían conservar su “vida alemana”.

Lo que está claro es que en aquellos campos la situación era cruda y violenta. Principalmente al no disponer de materiales básicos, entre ellos sanitarios, haciendo muy complicada la existencia en un clima monopolizado por el hambre y la sarna (Kenrick, 1999). En vísperas de la guerra y ya con ella en marcha fue cuando la situación se volvió verdaderamente insostenible. Con la radicalización de la política alemana bajo el mando de Hitler, el concepto de crimen varió y se puso al servicio del régimen como una herramienta de conminación. El encargado de gestionar esta cuestión fue Heinrich Himmler, uno de los jefes nazis más reconocidos, sobre quien recayó la tarea de controlar la autoridad en todos sus aspectos, incluida la Gestapo. Dentro de la policía alemana se tendió a la especialización para solventar adecuadamente cada uno de los problemas “criminales” en su especificidad. La *Zigeunerzentrale* (Oficina Central de Asuntos Gitanos) se convirtió en la *Reichszentrale zur Bekämpfung des Zigeunerunwesens* (Oficina Central del Reich para Combatir el Malestar Gitano), desde la que se organizó la *Operation Work-Shy* en aras de arremeter contra todo tipo de holgazanes (Günther, 2000). El desempleo fue la causa principal para ser considerado un criminal y se actuó en consecuencia.

²¹ En romaní *Porrajmos* significa “devoración” y *Samudaripen* “gran matanza”. Términos propuestos “por algunos intelectuales romaníes décadas después para intentar expresar una destrucción colectiva tan devastadora como la *Shoah* de los judíos” (Sierra, 2017: 28).

Ahora bien, muchos de los campos a los que se llevó a los gitanos inauguraron empresas económicas subordinadas a las *Schutzstaffel* (SS). A esto se le suma que la operación era un proyecto contra todo aquel que podía ser incluido dentro del paradigma de lo “asocial”. En el caso español puede decirse que la *Ley de Vagos y Maleantes* no recogía concretamente acciones contra los gitanos pero por el transcurso histórico se sobreentendía la violencia implícita, tanto en la Segunda República como en la Dictadura franquista. Si bien, en el caso alemán esto no puede despacharse de forma tan evidente, al menos en leyes como la de ciudadanía y la de matrimonio. Lógicamente con esta afirmación no se pretende excusar nada pero un análisis objetivo muestra cómo los campos para la concentración gitana ofrecían “mejores” condiciones para los reclusos que los empleados para judíos, respecto a quienes eran considerados un problema menor (Hilberg, 2005). Aunque los judíos también fueran obligados al trabajo, los gitanos y “asociales” en general —como prostitutas y vagabundos— eran tomados exclusivamente como mano de obra para trabajar por el país al que supuestamente estaban robando con su holgazanería. Había, pues, una diferencia notable respecto a los judíos, en tanto que estos últimos eran mirados como un auténtico peligro que encarnaba el mal²².

Al menos hoy, no puede afirmarse una dicotomía tan clara entre buenos y malos gitanos. De forma que el atribuido componente interseccional en la opresión gitana acaecida en Alemania no es, durante los primeros años, un solapamiento entre clase y raza sino eminentemente clasista. Es con la llegada de la identificación racial cuando la sangre se vuelve una obsesión y el componente biológico se convierte en el principal factor de determinación a la hora de discriminar a aquellos que no se ajustaban a lo dispuesto por la visión nazi. Ya no importaba ser un buen vecino en Berlín dedicado a un oficio reconocido o, incluso, haber servido militarmente a la patria (Günther, 2000; Sonneman, 2002). En los últimos años de guerra, ser gitano bastaba para enfrentarse al encarcelamiento, a la deportación y a la esterilización, evitada hasta entonces. Empero, en este punto se puede incidir en un nuevo cuestionamiento. Los gitanos debían esterilizarse porque eran mental y moralmente enfermos, lo mismo que los alemanes considerados holgazanes, tal y como proponía el médico nazi Gustav Boeters —aunque para ninguno de ellos se propuso la solución final, como si se programó con los judíos—.

No obstante, como ya se comentó antes, es complicado establecer una correlación entre gitanos y judíos en tema de exterminio por “raza”. Ya que tan solo el 10% de los gitanos se consideraron racialmente puros frente al resto de gitanos que quedaban identificados como mestizos (Günther, 2000). Estos últimos, quienes tenían menor ascendencia gitana, eran los problemáticos, los que vivían del nomadismo y oficios no considerados honrosos. Por ello, desde la biología criminal nazi, puede decirse que el intento por entender las particularidades raciales que llevaban a los gitanos a desempeñar ciertos modos de vida fue un fracaso. En tanto que se derrumba la tesis prejuiciosa de “cuanto más gitano más delincuente”, hecho que si puede constatarse en España, donde dejar de ser gitano era la condición para civilizarse. Algo que también puede comprobarse con los judíos bajo el nazismo, pues cuanto más puro era un judío más posibilidades existía para que profesara el mal.

²² Sobre ello puede consultarse el libro infantil antisemita *Der Giftpilz* publicado en 1938 por el nazi Julius Streicher, en que se muestra mediante pequeños textos e ilustraciones la supuesta maldad judía. Para un análisis académico riguroso sobre la cuestión judía es recomendable la extensa obra de Raul Hilberg. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal, 2005.

De facto, la interpretación del gitano en la Alemania nazi era la de un lumpenproletario muy inferior, por debajo del holgazán ario. Llegados a esta parte cabe preguntarse, de nuevo, si la clave económica reside por encima de la racial —hoy étnica—. Si se elimina el programa racial, desde los carnets antropométricos a las pruebas de aptitud matrimonial, aquello que iguala a judíos y gitanos es la separación en las plantillas laborales y el pago de un impuesto mayor, además de su contribución como mano de obra forzada. Es cierto que el exterminio a los judíos por su condición de “demonio” no dista de lo que pudo llegar a congeniarse en épocas atrás respecto a los gitanos. Pero, a pesar de la herencia que ha dejado en materia de discriminación racial²³ —aparentemente desligada de las relaciones de producción y mucho más simbólica ante etnias supuestamente libres—, en el caso alemán la *asociabilidad improductiva* estaba por delante del ser gitano. Por ello, como se expuso, los mestizos nómadas eran perseguidos frente a los gitanos puros afincados en la urbe. La explicación de que finalmente se considerase a todos bajo la misma denominación reside en el propio curso de la guerra y del mecanismo político nazi. Donde este último, a causa de las derrotas que fue cosechando el régimen que le dio vida, hubo de economizar y racionalizar su actividad. Ya que, parafraseando nuevamente a Foucault, es más fácil controlar a un todo que a múltiples partes, en este caso para exterminar²⁴.

2.3. Nuevas identidades sociales y movilización política.

Basta arrojar una mirada superficial sobre la bibliografía para darse cuenta de que los estudios sobre la disidencia sexual y la construcción de género dentro de la comunidad gitana son tremendamente escasos. Más aún si se busca un análisis histórico, puesto que la producción es básicamente nula. La antropología ha aventurado una primera incursión en los últimos años con tesis como la de David Berná, de donde parten los principales puntos de reflexión y también de crítica en este documento. El propio Berná define su trabajo “como una mezcla entre determinados planteamientos postestructuralistas de corte foucaultiano, que pasan por las miradas queer de Butler y las miradas decoloniales” (Berná, 2016: 15). Esto manifiesta un hecho clave que trasciende el caso concreto de los *Procesos de articulación identitaria entre los gitanos y gitanas LGTB*, nombre de la tesis perteneciente al antropólogo citado, y remite al debate general sobre estudios de género y sexualidad. Estrechamente ligadas, como veremos, con la proyección política, las teorías feministas y queer son los referentes ideológicos que han articulado la investigación dirigida a los campos mencionados, al menos a grandes rasgos. No obstante, partiendo desde una posición historiográfica también se presenta una discusión compleja sobre la cuestión. Siguiendo a la historiadora Joan Scott lo más apropiado parece ser el alejamiento de la “historia de las mujeres”, propuesta desde una marcada visión feminista politizada. Lo correcto sería usar el *género* como categoría histórica, eludiendo atender únicamente a una de las partes y pasar al entendimiento de la relación entre ambas (Scott, 1990).

²³ Debe recordarse que, a día de hoy, en países como Hungría la juventud gitana sigue desviándose educativamente hacia centros para personas con enfermedades mentales, tal y como sintetizó el jurista Ignacio Martialay Sánchez en su análisis sobre la legalidad en el derecho internacional durante la conferencia “El reto del pueblo gitano. Un recorrido histórico por ámbito legal y legislativo” (Segovia: Ayuntamiento de Segovia, 2017).

²⁴ Este tema debería ser tratado con mayor cuidado y extensión en una sola obra. Lo que se quiere hacer ver aquí es que, en el marco teórico aceptado comúnmente, los gitanos no pueden equipararse a los judíos por las razones expuestas. Las cuales nos remiten a una discriminación eminentemente aporofóbica ante sujetos marginales. A lo que también puede agregarse el hecho mismo de su condición como diáspora, ya que la judía y la gitana no pueden compararse, en tanto que la segunda no se reglamenta religiosamente como la primera. Asumiendo, además, una identidad cambiante desde su salida originaria de la India (Fraser, 2005). No obstante, sirva también el breve ejemplo tratado para reavivar el debate en torno al uso del racismo —y hoy de la etnicidad— como herramienta de las clases dominantes y no como una estructura desligada de las relaciones productivas.

Puesto que una explicación de la “mujer” exige desentrañar al “hombre” en tanto que sujeto de dominación sobre aquella y su formación en sociedad. Entendido en un sentido biopolítico, los cuerpos de la mujer y del hombre deben ser sometidos al mismo escrutinio científico, esencialmente en un momento en que se destaca “el cuestionamiento de las masculinidades tradicionalmente aceptadas y reforzadas” (Olavarría, 2000: 5). Algo que se acentúa con la entrada en escena de las feministas y del movimiento homosexual —algo señalado como negativo desde los sectores conservadores en particular pero también por la opinión normativa en general—.

Asimismo, tiene que abandonarse la concepción restringida del estudio historiográfico que solamente abarca la cuestión de género en espacios concretos como el núcleo familiar, donde se entiende que la mujer juega un importante papel como medio reproductivo y vinculado exclusivamente al cuidado —si no el único papel, como arroja la visión patriarcal que reduce la capacidad de la mujer a esa única labor funcionalista y biológica—. Debe, por tanto, superarse esta última visión y los estudios han de extenderse a todos los espacios susceptibles de reproducir en su seno una contradicción de género. Además, aunque el género no tiene por qué responder al sexo sigue siendo un papel determinante en la formación de las relaciones sociales que cuajan dentro o fuera de la normatividad heteropatriarcal, como se denomina por el feminismo.

Como señala Scott (1990), el feminismo político, debido a su propio desarrollo histórico, ha tenido un gran peso en la explicación académica e historiográfica, pudiendo observarse tres vertientes. Una primera más estrechamente vinculada al carácter militante del feminismo que ha tenido como objetivo explicar los orígenes del “patriarcado”. Una segunda alimentada por la tradición marxista y una tercera que se ha fundamentado en el psicoanálisis, primordialmente lacaniano. Berná sugiere que, si en algunos casos la diferencia entre gitanos y payos LGTB es imperceptible, también hay otros aspectos en que la distinción se maximiza y alcanza una posición exclusiva que merece ser analizada desde la particularidad que conforma. Especialmente cuando los roles de género y sexualidad han repercutido de manera notable en la construcción romántica de la figura gitana, concretamente de la mujer, tan presente a nivel pictórico y literario (Berná, 2016). Algo que también planteó María Sierra, en el mismo sentido de una imagen gitana construida y subalterna, afirmando que “la representación romántica sobre la masculinidad gitana se imbrica completamente en el conjunto de estereotipos que han tenido un amplio arraigo histórico en lo que podemos llamar el ‘sentido común’ social de las sociedades mayoritarias”²⁵. De esta forma, en el trabajo de Berná puede encontrarse el esquema propuesto por Scott y que hace referencia al género entendido como el conjunto de cuatro elementos clave formado por los símbolos culturales, los conceptos normativos, el parentesco y la identidad subjetiva. En el caso de este último antropólogo (Berná 2011, 2012, 2013, 2016) y de la producción teórica sobre el tema en general (Nord, 1998; Levinson, 2003; Blair, 2004; Olivares, 2009; López, 2013; Salas, 2014; Díaz, 2016), se manifiesta un anclaje más o menos férreo en la primera de las opciones mencionadas, la teoría feminista. Aunque desde la posición en que estamos operando aquí sería más conveniente hablar de una vertiente cuyas aguas están impregnadas de un análisis que se extiende desde las teorías feministas hasta la teoría queer y postqueer —en muchos casos como resultado de un diálogo entre todas ellas—²⁶.

²⁵ María Sierra. “Identidad nacional y barbarie sexual: los gitanos en el discurso romántico sobre España”. *Coloquio Internacional sobre “Masculinidad, Nación y Civilización en España, 1830-1930”*, (2016).

²⁶ La perspectiva que se asume en este trabajo ataja por la segunda de las vías propuestas, la tradición marxista. Aunque dentro de esta misma cabría hacer una crítica metodológica e historiográfica al

En temas como este es difícil plantear un trabajo historiográfico que no dialogue con la antropología, todavía más cuando la única insinuación posible se reduce a una historia política de los movimientos asociativos, como se presentará en las próximas líneas. A lo largo de este trabajo se ha venido insistiendo en la importancia del nacimiento y desarrollo de los estados de bienestar. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial y de los Procesos de Núremberg para la condena del régimen nazi, en 1945 se abrió un mundo de posibilidades para las víctimas de la persecución. Este último pasaba, precisamente, por el surgimiento de esos estados de bienestar bajo el telón del keynesianismo, por las independencias coloniales y por el renacido sentimiento de fraternidad plasmado en la Declaración de Derechos Universales, en 1948. Este tipo de “fórmula del bienestar” puede entenderse como una superposición de factores económicos, políticos y sociales, en que la socialdemocracia es el sostén primordial (Esping-Andersen, 2000).

Ahora bien, frente al margen de mejora atribuido a esta nueva receta cabe preguntarse hasta qué punto se debe simplemente al abandono de una Europa enfrentada en armas. Pese al *welfare*, los gitanos seguían estando a la zaga del resto de colectivos y el horizonte democrático que se dibujaba no estaba capacitado para reparar una brecha abierta muchos siglos antes con su persecución histórica. Si era difícil para el resto de colectivos con una trayectoria más densa de lucha política consciente a sus espaldas —que se remonta al siglo XIX, como en el caso de mujeres y negros—, los gitanos ni siquiera tenían un camino allanado. Uno de los grandes fallos dentro de los estados de bienestar fue interpretar de forma reduccionista la clave cultural que acompaña a los diversos grupos humanos a quienes se dirigían las políticas (Esping-Andersen, 2000), precisamente por la diferencia existente entre ellos mismos según fuera el país que amparase sus vidas. Nuevamente, esto se complejiza al aplicarse a la cuestión gitana y, todavía más, a su comunidad LGTB.

Si algunos de los ejes principales durante el *welfare* fueron entender las relaciones entre estado y familias o entre aquel y grupos humanos, ya se ha planteado que en el caso gitano es prácticamente un oxímoron. Esto se debe a que la transnacionalidad y el carácter contranormativo que define a este grupo, a pesar de haber encontrado ya un hueco claro en la sedentarización de sus formas de vida, impide trazar políticas efectivas. De ahí que, aunque se concedan viviendas o subsidios educativos, un cambio en la ley —en este caso de discriminación positiva— no conlleva un cambio consecutivo de las mentalidades. Una transformación que se quedó en la mitad del camino que comenzó a recorrer durante esa edad de oro forjada por el objetivo keynesiano en que, pese a todo, la vida cotidiana sufrió mutaciones notables. Para 1971 la quiebra financiera dibujó la crisis que se agudizaría dos años después, momento en que los proyectos de Keynes fueron desterrados y se alzó el neoliberalismo propuesto por Friedman y Hayek. Encarnado en las figuras políticas de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, el neoliberalismo arribó en Estados Unidos y Gran Bretaña, respectivamente, aventurando el cierre de un “corto” siglo XX que acabó por esfumarse con el derrumbe de la Unión Soviética y del “socialismo real” (Hobsbawm, 1994).

concepto del “tradición marxista” y de “tratamiento marxista de la historia”. Algo que propongo en mi trabajo *La espiral dialéctica de la historiografía. Pasado y presente de los marxistas británicos* presentado en el “VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea” (2017).

El mundo que la socialdemocracia se había propuesto ganar y las conquistas beneficiosas de postguerra ahora se veían marginadas. Los cambios culturales que cuajaron, dentro o respecto al paradigma keynesiano, como el producto histórico que son también debían redefinirse frente al paradigma de una ideología neoliberal que conducía a un individualismo más agresivo. Algo iba mal, como identificó Judt (2012), y las condiciones caóticas en que se estaba desarrollando el nuevo capitalismo (Sennett, 2006) hicieron perder el ligero rumbo que se había emprendido a una verdadera inclusión de los más desfavorecidos, entre ellos los gitanos.

En cualquier caso, el espacio edificado a nivel político por los estados de bienestar, así como el marco cultural, fragmentados ambos desde Mayo de 1968 en diferentes epicentros de lucha, permitieron una inflexión en la organización política gitana. Dentro del movimiento asociativo gitano que se postula políticamente, los sectores feministas o promujer, así como los representantes de la disidencia sexual —en muchas ocasiones unidos en torno a un mismo espacio de activismo y, como decíamos, de bautismo teórico— son los que mayores cotas de agitación social han logrado entre aquellas apartadas, por la razón que sea, del camino institucional. Aunque, como veremos en un instante, la propia naturaleza de sus luchas acaba por confluír con la maquinaria del estado de una forma u otra.

En ese camino institucional se insertan mayormente organizaciones y fundaciones progitanas. Siendo esta última, probablemente, la razón de la actividad extraparlamentaria de muchos grupos gitanos. Esa vereda política recorrida por el *progitanismo*, con la colaboración puntual de gitanos —convencidos o no de la actividad institucional en el marco postindustrial del capitalismo—, ha mostrado aperturas al diálogo para el tratamiento de cuestiones como la homofobia pero no se ha pronunciado claramente en el papel de aquella dentro de la comunidad gitana (Berná, 2016). Manifestándose la paradoja de que, a pesar de su aparente potencial político, las luchas emprendidas desde estos sectores han sido más o menos enterradas por el discurso hegemónico que parte de la vía institucional en que el monopolio de las ONG's y otros organismos de la beneficencia llevan la delantera. Quizá todo ello es así porque, al igual que otros colectivos en diferentes coyunturas, el posicionamiento político de los gitanos en la estructura de poder es resultado de la propia necesidad del capitalismo y sus gestores para no venirse abajo ante el “sentido común”, que dijera Thompson, de millones de gitanos expuestos a exclusión étnica en todo el mundo. De forma que debe cuestionarse el discurso que apela únicamente a los “méritos” de los gitanos —como también de negros o indígenas— para entrar en dicha estructura de poder. Así, al igual que la concesión del capital puede ser interpretada como una concesión fruto de la derrota del poder dominante —una victoria para los postores del reformismo—, también puede argumentarse en la línea de una concesión estratégica —es decir, una artimaña más del grupo dominante para perpetuar su autoridad—²⁷.

²⁷ Sobre este dilema es recomendable la lectura de Kenneth Binmore, *Teoría de juegos* (Madrid: McGraw-Hill, 1996) y para una visión sobre dicha Teoría de juegos, así como para la Teoría del conflicto, en vinculación al marxismo, se sugiere la lectura de Edelberto Torres Rivas, *Política: teoría y método* (Costa Rica: EDUCA, 1990).

A continuación, puede realizarse un análisis de todo a ello a través del caso concreto español. Como escribió la antropóloga Teresa San Román, “las asociaciones gitanas nacen al calor del palpito disonante y contradictorio del catolicismo” (1999: 38), lo que define la actitud colectiva de los gitanos como un hecho fundamental en el aprovechamiento de los espacios de participación, más allá de la mera individualidad como sujeto de voto —este último derecho no tan claro legalmente hasta la Constitución de 1978— (Aguilera, 2000). El movimiento asociativo gitano inicial tiene su arraigo en la llegada del pentecostalismo francés a terreno peninsular en la década de 1960, con todo lo que eso conlleva. Es decir, un discurso construido sobre unas “bases políticas que se entremezclan con lo religioso en el caso del catolicismo progresista y conservador” (San Román, 1999: 38). De ahí que algunas de las principales organizaciones gitanas o progitanas, como la propia Fundación Secretariado Gitano, tengan sus orígenes en el marco asistencial religioso de la Iglesia Católica. Del que se intentan independizar tímidamente pero que, actualmente, sigue siendo una parte clave en su dirección²⁸.

En cualquier caso, la dirección religiosa inicial dispuso las bases institucionales necesarias para que muchas asociaciones salieran adelante, aunque lo hicieran con una circunscripción local y autonómica que perdura todavía hoy centralizada por medio de la Unión Romani. Esta última, creada en 1986, se define a sí misma en su carta de presentación como “una organización genuinamente gitana, dirigida por los propios gitanos. Se estructura como una federación de asociaciones gitanas de toda España y se rige por unos estatutos aprobados en Asamblea General donde se establecen los diversos órganos de gobierno y representación mediante los cuales los asociados ejercen su legítimo derecho a participar en todas las actividades de la federación”²⁹. En ella pueden encontrarse reunidas agrupaciones de todo tipo pero con una especial preponderancia de las propuestas enfocadas a la emancipación de la mujer —en un sentido bastante liviano si las comparamos con su homóloga no institucional— y las centradas en la educación o promoción cultural³⁰. Si bien, hay un mundo político gitano que ha saltado por encima del muro religioso asistencialista y del muro institucional aventurado en España por Juan de Dios Ramírez-Heredia, primer gitano diputado del país por el Partido Socialista Obrero Español y presidente de la Unión Romani. Aunque, en ocasiones, la relación entre estos dos últimos puntos es todavía casi indisociable. La alternativa a ello son agrupaciones como la “Asociación de Gitanas Feministas por la Diversidad”, el colectivo “Ververipen Rroms por la Diversidad” y la “Asociación de Estudios Culturales Gitanos Marxistas”. La primera de las mencionadas, como decíamos, vincula un programa más radical versado en el feminismo descolonial respecto a grupos como “Fakali” que participan de la maquinaria institucional para visibilizarse —con una mayor tendencia al espectro parlamentario de derecha—. Empero, estos últimos órganos están incorporando progresivamente elementos del discurso periférico³¹. Al mismo tiempo que figuras militantes concretas de la “Asociación de Gitanas Feministas por la Diversidad” participan individualmente de proyectos parlamentarios, esencialmente socialdemócratas.

²⁸ Más información sobre la Fundación Secretariado Gitano en José Manuel Fresno. “Secretariado Gitano: treinta y siete años de historia” en *Revista Bimestral de la Fundación Secretariado General Gitano*, No. 12/13 (2001). Algunas voces críticas han arremetido contra estas agrupaciones gitanas o progitanas, no solamente por el supuesto monopolio religioso de su cuadro político sino también por su vinculación a presuntos casos de corrupción. Tal es el caso de Lagarder Danciu. *Corrupción institucional en el mundo asociativo gitano* (Sevilla: Plataforma Ciudadana Por La Democracia Y Transparencia, 2015).

²⁹ Unión Romani, http://www.unionromani.org/union_es.htm (Consultado el 5-5-2017).

³⁰ Esto sugiere la necesidad de analizar el papel de la mujer gitana como un elemento central de suma importancia en el proceso de construcción política.

³¹ Aquí cabría preguntarse sobre la posibilidad de realizar un estudio etnológico ante las estrategias de visibilización y acerca de cuál es el trasfondo ideológico que las impulsa.

En cuanto a “Ververipen Rroms por la Diversidad”, Berná (2016) relata con bastante acierto que este último no es un colectivo eminentemente LGTB. Su apuesta es visibilizar, independientemente de su origen, la diversidad existente dentro de la comunidad gitana. En este punto cabría preguntarse, como arrojan algunos datos recogidos del trabajo más estrechamente etnohistórico aquí realizado, si esta apuesta por la diversidad en su conjunto tiene su explicación en la tradición marxista de sus militantes más veteranos. Es decir, los rescoldos ideológicos de un proyecto universal, como es el marxismo, se convierten en una resistencia, casi inconsciente, frente al hecho de separar las luchas de una vez por todas en diferentes atalayas de lo antiopresivo —como pretende el interseccionalismo tan arraigado en expresiones individuales de estos colectivos—. Sea como sea, parece que la tendencia de este grupo ha derivado en que durante los últimos dos años se haya venido definiendo una “línea diversa” más claramente volcada por la visibilización LGTB. Algo totalmente lógico debido al desapego mostrado, como decíamos, en otras instancias.

Esta definición ha cuajado con la organización y participación en “Seminarios-talleres Rroma LGTBIQ” sobre diversidad afectivo-sexual —donde el feminismo y la decolonialidad son las dos puntas de lanza—, así como en el sostén de productos culturales de formato audiovisual, como puede ser la campaña de *Ara Art* en República Checa para la visibilización de la comunidad LGTBIQ gitana. Asimismo, en agosto de 2015 se convocó el Primer Encuentro Internacional LGTBIQ Romaní en Praga que ya denotó el hecho de que en el colectivo gitano se empezaba “paulatinamente a aceptar esta realidad que continúa siendo un tabú y un obstáculo en muchas comunidades y familias”³². Por último, la “Asociación de Estudios Culturales Gitanos Marxistas”, también conocida como “Asociación de Gitanos Marxistas”, se posiciona no solamente frente al camino institucional sino también frente a las propuestas alternativas surgidas fuera de aquel. Esto es, frente a las que acaban de mencionarse, postulando una verdadera agitación sobre el intento de transformación social, tanto étnica como infraestructural. Aunque diseccionar el entramado ideológico de dicho grupo llevaría a otro debate más amplio sobre marxismo y revisionismo en general, si que permite cerrar este apartado con una reflexión crítica hacia todo lo expuesto.

Analizando el ya mencionado Mayo de 1968 francés como paradigma del resto, puede decirse que se dio “la vuelta completamente a la perspectiva tradicional de la izquierda, según la cual existe de una parte una lucha central —la de la clase obrera contra la explotación económica— y de otra parte luchas periféricas —las de las minorías oprimidas—. Touraine, en consonancia con Marcuse, concede a los frentes secundarios el lugar central” (Sánchez-Prieto, 2001: 124). Esta idea que se recoge del sociólogo francés experto en sociedades postindustriales y movimientos sociales es hoy ampliamente defendida en el seno de la Academia. Aunque ahora no pueda tratarse aquí, si es conveniente preguntarse lo siguiente. Acaso, ¿no puede entenderse el nuevo paradigma que “triunfa” desde 1968 en adelante también cómo expresión de la lucha de clases? En primer lugar, la crisis del comunismo como postulado ideológico se llevaba gestando décadas, en tanto que perdió su horizonte revolucionario para plegarse al veneno revisionista³³.

³² Primer Encuentro Internacional LGTBIQ Romaní, <https://baxtalo.wordpress.com/2015/08/04/primer-encuentro-internacional-igtbiq-romani-en-praga-13-14-agosto-2015/> (Consultado el 20-4-2017).

³³ Nuevamente, es algo que trato en *La espiral dialéctica de la historiografía. Pasado y presente de los marxistas británicos* presentado en el “VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea” (2017). Sin embargo, esa misma lucha entre líneas se lleva fraguando décadas en el seno ideológico y político del Movimiento Comunista Internacional, al margen de la Academia pero con muchos académicos insertos en la militancia.

Pero para los historiadores de sillón que, paradójicamente, incurren en un profundo teoricismo, al mismo tiempo que rechazan que la ideología guíe la conciencia y, por ende, la actividad práctica humana, dejemos el análisis filosófico a un lado. Y preguntémosnos si la reivindicación de todas esas luchas emanadas de la fragmentación y del fin de la “clase” como elemento central, no responde precisamente a una mejora de la posición en la estructura de poder que permite la despreocupación por “un problema ya solucionado” como puede ser el económico. La utopía de un mundo sin desigualdad “fracasó” y solo cabe aceptar que siempre habrá alguien más perjudicado. A lo que debería preguntarse, por ejemplo, a los ecologistas, si aquellos que reciben el nombre de “refugiados climáticos” están más preocupados por el reto del cambio climático —que para algunas personas es la lucha principal del siglo XXI— o por el hecho de que la escasez fluvial no hace florecer los alimentos con los que llenar sus estómagos.

Podemos preguntar lo mismo a Berná cuando dice, en cierto modo contradiciendo inconscientemente algunas de sus aseveraciones anteriores, que “en situaciones estructurales de precariedad los valores sociales gitanos se relajan y relativizan” (2016: 154) respecto a tener una hija o un hijo transexual que trae dinero al hogar. Si esto es así, aunque las lecturas biopolíticas sean tremendamente importantes en la construcción cultural de los grupos humanos, el sustento —percibido por medio de la posición social— es lo más importante. Basta analizar los discursos y programas de los diferentes movimientos que, atendiendo cada uno a su particularidad, como pueden ser el feminismo o el ecologismo, acaban por reproducir las mismas instrucciones de la propiedad privada, del trabajo asalariado y de la familia. Quien puede comer, vestirse y dormir sin problema, cambiará su orden de lucha prioritaria, en el sentido que sugiere Touraine, arrastrando con su discurso al resto de individuos que han perdido un horizonte revolucionario, tras la derrota del marxismo acontecida durante lo que se puede conocer como Ciclo de Octubre (1917-1989). Y esto, incluso para los que niegan hoy la existencia de la clase obrera e interpretan el lumpenproletariado como un grupo marginal sin potencial de transformación, debería ser sintomático de que una lucha se sigue fraguando en el seno de una sociedad organizada sobre las bases de un reparto económico desigual —que potencia o merma las diferentes opresiones interseccionadas en función de su contexto—.

2.4. La religiosidad entre los gitanos.

Ceferino Giménez Malla, conocido como “El Pelé” se convirtió en un referente para el pueblo cristiano y más concretamente para la comunidad gitana cristiana, al ser beatificado por Juan Pablo II en 1997. Elevado como mártir de la Guerra Civil y como beato ante un gran conjunto de gitanos que, a pesar de resolver sus necesidades cognitivas por medio del cristianismo, ha encontrado disensiones emanadas a partir de aquel. La pugna entre católicos y protestantes, agudizada con la Contrarreforma, también se extendió al seno del grupo o grupos nómadas gitanos que, sin embargo y como se insinuará, tardaron más tiempo del que a priori se cree en adscribirse a los postulados evangélicos, todavía más en el caso español. No obstante, aunque el cristianismo en el sistema de creencias gitano es un pilar fundamental, existen otras experiencias religiosas que subyacen a los diversos contextos culturales de este colectivo. En cualquier caso, centrémonos primero en el caso cristiano. Por lo que, antes de nada, es menester resaltar algunas premisas que sirvan a modo de precedente.

- La fuerte presencia de la Virgen María, como madre de Dios pero, según algunos expertos, también como figura femenina divina que estaría en consonancia con las creencias orientales que se remontan a la diáspora inicial.

- La fe es una actitud muy arraigada en el pueblo gitano, una creencia en Dios que se acepta prácticamente sin necesitar justificación y que, a todos los efectos y como afirma Teresa San Román (San Román, 1997; 1999), es creador de cuanto existe. Asimismo, mantiene respecto al pueblo gitano una relación de amor y pocas veces de temor, a pesar de la superioridad que representa como ser divino para otras comunidades creyentes.
- La importancia del culto a los muertos que nos remite a la creencia de inmortalidad del alma.
- La existencia de valores morales vinculados al cristianismo pero reinterpretados por los gitanos, convirtiendo dichos valores en una forma de actuar estrechamente vinculada a las leyes fundamentales de la comunidad.

A todo ello se le sumaría, además, según algunos escritores vinculados al paradigma religioso, la tendencia a sacralizar gran parte de las actividades realizadas. Hasta el punto de decir que “no hay parcela de la vida gitana que no esté sacralizada y se entiende muy bien que todo cambio o transformación de esa realidad tenga una sonoridad teológica” (Jordán, 1990). Algo bastante cuestionable dependiendo de dónde se coseche el material etnográfico y que, en todo caso, no puede entenderse simplemente como una materia prima ligada de forma intrínseca a la práctica religiosa cristiano católica, según sugiere la visión sesgada de algunos pretendidos conocedores del “enigma” gitano, como Fernando Jordán Pemán. Quien, además, adopta en su tesis una clara posición paternalista y colonial teñida de un intento de lidiar con la cuestión desde una posición caritativa.

La Iglesia Evangélica de Filadelfia, cuyo nombre proviene de una de las Siete Iglesias de Cristo citadas en el Apocalipsis, es el exponente, aunque no la única denominación, de la población gitana que profesa la religión cristiana en España. Por encima del catolicismo, estos gitanos evangelistas, conocidos como “aleluyas”, tienen su erudición a mitad del siglo XX en Francia, desde donde se introducen en la Península Ibérica, en 1965 (Cantón, 2004). Momento que coincidía, no casualmente, con el agotamiento de la Dictadura franquista y con la política de aperturismo emprendida entonces. En este punto, en torno a 1968, Andalucía fue el punto candente para la introducción y propagación del fenómeno protestante. Todo ello acompañado de una aceptación de los gitanos respecto a este último, en tanto que la empatía usada como herramienta por dicha corriente cristiana permitía arraigarse en un conjunto de personas que habían sido despojadas de sus costumbres. Es decir, facilitaba un espacio de recreación en que se podía preservar la identidad consuetudinaria sin que la religión marcara un camino obligado que alimentase su desaparición.

Este hecho es fundamental puesto que constituye una sorprendente e inigualable convergencia entre las bases del protestantismo luterano y la idiosincrasia gitana española — algo extensible a diversos contextos geográficos y culturales en que la variable no es el cristianismo—. Los gitanos “aleluyas”, por su condición pentecostalista, como indica Aris Lucas Samper (Lucas Samper, 2002), presentan rasgos como los siguientes.

- El rechazo a la organización jerárquica y sacerdotal.
- El rechazo del bautismo en los niños, posponiéndolo a un acto voluntario y consciente.

- El culto basado únicamente en la Biblia, aunque con un factor diferencial importante fruto de la libre interpretación.
- La iconoclastia.
- La fluidez en el discurso o sermón, permitiendo una mayor interacción entre los pastores y el culto general.

La confluencia de toda esta base teórica con las tradiciones y modos de vida gitanos estuvo condicionada, en gran parte, por el sentimiento de lo ajeno que les generaba una Iglesia católica sentida históricamente como una imposición reglada que dilapidaba su carácter nómada y flexible. Además, el catolicismo se asociaba con una de las principales prácticas acometidas por las mismas personas que les desplazaban socialmente, es decir, los naturales de las zonas a las que llegaban. Con una especial presión en lugares como Castilla y Aragón, feudo por excelencia de los Reyes Católicos, quienes prolongaron su religión a lo largo del tiempo y del espacio. Además de hacerlo mayormente en latín, cuando ni siquiera los gitanos manejaban el castellano. Algo a lo que se sumaba la imposición catequética, dogmática y moralizante que sancionaba, como decíamos, las formas de expresión gitanas (Cantón, 2004). El protestantismo a través de la Iglesia Evangélica de Filadelfia se convirtió en la reivindicación de una religión propia en la que poder desarrollar todo aquello que se les había recriminado. El sentimiento de cohesión gitana crecía dentro de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, principalmente porque en los lugares de reunión primaban los gitanos y porque los propios pastores eran miembros de la comunidad. En definitiva, era un paradigma perfecto para que cuajara, como sugiere Manuela Cantón en su obra, “la desinstitucionalización religiosa de las formas eclesiales y el uso de la identidad como recurso de movilización social” (Cornejo, 2006: 491). No obstante, en los momentos iniciales de su llegada a la Península Ibérica, se dieron algunos problemas por parte de aquellos gitanos que, aferrándose a lo que les había costado conseguir con su obstinación o con su sometimiento al cristianismo, veían con desapego la conversión.

A pesar de la preponderancia con la que se alude a la Iglesia Evangélica de Filadelfia también existe un porcentaje de gitanos españoles vinculados a los preceptos del catolicismo. Existiendo la posibilidad de que, según donde se realice el trabajo de campo, primen los gitanos católicos, al menos en su autoidentificación. Muchos de estos últimos eran y son católicos porque mantuvieron su bautismo por herencia o tradición, más que por convicción cognoscitiva propia —mucho más presente entre los evangélicos, donde conocer la palabra divina es un requisito para integrar el culto—. En cualquier caso, los gitanos católicos constituyen un grupo muy significativo en que, según indicaron los propios arzobispos en el V aniversario de la beatificación de Ceferino Giménez Malla en 2002, hay catequistas gitanos que participan en los Consejos Parroquiales de Pastoral y viven un cristianismo militante —en que, además y progresivamente, se vinculan jóvenes gitanos en formación hacia el presbiterio—.

La Iglesia católica en los últimos años ha insistido en buscar el diálogo y en afianzar entre los gitanos la idea del apostolado, en un intento de que sean los gitanos católicos los primeros responsables de la evangelización de sus hermanos, conscientes de que la Iglesia católica ha sido más jueza que hermana, distante más que próxima y que no siempre ha alzado la voz en favor de la dignidad de los gitanos, como relatan de nuevo los propios arzobispos. No obstante, la práctica es más reducida en el ámbito de lo católico, pudiendo distinguirse un carácter “estacionario” entre unos gitanos católicos que desempeñan una vida sacramental distante y poco activa que se extiende al resto de campos (Cantón, 2004).

Respecto a otros lugares del mapamundi en que el cristianismo es una opción menos prolifera, cabe pensar que el Islam y las religiones orientales ocupan el primer lugar. Respecto a los gitanos musulmanes, cuya fuente de conversión principal se debe a la presencia del Imperio Otomano, cabe decir que no tienen un conocimiento profundo de la religión. El folclore y el fragor de las festividades es lo que impulsa su expresión religiosa, principalmente en áreas como Rumanía —que, por otra parte, es de las pocas zonas estudiadas— (Oprisan, 2002). No obstante, en este aspecto, todavía existe un gran vacío teórico. En conclusión, puede afirmarse que la religiosidad entre los gitanos sirve como ejemplo para extrapolar una estrategia mayor, la de buscar espacios de recreación genuinamente gitanos en que se pueda aplicar un trabajo igual o similar al de Manuela Cantón en otros aspectos más allá del cristianismo y de la propia religión. Con la intención de trazar una “reconstrucción identitaria que se aprecia en los procesos de cambio ideológico, económico y político que protagonizan los creyentes” (Cornejo, 2006: 488) en particular. Así como de los gitanos en general, como sujetos de la sociedad en la que se ven insertos, participando de ella o contra su normatividad.

3. Conclusiones. Propuestas teóricas para futuros estudios en relación a los vacíos definidos.

Llegados a este punto debe volver a formularse la pregunta con la que se inició la presente investigación, ¿qué y quiénes son los gitanos? Pues bien, hemos desentrañado algunos de los enigmas más polémicos al respecto y se han puesto sobre la mesa, a grandes rasgos, los caminos tomados en la investigación histórica y antropológica para con el objeto de estudio caleidoscópico que supone este grupo humano. No obstante, las conclusiones que se plantean a continuación no tienen como pretensión cerrar un ciclo sino, al contrario, abrir renovadas perspectivas y definir nuevos interrogantes ante el tratamiento de un hecho que ya de por sí, como se ha expuesto, requiere todavía de un gran proceso de elaboración.

3.1. La universalidad de la cuestión y la concreción del estudio: ¿un abordaje desde la interdisciplinariedad?

Durante todo el recorrido que se ha trazado, en más de una ocasión se ha plasmado la inevitabilidad de manejar un material de conocimiento “ajeno” a la historiografía. Algo que se recrudece cuando se estudian temas que, como el gitano, atañen a la construcción cultural identitaria. La cuestión es preguntarse hasta qué punto esa condición foránea del material respecto a nuestra profesión histórica debe entenderse como un impedimento. Algo que pueden plantearse, a su vez, respecto a la propia historiografía, los profesionales del resto de saberes que conforman el amplio abanico de las ciencias sociales y humanas.

Por todo ello y tras el breve bagaje que ha supuesto la elaboración de este trabajo, la interdisciplinariedad parece convertirse en la herramienta adecuada para tratar fenómenos aparentemente universales pero que pueden ser diseccionados en multitud de fragmentos cuando se examina su concreción. Por obvio que parezca académicamente hablando, existe una manifiesta necesidad de superar las fronteras entre disciplinas, especialmente entre antropología e historiografía³⁴. Y, en relación a ello, aunque esta vez no tan evidente, es menester evaluar el tratamiento que debe hacerse de la historia o, si lo preferimos, del material histórico.

³⁴ Para profundizar en este aspecto es recomendable la lectura de Alexandre Coello de la Rosa y Josep Lluís Mateo Dieste, “¿Antropología vs. Historia? Una incómoda pareja de baile”. *Quaderns-e. Institut Català d'Antropologia*, (2015).

Esto último se debe a la tendencia generalizada de no considerar a la sociedad como problema o sujeto histórico. Así como al miedo latente de una “antropología histórica” o “historia antropológica” que pudiera ocasionar una pérdida de rumbo en la manera correcta de investigar. Un temor que sigue creciendo cuando gran parte del material de investigación es inexistente por la condición ágrafa del grupo estudiado y por su condición de oprimido. De forma que la historia oral se vuelve un instrumento esencial para dotar de voz histórica a quien no la ha tenido por su condición subalterna³⁵. Ante esto, debemos preguntarnos, ¿quizás el problema no es otro que el hecho mismo de que todo esto suponga un problema? ¿Por qué ha de suponer un problema que se gesten, ante un mismo caso, numerosas y simultáneas contradicciones? Vinculado a lo anterior, encontramos que subyace una misma apreciación teórica emanada, principalmente, de la antropología. Esto es, la sugerencia de que las sociedades no se fragmentan como sostenía tradicionalmente la Academia y que es resultado de un proceso de construcción dinámico y dialéctico, no siempre dirigido por el timón de la construcción nacional.

Esta apreciación que se remonta a las raíces filosóficas mismas del método histórico, también se ha discutido por historiadores y sociólogos a razón del problema de los “procesos” en la historia, de los macrorrelatos y de las grandes narrativas. Suponiendo también nuevos problemas por el debate existente entre qué es cultural o social, en vez de reparar en el acierto de Carr cuando decía que “cuanto más sociológica se haga la historia y más histórica se haga la sociología, tanto mejor para ambas.” (Hallett Carr, 1993: 89). Quizá todo ello permita comprender, como era sugerido hace un instante, que la realidad no es un sólido bloque de hormigón que cuando se rompe da lugar a diferentes piezas difíciles de volver a juntar. Sino que, al contrario, es una realidad más líquida que se asemeja a un río con numerosos afluentes que pueden o no converger en el mar. De esta forma, la nación puede y debe tenerse en cuenta en el proceso de articulación identitaria de minorías como la gitana. Pero no es, en ningún caso, la única variable explicativa.

De cualquier forma, este posicionamiento de unas disciplinas frente a otras con intención crítica, es lo que permite un diálogo interdisciplinario en aras de reconocer las propias limitaciones y conflictos en los análisis vinculados a cada una de ellas. La cuestión es cómo cohesionar el conocimiento reconocido por las distintas partes, si al mismo tiempo se insiste en preservar la autonomía de las diversas disciplinas derivando en una mera combinación de métodos. No es casual que estos debates y sugerencias tuvieran lugar durante la descolonización del siglo XX que, como se expuso, sentó las bases para las independencias y para la llegada tanto del postcolonialismo como de la decolonización —a lo que se añade también la “historia desde abajo”—³⁶. Todo ello frente a cierto anquilosamiento que se desprendía de la construcción de un conocimiento aparentemente soberano, forjado al calor de una disociación entre la historia y los propios procesos que la constituían.

³⁵ A este respecto es interesante la lectura de Ronald Fraser. “La historia oral como historia desde abajo”. *Ayer*, (1993). Asimismo, el lector puede encontrar la problemática que esto supone en el caso gitano dirigiéndose al primer capítulo de este mismo trabajo en que se expuso el dilema de la autopercepción.

³⁶ Sobre estos tres aspectos —postcolonialismo, decolonialidad e historia desde abajo— se recomienda la lectura de Walter Dignolo “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”. *Revista iberoamericana*, (1995). De Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Bogotá: Siglo del Hombre, 2007). Y, por último, de Román Miguel González. “Eric J. Hobsbawm, la Historia desde abajo y el análisis de los agentes históricos”. *Rubrica contemporánea*, (2013).

Este fue el momento en que hubieron de buscarse nuevos enfoques, concretamente desde una profesión histórica que entendía el estudio etnológico como de “grupos especiales” reforzando así el pensamiento fronterizo respecto a ellos y respecto a las propias disciplinas que los estudiaban. Analizados todos estos debates y con un tiempo prudencial de por medio que ha abierto el nuevo siglo en que nos encontramos, cabe preguntarse una vez más ¿qué conocemos, cómo lo conocemos y qué hacemos para conocerlo? Pues, a fin de cuentas, también parece factible decolonizar la respuesta a unas preguntas que, si bien pueden aplicarse a otros fenómenos, en el caso gitano todavía deben prosperar.

3.2. Propuestas para futuros estudios en relación a los vacíos teóricos

3.2.1. El problema de la clasificación diferenciadora y los nuevos flujos vinculados al debate.

Respecto a la primera de las líneas de investigación que se definieron, el origen, las procedencias y migraciones, pueden trazarse nuevos apartados que trasciendan el marco de la sociolingüística y las hipótesis sobre la cuna natal de los gitanos. La propuesta a este respecto pasa por lo que puede denominarse como el problema de la clasificación diferenciadora, es decir, por incurrir nuevamente en cuáles son los criterios históricos que nos pueden permitir hablar de gitanos o no. Esto se debe a que, como se expuso en algún momento anterior siguiendo las tesis de Liégeois, es sumamente complicado diferenciar al gitano de otros perfiles étnicos que realizaban el mismo tipo de prácticas.

En el caso español, esto puede tener su plasmación en la construcción histórica de los gitanos, los mercheros y los agotes, quienes realizaban prácticas iguales o muy similares pero mantenían diferencias culturales entre sí. Al mismo tiempo, también en este apartado, podemos encontrar nuevos horizontes con la llegada de flujos gitanos migratorios procedentes de los Balcanes. La reflexión en torno a la causalidad histórica que llevaba a estos grupos étnicos y no a otros a moverse por las circunstancias coyunturales vinculadas a los países de procedencia es un punto candente. Como por ejemplo la desintegración de la Unión Soviética en países como Rumanía o el fortalecimiento de la identidad islámica en zonas geográficas de Asia Central, que casualmente se compone también por cinco repúblicas exsoviéticas. Todo ello, a su vez, sienta las bases para articular diferentes procesos de perfiles identitarios con los que establecer correlaciones. Elevando así el debate de lo nacional a lo transnacional y analizar cómo se han fraguado las relaciones de poder. Reparando, además, si estas últimas han mudado en lo sustancial o conservan rasgos de la confrontación histórica entre gitanos y payos.

3.2.2. Relaciones de poder entre gitanos y otros grupos étnicos en actividades de ámbito compartido.

Como se ha expuesto, las relaciones de poder entre gitanos y otros grupos étnicos, principalmente el mayoritario gadjo (no gitano), se han volcado de manera casi irreconciliable por la opresión sufrida durante siglos. La legislación antigitana es una constante y los estudios históricos se han centrado durante mucho tiempo en su análisis. Ahora bien, habiendo insistido mucho en ello —aunque siempre pueden aparecer nuevos campos por explorar u otras perspectivas— deben abrirse nuevas vías de investigación. Algunas propuestas a este respecto pasan por el análisis del concepto de “etnia gitana” en relación a los avances de los servicios estatales constituidos en época contemporánea. Ser gitano o ser considerado como tal es una condición *sine qua non* para que cuaje una actividad, negativa o positiva, emprendida por los actores del estado.

Las dictaduras, las repúblicas y las democracias del siglo XX, iluminadas por diferentes antorchas políticas, han desarrollado discursos cargados de ideología a través de sus representantes. La escuela, los espacios de ocio o los mercados, entre otros muchos, son algunos de lugares más recurrentes en que confluyen las personas de una sociedad, independientemente de quien ostente el poder y la capacidad de forjar su nombre en los libros. Por todo ello, ¿en qué formas cuajaba el discurso político antigitano? ¿qué sectores eran más susceptibles de adoptar ese discurso y por qué? ¿qué manera había de reconocer o de ocultar la “identidad gitana” entre el bullicio de la gente y de otras identidades aparentemente más importantes?

3.2.3. Espacios de articulación identitaria gitana y libre recreación.

Al menos en el caso español, la religión evangélica sentó las bases para articular un espacio en que los gitanos pudieran desarrollar su cultura sin temor a ser coaccionados. Sin embargo, más allá, la organización y preparación de festividades o entramados culturales ha servido para preservar espacios propios en que los gitanos eran los únicos responsables de su realización, además de los protagonistas y receptores del contenido formulado. La música y la danza, entre las que podríamos destacar el flamenco, han sido las claves culturales en su valoración como artistas³⁷.

No obstante, este mismo hecho ha experimentado en numerosas ocasiones una reproducción idéntica de las relaciones de poder mostradas en otros ámbitos de dominio no gitano. Tal es el caso de la apropiación de las expresiones culturales de la vida gitana, por ejemplo, mediante la utilización del flamenco como recurso de atracción turística³⁸. Por todo esto, algunas propuestas pueden dirigirse a ampliar los marcos de articulación identitaria en confesiones distintas al cristianismo. Analizando cuáles son las diferencias y qué grado de importancia guarda la religión como motor en la construcción étnica de minorías excluidas. Asimismo, trascendiendo el marco de la recreación artística, parece interesante buscar aquellos espacios en que los gitanos cohesionaron su identidad, ya fuese por obstinación o con la pretensión de integrarse en los términos propuestos por la sociedad mayoritaria. Tal es el caso, por ejemplo, de la cestería, la artesanía o la herrería, oficios que además se rodearon de un componente simbólico tradicionalmente vinculado al pensamiento mágico y supersticioso.

Por último, haciendo balance como oficio histórico del grupo, es recomendable preguntarse en qué situación se encuentran hoy los tratantes de ganado gitanos ante el reto del déficit rural y de la desintegración del campo. ¿Su dificultad es más vívida respecto a otros tratantes no gitanos? ¿la progresiva participación en el proceso industrial y en el sector servicios ha diluido o ha afianzado la “identidad gitana”? ¿cuáles son las diferencias entre los gitanos vinculados a experiencias campesinas y los asociados a las urbanas?

³⁷ Debe tenerse en cuenta que los gitanos no han estado ligados histórica y exclusivamente al flamenco. Prueba de ello se puede consultar en David Martín Sánchez. “La danza de los gitanos en las Magdalenas de 1611 no era flamenca”. *Revista Oarso*, (2013).

³⁸ A este respecto puede consultarse Xavier Rothea. “Construcción y uso social de la representación de los gitanos por el poder franquista (1936-1975)”. *Revista Andaluza de Antropología*, No. 7 (2014).

3.2.4. Gestación de la conciencia política gitana.

Son numerosas las llamadas *comunidades perseguidas* —en especial, pero no exclusivamente, durante los periodos dictatoriales— las que con la llegada de los procesos de democratización contemporáneos dejaron de experimentar en sus propias carnes la persecución y la represión, física o simbólicamente, para abrirse a un proceso democrático de integración colectiva. Los gitanos forman una de ellas pero, al contrario que el resto, los obstáculos que tiene por delante suman mayor complejidad, ya que parecieron mantenerse al margen de las anteriores y, al menos en España —frente a otros países que concentraban otras minorías más numerosas—, siguió siendo la punta de lanza en lo que se refiere al *apartheid* social padecido; pues mientras el resto de grupos, como por ejemplo los homosexuales o las mujeres, conquistaban parcelas de derechos y libertades, los gitanos permanecían anquilosados en la misma situación que arrastraban desde antaño, al ser objetos invisibles ante el derecho e, incluso, objetivo de una imagen socialmente construida que les deshumanizaba.

Los gitanos no vieron reconocidos algunos de sus derechos, por primera vez, hasta la Constitución de 1978 y, todavía hoy, a pesar de las, aunque escasas, iniciativas tomadas, existe todo un muro de contingencia que dificulta su plena integración; la educación, la cultura, el empleo y la vivienda son los principales problemas a los que han de enfrentarse gran parte de las aproximadamente 750.000 personas que integran este colectivo en la actualidad, según el Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad de España. La costosa integración en las aulas y la no existencia de planes convencionales para solucionarlo refuerza las tasas de analfabetismo; la falta de cualificación derivada de lo anterior y la carga de prejuicios por parte de las empresas impide el crecimiento en el marco laboral, dejando únicamente como salida inmediata la venta ambulante, normalmente por tradición familiar, a lo que también se suma la presión ejercida por las autoridades locales que genera reticencias para la obtención de permisos. Como en el resto de Europa, España alberga entre sus fronteras a una población gitana mayoritariamente sedentaria pero que se ve obligada, por las condiciones económicas y sociales, a realojarse continuamente, normalmente en condiciones de insalubridad en las periferias urbanas. En definitiva, al tratar la marginalidad en España encontramos que los gitanos se encorsetan ineludiblemente en las amplias bolsas de pobreza generales (Cebrián, 1992).

Recogiendo, entre otras, las dimensiones aristotélicas sobre el ser humano, muchos historiadores y sociólogos contemporáneos lo han identificado correctamente como un actor social; aquel que, según la fuerza prevaleciente, se inscribe como ente de una sociedad y se posiciona en alguno de los grupos que le dan forma. Siguiendo estas teorías, hemos de identificar que la sociedad —entendida como una amalgama de factores políticos, económicos y culturales— es el resultado de una estructura compleja determinada que, desde antaño, ha intentado ser controlada por una minoría mediante proyectos ideológicos y políticos, es decir, por medio de cualquier artimaña social para perpetuar su poder en el tiempo. Por insignificante y básico que parezca este apunte, no es nada desdeñable puesto que la primeriza marginación social del pueblo gitano —perteneciente a los estratos más profundos de la sociedad— se revelará por medio de la demonización del mismo, categorizándolo como un ente abstracto, hasta el punto de deshumanizarlo y dando a entender que, encarnando una raza maldita sobre la tierra, es causa de la agonía agraria y, en definitiva, de las desavenencias económicas del momento, como hemos comprobado a lo largo de este trabajo.

Por todo esto, es interesante abrir una investigación que permita contemplar hasta qué punto las diferencias adscripciones, como la de clase y etnia, generan conciencia política en un grupo que, aparentemente, se ha mantenido al margen de procesos como el movimiento obrero. Tenemos evidencias de figuras como la del gitano Mariano Rodríguez Vázquez, quien representó una activa participación política. En su caso, “Marianet” fue secretario regional de Cataluña por la CNT durante la Guerra Civil. Al mismo tiempo, efectivamente existen otras “amplias masas” gitanas que no tomaban parte, o no creían tomarla, respecto a los diferentes sistemas políticos que tenían lugar y que solamente eran percibidos como obstáculos. Lo que está claro es que, en este periodo de la historia, como partícipes o testigos, las personas gitanas pasaron a experimentar un proceso de conciencia política activa. Así pues, puede y debe emprenderse un plan de investigación para aproximarse a la implicación, en una u otra dirección, que tuvo esta comunidad durante un convulso siglo XX español que vio eclosionar múltiples formas de lucha, respecto a las conocidas, y nacer una ansiada democracia.

Contribuyendo además a quitar el polvo y levantar el interés investigativo por cuestiones de esta índole, sobre cómo la cultura gitana —especialmente andaluza— fue usada para recrear estereotipos y, al mismo tiempo, fortificar la cultura nacional; sobre la reflexión, análisis y propuestas de hipótesis sobre la mayor influencia de las ideas ácratas, y no de otras, en la militancia política de quien había sido delincuente, trabajador o artista; y, más allá, tratar de aproximarnos a un reclutamiento de datos que ponga de manifiesto la relación entre opresor y oprimido que llevó a esta comunidad a reforzar su endogamia y no, como otras comunidades perseguidas, a generar un discurso y movimiento de empoderamiento y emancipación sociales que ha permitido, actualmente, una inclusión muy superior respecto a la gitana.

BIBLIOGRAFÍA

Libros y capítulos de libros

Acton, Thomas y Mundy, Gary. *Romany Culture and Gypsy Identity*. Hatfield: University Of Hertfordshire Press, 1997.

Adams, B., Okely, J., Morgan, D. y Smith, D. *Gypsies and Government Policies in England. A Study of the Travellers' Way of Life in Relation to the Policies and Practices of Central and Local Government*. London: Heinemann, 1975.

Acton, Thomas. *Gypsy politics and social change*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Althusser, Louis. "Ideology and ideological state apparatuses" en *Lenin and Philosophy and other Essays*. Londres: New Left Books, 1989.

Bauman, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Belton, Brian. *Questioning Gypsy Identity. Ethnic narratives in Britain and America*. Oxford: AltaMira Press, 2005.

Berná Serna, David. *Subjetividad y resistencia desde los márgenes: procesos de articulación identitaria entre los gitanos y gitanas LGTB*. Madrid: Universidad Complutense, 2016.

Berná Serna, David. "Somatografías gitanas. Los gitanos y la biopolítica" en *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*. Madrid: Trama Editorial, 2012.

Binmore, Kenneth. *Teoría de juegos*. Madrid: McGraw-Hill, 1996.

Bophal, Kalwant y Myers, Martin. *Insiders, outsiders and others: gypsies and identity*. Londres: University Of Hertfordshire Press, 2008.

Burrow, John. *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2014.

Cantón Delgado, Manuela. *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones, 2004.

Cebrián Abellán, Aurelio. *Marginalidad de la población gitana española*. Murcia: Universidad Secretariado de Publicaciones, 1992.

Crowe, David. *A history of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. Estados Unidos: St. Martin's Press, 1995.

Charnon, Lou-Deutsch. *The Spanish Gypsy. The History of a European Obsession*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004.

Choi, Win. *A Structuralist Controversy: Althusser and Lacan*. Chicago: Loyola University Chicago, 2012.

Danciu, Lagarder. *Corrupción institucional en el mundo asociativo gitano*. Sevilla: Plataforma Ciudadana Por La Democracia Y Transparencia, 2015.

Di Noia, Luigi. "Radici storiche e processi social dell'esclusione dei Rom" en *La condizione dei Rom in Italia*, editado por Luigi Di Noia. Venecia: Edizioni Ca'Foscari – Digital Publishing, 2016.

Díaz Maldonado, Sergio; González Ortega, Eva y Martínez Álvarez, J. Luis. "Etnografía sexual en España. Algunas diferencias en materia de educación sexual entre las distintas etnias y culturas" en *Psicología y educación: presente y futuro*. Alicante: ACIPE, 2016.

Esping-Andersen, Gøsta. *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*. Barcelona: Ariel, 2000.

- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI, 2002.
- Fontana, Josep. “Prólogo” en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Fraser, Angus. *Los gitanos*. Barcelona: Ariel, 2005.
- Fernández Ortega, Cayetano y Cortés Gómez, Ismael. “El nomadismo romaní como resistencia refractaria frente al racismo de Estado en la modernidad española” en *50º Congreso de Filosofía Joven*, 499-517. Granada: Congreso de Filosofía Joven de España, 2013.
- Kenrick, Donald y Fings, Karola. *The Gypsies During the Second World War: In the shadow of the swastika*. Hatfield: University of Hertfordshire, Gypsy Research Centre, 1999.
- Fings, Karola, Heuss, Herbert y Sparing Frank. *The Gypsies During the Second World War: From "race science" to the Camps*. Hatfield: University of Hertfordshire, Gypsy Research Centre, 1999.
- Grimard, Léon. *Segmentation et exclusion des Gitans de Perpignan. Émergence d'une élite politique?*. Francia: Université de Montréal, 2011.
- Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Günther, Lewy. *The nazi persecution of the gypsies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hallett Carr, Edward. *¿Qué es la historia?*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Hancock, Ian. *We are the romani people*. Inglaterra: University Of Hertfordshire Press, 2002.
- Hancock, Ian. “Standardisation and ethnic defence in emergent non literate societies: the Gypsy and Caribbean cases” en *Language, blacks and Gypsies*, editado por Thomas Acton y Morgan Dalphinis. Londres: Whiting & Birch, 2000.
- Hancock, Ian. *The pariah syndrome. An account of Gypsy slavery and persecution*. Michigan: Karoma Publishers Inc, 1987.
- Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal, 2005.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1998.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Hobsbawm, Eric. *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel, 1993.
- Jiménez González, Nicolás, Fernández Garcés, Helios y Motos Pérez, Isaac. *Guía de recursos contra el antigitanismo*. Valencia: FAGA, 2015.
- Jordán Pemán, Fernando. *Religiosidad y moralidad de los gitanos en España*. Madrid: Asociación Secretariado General Gitano, 1990.
- Judt, Tony. *Algo va mal*. España: Taurus: 2012.
- Kemény, I., Rupp, K., Csalog, Z., y Havas, G. *Eszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó 1971-ben végzett kutatásról*. Budapest: MTA Szociológiai Intézete, 1976.
- Lacan, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I*, Jacques Lacan. 99-105. México: Siglo XXI, 2009.
- Liégeois, Jean Pierre. *School provision for ethnic minorities: the Gypsy paradigm*. Hatfield: University Of Hertfordshire Press, 1987.

- Liégeois, Jean Pierre. *Roma, Gypsies, Travellers*. Strasbourg: European Council Information Service, 1994.
- Liégeois, Jean Pierre. *Roms et Tsiganes*. Francia: La Découverte, 2009.
- López Catalán, Óscar y Sàez Sellarès, Meritxell. *La població rrom immigrant de Romania a Catalunya: accés i ús dels serveis sanitaris catalans i situació de salut*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.
- Martínez Dhier, Alejandro. *La condición social y jurídica de los gitanos en la legislación histórica española*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2007.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía I*. Madrid: Akal, 2000.
- Marushiakova, Elena y Popov, Vesselin. *The Migrations and Identities of Central Asian "Gypsies"*. Tailandia: Regional Center for Social Science and Sustainable Development, 2016.
- Marushiakova, Elena y Popov, Vesselin. *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997.
- Mayall, David. *Gypsy Identities, 1500-2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*. Londres: Routledge, 2004.
- Mayall, David. *English gypsies and state policies*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 1995.
- Mayall, David. *Gypsy-Travellers in Nineteenth-Century Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Olavarría, José y Parrini, Rodrigo. *Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia*. Chile: FLACSO-Chile, 2000.
- Okely, Judith, *The Traveller Gypsies* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Pike, Kenneth. *Language in relation to a unified theory of the structure of Human Behavior*. Mouton: The Hague, 1967.
- Portes, Alejandro, Guarnizo, Luis Eduardo y Landolt, Patricia. "El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente." en *La Globalización desde Abajo: Transnacionalismo Inmigrante y Desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, editado por Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (Coordinadores). México: FLACSO, 2003.
- Rishi, Weer Rajendra. *The Panjabi Emigrants in Europe, Central and Middle Asia, the USSR, and the Americas*. India: Punjabi University, 1976.
- Said, Edward Wadie. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2016.
- San Román, Teresa. *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2000.
- Scott, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, editado por Mary Nash y James S. Amelang. Valencia: Alfons el Magnanim, 1990.
- Sennett, Richard. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2006.

Sierra, María. "Cannibals devoured: Gypsies in Romantic discourse on the Spanish nation" en *Enemies Within. Cultural Hierarchies and Liberal Political Models in the Hispanic World*, editado por María Sierra. Gran Bretaña: Cambridge Scholars Publisher, 2015.

Sonneman, Toby. *Shared Sorrows. A Gypsy family remembers the Holocaust*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 2002.

Tebbutt, Susan. *Sinti and Roma: Gypsies in German-speaking society and literatura*. New York: Berghahn, 1998.

Thomas, William y Znaniecki, Florian. *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group*. Boston: The Gorham Press, 1918.

Thompson, Edward Palmer. *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*. Barcelona: Crítica, 2000.

Torres Rivas, Edelberto. *Política: teoría y método*. Costa Rica: EDUCA, 1990.

Willems, Wim. *In search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*. Londres: Frank Cass, 1997.

Willems, Wim, Lucassen, Leo, y Cottaar, Annemarie. *Gypsies and other itinerant groups. A socio-historical approach*. Gran Bretaña: St. Martin's Press, 1998.

Revistas

Aguilera Cortés, Pedro. "La participación política en la comunidad gitana" en *Revista Bimestral de la Asociación Secretariado Gitano*, No. 4 (2000): 16-19.

Berná Serna, David. "Género y sexualidad en los márgenes: entre la sujeción identitaria y la búsqueda de espacios de posibilidad" en *Encrucijadas-Revista Crítica de Ciencias Sociales*, No. 5 (2013): 31-43.

Berná Serna, David. "De muros y grietas. Análisis desde la raza, clase y género de la homosexualidad en los gitanos" en *Scientific Journal of Humanistic Studies*, No. 4 (2011).

Blair, Kirstie. "Gypsies and lesbian desire: Vita Sackville-West, Violet Trefusis and Virginia Woolf" en *Twentieth Century Literature*, No. 2 (2004): 141-166.

Buhigas Jiménez, Rafael. "Apelaban a mi sangre y yo a mi experiencia. Nociones generales sobre la construcción consanguínea del comportamiento gitano". *Revista Cultural Gitana Amarí*, No. 7 (2017): 21-22.

Coello de la Rosa, Alexandre y Mateo Dieste, Josep Lluís. "¿Antropología vs. Historia? Una incómoda pareja de baile". *Quaderns-e. Institut Català d'Antropologia*, No. 20 (2015): 4-18.

Cornejo Valle, Mónica. "¿Se han vuelto curas estos gitanos?". *Revista de Antropología Social*, No. 15 (2006): 457-523.

Cottaar, Annemarie, Willems, Wim y Lucassen, Leo. "Justice or injustice? A survey of the policy towards Gypsies and caravan dwellers in Western Europe in the 19th and 20th centuries" en *Immigrants and Minorities*, No. 1 (1992): 42-66n b.

Csepeli, György y Simon, David. "Construction of Roma Identity in Eastern and Central Europe: Perception and Self-identificación" en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, No. 1 (2004): 129-150.

Fresno, José Manuel. "Secretariado Gitano: treinta y siete años de historia" en *Revista Bimestral de la Fundación Secretariado General Gitano*, No. 12/13 (2001).

- Gheorghe, Nicolae. "Roma-gypsy ethnicity in Eastern Europe" en *Social research*, No. 58 (1991): 829-844.
- Hancock, Ian. "The roots of inequity: Romani cultural rights in their historical and social context" en *Immigrants and Minorities*, No. 11.1 (1992): 6-16.
- James, David. "How Bourdieu bites back: recognising misrecognition in education and educational research" en *Cambridge Journal of Education*, No. 45.1 (2015): 97-112.
- Jiménez González, Nicolás. "¿El romanó, el caló, el romanó-kaló o el gitañol? Cincuenta y tres notas sociolingüísticas en torno a los gitanos españoles" en *Anales de Historia Contemporánea*, No. 25 (2009): 151-161.
- Lanters, José. "'We Are a Different People': Life Writing, Representation, and the Travellers" en *New Hibernia Review*, No. 9 (2005): 25-41.
- Levinson, Martin y Sparkes, Andrew. "Gypsy masculinities and the school-home interface: exploring contradictions and tensions" en *British Journal of Sociology of Education*, No. 24 (2003): 587-603.
- López, Juan de Dios. "Más allá de la piel y la máscara: turismo, autenticidad y prácticas expositivas en el Sacromonte" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. No. 2 (2015): 527-546.
- López, Silvia. "Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada" en *Revista Española de Ciencia Política*, No. 32 (2013): 239-242.
- Lucas Samper, Aris. "La Iglesia Evangélica de Filadelfia: un acercamiento a la religiosidad de los gitanos en España" en *Revista Sincronía*, No. 25 (2002).
- Lucassen, Leo y Willems, Wim. "The weakness of well-ordered societies: Gypsies in Western Europe, the Ottoman Empire, and India, 1400-1914" en *Review (Fernand Braudel Center)*. No. 3 (2003): 283-313.
- Martínez Martínez, Manuel. "La redada general de los gitanos de 1749" en *Andalucía en la historia*, No. 55 (2017): 12-15.
- Moctezuma, Miguel. "Transnacionalidad y Transnacionalismo (prácticas, compromisos y sujetos migrantes)" en *Papeles de Población*, No. 57 (2008): 39-64.
- Nord, Deborah. "Marks of race: gypsy figures and eccentric femininity in nineteenth-century women's writing" en *Victorian Studies*, No. 41 (1998): 189-210.
- Olivares Marín, Carmen. "El gitano imaginario y la cristalización del mito" en *Gazeta de Antropología*, No. 25 (2009).
- Oprisan, Anna y Grigore, George. "Los gitanos musulmanes en Rumanía" en *Revista Trimestral de Investigación Gitana*, No. 38 (2002): 9-11.
- Salas Rodríguez, Ana. "Theoretical Contributions of Peripheral Feminism and Queer Theory to Intercultural Education" en *Procedia, Social and Behavioral Sciences*, No. 161 (2014): 29-33.
- Salo, M.T., "Gypsy immigration to the United States" en *Paperw from the sixth and seventh annual meeting of the Gypsy Lore Society, North American Chapter*. No. 7 (1986): 85-96.
- Sánchez Ortega, María Helena. "Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península" en *Espacio, Tiempo y Forma*, No. 7 (1994): 319-354.
- Sánchez-Prieto, Juan María. "La historia imposible del Mayo francés" en *Revista de estudios políticos*, No. 112 (2001): 109-133.

San Román, Teresa. “El desarrollo de la conciencia política en los gitanos” en *Gitanos, pensamiento y cultura*, No. 0 (1999): 36-41.

Sierra, María. “Para conocer el Porrajmos” en *Andalucía en la historia*, No. 55 (2017): 28-31.

Stankowich, Moisés. “Los gitanos en China” en *I Tchatchipen*, No. 52 (2005): 4-7.

Zhijiu, Yang. “Los gitanos en la dinastía Yuan” en *I Tchatchipen*, No. 45 (2004): 4-9.

卫华 (Wei Hua). “吉普赛人的生活智慧与波希米亚文化现象” (“Los gitanos que viven en sabiduría y el fenómeno de la cultura bohemia”) en *Journal of Hengyang Normal University*. No. 1 (2009): 140-145.

Otros recursos

Concepto de “misrecognition”.

<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100201836>.

Baxtalo's. “Blog dedicado a la interculturalidad y la lucha contra la romafobia y el antigitanismo”. <https://baxtalo.wordpress.com/> (Consultado el 20-4-2017).

Paradojas De La Ciudadanía. “Identidad nacional y barbarie sexual: los gitanos en el discurso romántico sobre España”. <http://paradojas.hypotheses.org/1368> (Consultado el 30-4-2017).

Unión Romani, http://www.unionromani.org/union_es.htm (Consultado el 5-5-2017).