

DESNACIONALIZACIÓN, REGÍMENES VISUALES Y RESISTENCIA: Gitanos americanos en Ciudad de México

DAVID LAGUNAS

Universidad de Sevilla

 <https://orcid.org/0000-0002-9619-0149>

En la historia de México, los roma¹ constituyen un caso singular: se trata de una minoría étnica cuya antigüedad histórica no es contestada, sino atestiguada desde su llegada en el siglo XV a América, sin que ello les convierta automáticamente en autóctonos, al igual que pasó con los roma en Europa. Los primeros gitanos ibéricos que llegaron al continente americano en los viajes de Colón no fueron nativos, como ocurrió con otros grupos romaníes que migraron desde Europa a México desde finales del siglo XIX y principios del XX. No obstante, no deja de ser un suceso que hace parte de la trascendencia nacional, aunque constituye una historia no reconocida y olvidada.

Micaela Di Leonardo (2004, 2), siguiendo a Eric Wolf y a las sociedades sin historia, señala que con el declive del pensamiento evolucionista que contraponía la alta cultura occidental con las culturas salvajes a mediados del siglo XX se estableció una nueva comparación entre el Occidente rico, con sus historias específicas y los campesinos, primitivos y pobres no blancos, con una historia simple, no relevante. En relación con los *Romani Studies* (Trumpener 1992) se centra en la mitología y las ansiedades presentes en la construcción cultural de los roma en Occidente al analizar el racismo y el orientalismo de las narrativas literarias bajo la idea de una no-sincronicidad de esta población, como situada en otro tiempo y sin

historia, un pueblo nómada más cercano a la naturaleza, metaforizado y deshumanizado como arcaico y amnésico hacia el pasado.

Ken Lee (2000) subraya la semejanza entre el orientalismo de Said y la idea del “otro fuera del tiempo” de Fabian y cómo se construye al *gypsy* como un otro exótico, una manifestación oriental dentro de Europa. Por otro lado, José Mapril y Micol Brazzabenni (2008) señalan que persisten imaginarios sobre la migración y la movilidad que subyacen en la construcción nacional de las identidades, en específico sobre los roma como no-nativos e itinerantes, lo cual justifica su *falta de integración*. Su dinámica se presenta como la clave que proporciona una definición colectiva a partir de un comportamiento social percibido por el resto de la sociedad como esencialmente nómada, una categoría colonial y esencialista (Noyes 2000, 2004).

La cuestión es que la falta de compromiso político para dignificar la historia y la antropología de los roma ha reforzado imperceptiblemente los riesgos de la racialización y la discriminación, así como la ilusión de pensar que ellos son siempre los mismos, como si existiera una cultura romaní ideal de la que surgen las distintas comunidades; por lo tanto, la coherencia interna de cada grupo romaní está siempre en riesgo (Fraser 2005; Piasere 2011a). El carácter de los roma se concibe de ese modo como exterior al flujo y a la dinámica de los procesos históricos.

Frente a esto, la América romaní se manifiesta en el proceso histórico de la diáspora de esta población, a través de la cual su cultura se reproduce de manera creativa y en una permanente reformulación de tiempo-espacio. En ese sentido, es interesante la idea de la cultura transatlántica de Paul Gilroy (1993): una cultura atlántica negra diaspórica, ni africana, ni británica, ni americana, ni caribeña, sino una mezcla de todas ellas que trasciende la etnia y la nacionalidad (véase Kóczé y van Baar 2020, 28).

En la actualidad, México registra la presencia de rom kalderash, ludar y una comunidad gitana implantada en Ciudad de México (CDMX). Sus miembros se identifican como gitanos americanos tras haber circulado por Brasil, Argentina, Venezuela, México y otros países del continente desde su llegada a finales de 1950 desde España a causa de las dificultades económicas, políticas y sociales durante la dictadura franquista. En 1958, un grupo de familias calós españolas arribó a Brasil en barco desde Canarias, continuando meses después su camino hacia Argentina, donde se fundaría la comunidad caló más importante de América.

Las personas mayores de la comunidad con las que estuve conviviendo me explicaban que:²

Los primeros que llegaron a Brasil fueron cuatro hombres solos de Madrid. Vendían telas, sábanas, colchas, mantelerías. Eran vendedores. Pero a los tres meses lloraban: “¿qué país es este? Hay negros, no hablan español”, preguntaron. ¿Y qué país hace frontera? Y les dijeron: “hay un país más grande que Bolivia donde hay españoles. Tienen tiendas. Es Argentina.” Y fueron dos de esos hombres a Buenos Aires. Aquello era como Nueva York. Una maravilla. Nos compraron las telas. Íbamos a los cabarés, a los hoteles, a los restaurantes. La fruta era grande. ¡Cómo se vivía! Por ser españoles nos trataban como señores. “Qué bonito acento tienen”. Era llegar como Colón.

Poco tiempo después, al correr la voz por teléfono a España y por el efecto llamada (“¡veniros, veniros, que se ganan fortunas aquí!”), empezaron a llegar las familias españolas atraídas por estas buenas noticias. Desde Buenos Aires se instalaron en Mendoza, posteriormente en Rosario y empezaron a circular por Bolivia, Paraguay y Perú, “donde había mucho oro y compraban monedas de oro. Iban a los países donde hablaban español. El continente nos dio una nueva visión a los que hoy estamos en América para poder sobrevivir más cómodamente”. Otro núcleo se implantó en Caracas en 1960: “en Venezuela no te importaba el precio de los hoteles, íbamos a comer a los restaurantes, comprábamos coches americanos, salíamos a trabajar y ganábamos mucho dinero”. Y a mediados de la década empezó a implantarse una comunidad caló en São Paulo.

Para 1978, se produjo la migración de alrededor de veinte familias desde São Paulo a CDMX, quienes fundaron la comunidad caló actual, “aunque ya había gente en México de la familia de la Karime Amaya, unas gitanas primas hermanas de Carmen Amaya, quienes llegaron en una compañía de flamenco y se quedaron allí en los años sesenta y setenta. Y se casaron con payos”. Las primeras mercancías que los calós vendían a domicilio en México consistían en colchas, mantelerías y cortes de tela para hacer trajes. Los vendedores vivían en hoteles o de alquiler en departamentos: “llegábamos a los hoteles y nos recibían con un ‘mande usted’. No nos molestaban. Íbamos a los pueblos y vendíamos mucho”. Y el negocio se expandió rápidamente cuando empezaron a comprar colchas a fabricantes españoles de CDMX y de Puebla.

A finales de la década de los ochenta, un grupo de familias innovaron fabricando chaquetas, invirtieron sus ganancias, compraron viviendas en CDMX y alcanzaron un nivel de vida superior. La red familiar de fabricantes textiles fue la parte principal del bloque o familia-núcleo de la comunidad local (Piasere 2015), pues la mejor posición socioeconómica de este grupo consiguió estabilizar a la parentela en

el mismo lugar de residencia. La comunidad fue creciendo y atrajo a más familias de España y también de Argentina hacia este núcleo fundacional en la colonia (barrio) Dolores, al oeste del centro histórico, una colonia de clase media ubicada en la delegación Santa Marta³. Por otro lado, un pequeño sector se dedicó a la música y al arte flamenco, participando en el circuito de tablaos y clubes de la ciudad.

Una de las premisas de este texto es que en el intercambio económico, cultural y físico se constituye la singularidad cultural de los roma sobre la base de una dialéctica entre 1) un adentro, un sistema romaní, sin hacer referencia a un esencialismo, anticipado por [Patrick Williams \(1984\)](#) y [Leonardo Piasere \(1985, 2011a\)](#), sobre la base de que la reproducción cultural que es social, elástica, fluida y remite a las condiciones históricas; 2) y, un afuera, una construcción política, antropológica e histórica que existe a través de la puesta en escena y representación de los roma por medio de dispositivos simbólicos.

Este afuera es objeto de atención destacada en el texto, pues precisamente mi tentativa consiste en aportar conocimiento sobre cómo los gitanos de CDMX responden y resisten el racismo de la sociedad mayoritaria. Previamente, apporto una breve introducción sobre la presencia romaní en América y, a continuación, ofrezco una contextualización del régimen visual y la imagen estereotipada que los roma tienen en el imaginario popular.

La parte sustancial del argumento se desarrolla en el análisis de un *habitus* ([Bourdieu 1998](#)): cómo los gitanos de CDMX gestionan la forma de presentarse al exterior y resisten las tentativas de racialización con relación a dos prácticas socioculturales significativas. Por un lado, los intercambios económicos de las actividades propias de la venta itinerante en el país; por otro, la integración en la industria cultural del ocio y el entretenimiento a través del arte flamenco.

Metodológicamente, la investigación etnográfica desarrollada desde 2009 hasta 2020 me ha posibilitado el poner en perspectiva lo que otras obras aportan al no centrarse en otros grupos gitanos que viven vidas muy duras, en situaciones de pobreza o discriminación, sino desde una etnografía de los calós americanos que amplía la lente hacia la clase media con posibilidades de salir de España a América durante la dictadura franquista. Cabe aclarar que previamente realicé un trabajo de campo con gitanos catalanes y andaluces en Barcelona, así como gitanos rumanos en España ([Lagunas 2005, 2010](#); [Bergeon, Lagunas y Torres 2021](#)). Y en relación con la etnografía actual en el continente americano, he desarrollado un enfoque multilocal para entender la política de circulación de estas poblaciones en América y Europa.

Asimismo, empleo la técnica de investigación por inmersión (Piasere 1999, 77), la cual consiste en una relación cognitiva-emocional intensa con los interlocutores, así como el descarte de la tecnología y el rechazo del método de pregunta-respuesta; quiero aclarar que esta fue una decisión metodológica clave y que marcó mi análisis en casi todas las fases de la etnografía. Y no basta con mencionar la observación participante, sino también el conocimiento por impregnación, adquirido por resonancia y sondeo cognitivo a través de encuentros frecuentes e intensivos con mis interlocutores (Piasere 2002) y encarnado en la experiencia participativa (Okely 1992). Por último, en cuanto a las posibilidades prácticas, el lugar de mis observaciones se dirigió a CDMX, así como al área metropolitana y al resto del país, acompañando a mis interlocutores en sus actividades económicas.

AMÉRICA ROMANÍ

La literatura antropológica e histórica revela la pluralidad de estilos de las comunidades romaníes, así como la presencia en la historia a través de la cultura (de Martino 1977). Existe una literatura creciente acerca de esta presencia romaní en América (Boyd Bowman 1985; PRORROM 1999; Gamboa y Paternina 2000; Torbágyi 2003; Martínez 2004, 2010; Lignier 2012; Sutre 2013, 2014a, 2014b; Ostendorf 2017, 2018), especialmente en Brasil (Ferrari 2010; Vilar 2011; Fotta 2019, 2012), Colombia (Gómez Baos 2010; Paternina 2013), Ecuador (Peeters 2004), Argentina (Bernal 2002, 2009; Carrizo 2009; Pudliszak 2010; Calcagno 2013; Galletti 2019a, 2019b, 2021a, 2021b; Lagunas 2023) y México (Pickett 1962, 1970; Salo 1992; IMEGI 1995; Armendáriz 1998, 2001, 2006; Pérez Romero 2001; Alvarado 2012, 2013, 2020; Baroco y Lagunas 2014; Lagunas 2014, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2019; Lagunas y Santiago 2021).

Anne-Isabelle Lignier (2012) plantea una tentativa de periodización de las migraciones romaníes a América. La primera migración desde España y Portugal comenzó en el siglo XV (en 1498 Cristóbal Colón navegó con un grupo de gitanos en su tercer viaje a las Indias Occidentales) y se extendió hasta el siglo XVIII a causa de las políticas de expulsión de la población (ver Asséo 2008). Los españoles enviaron a los gitanos a sus colonias americanas (incluida la Luisiana española) como parte de su *solución americana* (Hancock 2010), aunque durante el periodo de Felipe II se prohibió el acceso de los gitanos a las Indias debido al miedo de trasladar el *problema gitano* a estas colonias (ver Mira Ceballos 1995; Martínez 2004; Galletti 2021c). Fernanda Baroco y David Lagunas (2014), por ejemplo, indican en casos inquisitoriales contra gitanas en Nueva España: la mayor parte tratan

de acusaciones de estafas al leer la suerte y practicar adivinaciones; prácticamente ninguno de ellos llegó a juicio o a un interrogatorio.

A lo largo del virreinato y durante el siglo XIX, la población romaní, comparada con la población nativa, era tan insignificante que no representaba una amenaza. No obstante, la estrategia cultural de la corona española en Nueva España era más compleja, ya que la asimilación nunca se planteó en las Indias, y la mezcla racial era tan abundante que la homogeneización era una tarea imposible. De esta manera, sería posible afirmar que la otredad romaní se vio subsumida y opacada en el complejo mosaico de otredades de la Nueva España.

La segunda migración masiva ocurrió en el siglo XIX y coincidió con el fin de la esclavitud en Moldavia y Valaquia (Asséo 2008, 71), así como al final de la Primera Guerra Mundial con el movimiento de grupos rom y vlach. Adèle Sutre (2014b, 480–484) analiza el movimiento transnacional a principios del siglo XX de una parentela romaní de caldereros tshoron en Estados Unidos y Canadá, y muestra cómo atraviesan las fronteras con facilidad. El estudio de Sheila Salo (1992) también indaga en la fluidez de los movimientos de circulación entre Estados Unidos y México durante la Primera Guerra Mundial de varios grupos kalderash y macwaya.

La tercera migración involucró a grupos romaníes de Europa Central y del Este, principales víctimas del genocidio nazi. En el caso de los gitanos de origen español, a finales de los años cincuenta, llegaron los primeros contingentes a Brasil y se desplazaron hacia Argentina, Uruguay, Venezuela, Perú, México y Bolivia, principalmente. La cuarta y última migración tuvo lugar con la caída del Muro de Berlín y la guerra en la ex Yugoslavia (Hancock 2010).

No obstante, cabe relativizar esta periodización. Esteban Acuña (2019, 54) subraya la complejidad y el dinamismo de los procesos migratorios, la amalgama de diversos y continuos movimientos, conexiones, llegadas y anclajes. Para Martin Fotta y Mariana Sabino-Salazar (2023), la movilidad a través del Atlántico ha tenido un impacto en muchas comunidades romaníes, en su carácter, etnogénesis e identidad, y es un componente constitutivo de la diáspora romaní moderna.

Es importante señalar que los marcos académicos utilizados tienen historias específicas a menudo enredadas en las estructuras de poder coloniales e imperiales de los países de origen. Por ejemplo, Aniko Imre (2005) muestra cómo el nacionalismo y el racismo de Europa Occidental se adoptan en Europa Oriental tras la caída del Muro de Berlín, y cómo la supremacía blanca se reproduce en la construcción de las identidades nacionales postsocialistas de forma que las comunidades romaníes son consideradas ajenas a la identidad nacional, potencialmente

destructivas, estigmatizadas por su carácter transnacional y, por tanto, objeto de persecución racista.

[Giovanni Picker \(2017\)](#) describe los proyectos de segregación urbana de los roma en Europa después de la Segunda Guerra Mundial desde la perspectiva de la interseccionalidad, y cómo la raza, el estatus socioeconómico y los estereotipos reproducen las jerarquías de una política colonial. Por su parte, [Helio Garcés \(2016\)](#) analiza desde una perspectiva decolonial la emergencia del racismo anti-gitano/roma a través del esquema de genocidio-epistemicidio sobre el que se construye la modernidad. La racialización del pueblo gitano se remonta a la expulsión de judíos y moriscos durante la Monarquía Hispánica, a la explotación material e inferiorización epistémica como procesos interconectados de opresión-persecución y a la diferencia de forma de “lo gitano”, que juega un papel fundamental en la conformación de las naciones europeas modernas: una identidad antagónica y deshumanizada para ser disciplinada, explotada y aniquilada. En cambio, [Patricia Galletti \(2019b, 2021a, 2021b\)](#) aborda el racismo desde el enfoque de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y la racialización de la cultura de Frantz Fanon: la deshumanización, la desigualdad y la marginalidad de base racista que a menudo experimentan los racializados, como los gitanos, indígenas y negros.

Estos y otros trabajos muestran ciertas lentes críticas como la teoría crítica de la raza (ver [Ryder 2019](#)), las teorías feministas y queer, los estudios y metodologías indígenas y los estudios postcoloniales o el pensamiento decolonial que nos ayudan a plantear la situación de los roma en el continente que llevó al colonialismo y al imperialismo a un escenario global y, sobre todo, exponen que es necesario considerar y explorar el lugar de los roma en este escenario geopolítico. La relevancia de esta variedad de enfoques conceptuales tiene sentido si se toma en cuenta que México fue una colonia y aún sigue luchando con las consecuencias geopolíticas, materiales y sociales del colonialismo y el imperialismo.

[David Pickett \(1962, 1970\)](#) aportó estudios etnográficos sobre la presencia romaní en México en los años sesenta, acompañando a grupos roma dedicados al cine ambulante. Una breve mención sobre el tema también la encontramos en una compilación de Guillermo Bonfil Batalla, la cual hace referencia a los gitanos que ingresaron al país en 1922, conocidos como húngaros, categoría que se asociaba con el robo ([Martínez Montiel et al. 1993](#), 274). Estos grupos se dedicaban al trabajo en cobre, a la elaboración de marmitas y charolas, a la adivinación de la suerte, a la compra y venta de ropa y utensilios viejos, así como a espectáculos circenses.

Entre los trabajos más recientes destaca *La lumea de noi* ([Pérez Romero 2001](#)), con fragmentos de historia biográfica de los ludar, quienes en la actualidad se

dedican a los espectáculos de carpa-teatro, circo, ventriloquía, ilusionismo e hipnosis colectiva (Armendáriz 1998).

A pesar de la creciente literatura sobre el mundo romaní, la opinión pública de los roma en México es lábil, e incluso es un grupo que apenas se ha manifestado políticamente. Constituye así un proceso emergente que a futuro generará previsiblemente una lucha por la emancipación, pero no la misma emancipación cultural y política que los proletarios, sino la de los roma dispersos y diversificados. Esta relativa invisibilidad se ha convertido en una estrategia que parte de la premisa siguiente: cuando una diferencia rompe el panorama de la diferencia aceptada —visibilidad—, la invisibilidad resulta ser una estrategia más prudente y exitosa.

En esta última década se han acelerado los procesos de visibilización de determinados grupos como los rom y los ludar, quienes buscan hacerse reconocer a través de publicaciones y relatos autobiográficos, y otros grupos que se han acercado a las universidades, a los espacios artísticos y a los medios de comunicación. En este sentido, cabe mencionar a la Biblioteca Juan de Córdoba y al patrocinio de la Fundación Arturo Harp Helú de Oaxaca, lugar en que se han realizado talleres y cursos de lengua romaní desde 2014; también, hay que reconocer que el Gobierno de CDMX ha desarrollado en los últimos años eventos sobre la presencia romaní como parte del patrimonio cultural del país.

La falta de compromiso cultural y político para hacer a los roma identificables en México refuerza imperceptiblemente los riesgos y las razones de los propios roma para haber cultivado la invisibilidad en un conjunto político y nacional poco o nada propicio para la visibilidad, pues no existe una política social, educativa, cultural y menos aún el reconocimiento de sus derechos históricos. El escaso apoyo del Estado mexicano deviene no de una política integral sobre las comunidades romaníes, sino de las áreas, programas y departamentos menores que fomentan la cultura, el arte y las tradiciones, como son los programas PACMYC y FONCA⁴.

Se evidencia un proceso emergente entre los roma en América para que se reconozcan desde los Estados sus derechos históricos como pueblo y sus aportes en la historia, la cultura, la economía, el arte y dejar de ser concebidos como minorías étnicas o comunidades locales (ver Armendáriz 2006).

REGÍMENES VISUALES

Los procesos de reconocimiento etno-racial de los roma en América Latina y el Caribe reflejan formas diferentes a los modelos europeos y estadounidenses (Fotta y Sabino-Salazar 2023). Históricamente, y tomando como punto de partida las relaciones raciales dirigidas a la discriminación social, las autoridades

gubernamentales de Estados Unidos, México, Colombia y Argentina tienen sus propios conceptos racializados sobre quién puede o no entrar al país y vivir en sus territorios. Ello incluye el genocidio y la expulsión a los márgenes de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Hay que subrayar el hecho de que México se construye como nación a partir de la reivindicación del pasado prehispánico en el siglo XIX por parte de los criollos, por oposición y para diferenciarse de España. En ese proceso de construcción nacional no caben los roma, quienes no forman parte de la genealogía de la nación, y la percepción de su elasticidad territorial, falta de autoctonía y profundidad histórica los tipifica, a diferencia de los pueblos originarios.

Los estereotipos culturales y raciales proyectados sobre los gitanos desde la sociedad mexicana son excluyentes (ver [Piasere 2012](#), y el antigitanismo): en el contexto de la racialización, algunos grupos étnicos reciben un trato favorable o discriminatorio en función de la categoría racial que se les atribuye socialmente. Los indígenas, los *güeros* —persona rubia o de piel blanca en México—, los europeos, los estadounidenses, los centroamericanos, los gitanos y los afrodescendientes están igualmente racializados, pero las consecuencias sociales no son las mismas para unos y otros, ya que no solo influye el color de la piel, sino también factores como el país de origen, la forma de hablar y los rasgos físicos.

En el caso particular de los gitanos, la blancura es un componente clave de la colonialidad, que se construye en relación con diferentes historias y patrones de inmigración en cada contexto nacional. México tiene un sistema pigmentocrático desigual que discrimina a los individuos y grupos de piel morena, indígenas y asiáticos, y privilegia a los euroamericanos, así como a blancos y mestizos que se benefician de este racismo estructural. La blanquitud —el ethos de la cultura europea occidental y sinónimo de ciudadanía moderna— y la blancura —la idealización del fenotipo blanco o europeo como ideal de belleza, prestigio y superioridad social— son parte de los mecanismos de racialización y la culminación del racismo del país ([Navarrete 2020](#)). Es más, uno de los fundamentos de la construcción de la nación mexicana liberal en el siglo XIX es racista en su origen, ya que la identidad nacional se fomentó a partir de una sola cultura y lengua identificadas con las clases dominantes, con la blanquitud.

Los calós fenotípicamente suelen pasar desapercibidos porque, como ellos mismos señalan, son parecidos a los mexicanos en la fisonomía, la piel y los ojos oscuros, lo que les permite confundirse con la variedad de tonos de piel y fisonomías: “yo paso desapercibido, yo soy uno más. Y los rasgos y la fisonomía de los payos mexicanos son igual. Son como yo. Yo soy mexicano, igual que ellos”. Los calós

señalan así que los rasgos del mexicano se parecen mucho a los de ellos: “son como los calós, morenos de piel; las mujeres con moño. Somos iguales”.

En realidad, existe una variabilidad fenotípica que permite un manejo flexible de la estética y la apariencia externa que los aproxima también a la categoría de blancos y que conforma un sistema de representación articulado por distintos factores de reconocimiento racial: país de origen, forma de hablar y rasgos físicos. En particular, la blancura puede potenciarse entre las jóvenes calís, quienes se tiñen el pelo de rubio, acentuado con un maquillaje muy marcado, un vestido elegante en tonos oscuros o una combinación de colores; así determinan su belleza, un estatus elevado y su europeidad (sobre la mujer gitana en el imaginario europeo, ver [Berná 2019](#)). De ese modo, los calós han sabido manejar a su favor la jerarquía de las clasificaciones raciales para resistir al racismo.

Por otro lado, el arte, la literatura y los medios de comunicación masivos han alimentado un imaginario popular que remite a las políticas de representación de los gitanos, lo cual genera una distorsión ontológica. Por ejemplo, [Sabino-Salazar \(2020\)](#) expone que la imagen de Carmen ha tenido una enorme repercusión en la cultura popular latinoamericana (cine, cómics y telenovelas); hace mención a *La gitanilla* de 1991, un cómic para adultos basado en Carmen, con contenido erótico y violento. Asimismo, un argumento recurrente en el cine mexicano entre 1945–1970 fue el de la gitana que seduce al “macho”, dinámica expresada en las películas *Gitana tenías que ser* (1953), *La gitana blanca* (1954) y *La gitana y el charro* (1964), todas de la Época de oro del cine mexicano (véase [Gallardo 2017](#)). [Sabino-Salazar \(2020\)](#) señala que también hay un personaje en un cuento de la escritora mexicana Elena Poniatowska, en el cual la protagonista, Esmeralda, se presenta como la heroína de Víctor Hugo, aunque no es gitana, sino polígama y se casa cinco veces.

[Sabino-Salazar \(2020\)](#) aporta más datos acerca de cómo se han proyectado los estereotipos de Carmen y Esmeralda como mujeres fatales de la mano de directores, compositores y autores de Estados Unidos, Europa y América Latina. En esta última área destaca Mercedes Vigil (*Gitana*, 2014), Paulo Coelho (*La bruja de Portobello*, 2006) y Assis Brasil (*O caboclo e a cigana*, 1985). Además, entre 1941 y 1943 Gilda de Abreu escribió una radionovela, *Aleluia a cigana*, y pueden mencionarse muchas otras novelas para televisión en Brasil, México, Venezuela, Argentina y Chile.

A medida que avanza la Guerra Fría, la imagen de las gitanas pasa de ser un prototipo del flamenco andaluz, sensual y ambivalente, a otro gótico, de los Cárpatos, más amenazante ([Fotta y Sabino-Salazar 2023](#)). En México, estos productos muestran temas comunes como el romance entre una gitana de aire flamenco y

un hombre de honor mexicano (el mariachi, el charro). Y existe una continuidad, como la exitosa telenovela *Yesenia* de 1970, adaptación de una historieta creada por la escritora Yolanda Vargas Dulché de la Parra, y más recientemente la telenovela *Gitanas* de 2004, de la productora estadounidense Telemundo.



Imagen 1. *Yesenia*, film (dir. Alfredo B. Crevenna, 1971).
Imagen 2. *Gitanas*, telenovela (2004–2005).

Estas representaciones normalizan a los gitanos (Butler 2002), quienes aparecen estereotipados como sujetos puros, de nobles sentimientos, que forman una comunidad con costumbres atávicas, patriarcales y fuertemente solidarios entre ellos. En *Yesenia* se muestra al espectador los rasgos prototípicos: la estética oriental, el colorido vestimentario, las artes de la astrología y la adivinación, el gusto por la libertad y su antimaterialismo, las cualidades como mercaderes y músicos que remiten a los saberes arcanos egipcios, indios y orientales. Este proceso de abstracción se transforma en una mitología positiva y romántica.

Katie Trumpener (1992), en su análisis literario, político-cultural del racismo y del orientalismo, que ha determinado históricamente la construcción de la *gypsy question*, plantea que este régimen de observación es un elemento de fascinación y perturbación en el imaginario occidental, ya que los *gypsies* representan una alegoría de la alteridad y de lo arcaico: anacronismo, vida fuera de la historia, nomadismo, libertad, felicidad, magia y criminalidad.

Esta representación práctica de los gitanos en los medios les otorga una identificación flotante (Lévi-Strauss 1971), detrás de la cual existe un sustrato de un sistema antropológico e histórico gitano que debe hacer frente a una estrategia continua para resistir a un Estado y a una sociedad racista. El régimen visual ayuda

a entender cómo se percibe e imagina a los gitanos de una manera determinada, una identificación estética arraigada en el imaginario popular como resultado de una coyuntura, pero aun así anclado en la historia de las mentalidades, al estilo de la Escuela de los Annales.

Frente a este régimen visual, la forma de los gitanos de presentarse al exterior —el afuera— constituye un juego particular de distancia y atracción respecto a los *gadjés* que los grupos gitanos manejan con maestría.

IDENTIDAD ESTRATÉGICA

La venta ambulante y a domicilio, y la performance artística del flamenco son dos prácticas socioculturales de esta dimensión del afuera. En ambos casos, los calós gestionan las relaciones sociales interculturales por medio de la identidad estratégica y la negociación de la gitaneidad (ver Silverman 1988). Piasere (1999, 15–19) señala que a mayor discriminación del Estado mayor es el funcionamiento de la estructura romaní y la conflictualidad anti-*gadjés*; en cambio, la cismogénesis se atenúa cuanto mayor es la democratización de un país y la visibilidad de los roma. Recordemos que cuando una diferencia rompe el panorama de la diferencia aceptada —visibilidad—, la invisibilidad resulta ser una estrategia más prudente y exitosa.

En relación con las actividades económicas comerciales de los calós, la premisa es que la práctica de la vida material de los grupos romaníes, desde sus ocupaciones hasta la modalidad de su presencia en el territorio, es el resultado de elecciones y valoraciones articuladas con el contexto y que se despliegan de forma creativa (Piasere 1999, 21–35). Esta cuestión recapitula el problema del mantenimiento de la autonomía aprovechando las oportunidades e insuficiencias de los sistemas económicos dominantes (Piasere 2011a). En otros trabajos (Lagunas 2017b) he analizado la interrelación con la economía y su dinamismo en su intercambio con la sociedad mayoritaria y en el contexto de lo que los economistas llaman economía informal, un tipo de mercado-bazar no capitalista, así como su articulación con el espacio y la movilidad en el territorio como aspectos fundamentales de las prácticas económicas (Brazzabeni, Cunha y Fotta 2016, 9).

Los calós son excelentes vendedores y movilizan sus competencias (Giddens 2011) durante la performance del intercambio comercial con los payos. Manejan el sistema de aceptabilidad social cuando se presentan ante sus clientes como españoles, ocultando su identidad como gitanos, una estrategia defensiva en respuesta a la estigmatización externa (Lagunas 2017a). Y ante la expectativa de ser discriminados en una transacción comercial, tratan de neutralizar los prejuicios a su favor.

En situaciones más difíciles como, por ejemplo, al descubrir que un cliente puede intentar robarles o para hacer frente al hostigamiento de la policía, “enseño mi pasaporte español cuando he entrado a una empresa grande a venderles y pregunto por el gerente. ‘Ah, español. Ok’. Y puedo pasar. O cuando la policía me persigue”. Al presentarse como españoles ante sus clientes (identificación positiva) ocultan su identidad de gitanos (identificación negativa) y gestionan así los códigos simbólicos de los regímenes visuales.

Los mexicanos tienen expectativas ante esta performance y tratan a los calós con base en cómo deberían tratar a una persona por ser española y no guatemalteca, colombiana o norteamericana. Para los vendedores calós es crucial crear una situación de confianza en la conversación durante el intercambio comercial, pero antes debe establecerse un primer contacto a través de situaciones cotidianas como andar por la calle, llamar al timbre de las casas, entrar en un comercio, una oficina, una clínica o una escuela:

Dices “buenos días, señor, disculpe la intromisión, estoy un poco desorientado. Es que no soy de aquí”. Y al utilizar estas palabras, esta fraseología y esta vocalización, a ellos les llama la atención. “¿De dónde viene?” Y estableces la conversación. Rompes la distancia: “perdone que me presente. Encantado de conocerle. Venimos de España. Nos dedicamos al comercio”. Y le ofreces la mercancía.

En esta interacción cara a cara, el cliente puede no ser consciente de que es objeto de una relación de poder, en la cual se emplea la comunicación simbólica. Las palabras forman parte de un complejo ritual que puede verse como un lenguaje que comunica y tiene eficacia; en la línea con [John Austin \(1990\)](#), el cómo hacer cosas con palabras. La persuasión y la manipulación son dos formas de poder que los calós ejercen con inteligencia. La manipulación simbólica se refiere a un tipo de intención oculta con consecuencias claras: inducir a que alguien haga algo. Para ello se ofrece una falsa impresión de la intención del actor, tal como narra una joven mujer calí: “entré en una tienda en una calle de un barrio de CDMX y le dije a la dueña: ‘me he desorientado. Voy buscando Avon. Tengo que marcharme a España. He venido de una exposición de cosméticos’”. La maestría de los calós es generar en las personas expectativas ante una performance convincente y creíble.

La persuasión, en cambio, remite al argumento y a la lógica. Depende de las competencias de cada quién, de la personalidad y de la habilidad en la presentación del argumento, en cómo contar una historia y convencer. El hecho de presentarse

como españoles contribuye a ello: “como nos ven con el don de la palabra y la locuacidad propia de un país del primer mundo nos ayuda a que nos presten atención. Y les decimos que aprovechen esta oportunidad única de comprar un buen producto a bajo precio, como si fuera regalado”.

Otra dimensión de la visibilidad se revela entre un pequeño grupo de varones calós dedicados a la música y que participan en las performances flamencas en los clubes y tablaos de CDMX y del país en general. En México, el flamenco es bien recibido como un patrimonio de la cultura española. Su presencia en CDMX se encuentra conectada con la diáspora⁵ y tiene un origen mestizo. Se remonta a los años cincuenta y sesenta cuando “las bailaoras hermanas de Carmen Amaya, quien actuaba periódicamente en México con su compañía flamenca, se quedaron en el país y se casaron con Payos mexicanos. Y de ahí surge una rama del flamenco”, según me explicaba un cantaor caló de la comunidad de Buenos Aires, cuya madre estuvo trabajando en México en los 70 y 80.

El impulso de estas mujeres, quienes crearon escuelas de flamenco, fue clave. Sus hijas fueron continuadoras de esta escuela que a su vez generaron otras nuevas fundadas por payos. Este embrión matriarcal del flamenco tomó impulso cuando “Cristóbal Reyes, tío del hoy célebre bailaor Joaquín Cortés, llega a México a finales de los setenta y organiza clases en las que participan muchas mujeres payas que se convertirían poco tiempo después en instructoras de flamenco en varias escuelas del país”, según señala mi amigo cantaor de Buenos Aires.

Desde mediados de los ochenta, los calós de CDMX participaron en los shows flamencos en los tablaos de la ciudad como cantaores, bailaores y guitarristas, especialmente los provenientes de un sector de familias que habían venido de Sevilla a México a principios de la década. A las mujeres no se les permitía cantar, pero en los últimos años una joven calí que había cantado en el coro de la iglesia evangélica de la CDMX, empezó a actuar por todo el país con un espectáculo flamenco, acompañada por jóvenes de la comunidad. En los shows en los que participan los calós se comparte el escenario con otros cantaores, guitarristas y bailaoras payas.

Carol Silverman (2012) hace referencia a la diáspora romaní en relación con dos comunidades macedonias romaníes diaspóricas en el Bronx y en Skopje. Estos grupos migran al Bronx desde la década de los sesenta y “se refieren a Macedonia como su hogar” (Silverman 2012, 39). Silverman considera que la diáspora, la transnacionalidad, el hibridismo y el cosmopolitismo son elementos que definen a los roma, quienes responden creativamente a las políticas culturales por medio de la música romaní en un contexto histórico de desigualdad, discriminación y

explotación del mercado que se deleita con la representación esencializada y orientalista de los exóticos *gypsies*.

Los calós se encuentran con dilemas similares. A través del arte y la música responden a la marginación y a la desigualdad con las que negocian tanto las representaciones estereotipadas de sí mismos como aquellas que muestran una vía de inserción mejorada en la modernidad a través de la expresión artística (Lagunas 2010). “En el cante flamenco mandamos los gitanos”, señala un joven artista caló. Los calós definen el flamenco como un hecho indiscutible y genuino, recrean una herencia que da sentido a la construcción de sus raíces en una situación diaspórica al autogestionar su identidad como gitanos en el entorno cosmopolita de CDMX. Y simultáneamente genera una invención autoconsciente de la historia y la cultura de los propios gitanos. Puede entenderse mejor como una expresión de un tipo de nostalgia hegemónica y resistente, la cual ha ido reproduciendo una identidad distintiva como gitanos y americanos, inscrita en la expresión artística.

La performance flamenca en el sistema de tablaos de CDMX ha vinculado a la ciudad con las redes artísticas estatales y globales. Ello también ofrece un sello de atractivo cultural a cada colonia en donde los calós realizan sus actuaciones, representando la diversidad de la ciudad. Estos tablaos y clubes han sido muy atractivos para el consumo de la clase media urbana como parte de un proyecto que conecta la geografía, la cultura y las artes. No obstante, el protagonismo de los artistas payos y el dominio económico de los empresarios han opacado la participación de los calós, quienes expresan que “nosotros les enseñamos a los payos primero y después ellos crearon escuelas. Se apropiaron de los shows y han ganado mucho dinero. Los mexicanos que van a los shows creen que eso es puro flamenco gitano, cuando muchas veces actúan los payos que aprendieron de nosotros”.

Hay una tensión subyacente respecto a la desgitanización del arte flamenco en la industria del ocio y los calós marcan su distinción apelando a sus orígenes respecto a los payos, a quienes en ocasiones perciben como usurpadores: “hay cantaores payos que son buenos. Pueden impresionarte en un momento. Pero les sale lo payo en el cante al final. No transmiten el flamenco puro, no llegan a nuestro nivel”.

En definitiva, tanto en las transacciones interculturales de la venta itinerante como en la performance flamenca, la etnicidad, como artefacto y construcción ideológica, detenta una eficacia social (Rivera 2000). En el intercambio comercial, la gestión de la etnicidad (gitano-español) es estratégica para resistir la racialización, identidad étnica que también posee un valor performativo que orienta el comportamiento de los actores sociales y les ofrece un horizonte de sentido y

una posibilidad de autoidentificación y movilización, como en el caso del flamenco. Todo ello evidencia las capacidades de los calós como sujetos minorizados para emanciparse de las estructuras de dominación.

CONCLUSIONES

En México y en América, los roma han sido históricamente devaluados con respecto a la construcción nacional. Los procesos de des-nacionalización y des-ciudadanización de las comunidades romaníes, consideradas como apátridas, se basan en estereotipos que esencializan y sitúan fuera de la contemporaneidad a las poblaciones romaníes.

Uno de los puntos fuertes de mi argumento es que los calós resisten a la racialización de la sociedad mexicana al emplear a su favor la categoría de españoles, ubicada en la jerarquía superior del sistema de categorías racializadas, cuando se presentan ante el payo en las transacciones comerciales o como mecanismo defensivo en respuesta a la agresión o violencia policial. Ello les permite posicionarse en el polo opuesto respecto a otras categorías racializadas e inferiorizadas, como la indígena. En otros países como Colombia, en cambio, la activación política de las identidades gitanas opera con configuraciones nacionales invocando el marco jurídico de reconocimiento de convenios como el 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (Paternina 2013; Piasere 2011b).

En el caso del arte flamenco se configura como un contradiscurso de resistencia y un espacio híbrido y transnacional en el que ocurre la inclusión en el Estado mexicano. La etnogénesis (Roosens 1989) también se construyó a través de la performance flamenca en el ámbito de la industria del ocio y el entretenimiento, simbolizando el compromiso de los calós con la historia, la modernidad y la globalización. El flamenco se construyó como un ámbito alternativo de resistencia, un producto cultural que representaba su carácter distintivo como gitanos, y como una política de identidad basada en la herencia de la tradición flamenca que expresaba el cosmopolitismo y una cultura híbrida y transnacional. En conjunto constituye un tipo de agencia subalterna que remite a la configuración situacional del poder y la resistencia de minorías y otros sectores sociales (Scott 1992).

Quiero subrayar que los calós han jugado inteligentemente con la aceptabilidad moral de la sociedad mexicana y han gestionado el juego de la distancia respecto a los payos. Esto es así porque consiguieron establecer una complementariedad con la sociedad mexicana al manejar estratégicamente el régimen de observación que los infravalora como gitanos, a través de la presentación de sí mismos (Goffman 1981) bajo una manipulación consciente sobre la imagen que desean proyectar. Los

calós tratan de manipular los símbolos a nivel lingüístico y corporal, como la forma impecable de vestir, elementos que tienen un significado de trasfondo. Definen así un habitus de clase, demostración fehaciente de la gran inteligencia para manipular los símbolos de la apariencia externa con el fin de acercarse a grupos superiores o inferiores en términos de estatus.

Por último, la pregunta es si el caso de los gitanos en América es la prueba definitiva del racismo existente, a pesar de que su posición de clase media al interior de la sociedad mayoritaria favorezca una mejor complementariedad económica, social y política. Los datos no demuestran lo contrario, y sí en cambio la persistencia del racismo. Gran parte de este texto describe las formas en que los calós gestionan su adscripción como españoles para tener una vida mejor en México, la cual, en efecto, tienen, pues utilizan esta identidad de forma estratégica porque su condición de gitanos podría exponerlos a un mayor rechazo.

RESUMEN

La idea de que el carácter de los roma es exterior al flujo de la dinámica de los procesos históricos es un organicismo alienante en México y América Latina, pues los regímenes visuales han reproducido estereotipos culturales y raciales excluyentes sobre ellos. En este texto se analiza cómo los gitanos de la Ciudad de México resisten a las imposiciones racializadoras del Estado y la sociedad dominante, contradiciendo los estereotipos y prejuicios hegemónicos a través de la autogestión estratégica de la identidad al presentarse al exterior. Se aportan así datos empíricos sobre dos ámbitos clave de esta autogestión conectada con la dialéctica visibilidad-invisibilidad: las actividades comerciales y la performance flamenca. [Gitanos; historia; régimen visual; resistencia; México]

ABSTRACT

The idea that the character of the Roma is external to the flow of the dynamics of historical processes is an alienating organicism in Mexico and Latin America. Visual regimes have reproduced exclusionary cultural and racial stereotypes of the Roma. This text analyzes how the Gitanos of Mexico City resist the racializing impositions of the state and of dominant society, contradicting hegemonic stereotypes and prejudices through the strategic self-management of identity by presenting themselves to the outside. Empirical data are provided on two key areas of this self-management connected to the visibility/invisibility dialectic: commercial activities and flamenco performance. [Gitanos; history; visual regime; resistance; Mexico]

NOTAS

1. Utilizaré alternativamente en función de los puntos de vista el término políticamente correcto, roma, que engloba la diversidad de grupos existentes en México como los rom,

- ludar y calós, así como las personas que se identifican a sí mismas como tales. Y gitanos, como popularmente se conocen en México. También empleo gitanos y calós cuando me refiero propiamente a los grupos de origen español.
2. He dedicado una parte importante de la etnografía a convivir y conversar, de manera intensiva y dialógica, con mis interlocutores siguiendo sus ritmos sociales: comer y beber con ellos, trabajar en la venta ambulante, acompañarles al bar o la cafetería, en las celebraciones.
 3. Por cuestiones éticas y preservar el anonimato, los nombres de colonias y delegaciones son ficticios. Tampoco menciono los nombres de mis interlocutores.
 4. El Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), dependiente del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) del Gobierno Federal, constituye una estrategia orientada a apoyar la recuperación y el desarrollo de la cultura popular a través del financiamiento a proyectos que permitan estimular las iniciativas culturales de la sociedad. El Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), también dependiente de CONACULTA, persigue el fomento de la actividad artística en cualquiera de sus manifestaciones.
 5. Una dimensión de la diáspora transnacional es cuando los gitanos americanos con mayor fluidez y menor arraigo en el país tratan de enterrar a sus difuntos en España, lo cual tiene consecuencias literales para las necro-movilidades humanas (ver [Jassal 2014](#)).

REFERENCIAS

- Acuña, Esteban
 2019 "A Transatlantic Perspective on Romani Thoughts, Movements, and Presence beyond Europe". *Critical Romani Studies* 2, no. 1: 42–60. <https://doi.org/10.29098/crs.v2i1.31>
- Alvarado, Neyra
 2012 "Le spectacle des Tsiganes Ludar au Mexique. Transformation, innovation et créativité". *Études Tsiganes* 51, no. 3: 92–118.
 2013 "Culto gitano (rom y ludar) a Santa Ana y Guadalupe, en Canadá y México". *Anales de Antropología* 47, no. 2: 39–61.
 2020 *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luís.
- Armendáriz, Lorenzo
 1998 "Une vie de cinéma". *Études Tsiganes* 12, no. 2: 120–25.
 2001 "Gitanos, viajeros incansables". *National Geographic*, Abril 2001: 102–109.
 2006 "El proceso organizativo del pueblo Rom de América. Un camino para ser visibles". *Indymedia*, Marzo 31.
- Asséo, Henriette
 2008 *Les tsiganes. Une destinée européenne*. Paris: Gallimard.
- Austin, John L.
 1990 *Cómo hacer cosas con palabras*. Traductor: Genario R. Carrió, Eduardo Rabossi. Barcelona: Paidós.
- Baroco, Fernanda, y David Lagunas
 2014 "Another Otherness: The Case of the Roma in Mexico". En *Masks of Identity: Representing and Performing Otherness in Latin America*, editado por Premysl Mácha y Eloy Gómez-Pellón, 95–108. Newcastle, U.K.: Cambridge Scholars.
- Bergeon, Céline, David Lagunas, y Francisco Torres, coord.
 2021 *Gitanos rumanos en España. Trayectorias de vida, estrategias y políticas públicas*. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Berná, David
 2019 "Públicas, brujas y sumisas. La mujer gitana en los discursos de alterización identitaria europea hasta mediados del siglo XX". *Historia Social*, no. 93: 33–50.
- Bernal, Jorge F.
 2002 "¿Y los gitanos de Argentina?" *I Tchatchipen* 37: 15–17.

- 2009 “Los Rrom en las Américas”. Gypsy World-Mundo Gitano. Federación Maranatha.
- Bourdieu, Pierre
 1998 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Boyd Bowman, Peter
 1985 *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores de la América Hispánica*. Mexico City: UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- Brazzabeni, Micol, Manuela Ivone Cunha, y Martin Fotta
 2016 Introducción a *Gypsy Economy: Romani Livelihoods, and Notions of Worth in the Twenty-First Century*, editado por Micol Brazzabeni, Manuela Ivone Cunha and Martin Fotta, 1–30. New York: Berghahn Books.
- Butler, Judith
 2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Calcagno, Marisa
 2013 “Deserción escolar y prácticas culturales rom de pureza. Una aproximación etnográfica a gitanos de Buenos Aires”. Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
- Carrizo, Agustina
 2009 “Los otros hijos de la Pachamama: Roma/Zigeuner in Buenos Aires”. *Blickpunkte: Tsiganologische Mitteilungen* 4: 2–6.
- de Martino, Ernesto
 1977 *La fine del mondo*. Turin: Einaudi.
- Di Leonardo, Micaela
 2004 “Human Cultural Diversity”. Paper presented at the Interdisciplinary Conference Race and Human Variation: Setting an Agenda for Future Research and Education. American Anthropological Association, Virginia. September 12–14.
- Ferrari, Florencia
 2010 “O Mundo Passa. Uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros”. Disertación doctoral tesis, Universidade São Paulo.
- Fotta, Martin
 2012 “The Bankers of the Backlands: Financialisation and the Calon-Gypsies in Bahia”. Disertación doctoral, University of London.
 2019 “Only the Dead Don’t Make the Future: Calon Lives between Non-Gypsies and Death”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 25, no. 3: 587–605. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13084>
- Fotta, Martin, y Mariana Sabino-Salazar
 2023 “Estudios romanis (ciganos) na América Latina e no Caribe: temas emergentes e estado do campo em Argentina, Colômbia e México”. *Civitas, Revista de Ciências Sociais* 23, no. 1: 1–13. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2023.1.43062_
- Fraser, Angus
 2005 *Los gitanos*. Barcelona: Ariel.
- Gallardo, Emilio
 2017 “Gitanas y charros. Un amor de película. Cine entre España y América Latina entre los años 40 y 60”. *Andalucía en la Historia*, no. 55: 32–35.
- Galletti, Patricia
 2019a “Límites y posibilidades de una identidad glocal. Los gitanos españoles exiliados del franquismo en Argentina”. *Conocimiento Glocal* (blog). Noviembre 18. <https://conocimientoglocal.wordpress.com>
 2019b “Configuraciones sociohistóricas de ‘lo gitano’ en Occidente”. *Analéctica* 5, no. 35: 28–33.
 2021a *La diferencia colonial gitana. Normalización y resistencia subalterna en España*. Buenos Aires: SB Editorial.
 2021b “Lo romaní-gitano en la órbita antropológica. Inicios y perspectivas en el campo de estudios hispanoamericanos”. Dossier “Etnografiar lo Romani-Gitano.

- Experiencias de mismidad y otredad en el trabajo de campo hispanoamericano contemporáneo". *Etnografías Contemporáneas* 7, no. 12: 80–94.
- 2021c "The Roma/Gitanos as the Other and as Alterity in Colonial Spanish America (15th–19th Centuries)". *International Journal of Roma Studies* 3, no. 2: 106–30. <https://doi.org/10.17583/ijrs.8527>
- Gamboa, Juan Carlos, y Hugo Paternina.
2000 *Los rom de Colombia. Itinerario de un pueblo invisible*. Bogotá: PROROM.
- Garcés, Helios
2016 "El racismo antirom / antigitano y la opción decolonial". *Tabula Rasa*, no. 25: 225–51.
- Giddens, Anthony
2011 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gilroy, Paul
1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Goffman, Erving
1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Baos, Ana Dalila
2010 *El Pueblo Rom -Gitano- en Colombia. Haciendo camino al andar*. Bogotá: DNP.
- Hancock, Ian
2010 "Roma [Gypsies]" *Texas State Historical Association*. June 15.
- IMEGI
1995 "Gli Zingari in Messico. Importanza dell'immigrato". *Lacio Drom* 3: 17–23.
- Imre, Aniko
2005 "Whiteness in Post-Socialist Eastern Europe: The Time of the Gypsies, the End of Race". En *Post-Colonial Whiteness: A Critical Reader on Race and Empire*, editado por A. J. López, 297–315. New York: State University of New York Press.
- Jassal, Lakhbir K.
2014 "Necromobilities: The Multi-sited Geographies of Death and Disposal in a Mobile World". *Mobilities* 10, no. 3: 486–509. <https://doi.org/10.1080/17450101.2014.912049>
- Kóczé, Angéla, y Huub van Baar
2020 "Introduction: The Roma in Contemporary Europe; Struggling for Identity at a Time of Proliferating Identity Politics". En *The Roma and Their Struggle for Identity in Contemporary Europe*, editado por Angéla Kóczé y Huub van Baar, 3–45. Oxford: Berghahn Books.
- Lagunas, David
2005 *Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los Gitanos catalanes*. Granada: Comares.
2010 *Segregar, producir, contestar. Una etnografía con gitanos andaluces de La Mina*. Madrid: Entimema.
2014 "Cuestiones de creatividad cultural. Notas en torno a los gitanos mexicanos de origen ibérico". *Revista Andaluza de Antropología*, no. 7: 62–80
2017a "El juego de la distancia. La performance entre los gitanos de la ciudad de México". *Antropología Experimental*, no. 17: 49–62.
2017b "La geografía de la movilidad. Identidad, regímenes de circulación y economía entre los gitanos españoles en México". *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 21, no. 575. <https://doi.org/10.1344/sn2017.21.18113>
2018a "The Spanish Gitanos of Mexico City: Rhythmicity, Mimesis, and Domestication of the Payos". *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, no. 55: 125–40.
2018b "Etnografía y creatividad cultural. Gitanos en Catalunya y México". En *(Re)Visiones gitanas. Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*, editado por Rodrigo Andrés y Joana Masó. Barcelona: Bellaterra.

- 2019 “After Barth: The Mexican Caló’s Lived Identity”. *Anthropological Notebooks* 25, no. 1: 131–48.
- 2023 “Gitanos en Buenos Aires: Migración e identidad cultural”. *Antropología Americana* 8, no. 15: 185–208.
- Lagunas, David, y Herminia Santiago
2021 *Con tres maletas. Gitanos en América*. Sevilla: US-IEAL.
- Lee, Ken
2000 “Orientalism and Gypsyism”. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 44, no. 2: 129–56.
- Lévi-Strauss, Claude
1971 “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. En *Sociología y Antropología*, editado por Marcel Mauss, 13–42. Traductor: Teresa Rubio. Madrid: Tecnos.
- Lignier, Anne-Isabelle
2012 “L’Odyssée méconnue des Tsiganes en Amérique latine”. *Études Tsiganes*, no. 51, no. 3: 8–23.
- Mapril, José, y Micol Brazzabenni
2008 Transnationalism and Diaspora, Course “Contemporary Challenges: From an Anthropological Point of View”. Lisbon: ISCTE /CEAS/CRIA.
- Martínez, Manuel
2004 “Los gitanos y las Indias antes de la Pragmática de Carlos III (1492–1783)”. *I Tchatchipen*, no. 48: 16–23.
2010 “Los gitanos y la prohibición de pasar a las Indias españolas”. *Revista de la CECEL*, no. 10: 71–90.
- Martínez Montiel, Luz María, y Araceli Reynoso Medina
1993 “Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX”. En *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, compilado por Guillermo Bonfil Batalla, 245–424. Mexico City.: Fondo de Cultura Económica/ CONACULTA.
- Mira Ceballos, Esteban
1995 “Los prohibidos en la emigración a América (1492-1550)”. *Estudios de historia social y económica de América*, no. 12: 37–54.
- Navarrete, Federico
2020 “La blanquitud y la blancura, cumbre del racismo mexicano”. *Revista de la Universidad de México*, no. 8: 7–12.
- Noyes, John K.
2000 “Nomadic Fantasies: Producing Landscapes of Mobility in German Southwest Africa”. *Ecumene* 7, no. 1: 47–66.
2004 “Nomadism, Nomadology, Postcolonialism: By Way of Introduction”. *Interventions* 6, no. 2: 159–68. <https://doi.org/10.1080/1369801042000238300>
- Okely, Judith
1992 “Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge”. En *Anthropology and Autobiography*, editado por Judith Okely y Helen Callaway, 1–28. New York: Routledge.
- Ostendorf, Ann
2017 “‘An Egyptian and Noe Xtian Woman’: Gypsy Identity and Race Law in Early America”. *Discrimination* 1, no. 1: 5–15. <https://doi.org/10.33182/jgs.v1i1.526>
2018 “Contextualizing American Gypsies: Experiencing Criminality in the Colonial Chesapeake”. *Maryland Historical Magazine*, no. 113: 192–222
- Paternina, Hugo Alejandro
2013 “El proceso organizativo del pueblo rrom (gitano) de Colombia. De la auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural a la visibilización como mecanismo del reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales”. Disertación doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

- Peeters, Koen
 2004 “Los rrom en Ecuador y el sur de Colombia. Una primera aproximación a su organización social y relación con la sociedad mayoritaria”. Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pérez Romero, Ricardo
 2001 *La lumea de noi. Nuestra gente. Memorias de los ludar de México*. México D.F.: CONACULTA.
- Piasere, Leonardo
 1985 *Mare Roma, catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris: EHESS.
 1999 *Un mondo di mondi. Antropología della culture Rom*. Naples: L'Ancora.
 2002 *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Bari: Laterza.
 2011a *Roms. Une histoire européenne*. Montrouge, France: Bayard.
 2011b *La stirpe di Cus. Storie e costruzioni di un'alterità*. Rome: CISU.
 2012 *Scenari dell'Antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*. Florence: Seid.
 2015 *Mariages romanès. Une esquisse comparative*. Florence: Seid.
- Picker, Giovanni
 2017 *Racial Cities: Governance and the Segregation of Romani People in Urban Europe*. London: Routledge.
- Pickett, David W.
 1962 “Prolegomena to the Study of the Gypsies of Mexico”. Tesis de maestría, Syracuse University.
 1970 “The Gypsies: An International Community of Wandering Thieves”. Disertación doctoral, Syracuse University.
- Proceso Organizativo del Pueblo Rrom (gitano) de Colombia PRORROM
 1999 *Notas sobre los primeros años de la presencia rrom en América*. Bogotá: PRORROM.
- Pudliszak, Alexandra
 2010 “Gypsiness at Stake: Identity Politics in Buenos Aires”. *Tsiganologische Mitteilungen: Sonderausgabe Netzwerken* 3, no. 2: 2–10.
- Rivera, Annamaria
 2000 “Ethnie-ethnicité”. En *L'imbroglie ethnique. En quatorze mots clés*, editado por René Gallissot, Mondher Kilani y Annamaria Rivera, 97–114. Lausanne, Switzerland: Payot-Lausanne.
- Roosens, Eugene
 1989 *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Ryder, Andrew
 2019 “A Game of Thrones: Power Struggles and Contestation in Romani Studies”. *International Journal of Roma Studies* 1, no. 2: 120–43. <https://doi.org/10.17583/ijrs.2019.4197>
- Sabino-Salazar, Mariana
 2020 *The Myth of the Gypsy Femme Fatale, Exhibit*. UT Austin Perry Castaneda Library. <http://dx.doi.org/10.26153/tsw/9918>
- Salo, Sheila
 1992 “The Flight into Mexico, 1917”. *Journal of the Gypsy Lore Society* 2, no. 1: 61–81.
- Scott, James C.
 1992 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Silverman, Carol
 1988 “Negotiating ‘Gypsiness’: Strategy in Context”. *Journal of American Folklore* 101, no. 401: 261–75. <https://doi.org/10.2307/540467>
 2012 *Romani Routes: Cultural Politics and Balkan Music in Diaspora*. Oxford: Oxford University Press.

- Sutre, Adèle
 2013 “Des pièces d’or pour parcourir le monde. Les circulations transnationales de familles tsiganes au tournant du XXe siècle”. *Autrepart* 4–5, no. 67–68: 53–68. <https://doi.org/10.3917/autr.067.0053>
- 2014a “Are You a Gypsy? L’identification des tsiganes à la frontière américaine au tournant du XXe siècle”. *Migrations Société* 26, no. 152: 57–73. <https://doi.org/10.3917/migra.152.0057>
- 2014b “They Give a History of Wandering over the World: A Romani Clan’s Transnational Movement in the Early 20th Century”. *Quaderni storici* 49, no. 146: 471–98.
- Torbágyi, Péter
 2003 “Gitanos húngaros en América Latina”. En *Acta Universitatis Szegediensis Vol. VIII*, 139–144. Szeged: Universidad de Szeged.
- Trumpener, Katie
 1992 “The Time of the *Gypsies*: A People without History in the Narratives of the West”. *Critical Inquiry* 18, no. 4: 843–84.
- Vilar, Márcio
 2011 “Vom Dreißigsten Tag nach dem Tode eines alten Calon”. En *Studien zu Roma/ Zigeuner-Kulturen*, editado por Theresa Jacobs y Fabian Jacobs, 35– 51. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Williams, Patrick
 1984 *Mariage Rom. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L’Harmattan.