

Gitanos en Buenos Aires: migración e identidad cultural

David Lagunas

Universidad de Sevilla, España,
correo electrónico: dlagunas@us.es

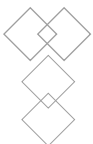
Recibido el 20 de noviembre de 2022; aprobado el 16 de enero de 2023

Resumen: La tentativa de este texto es explorar la identidad cultural de los Gitanos de Buenos Aires a partir de varias dimensiones clave. Esta identidad es la vida misma de los Calós, el amor a su tiempo y a su espacio, y su respeto a los antepasados y no suele expresarse explícita sino implícitamente y está conectada con lo que otros autores han definido como la construcción del sentido propio y el establecimiento de la presencia gitana en el mundo. Muestra cómo esta migración a Argentina creó un espacio abierto para la inclusión social y la modernización. Y se aborda tentativamente la reproducción familiar y económica como dimensiones clave del sistema histórico y antropológico Caló.

Palabras clave: gitanos, cultura, Argentina, identidad, economía, parentesco.

GYPSIES IN BUENOS AIRES: MIGRATION AND CULTURAL IDENTITY

Abstract: The attempt of this text is to explore the cultural identity of the Gypsies of Buenos Aires from several key dimensions. This identity is the very life of the Calós, the love of their time and space, and their respect for their ancestors and is not usually expressed explicitly but implicitly and is connected to what other authors have defined as the construction of a sense of self and the establishment of the gypsy presence in the world. It shows



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 15 (2023) | Artículos | pp. 185-206

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i15.3392>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

how this migration to Argentina created an open space for social inclusion and modernization. And it tentatively addresses family and economic reproduction as key dimensions of the historical and anthropological Caló system.

Key words: gitanos, culture, Argentina, identity, economy, kinship.

Introducción

La devaluación de los Roma como objeto de análisis social es un hecho contrastado. Y es paralela a la discriminación como pueblo en la sociedad mayoritaria (Olivera y Poueyto, 2018). La gitanología¹ ha construido vulgarizaciones por la sucesión de términos negativos aplicados a los Roma: no-religión, no-Estado, no-territorio, lo cual representa un peligro para las etnografías. A pesar de que la antropología haya encontrado especiales dificultades para integrar a los diversos grupos Roma en sus marcos explicativos (Williams 1994), la mera constatación de las dificultades para comprender tal diversidad cultural no descarta automáticamente la epistemología. Las interpretaciones que ofrece la antropología pueden reflejar perspectivas intelectuales que son paralelas a las diversas perspectivas ideológicas y políticas. Y desde la historia y la antropología se revela la pluralidad de “estilos” Roma: de creatividad cultural, que dialoga con la antropología, la sociología, la filosofía y la historia; de consideración de poblaciones, unas marginales, otras con mayores equilibrios respecto a la sociedad global; y de devaluación de los Roma como agentes de la historia, como creadores de “su” propia historia y de sus sociedades “con” historia, con la capacidad para hacer cambios.

El caso de los Roma permite articular una posición intelectual. Por un lado, la coyuntura mental del momento histórico y, por otro, los principios políticos de los países con poblaciones Roma en su interior. La presencia de los grupos Roma en Argentina, y por extensión en América, ha generado una serie de imágenes y proyecciones estigmatizadas a nivel popular que se han traducido en una imposibilidad mental del ciudadano argentino de entender la oposición entre la definición social y la apreciación de la interioridad de este pueblo. Así, el repertorio limitado de juicios de clasificación moral se constituye como dispositivo que aporta una definición colectiva, pero expresa una arquitectura de la “esencia” de los Roma, lo cual remite a topografías imaginarias y

1 Piasere (2006, p. 75) distingue entre “romología”, el ámbito de estudio sobre los Roma en general y “gitanología”, las imágenes, estereotipos y representaciones que los Gadjé (payos) han construido históricamente sobre los Roma.

topografías prácticas de discriminación. Por ello, no hay una definición positiva y las representaciones en los discursos, los medios de comunicación y la opinión pública proporcionan mayor visibilidad a los grupos Roma, casi siempre en negativo (“son ladrones, delincuentes, sucios, secuestradores de niños...”).

La implantación de los Roma en Argentina es un puzzle. Los estudios son escasos y cuesta aceptar y reconocer que la historia de los Roma es parte de la historia nacional. Su historia es una historia no-reconocida y olvidada respecto de la Gran Historia. Una consecuencia del déficit de historia social de los Roma en Argentina es la tentación de la generalización acrítica y vacía de contenido, con las extrapolaciones a otros grupos Roma de las características de un grupo en particular. Por otro lado, la imagen que se tiene en Argentina de los Roma es racista, como si no hubieran entrado en la modernidad. La imagen popular de los Roma es una imagen mítica de lo tradicional y de grandes herencias del pasado, así como de una tradición "nómada". Asimismo, el fenómeno de la migración Roma hacia Argentina ha sufrido cierta invisibilidad: los Roma en realidad son una gota en un mar de inmigrantes de otros países con lo cual su participación en la historia ha quedado eclipsada.

Ver hasta qué punto está vigente esta imagen es una moneda de doble vertiente. Por un lado, significa analizar qué significa el presente de los Roma al exterior de la imagen distorsionada de lo que son los Roma. Ello implica cuestionar el pensamiento sobre el modo de pensar y ver la realidad de los Roma, como si fuera una tradición, un arcaísmo y una rémora para el progreso material y social. Y cuestionar el tópico de las comunidades Roma como cerradas en sí mismas, como si vivieran en un espacio cerrado y un tiempo inmutable (Williams, 1995, p. 295).

Por otro, se constata que la inserción de cada grupo Roma en la sociedad mayoritaria es muy diversa y responde a la coyuntura y al tipo de interacción a nivel local influida por razones geográficas, históricas y socioeconómicas. Como apunta Plasere (1996, p. 119), la articulación entre lo económico y lo sociocultural, y la oposición Payo/Gitano genera ciclos de desarrollo circunstancial, los cuales son altamente dependientes del contexto: el micro-contexto (el grupo en sí), el macro-contexto (la sociedad no-roma en la cual están inmersos) y el entorno social, político y económico que les rodea, es decir, el sistema roma (Williams, 1984). Así, no es pertinente analizar la coherencia cultural de las sociedades roma si no es en relación con el contexto sociopolítico e histórico en el cual se insertan (la razón histórica de Stewart,

1997) y simultáneamente identificar el aire de familia que comparten entre sí (Piasere, 1995).

El compromiso entre un adentro (a) y un afuera (b) se plantea como un mínimo analítico para pensar la problemática conceptualización de cómo los Roma están ubicados en las sociedades de su entorno. Se trata del juego de circulación y el compromiso entre (a) un concepto de sistema roma -sin hacer referencia a un esencialismo- planteado por Williams y Piasere, sobre la base de que la reproducción cultural en términos roma es social, elástica, fluida y remite a las condiciones históricas; y (b) 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 y redes de nuestro conocimiento. Por el lado del adentro, la fluidez antropológica de los sistemas roma ha sido una cuestión compleja a la hora de fabricar una representación científica coherente del mundo roma. Por el lado del afuera, los principios políticos de cada Estado, así como la coyuntura mental del momento inciden en la reformulación y reconstrucción permanente de los sistemas antropológicos gitanos.

Me parece interesante a nivel conceptual partir del concepto de “presencia”, el cual evoca, en un sentido filosófico, las nociones de “estar en el mundo”, “estar presentes en la historia” a través de la cultura (de Martino, 1977). Esta presencia reivindica un terreno de articulación entre la historia y la antropología que permita partir del interior del sistema Roma para historizar y antropologizar una condición particular en el mundo. Por ello, me interesa aportar conocimiento sobre el adentro de una comunidad particular, Gitanos (Calós) de origen español que residen en Buenos Aires y, en menor medida, en el resto de Argentina desde mediados del siglo pasado.

Deseo abordar con mayor concreción ciertas cuestiones a partir de una etnografía realizada entre 2018 y 2022 con esta comunidad de Gitanos de Buenos Aires. La etnografía que he desarrollado es parte de un momento de una única etnografía procesual que he desarrollado en el tiempo con los Gitanos (Lagunas, 2005, 2010, 2014, 2016, 2018), los cuales fueron variados al variar los dos elementos de la relación etnográfica: el objeto de estudio y el sujeto de estudio, ellos y mi propia vida (Piasere, 1999, p. 55). La etnografía trata de comprender el punto de vista de los Gitanos situando esta comprensión en el contexto sociocultural de referencia en un escenario distinto a los trabajos anteriores. Y no es moralmente ambigua puesto que ofrece

elementos favorables a la presencia y la relevancia histórica del aporte de los Gitanos a la historia y a la nación argentina.

En su autodefinición como Gitanos americanos entra en juego la identidad sociocultural, con una saturación de significaciones articuladas con el gusto de estar viviendo en el país, y las normas, valores y representaciones sociales. El discurso emic parte de la base de que esta comunidad se piensa más culturalizada y avanzada respecto a otros grupos gitanos de España. Y también se perciben como más modernos y de un estatus y posición socioeconómica elevada respecto a los Gitanos argentinos de José C. Paz, quienes llegaron al país desde Andalucía a finales del siglo XIX. Este componente de diferenciación y distinción se justifica con el argumento de que los Gitanos argentinos poseen un nivel cultural más bajo y además tuvieron que amestizarse casándose con no-Gitanos, de forma que la lengua -pero sobre todo el acento español- se fue perdiendo y sus costumbres, y sin rechazar los valores gitanos más profundos, se fueron diferenciando del tronco original en un nuevo contexto. En concreto, los Calós señalan que los Gitanos argentinos de José C. Paz no lograron conservar el acento. Al ser pocas las familias que llegaron en esta migración del XIX no tuvieron otra opción que casarse con Payos (no-Gitanos). En este sentido, este contraste y distinción social respecto a los Gitanos argentinos es importante como construcción cultural. Los Gitanos argentinos son el espejo deformado de los riesgos de las alianzas entre grupos gitanos distintos, aunque con consecuencias menos graves que si estas se realizan con los Payos. Y no obstante, la distinción respecto a los Gitanos argentinos, estos se encuentran crecientemente integrados, aunque parcialmente, en sus redes de interacción. Ha habido recientemente pedimientos entre jóvenes de ambos grupos, habitualmente hipergámicos, a causa de, por un lado, el interés de las familias de Gitanos argentinos en casar a una hija con un joven varón gitano-español como mecanismo de ascenso social; y, del otro lado, debido a los desajustes en la disponibilidad de mujeres casaderas para los jóvenes varones Calós. También en los últimos años se han incrementado los acercamientos y contactos de ambos grupos a través de los encuentros religiosos de la Iglesia evangélica Filadelfia, presente en ambas comunidades como núcleo de articulación social, y colaboraciones frecuentes en performances flamencas entre músicos y aficionados de ambos grupos.

En la etnografía precedente realizada con los Gitanos catalanes (Lagunas, 2005) abordaba la noción de modernidad como discurso emic y etic, con el fin de observar a los Gitanos desde una perspectiva no exótica partiendo de

su auto-identificación como *Gitanos modernos* respecto a los Gitanos menos avanzados (*peludos*). El reto era tomar este modelo emic (*somos gitanos modernos*) como un marco teórico etic. Las preguntas que trataba de responder eran si los Gitanos catalanes se habían comprometido con la modernidad en formas y maneras más radicales que otros grupos gitanos. O solo nos podía interesar la modernidad como un discurso Gitano. me preguntaba si la modernidad se podía concebir como una categoría social científica o bien como una identidad auto-adscrita. Y concluía que a causa de que se construían diversas nociones de modernidad la noción misma debería conceptuarse como parte de un juego de lenguaje, a lo Wittgenstein, en lugar de una realidad objetiva —etic. La categoría de modernidad funcionaba como concepto general y como imagen que condicionaba la explicación de la realidad, una vez se seleccionaban los aspectos comunes de dichos fenómenos interrelacionados: sociedades, poderes, sujetos.

Con los Gitanos americanos me encontré con una auto-percepción similar, ya que se pensaban como más adelantados y cosmopolitas respecto a los Gitanos de España. Siguiendo a Werbner (2006), la noción de cosmopolitismo que me parece interesante no es la que describe para un sujeto concreto Hannerz (1998, p. 252) —un sector social privilegiado que trabaja y viaja por el mundo y que se extasía en la contemplación estética del otro—, sino que se acerca más a su definición de sujetos transnacionales, aquellos viajeros frecuentes que comparten estructuras de significado a través de las redes sociales (Hannerz 1998, p. 252). Dicha noción tampoco se aproxima al optimismo de Giddens (2000) quien se refiere al cosmopolita como un individuo menos constreñido por la tradición, más libre de elegir en una cultura democrática.

La etnografía sobre los Gitanos catalanes se basaba en un gran oxímoron, Gitanos modernos (Piasere, 2005) con la idea de la existencia de modernidades múltiples y coexistentes. Con los Gitanos americanos resulta útil otro oxímoron: el cosmopolitismo vernacular (Bhabha, 1996, pp. 195-196) que señala Werbner, el cual se basa en la noción de que diferentes prácticas cosmopolitas coexisten en la modernidad, con sus propias historicidades y cosmovisiones. En este caso, lo local, lo parroquial, lo enraizado y lo culturalmente específico, coexiste con lo translocal, transnacional y modernista. Entre los Gitanos, la comunidad moral basada en la familia, el parentesco, la comunidad étnica y la lealtad a la patria de origen se articula con la noción de un cosmopolitismo distintivo, marginal y estimulado, a su vez, por el contexto de una ciudad cosmopolita como Buenos Aires y, por extensión, la presencia en las Américas como territorio de nuevas fronteras. Esta idea recapitula la

denominada era de los nuevos cosmopolitismos surgida de las movilidades sociales en las sociedades occidentales: nuevos grupos de aquí ni de allá construyen su identidad cultural y social a través de los territorios circulatorios transnacionales (Tarrius, 2000).

La presencia de los Gitanos en Argentina se recrea a través de la memoria social de miembros de la comunidad de Buenos Aires. Apenas estamos conociendo sobre los movimientos de los Gitanos hacia Argentina, por qué se movieron (oportunidades económicas, libertad, migración forzada o involuntaria), qué representaciones conservan de los lugares y qué ha sucedido con estas personas en el presente. Sobre esto último, es importante mencionar cómo se manifiesta la identidad como Gitanos en la realidad actual en los espacios transnacionales y en las prácticas de lugar, en particular, como los vínculos de parentesco —la base de la organización social— no se erosionan, sino que ayudan a la reproducción social en los espacios sociales transnacionales.

Para ello, he considerado útil el concepto de memoria colectiva como parte de la identidad vivida (Terradas, 2004), que simboliza la continuidad de una comunidad a lo largo del tiempo, la memoria de vida que se construye subjetivamente y que a través de la sociabilidad se objetiva en una identidad cultural (*op. cit.* p. 63). La identidad vivida entre los Calós constituye “aquel reconocimiento humano de la vida, que se caracteriza principalmente por atender a la memoria de lo vivido, a sus repercusiones afectivas, y a los sentimientos y derechos de arraigo y vinculación que dicha memoria solicita (...) también conlleva razonamientos, voluntades explícitas, experiencias que se tienen por referentes sumamente objetivos, tratos formales y pautas morales” (*op. cit.* p. 64). Esta identidad es la vida misma de los Calós, el amor de su tiempo y espacio, y su respeto a los antepasados. Esta memoria de vida no se expresa habitualmente de manera explícita, sino de forma implícita y se conecta con lo que otros autores han definido como la construcción del propio sentido y la instauración de la presencia Gitana en el mundo (Piasere, 2011, y el *vivere romanes*; Olivera, 2007, p. 509, *romanes* como la manera de los Rom de ser los Rom).

La observación empírica y el método etnográfico son los protocolos de verificación empleados para tratar de responder a algunas de estas preguntas. La actitud metodológica ha consistido en la adecuación entre los sujetos de estudio, el método etnográfico y los conceptos que sostienen el análisis. La técnica empleada ha sido la etnografía por inmersión, la cual implica una

experiencia etnográfica total: rechazo del método de preguntas-respuestas directo, descarte de la tecnología (cámara fotográfica, grabadora) y una relación cognitiva-emocional profunda e intensa con los interlocutores (Piasere, 2002, p. 34).² La aproximación hacia esta comunidad solo podía ser empática y la exigencia de humildad y respeto por parte del investigador fue indicada por mis interlocutores como un prerequisite obligatorio: “una persona paya que se acerque con los Gitanos, la manera correcta es ser humilde. ‘Hola, buenos días’ y le invitas a tomar un café con ellos. Ya se hace una amistad. Porque los Gitanos de aquí somos muy cerrados. Y siempre, en toda la vida, respeta el espacio íntimo”.³ En efecto, esta mecánica minimalista de los pequeños dones gratuitos, a lo Marcel Mauss, con el intercambio de cafés, junto con la empatía, me condujo a participar en las actividades cotidianas de los Calós: desayunar, acompañarlos en el trabajo, convivir en la calle y en la plaza, comer y beber con ellos, salir de juerga, ir al servicio religioso, a comprar coches o relojes. Esta interacción y relaciones de amistad estrechas fueron la clave puesto que la conducta —la práctica—, algo que es observable, y la sangre —la ideología de la descendencia— modulaban dialécticamente la percepción de la alteridad: *un Gitano que venga de fuera y que no lo conocemos le tenemos desconfianza, pero es diferente que tú te hayas criado con los Gitanos*. La relación no solo se establece a través de lo biológico, sino también desde lo social, como el vivir juntos (Carsten, 2000). Si se habla de relaciones no son solo de parentesco o por la sangre, sino por la conducta, lo social, lo cual matiza una visión clásica de la antropología respecto a sociedades dominadas por el parentesco, como los Gitanos.

Migración y memoria

El término “migratorio” lo empleo de manera nominal ya que está muy connotado con relación a su sentido clásico, como si la migración se produjera solo por motivos económicos. Los Calós recuerdan la llegada a Argentina a finales de los años 50 huyendo de una España franquista, gris y mediocre. El contexto histórico-político del franquismo en relación a los Gitanos ha sido bien estudiado por Rothéa (2014). Entre 1936 y 1975 España estuvo bajo el yugo de un régimen católico-reaccionario de extrema derecha y nacionalista

² Sutherland (1986) se refiere a la inadecuación del método pregunta-respuesta en su etnografía con los Rom de California, al igual que Stewart (1997) con los Rom húngaros.

³ Este espacio íntimo que subraya mi interlocutor coincide con el espacio íntimo de los Roma que subraya Bordigoni (2007), el cual suele estar vedado para el foráneo.

dirigido por Franco. Los Gitanos, cuya población se estimaba entre 300.000 y 400.000 personas, vivían principalmente en el sur de España (principalmente en Andalucía), Cataluña y Madrid. En los años cincuenta, debido a las dificultades económicas y a la modernización de la agricultura, un creciente número de Gitanos abandonaron los campos y se trasladaron a las grandes ciudades, la mayoría formando parte de la clase social más pobre de la sociedad.

Los barcos que realizaban la ruta entre España (Figura 1) y los países del cono sur, y que mencionan las personas ancianas de la comunidad, eran el cabo San Roque y el cabo San Vicente. Y fueron los que utilizaron los primeros migrantes Gitanos, la mayoría de origen madrileño, que fundaron la comunidad argentina. Los barcos realizaban paradas en Santos y Río de Janeiro, antes de llegar a su destino, Buenos Aires. Los primeros que llegaron estuvieron pocos meses en 1956 trabajando en Brasil hasta que decidieron partir hacia Buenos Aires por las dificultades del idioma y una adaptación difícil.

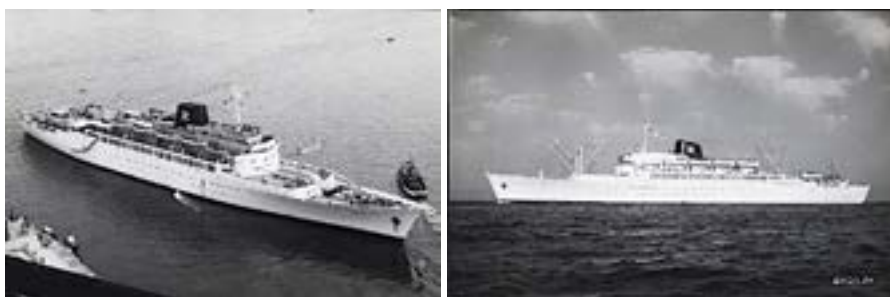


Figura 1. Cabo San Vicente (izq.) y Cabo San Roque (der.). Dos barcos que los Calós tomaron para la ruta de España a Argentina

“Cuando llegamos a América nos trataron bien los Payos. Aquí éramos señores: ‘Señor, ¿qué desea?’; ‘Mande usted’. Buenos Aires en los años 50 era como Nueva York. Y España destruida”. Los Calós de Buenos Aires señalan que Argentina fue un territorio de implantación más estable, tal vez el territorio de implantación más importante en América Latina. “Aquí mayormente el que ha venido se ha quedado. Porque Argentina te atrapa y prefirió el gitano quedarse a vivir. El Gitano de España no viene aquí a ganar e irse. En cambio, a México sí, y en Venezuela también”. La implantación en Venezuela se inició en 1960, mientras que la de México fue más tardía al migrar una red de familias desde Sao Paulo en el año 1978 (Figura 2).

Las migraciones continuadas de familias y sus redes familiares a continuación de los primeros migrantes, con orígenes geográficos más diversificados, se superponen en estos procesos y poseían una dimensión temporal o bien permanente en función de las circunstancias, las rupturas de la cultura propia y los sentimientos de arraigo y desarraigo de cada red familiar. La superposición de una diáspora más antigua en Argentina (años 50) en comparación con la migración a México, la cual se produjo a finales de los años 70, y respecto a formas migratorias “nómadas” y “semi-nómadas” —más fluidas— (Tarrus, 2000, p. 252)⁴ se articuló con las condiciones sociales, políticas y económicas de ambos contextos. Estos procesos migratorios han ido construyendo una comunidad más estable y de mayor complementariedad con la sociedad del entorno en Argentina, mientras que en México los movimientos más “nómadas” están más ligados a éxitos comerciales efímeros y una fluidez mayor en la implantación, con movimientos de ida y vuelta desde España y también desde Argentina.



Figura 2. Fechas aproximadas de implantación de las comunidades Calós

⁴ Tarrus (2000) distingue entre tres tipos ideales de movilidades: a) errancia: desarraigo en origen y destino; b) diáspora: vínculos con la sociedad receptora; complementariedad económica; dispositivos de acción política, social, cultural y económica; c) nómada: gran fidelidad a la sociedad de origen; menor complementariedad con la sociedad receptora; integración incompleta y más en espacios transnacionales; éxitos comerciales frecuentes.

La naturaleza de las sucesivas migraciones y circulaciones, forzadas y voluntarias, se deben a razones económicas, desequilibrios en la situación socioeconómica del país de origen, así como la falta de libertad y justicia que empujan a irse del país de origen porque no es apto para ser vivido. Estas migraciones son también parte de un proceso histórico que refleja la escala brutal, en cuanto a volumen de población desplazada, de la migración europea a América desde principios del siglo XIX. El criterio del tiempo de permanencia es un factor importante porque la generación de los Calós de mayor edad tiende a idealizar el recuerdo de España y su visión es diferente a la de las familias que llevan menos tiempo de implantación.

Actualmente, la implantación de los Calós en Argentina se concentra en Buenos Aires. Esta implantación se entiende mejor desde la categoría de “sistema gitano” (Williams, 1984), el cual comprende el conjunto de relaciones sociales que las comunidades Gitanas establecen con otros grupos. La construcción de la organización social de los Calós se lleva a cabo respecto a otros grupos Gitanos y respecto a los Payos que viven en el mismo lugar, dando como resultado una reformulación permanente, no aisladamente, sino en relación con la sociedad global. En concreto, los Calós de Buenos Aires habitan alrededor de la plaza del Congreso, una de las zonas céntricas de la ciudad (Figura 3). Varias familias con una implantación más prolongada desde hace décadas son propietarias de departamentos. Otras familias e individuos más móviles viven de alquiler o en hoteles. Se trata de una comunidad de aproximadamente trescientas personas, cuyo tamaño fluctúa en función de la coyuntura. Hemos mencionado que los Calós cultivan relaciones sociales con la comunidad de Gitanos argentinos de José C. Paz y San Miguel. Estas relaciones están condicionadas, no solo por la distancia (40 kilómetros), sino por la percepción de que se trata de un grupo de clase baja. Los contactos con otras comunidades Roma de Buenos Aires y área metropolitana son inexistentes: Rom Kalderash, Ludar, Serbian. Los Gitanos denominan a estos grupos “húngaros”. Un pequeño grupo de Gitanos portugueses que habita en hoteles y apartamentos de alquiler cerca de Congreso, y que entran y salen del país de manera fluctuante, mantienen algunas relaciones de cooperación y de negocios gracias a los individuos de ambas comunidades que están emparentados y actúan como intermediarios entre un grupo y otro. Los Gitanos portugueses se han especializado en la venta de camperas (chaquetas), un producto similar al que venden en México los Calós. Los Gitanos suelen reunirse en cafeterías

aledañas y no suelen coincidir con los Calós en la plaza del Congreso. Y sus países predilectos para movimientos circulatorios son Brasil y Portugal.



Figura 3. Sistema Gitano⁵

El tamaño de la comunidad ha ido evolucionando a lo largo de las décadas. Es un proceso que ha de verse con profundidad histórica porque ha habido fluctuaciones de forma que en la actualidad el tamaño demográfico, alrededor de 300 personas, es una situación un tanto excepcional, derivada de circunstancias económicas, sociales y políticas. Podemos deducir que la relativa flexibilidad en los símbolos del parentesco, la apertura reciente a la hora de casarse entre parentelas alejadas genealógicamente y la moralidad imperante se explican parcialmente por la demografía.

Reproducción cultural-económica

Desde el punto de vista social el parentesco ha ido cambiando con cuestiones nuevas y con la construcción de significados culturales al interior de la cultura familiar y su reproducción que estructura la organización social de la

⁵ Agradezco a Matías Domínguez su colaboración.

comunidad. la reproducción familiar se organiza internamente como sociedad de egos, androcéntrica, en una estructura de parentelas fluidas. Las redes se forman a partir del intercambio, la solidaridad y la vecindad, que es el primer círculo de conflictos. La ideología de la igualdad se articula con un principio de autoridad basado en las categorías de edad y género en una sociedad estructurada a partir de los lazos de parentesco, afinidad y amistad. El orden del parentesco se construye a partir de reglas, normas y valores patriarcales, y se trata de una ideología que afirma una mayor responsabilidad y moralidad, la cual recae mayormente en la mujer para la reproducción de la identidad como Gitanos y el mantenimiento de la frontera cultural respecto a los Payos.

Las relaciones de parentesco son un armazón gracias a las pautas matrimoniales. La mayoría de los matrimonios se realizan en el espacio de la consanguinidad, a nivel de primos hermanos y sucesivamente (primos II, primos III,..), como primer nivel de endogamia. En un segundo nivel endogámico, se realizan tanto con otros no-parientes de la misma comunidad como en la afinidad que rodea el espacio de la parentela, el cual coincide con las parentelas consanguinizadas. Y en un tercer nivel exogámico, en el cual hay pocos matrimonios inter-étnicos (Payos) y con Gitanos argentinos.

Cabe subrayar que los matrimonios con Payos proyectan en el imaginario social el problema de la degeneración de la sangre, como símbolo de la pureza y la solidaridad primordial, y la consecuente degeneración moral. El juego simbólico de la sangre es un lenguaje que afecta las ideas sobre la etnoembriología, la persona, las relaciones sociales, la solidaridad primordial, el orden moral y los valores comunitarios. Estos argumentos sobre el riesgo en las alianzas matrimoniales con Payos, mucho más arriesgadas, se expresan en el discurso del parentesco partiendo de un hipotético Ego de dicho sistema. Este Ego está cargado de trascendencia en el parentesco, la cual está imbricada a la combinación azarosa de la sangre del padre y de la madre como símbolo del parentesco. Por tanto, es importante el considerar al Ego del parentesco como doble generador de relaciones y generado por relaciones.

Un matrimonio abre automáticamente las posibilidades de otro matrimonio entre los miembros de las mismas familias o de las mismas parentelas (Piasere, 2015, p. 127). Esta combinación proporciona un sistema alternativo de alianzas que refuerza la estructura de parentesco bilateral. La preferencia por casarse con Gitanos americanos es una expresión del ethos comunitario. La endogamia de grupo se vincula con la idea de pureza y de reproducción de la sociedad. El ethos comunitario santifica a la mujer gitana recatada y la virginidad impuesta

para garantizar la paternidad del varón. La pureza sexual como condición y la ideología fuertemente patrilocal construyen el modelo de familia tradicional. La sexualidad marca fronteras y los discursos se proyectan hacia las mujeres Payas estereotipadas como excesivamente liberales y sexualmente promiscuas, al igual que -se dice- está ocurriendo con las mujeres Gitanas en España., más si se trata del cuerpo impuro y contaminado de la mujer que perdió la virginidad.

No obstante, existe un porcentaje residual de alianzas con Payos. La comunidad disuade a sus jóvenes de unirse con Payos como una forma de coerción, abierta o velada. Cuando la alianza con Payos se produce ello no tiene porqué comprometer las fronteras simbólicas, lo cual denota la relativa apertura al intercambio con la sociedad global, más favorable para los varones Gitanos que se casan con Payas que para las mujeres Gitanas, cuyo matrimonio con un Payo es moralmente más reprobable. Ello denota la flexibilidad, sin que ultrapase ciertos límites, en la configuración de aquellas alianzas más riesgosas.

Los Calós construyen una identidad social de líneas de descendencia sanguíneas cuyo funcionamiento es laxo. El símbolo de la sangre es la base del parentesco bilateral, la sangre del padre (semen) y la sangre de la madre (matriz). La necesidad de la virginidad de la novia, de un cuerpo limpio e incontaminado, se explica por el marcado y la inscripción de la sangre-esperma del marido. La sustancia que se transmite da forma al neonato de forma que la filiación se construye a partir de esta identidad de sustancia como construcción simbólica y social. Aunque la consanguinidad une a los padres y madres con los hijos y es bilateral, hay un modelo familiar tradicional basado en la residencia patri- o virilocal. La identidad de la comunidad se construye con un mayor peso simbólico de los hombres. El androcentrismo social y la fuerte virilocalidad construyen relaciones de fraternidad que dominan sobre la alianza de forma que los varones de las diversas parentelas, en la práctica, realizan actividades en común en lo económico y el ocio que refuerzan la ideología de la hermandad social. La propincuidad trabaja a favor de la ideología androcéntrica pues favorece la estabilización de los varones en la localidad, así como el colorido patrilineal en las identidades sociales asociadas a los nombres de familia y patronímicos, ya que hay más probabilidades de que los hijos varones casados se queden residiendo cerca de la familia. Por tanto, la organización espacial y matrimonial expresa una bilateralidad de facto; son cognáticos, aunque con una fuerte ideología androcéntrica, de patrilinealidad y virilocalidad (cfr. Williams 1984) que favorece la solidaridad agnática, divide las parentelas y otorga más peso a las líneas patrilaterales.

Quisiera ser más concreto en este punto en base a la experiencia de campo con un ejemplo particular. Porque en el proceso de integración en la comunidad Caló me relacioné más directamente con los “chicos”, jóvenes varones, casados y no casados, que se reunían cotidianamente formando una camaradería: *la palabra “chicos” sale de Buenos Aires. Somos muy hermanos, no hay peleas, nos hacemos bromas pesadas porque somos un grupo muy pequeño. Nos hemos criado todos desde pequeños y por eso somos como hermanos. Y estamos todo el día juntos.* En este sentido, un símbolo de esta camaradería fueron las bromas pesadas que realizaban “los chicos” cotidianamente entre ellos. ¿Cómo explicarlo?

Primero, las bromas son señales metacomunicativas y de puesta entre comillas. “Los chicos” rotulan sus mensajes. El metalenguaje de los “chicos” es ‘esto es un juego’, al igual que Bateson entendió el comportamiento social de las nutrias que les permitía diferenciar cuándo estaban jugando o cuando estaban peleando, cuándo se trata de un comportamiento lúdico o un comportamiento violento, cuándo el contenido del mensaje es una metáfora o cuándo es literal. “Los chicos” juegan con estos mensajes que no tienen una sola significación y pueden resultar ofensivos para un sujeto externo si sus contenidos son leídos de manera literal, sin conocer la relación. El tipo de relación entre los chicos y el contexto determinan este juego metacomunicativo, ofensivo para quien desconoce la relación y el contexto (Bateson, 1998).

Segundo, las bromas entre los jóvenes varones también simbolizan el enclaustramiento sociológico. Este “parentesco de broma” abre un espacio liminal en la estructura, a lo Victor Turner, y a la vez refuerza el orden social. Constituye una forma de equalizar a la gente respecto a sus diferencias de posición social y económica; y a la vez conectarla, creando un mecanismo de socialización y de soporte mutuo (Jones, 2007). Esta hermandad masculina construye los lazos de solidaridad social (cfr. Stewart, 1997, sobre la *brotherhood*), y se expresa a través de múltiples prácticas sociales: el consumo de tabaco y alcohol bajo ciertos límites, los pequeños dones gratuitos, etc. Porque “los chicos” marcan una línea divisoria respecto a los comportamientos anti-sociales de algunos otros varones que consumen drogas y que desestabilizan la armonía social y que se materializa en la separación social y simbólica en el espacio urbano de la ciudad. Hay sectores ubicados en determinadas calles y locales como bares y cafeterías donde “los chicos” se reúnen cada día para interactuar, marcando el alejamiento de otros sujetos cuyo comportamiento moral es reprochable y con problemas de drogas y alcohol. “Los chicos” no son un caso aislado, sino que representan un subsistema de un sistema mayor,

la vida social de la comunidad. Los códigos culturales operan en diversos niveles y contextos, y hay que conocer las relaciones en la plaza, en la calle o en el bar, entre los sexos, con los mayores o con los jóvenes. En los rituales de fraternidad cotidianos y los encuentros diarios en un sector cercano a la plaza del Congreso, los chicos eran supervisados y tutelados por hombres adultos y casados que interactuaban con ellos. No estaban aislados, sino conectados con los hombres que detentaban en la esfera pública la autoridad y el control social.

Esta idea de la fraternidad y la convivencia es muy importante y se observa en la frecuentación intensiva en la calle, los bares y cafeterías, las pastelerías, los restaurantes y, el núcleo, la plaza del Congreso, los cuales funcionan como un espacio urbano del reencuentro, de la potencialidad y la sociabilidad (Lefebvre, 1991). Este es un espacio emergente de pertenencia e identidad colectiva construido a través de códigos tácitos, valores y prácticas de sociabilidad. En estos procesos cotidianos se expresa la identidad colectiva a través de la interconexión entre las formas de vinculación en el presente, centradas en el parentesco y la amistad, así como la memoria del pasado. La agencia a nivel individual se crea en un universo simbólico donde las identidades también se perciben en términos no-biológicos, en el margen de la genealogía. Es decir, la identidad del parentesco también está en otro lugar, no en lo engendrado, y queda fuera de las bases naturalistas. Esta visión constructivista de la identidad recapitula la dualidad clásica entre nacer y criar. *Criarse juntos* nos presenta un modelo en el que la genealogía sobra. Y ello cimienta relaciones de amistad y cooperación que hacen a los individuos un poco parientes mientras “están y hacen cosas juntos”.

La memoria y el parentesco se encuentran ligados entre sí y en particular el parentesco expresa las dimensiones experienciales y emocionales de la vinculación (Carsten 2004). Así, cuando se reúnen en el espacio público los Calós rememoran constantemente, cuentan historias sobre la vida de los Calós en el universo payo de hace años, de la semana anterior, del día de ayer o de la mañana del día presente, de forma que el pasado y el presente se fusionan en un evento continuo, un “hoy” (Tauber, 2008, p. 165).

Esta memoria está vinculada a lo económico-social que afecta a la realidad vivida y un poco opuesta a la memoria anodina que, por supuesto, también existe (Dalla Corte, 2001). La memoria anodina se expresa a diario, especialmente, en los momentos en que los Calós se reúnen en la plaza del Congreso. Cada noche, antes de la hora de la cena, se reencuentran las familias para hablar, intercambiar información, hacer negocios o tomar café. Se habla

de cosas fútiles y también de otras más importantes. Pero es en el reencuentro donde se activan los lazos de la sociabilidad. El estar y hacer las cosas juntos, la vida social y las conexiones comunitarias y frecuentaciones intensivas con otros Calós, representa un estilo social y cultural fluido, contextual y móvil en interacción no discreta, siempre de solapamiento. Vivir y comer juntos, como señala Carsten (2000), construye formas de relación personales, no exclusivamente fundadas en el parentesco. Hay normas y códigos culturales que marcan el deber ser, junto con el goce de estar viviendo juntos. En este sentido, los Gitanos emplean frecuentemente una etnocategoría significativa: “gozar”. El goce significa el gusto, la experiencia misma, la emoción de comer y beber, de la juerga, de disfrutar del dinero ganado durante el día, de la Iglesia de Filadelfia, de un coche nuevo, de un café y un helado en la pastelería, en el juego o el casino, el goce estético de una boda o un pedimiento, o de bailar y cantar flamenco al unísono.

Y a través de estas prácticas sociales de sociabilidad en la calle, la plaza o las cafeterías la distinción entre los Gitanos americanos y los Gitanos de la península ibérica se reproduce diariamente. La comunidad cultiva la sociabilidad, cuya co-presencia y proximidad en la plaza o en la calle abre nuevas posibilidades para la inclusión social. Y genera consecuencias deseables porque expande el cultivo del capital social, el hablar cara a cara que minimiza la privatización y además estimula la actividad y cooperación económica (Urry, 2002, p. 270). Esta sociabilidad se expresa en una serie de patrones de prácticas cotidianas incorporadas en un tiempo y un ritmo: la reunión matinal para desayunar en el bar, el trabajo, el café de sobremesa, el culto en la Iglesia evangélica, el reencuentro en la calle y la plaza, la cena en casa o en el restaurante, la juerga y el encuentro en el tablao flamenco. Se trata del nivel de temporalidad de la tríada espacio-tiempo-identidad que configura la vida social y los ritmos sociales, y que definen unidades sociotemporales a partir de los consumos, trayectorias e intercambios sociales en los marcos sociales urbanos usuales para realizar aquellas actividades que señalan la proximidad social (Tarrius, 2000, p. 39). Ello muestra la importancia de los lazos y vínculos sociales, así como la importancia de vivir en sociedad, el reconocimiento existencial y vivencial de la necesidad de contar con la sociedad (cfr. Bordigoni, 2007: 91, y la vida en comunidad; Piasere, 1991, p. 140, sobre la necesidad de contacto para la reproducción de la etnicidad). Es, aunque parezca una cuestión minimalista, el hecho del estar y vivir juntos.

Estos encuentros cotidianos están influidos por el sistema de consumo. Especialmente para los chicos, el consumo y el ocio (tecnología, gastronomía, juergas, alcohol, coches, ropa, etc.) es un signo de éxito y triunfo social. Quien no puede consumir a un nivel similar al de los chicos queda relegado. Esta limitante se produce siendo el perfil socioeconómico de la comunidad predominantemente de clase media. Por razones culturales es escaso el número de Calós que se incorporan al trabajo asalariado, debido en parte a los bajos sueldos como asalariados en el país. Cuando ello ha ocurrido ha sido temporalmente.

Por otro lado, en relación a la reproducción económica, esta es indesligable de la reproducción familiar. La familia, en su forma nuclear o también familia extensa en la parentela, es la que posee una preeminencia y una estrategia triunfante como unidad de producción en base a la situación de apropiación de bienes y explotación de recursos en las coordinadas económicas y políticas (Goody, 1986). El contexto socioeconómico e histórico es el que determina las diferentes estrategias económicas a la hora de definir un conjunto llamado Gypsy Economy (Brazzabeni, Cunha y Fotta, 2016). En el caso de los Calós, la movilidad, la circulación y el intercambio, la especialización sobre la demanda del nicho económico, la oposición entre el afuera —el dinero lo tienen los Payos— y el adentro —la moral, sexualidad y género—, la dimensión emprendedora, performativa y de domesticación de los Payos (Lagunas, 2018) y la práctica de una economía informal-intersticial son elementos clave. Ello se conecta con la identidad cultural, circunstancializada, como un producto histórico y no perenne, a partir de un sujeto primordial, el otro (Payo), de quien los Calós extraen los recursos económicos. El Payo es el verdadero otro, aquél con quien, por definición, no se establecen relaciones de reciprocidad que sí se producen al interior de la comunidad Caló. El cara a cara con los Payos es una relación instrumental, de negocios, no es un círculo primario afectivo o de camaradería, sino que se integra a un círculo secundario. *No nos juntamos con gente que no sea gitana, ni para decir bola. Solo para venderles nuestras mercancías.*

La ocupación principal es la venta de perfumes y cosméticos, una actividad de venta informal y ambulante ejercida mayormente por las mujeres a quienes se considera excelentes vendedoras de estos productos, muy enfocados al cliente femenino. Los hombres, en general, hacen de choferes de sus mujeres cuando disponen de vehículo propio, atienden a los niños, realizan la compra y otras actividades. Algunos pocos varones, consiguieron acumular un capital importante con la venta de antigüedades, especialmente relojes antiguos. Y sus

hijos y otros jóvenes inexpertos intentan continuar con esta tradición relojera por otros medios, enfocándose a las transacciones del comercio electrónico de productos por Internet como eBay, Mercado Libre, Facebook, lo cual trastoca la cultura del anticuario en su sentido tradicional. Otros sectores trabajan como músicos, cantaores y bailaores en los locales de flamenco de la ciudad o bien son contratados para eventos privados (fiestas, aniversarios, cumpleaños, etc.). Más excepcionalmente, han surgido, en el pasado y en el presente, pequeños empresarios de negocios dedicados al ocio, la restauración o la distribución de bienes de consumo.

En la actualidad, las estrategias económicas activan las movilidades laborales⁶ al interior del territorio, así como la movilidad temporal (“de viaje”) por motivos de trabajo hacia Brasil, Chile, Venezuela y Uruguay, expandiendo así los mercados más allá de Argentina. Los movimientos de personas son de tipo pendular: los movimientos diarios para la venta ambulante en Buenos Aires y su área metropolitana, junto con los viajes largos de tres días, una semana, un mes, que suponen otros tipos de clientes, diferentes comunicaciones físicas y virtuales, pueblos y perfil socioeconómico de cada territorio. También son movilidades de tipo estacional siguiendo los movimientos de los turistas en verano como es el caso de la costa de Mar del Plata o las campañas agrícolas. Las movilidades continuas se asemejan a un tipo de movimientos en espiral para aprovechar recursos, pasando de un lugar conocido a otro, o ‘semi-nómada’, abandonando el domicilio en Buenos Aires por un tiempo largo. Y se incluyen las movilidades definitivas de algunas familias que vuelven a España para establecerse.

Piasere (2011) apunta, en este sentido, a una cuasi-regularidad: el arte de explotar imperfecciones a través de la economía informal, la venta ambulante, la especialización y flexibilidad venta, el sistema de circulación de bienes, un perfil bajo al conservar la organización familiar y la integración en las economías locales, construyéndose como ‘señores’ de los confines’.

El movimiento prototípico es trashumante. *El Gitano es errante*, afirman los Calós. Porque siempre se vuelve a hacer el viaje: la temporada, el verano, las fiestas decembrinas, el tiempo de las cosechas en las zonas agrícolas. Es cíclico y siempre vuelve. Y ello puede ser una explicación a cómo el paisaje cultural, como territorio percibido y vivido por los Calós, se articula a través

⁶ La migración laboral es prototípica, aunque sea un aspecto de la organización espacial de la producción y no deba confundirse con los movimientos de personas, aquello que en sentido estricto llamamos ‘migración’ (Narotzky, 2004, p. 120).

de la unión entre los detalles convencionalmente útiles con los inútiles; por ejemplo, el derecho de arraigo y la estética del paisaje; el paisajismo íntimo y subjetivo junto con el paisajismo económico. Con sus discursos y prácticas, los Calós nos acercan al paisaje vivido en todas sus dimensiones como un hecho material, natural, social y también vivido subjetiva e intersubjetivamente. Es esta completitud y totalidad de la idea de paisaje que lo sistematiza en todos estos aspectos. Este paisaje está familiarizado, cuyo tiempo de vida actualmente es esencialmente rítmico porque es un tiempo todo lo contrario al de la linealidad.

Conclusión

La dimensión innovadora y creativa de los Gitanos de Buenos Aires se expresa en su mundo de articulación, de un grupo respecto a otro y de flexibilidad extrema. Los Gitanos acogen la variedad, la trayectoria del tiempo y sus perspectivas de futuro desde el punto de vista de la creatividad cultural. Su percepción del mundo, el respeto por el pasado es otro y el intento de incorporar elementos nuevos es definitorio. El universo de los Gitanos que emerge en la etnografía no es un mundo paralítico, reumático o inmóvil, sino todo lo contrario.

A lo largo del análisis se revelan parte de los sistemas que permiten a una comunidad local su reproducción en el contexto de una coyuntura que bascula y se condensa en un momento, fugaz e inconcluso, de una reformulación permanente. Conocer en profundidad una comunidad local permite saber que en un lugar como Buenos Aires y en un momento dado funciona un mecanismo social, un sistema económico, un sistema de género y de poder, y una memoria social. La exigencia de contextualización invita, no a la acumulación de conocimiento, sino a la comprensión del mundo a partir de la perspectiva de los Gitanos.

La movilidad de este grupo se ha desarrollado a lo largo de más cinco décadas en base a experiencias migratorias a partir de un fracaso: el duro contexto socioeconómico y político de la dictadura franquista de mediados de los años 50. En el discurso emic se expresa la apertura de ideas, los nuevos horizontes, la idea de conocer otras cosas, el contacto con diversas culturas que los Gitanos practicaron en América. Según su punto de vista, este cambio cultural se construyó a través de la migración transatlántica como mecanismo de apertura cultural, sensibilidad, reflexión y auto-distancia que los distanció, en parte, de los valores de los grupos Gitanos en España. Y este proceso

contribuyó a la creación de una conciencia cosmopolita porque, por otro lado, las raíces vernaculares no niegan la apertura a la diferencia cultural, en términos de Werbner. Pero también expresa la idea de que, a pesar de esta movilidad, la comunidad es más cerrada y conservadora en cuanto a sus valores morales (género, familia, etc.), excluyendo los valores ajenos (Werbner, 2006).

Los Gitanos conforman una comunidad producida por procesos migratorios transnacionales que han dejado una composición de redes familiares (Tauber, 2008, p. 156) en permanente construcción, permeabilizando toda la estructura social de tal sociedad. Siguiendo a Paerregaard (1998), la comunidad y el sentido de unidad no están separados de la migración. Aunque la migración y la desterritorialización permeen su memoria de vida y el sentido del movimiento sintetice la identidad cultural, eso no significa que los Calós no construyan un sentido de lugar con el que identifiquen su cultura. Y lo hacen de una manera holística, no solo a partir de un ejercicio imaginativo (un viaje virtual a la tierra de origen), sino de manera práctica puesto que las idas y venidas a España son una constante, tal vez un tipo de desplazamiento ritual.

Los Gitanos esencializan su identidad a través de la interrelación entre la reproducción cultural y económica, así como la relación dialógica en la separación y oposición simbólica respecto al Payo. Las dimensiones clave son la división de género y la valencia diferencial de los sexos —a lo Françoise Héritier—, la edad, el principio de la descendencia y la legitimidad de la superioridad masculina, el matrimonio como capitalización del prestigio social y estrategia clave de reproducción cultural, las implicaciones de la residencia posmarital como creadora de identidad —fuertemente masculina—, la mecánica del don y la jerarquía natural de la organización social.

La tentativa de este texto ha sido ampliar el conocimiento de este grupo y contribuir a que las personas comprendan que las historias de migración están parcialmente moldeadas por las actitudes y conceptos erróneos acerca de los Gitanos. Tal vez con ello se percaten de que todos somos migrantes o nuestros antepasados lo han sido y que las historias de este grupo son parte de una historia de migración hacia Argentina más extensa, así como reconozcan los puntos en común entre diferentes historias de movilidades y de cómo algunas experiencias de migración están llenas de oportunidades personales más que otras.

Bibliografía

Bateson, Gregory

- (1998) *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Bhabha, Homi
(1996) *Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism*. In: Laura Garcia-Morena and Pfeifer, Peter C. (Eds.), *Text and Nation*. London: Camden House, pp. 191-207.
- Bordigoni, Marc
(2007) *Les Gitans*. Paris: Le Cavalier Bleu.
- Brazzabeni, Micol; Cunha, Manuela Ivone and Fotta, Martin
(2016) Introduction. In: Micol Brazzabeni; Cunha, Manuela Ivone and Fotta, Martin (Eds.), *Gypsy Economy. Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York: Berghahn, pp. 1-30.
- Carsten, Janet
(2000) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
(2004) *After Kinship*. New York: Cambridge University Press.
- Dalla Corte, Gabriela
(2001) Realismo, antropología jurídica y derecho. Entrevista a Ignasi Terradas i Saborit. *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, 5, 15-27.
- Giddens, Anthony
(2000) *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Goody, Jack
(1986) *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Editorial Herder.
- Hannerz, Ulf
(1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- Jones, Rachel A.
(2007). "You Eat Beans!": Kin-based Joking Relationships, Obligations, and Identity in Urban Mali" (Honors Project, Macalester College), 73.
- 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*, 7.
<http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n7/lagunas.pdf>.

- (2016) La raza más desordenada del mundo: la dinámica del parentesco entre los calós catalanes. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (2), 273-294.
- (2018) The Spanish Gitanos of Mexico City: Rhythmicity, Mimesis and Domestication of the Payos. *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 55, 125-140.
- Lefebvre, Henri
(1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- De Martino, Ernesto
(1977) *La fine del mondo*. Turín: Einaudi.
- Narotzky, Susana
(2004) *Antropología económica*. Nuevas tendencias. Barcelona: Melusina.
- Olivera, Martin
(2007) *Romanès ou l'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie* [Doctoral Thesis, Université Paris X].
- Olivera, Martin and Poueyto, Jean-Luc
(2018) Tsiganes et anthropologie: héritages, enjeux et perspectives. *Ethnologie française*, 4 (172), pp. 581-600.
- Paerregaard, Karsten
(1998) The Dark Side of the Moon: Conceptual and Methodological Problems in Studying Rural and Urban Worlds in Peru. *American Anthropologist* 100 (2), pp. 397-408.
- Piasere, Leonardo
(1991) Popoli delle discariche. *Saggi di antropologia Zingara*. Roma: CISU.
(1995) *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli: Liguori.
(1996) *Italia Romani*, volume primo. Roma: CISU.
(1999) Un mondo di mondi. *Antropologia della culture Rom*. Napoli: L'Ancora.
(2002) *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Bari: Laterza.
(2005a.) Prólogo. In: David Lagunas. *Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada: Comares.
(2006) Buoni da ridere, gli zingari. *Saggi di antropologia storico-letteraria*. Roma: CISU.
(2011) *Roms. Une histoire européenne*. Montrouge: Bayard.
(2015). *Mariages romanès. Une esquisse comparative*. Firenze: Seid.
- Rothéa, Xavier
(2014) Construcción y uso social de la representación de los gitanos por el poder franquista 1936-1975. *Revista Andaluza de Antropología* 7.
<http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n7/rothea.pdf>.

- Stewart, Michael
(1997) *The Time of the Gypsies*. Oxford: Westview Press.
- Sutherland, Anne
(1986) *Gypsies. The Hidden Americans*. Chicago: Waveland Press.
- Tarrus, Alain
(2000) *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*. Paris: L'Aube.
- Tauber, Elizabeth
(2008) Do you Remember the Time we Went Begging and Selling. The Ethnography of Transformations in Female Economic Activities and its Narrative in the Context of Memory and Respect among the sinti in North Italy. In: Fabian Jacobs and Ries, Johannes (Eds.) *Roma/Zigeunerulturen in neuen Perspektiven. Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives* (Tsiganologie, Bd. 1). Universitätsverlag, Leipzig, pp. 155-175.
- Terradas, Ignasi
(2004) La contradicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 20, pp. 63-79.
- Urry, John
(2002) Mobility and Proximity. *Sociology* 36 (2), pp. 255-274.
- Werbner, Pnina
(2006) Vernacular Cosmopolitanism. *Theory, Culture and Society*, 23, pp. 2-3.
- Williams, Patrick
(1984) *Mariage Rom: une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan.
(1994) Introduction. *Études Tsiganes*, 4 (2), pp. 4-7.
(1995) Tsiganes parmi nous. *Hommes & Migrations*, 1188-1189, 6-11.