

Máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora

**Hegoa**

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional  
Nazioarteko Lankidetzeta eta Garapenari buruzko Ikasketa Institutua

Trabajo Fin de Máster

# **Resistencias gitanas frente a la matriz colonial del poder en el Estado español**

Prácticas económicas, epistemológicas y ontológicas otras como lugares de resistencia contra el exterminio y la asimilación

**Marta Aizpuru Uriarte**

(Curso 2019/2020)



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

Tutor/a

Josefina Roco

---

Hegoa. Trabajos Fin de Máster, n.º 59

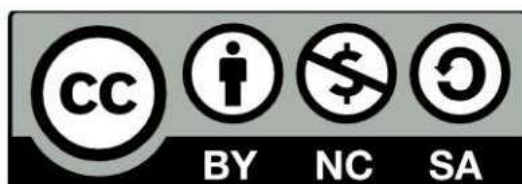
---

Hegoa  
[www.hegoa.ehu.es](http://www.hegoa.ehu.es)  
✉ [hegoa@ehu.es](mailto:hegoa@ehu.es)

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea  
Avenida Lehendakari Agirre, 81  
48015 Bilbao  
Tel.: (34) 94 601 70 91 --- Fax.: (34) 94 601 70 40

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava.  
Nieves Cano, 33  
01006 Vitoria-Gasteiz  
Tfno. / Fax: (34) 945 01 42 87

UPV/EHU. Centro Carlos Santamaría.  
Plaza Elhuyar, 2  
20018 Donostia-San Sebastián  
Tfno.: (34) 943 01 74 64



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-Compartirigual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/)

# **RESISTENCIAS GITANAS FRENTE A LA MATRIZ COLONIAL DEL PODER EN EL ESTADO ESPAÑOL**

Prácticas económicas, epistémicas y ontológicas otras como lugares de  
resistencia contra el exterminio y la asimilación



*La Tía Victoria. Foto de Aritz Loiola.*

Marta Aizpuru Uriarte

Noviembre, 2020

**Trabajo Fin de Máster**

**Máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora**

**HEGOA, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional**

## **Gitana de piel oscura**

*Gitana de piel oscura,  
El color de tu pelo como el negro ébano,  
Tu cara desencajada y triste  
Cuando en tu vida había cambios.*

*Cambios que no entendías,  
Y así pasaron los años,  
Hasta los pájaros,  
como si adivinaran tu pena,  
Contigo emigraron.*

*Llegasteis a Europa sin nada en las manos,  
Pero tenías tu mayor tesoro  
Tus niños, tu familia,  
y los pajarillos que acompañaron tu camino.*

*No tenías qué comer, y te fuiste al campo  
Y encontraste matas de mimbre  
que de la orilla del río fuiste sacando.*

*Y, sentada en un lugar sombreado,  
se oían las cantarinas del agua,  
Y mirando el riachuelo,  
Cantabas  
haciendo tus cestas de mimbre para luego binarlas.*

*Ya han pasado muchos años desde que llegamos,  
Pero parece que ha sido ayer,  
seguimos siendo mal mirados.  
No sé qué podríamos hacer.*

*Oigo que dicen,  
integrarnos,  
No entiendo esa palabra,  
Pues hemos llegado hace 600 años.*

*Oigo también que no trabajamos,  
Pero nuestro color moreno lo tenemos  
de tanto trabajar en los campos  
Y de dormir en el suelo sin tejados.*

*Nos pasan tantas cosas que no contamos,  
Porque la importancia no se la damos,  
Sólo queremos ser felices con nuestra familia a nuestro lado.*

*A veces no entiendo a los no gitanos,  
Hablan de mi pueblo sin conocer el corazón gitano.*

*Se alejan de nosotras,  
Es más fácil ignorarnos,  
Pero que valiente es el Pueblo Gitano,  
No pudieron exterminarnos,  
Seguimos en pie y moriremos  
siendo GITANAS Y GITANOS.*

*La Tía Victoria*

## Índice

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>4</b>
<b>I. MARCO TEÓRICO Y CONTEXTO HISTÓRICO</b> .....	<b>7</b>
I.I. Sistema-mundo Moderno-Colonial y matriz colonial del poder .....	7
<i>Colonialidad del poder</i> .....	8
<i>Colonialidad del saber</i> .....	9
<i>Colonialidad del ser</i> .....	10
I.II. El Estado Moderno Español .....	11
I.III. La Opción Decolonial: construyendo otros futuros desde las identidades de resistencia .....	12
<b>II. EL PUEBLO GITANO EN EL ESTADO ESPAÑOL</b> .....	<b>14</b>
II.I. Historia y viaje hasta la península .....	14
II.II. El Pueblo Gitano en el Estado Español: <i>el otro</i> frente a la modernidad .....	15
<b>III. RESISTENCIAS A LA MATRIZ COLONIAL DEL PODER DESDE LAS PRÁCTICAS CULTURALES GITANAS</b> .....	<b>23</b>
III.I. Romanipen: identidad, valores y prácticas .....	23
III.I.I. <i>Prácticas económicas otras</i> .....	24
<i>Colonialidad del poder (y otras) y resistencia desde las prácticas             económicas y laborales gitanas</i> .....	27
III.I.II. <i>Prácticas musicales otras: El flamenco gitano como epistemología</i> .....	31
<i>Colonialidad del saber (y otras) y resistencias desde las prácticas             musicales gitanas</i> .....	34
III.I.III. <i>Prácticas legislativas otras: La ley gitana como herramienta para             asegurar la supervivencia y reproducción de la identidad gitana</i> .....	39
<i>Colonialidad del ser (y otras) y resistencias desde las prácticas             legislativas gitanas</i> .....	41
<b>IV. A MODO DE CONCLUSIÓN. CUANDO EXISTIR ES RESISTIR</b> .....	<b>47</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>53</b>

## Introducción

### I. Formulación y acotamiento del tema

La persecución del Pueblo Gitano en el Estado español parece ser una constante que nos acompaña desde hace ya 600 años. Sin embargo, una gran parte de la bibliografía que estudia y recoge la misma obvia el contexto socio-histórico en el que ésta comienza. De este modo, no es extensa la bibliografía que vincula el comienzo de la persecución y el exterminio vivido por el pueblo gitano con la construcción del sistema-mundo moderno/colonial, ni la que vincula la matriz colonial del poder propia de dicho sistema-mundo con el antigitanismo que aun hoy atraviesa nuestra sociedad.

Por ello, el presente trabajo pretende, por un lado, analizar las formas en las que la matriz colonial del poder propia del sistema-mundo se ha hecho presente a lo largo de la historia del pueblo gitano en el Estado español, desde su entrada en el año 1425 hasta nuestros días. Con ello, se pretende también ahondar en las dinámicas de asimilación y/o exterminio, en las dinámicas antigitanas que dicho sistema-mundo traería consigo para los cuerpos que, como en el caso del Pueblo Gitano, fueron construidos como *otros*. Por otro lado, se aspira también a recoger cómo dicho pueblo ha resistido a la violencia propia de la modernidad aferrándose a unas prácticas identitarias y culturales concretas que, pese a estar atravesadas por la misma, parecen actuar como espacios de resistencia, como espacios desde los cuales cuestionar y tensionar la hegemonía propia de la modernidad y demostrar que formas otras de ser, de saber y de subsistir son posibles. Así, al recoger dichas prácticas de resistencia, se pretende también poner en valor las mismas y recuperar las claves y aprendizajes que la resistencia gitana al sistema-mundo moderno/colonial nos brinda para la construcción de otros futuros posibles en clave decolonial y emancipadora.

### II. Justificación de la elección del tema de estudio

Como suele ser recurrente en los trabajos e investigaciones realizados en torno al Pueblo Gitano, la presente investigación se plantea situada desde una posición clara de privilegio vital y epistémico. Pues ésta, nuevamente, se lleva a cabo desde la no gitaneidad desde la blanquitud, desde una clara posición de poder que, de algún modo, reproduce y fomenta la creación y narración de una historia que no nos pertenece, pero que, gracias a nuestros privilegios, tenemos el poder de escribir y contar.

Tras 10 años de contacto con el Pueblo Gitano a través tanto del voluntariado como de la práctica profesional, es desde dicha situación concreta de poder, y desde el deseo de utilizar la misma para romper con la cadena de deshumanización, invisibilización y menosprecio a la que condenamos a dicho pueblo y a su historia, desde donde se enuncia el presente trabajo. El cual se presenta como una ocasión perfecta para ahondar y poner en palabras, y en investigación, pensamientos y sentimientos que desde hace tiempo me acompañan. Por un lado, pretende dar así respuesta a la necesidad que a mi parecer existe de realizar una lectura a contrapelo de la historia gitana en el estado y estudiar la misma como una dentro del sistema-mundo y atravesada por su matriz colonial del poder. Por el otro, surge también de la necesidad de reconocer las prácticas de resistencia que dicho pueblo viene ejerciendo desde hace siglos contra dicha matriz, y que, pese a su invisibilización, negación y menosprecio, considero nos brindan aprendizajes valiosos de cara a construir otros futuros posibles.

Por todo ello, el presente trabajo se configura como parte del fruto de un interés personal y emocional que el pueblo gitano despierta en quién escribe y como apuesta de

aporte a un tema actual y candente, poco estudiado desde la academia y creo, apuesta que se quiere como acto de justicia y reconocimiento a un pueblo que nos ha dado tanto y al que se reconoce tan poco.

### III. Objetivo

El presente trabajo se propone analizar cómo se despliega la resistencia gitana frente a las diferentes dimensiones de la matriz colonial del poder en el Estado español.

Para ello, se plantean los siguientes objetivos específicos:

- (a) Detectar como la matriz colonial propia del sistema-mundo moderno/colonial se ha hecho presente a lo largo de la historia del Pueblo Gitano en el Estado español.
- (b) Analizar cómo el Pueblo Gitano ha resistido desde sus prácticas culturales a dicha colonialidad del ser, del saber y del poder.
- (c) Recuperar y poner en valor las claves que dichas resistencias nos ofrecen de cara a construir y transitar hacia otros futuros posibles alternativos a la modernidad.

En suma, con la presente investigación se busca visibilizar y reconocer las prácticas de resistencia cotidiana frente al sistema-mundo moderno/colonial mostradas por el Pueblo Gitano a lo largo de su historia en el Estado español, de manera que estas resistencias puedan contribuir a la construcción colectiva de otros futuros posibles en clave decolonial ya en marcha, pero de la que nuevamente vuelven a quedar fuera.

### IV. Metodología

La metodología empleada ha constado principalmente del análisis y revisión bibliográfica de fuentes secundarias, pese a que, dado el tema a tratar, éstas son en muchos casos limitadas e incluso inexistentes.

### V. Estructura del trabajo

El presente trabajo se divide en IV capítulos. En el primer capítulo se recoge la contextualización histórica y teórica de los conceptos que nos acompañaran y guiaran a lo largo del trabajo; el sistema-mundo moderno/colonial, el estado moderno español y la teoría de la decolonialidad.

El capítulo II, El Pueblo Gitano en el Estado español, aborda brevemente la historia del Pueblo Gitano hasta su llegada al estado para posteriormente hacer un recorrido sobre su historia en el mismo. Una historia marcada por la persecución y la violencia propia de la modernidad, a través de la cual se hará del pueblo gitano el afuera constitutivo que delimita y diferencia la modernidad de la barbarie, lo deseable de lo indeseable, lo español de lo no español, lo humano de lo no humano.

En el capítulo III, Resistencias a la matriz colonial del poder desde las prácticas culturales gitanas, se ahonda en tres prácticas gitanas (la económica, la musical como epistemología y la legislativa), en cómo estas han sido a lo largo de la historia atravesadas por la colonialidad del poder, del ser y del saber, y en cómo dichas prácticas han resultado lugares desde los que tensionar y resistir a la asimilación y/o el exterminio que la modernidad propia del sistema-mundo les imponía y les impone.

Finalmente, y a modo de conclusión, el cuarto capítulo, Cuando existir es resistir, realiza una síntesis de lo abordado durante el trabajo y recoge los diferentes

aprendizajes que las prácticas de resistencia gitana nos brindan para construir, en clave decolonial y emancipadora, otros futuros posibles alternativos a la modernidad.



## I. Marco Teórico y Contexto Histórico

### I.I. Sistema-mundo Moderno-Colonial y matriz colonial del poder

La teoría del sistema-mundo es originalmente construida por el sociólogo Immanuel Wallerstein para, utilizando como premisa la teoría de la dependencia<sup>1</sup>, describir y explicar la configuración del mundo y de la economía-mundo moderna que sucederá a la invasión europea de lo que hoy conocemos como América Latina (Dussel, 2004; Restrepo & Martínez, 2010).

Y es que dicho acontecimiento, conceptualizado históricamente como descubrimiento de América (para el presente trabajo y de aquí en adelante conceptualizado como invasión o invención de América), supuso importantes cambios en la organización y concepción del mundo y en las estructuras y relaciones de poder que lo constituían. Tal es así que antes de 1492, Europa central no era más que la periferia del sistema interregional protagonizado por la India, Asia central y el Mediterráneo oriental (Garcés, 2007). Sin embargo, gracias a dicho acontecimiento y a las consecuencias que éste tendría, Europa se proclamó no solo el centro del mundo, sino el centro del sistema-mundo y de la economía-mundo capitalista al que dicha invasión dio comienzo (Dussel, 2004).

Un sistema-mundo que no puede ser entendido ni explicado únicamente desde el interior de los estados o naciones y que rompe por tanto con las fronteras geográficas y jurídico-políticas de los mismos para dar así comienzo a una nueva época donde dichos estados pasarán a formar parte de un sistema económico, social y político mayor que todos ellos. Dicho sistema político estará regido, por un lado, por la división internacional del trabajo, la cual supuso un reparto desigual de las formas y los medios de producción y por tanto una alta dependencia de las economías del sur de la exportación y de la inversión extranjera. Y, por otro lado, por la liberalización de la circulación del capital para su concentración en el centro del imperio (Wallerstein, 2005; Dussel 2004). Un sistema-mundo liderado entonces por una Europa que, con la acumulación del poder político y económico que la invasión de América le otorgó, impondrá desde entonces hasta nuestros días su habitus económico, político, religioso, epistémico y lingüístico (Garcés, 2007). Un habitus, una experiencia europea convertida en norma y por tanto en proyecto universal, que, acompañado por el mito de la modernidad<sup>2</sup> al que la invasión daría pie, aspirará a alcanzar y a civilizar a todos aquellos pueblos del sistema-mundo que, ajenos a dichas prácticas modernas, fueron entendidos como barbaros a los que educar en la única senda posible de la modernidad, del progreso y del desarrollo (Dussel, 1993; Quintero, 2013).

---

<sup>1</sup> La teoría de la dependencia surge durante los años 60 y 70 para visibilizar las relaciones de poder existentes entre el centro y las periferias, entre el norte y los sures globales. Pone así de manifiesto no solo la explotación del sur, sus gentes y sus recursos a manos del norte, sino que también evidencia la relación directa entre dicha explotación y el grado de desarrollo del norte global. O lo que es lo mismo, evidencia como el desarrollo del norte depende, se da a expensas de la explotación del sur.

<sup>2</sup> Según Dussel el mito de la modernidad implica lo que él denomina la «falacia desarrollista», según la cual todos los pueblos de la tierra deberán seguir las «etapas de desarrollo» marcadas por Europa con el fin de obtener su emancipación social, política, moral y tecnológica” (Castro-Gómez, 2005, p.46).

De este modo, se crea una clasificación jerárquica de las sociedades que constituían el sistema-mundo, situando a unas, las ya entendidas como modernas, civilizadas y por tanto encargadas del proyecto educador y civilizador, en el centro, en lo alto, y a otras, aquellas que no siguen dicha senda ni responden a dichos patrones normativos, modernos y supuestamente civilizados en lo más bajo de la pirámide, en las periferias (Quintero, 2013; Quijano, 1999). Pirámide que aun hoy se hace presente a través de patrones similares de dominio y explotación que, si bien dejan atrás conceptos como centro y periferia, articulan su significado en torno a unos nuevos, pero no por ello diferentes; norte y sur global.

Sin embargo, dicha explotación y dominación del centro sobre la periferia, del norte sobre el sur, no se dio, ni se da actualmente, únicamente en torno al trabajo y la economía, es decir, en torno al capitalismo, sino que ésta funciona como una red global de poder que engloba procesos económicos sí, pero también políticos, culturales y epistémicos. Por ello, al reflexionar sobre dicha división y jerarquización del mundo, resulta necesario acompañar dicha reflexión con los aportes del teórico Aníbal Quijano. Y es que si bien es verdad que dicho sistema se funda sobre una división internacional del trabajo característica entre centro y periferias, dicha división del trabajo fue posible gracias a la racialización y clasificación social y sexual de estas últimas y a la jerarquía no sólo económica, sino también racial, cultural, epistémica, de género... que esta supuso. Una jerarquía que, si bien fue fundamental en la construcción de la división internacional del trabajo, su alcance, como veremos, va mucho más allá de la misma (Mignolo, 2000; Dussel, 2004). Es por esto, por lo que, siguiendo con los aportes de dicho autor, se cree oportuno para el presente trabajo hablar no sólo de un sistema-mundo a partir de la invasión de América, sino de un sistema-mundo moderno/colonial. Un sistema que reconoce al capitalismo, a la modernidad y a la colonialidad como las piedras angulares sobre las que se sustenta, y reconoce a estas dos últimas, modernidad y colonialidad, como dos caras de una misma moneda. Siendo, como mantiene Mignolo (2009), la colonialidad la cara oculta de la modernidad que arriba mencionábamos; la violencia que posibilitó su dominio y expansión hacia la hegemonía (Quijano, 2015).

Colonialidad entendida como un patrón de poder y control global que comienza con la colonización, sí, pero que excede y por tanto se diferencia de ésta (Dussel, 2004; Maldonado-Torres, 2007). Pues si bien es cierto que la colonialidad surge como consecuencia de la colonización de los países de América Latina arriba mencionada, ésta no morirá con la independencia y consecuente descolonización de los mismos, sino que la matriz colonial del poder seguirá operando dentro de los nuevos estados independientes, pero también fuera de los mismos. A través, por ejemplo, de la interiorización de la inferioridad y otredad, de la asimilación de la subjetividad impuesta, la cual actuará como mecanismo y dispositivo de control sin necesidad de una violencia explícita por parte del norte. Articulando y permitiendo de este modo la expansión del aún actual sistema-mundo moderno/colonial mediante el control de la economía y los recursos naturales, la subjetividad, y el conocimiento entre muchos otros, o como sostiene Quijano (1999), mediante la matriz colonial del poder; mediante la colonialidad del poder, del saber y del ser, entre muchas otras.

### ***Colonialidad del poder.***

En este escenario histórico general que venimos esbozando, la colonialidad del poder, término acuñado por Aníbal Quijano, se configura a partir de la conjugación de dos ejes centrales:

Por un lado, la modernidad y por tanto el nuevo orden mundial establecido por el sistema-mundo, se fundamenta en la división, racialización y jerarquización del mundo. Dicha clasificación y jerarquización dará lugar no solo a la división entre centros y periferias, sino, en base a un ideario euro-centrado, a la naturalización de las relaciones de poder y dominación que se darán entre ambas (Quijano, 2015; Quintero, 2013). Centros y periferias clasificados, racializados y jerarquizados en base a una supuesta superioridad natural de unas, y a la supuesta inferioridad natural y biológica de las otras, dividiendo así no solo el centro de la periferia, sino inventando y adjudicando nuevas identidades que darían lugar a lo que Mignolo (2000) nombra como la diferencia colonial creada entre los europeos y los no-europeos, los blancos y los no-blancos, los civilizados y modernos y los barbaros e indígenas (Quijano, 2000b).

Sin embargo, dicha clasificación no quedó ahí, sino que, ligado a otras diferencias también jerarquizadas como el género, fue acompañada de una división internacional y sexuada del trabajo, que asignaría a cada etnia/raza y a cada género, en función de su puntuación en la escala de la modernidad, siendo el ideal el referente al sujeto burgués varón blanco europeo, determinados roles y tareas a desarrollar en dicho nuevo orden mundial. Un orden que, como mantiene Walsh (2008), articularía todas las formas de control de trabajo bajo la exclusiva hegemonía del capital y su acumulación. De este modo, las poblaciones clasificadas como no-blancas y entendidas por tanto como biológicamente inferiores, quedaron relegadas a la esclavitud, a la servidumbre, y a la explotación, mientras que las auto-proclamadas “superiores”, gozaron de la producción independiente mercantil y de la posición de poder que ésta suponía para con dichas poblaciones *otras* y sus recursos (Quijano, 2000a).

Una asociación entre raza, género y trabajo basada en supuestos naturales y biológicos que fue naturalizada entonces y de la que aún hoy no hemos sido capaces de desprendernos. Pues si bien dicho proceso comienza con la invasión de América, dicha clasificación social basada en la idea de raza y género y en la producción y reproducción de nuevas subjetividades fue mundialmente impuesta y, como sostiene Quijano (2000b), continúa siendo a día de hoy el principal eje de distribución de las formas de explotación sobre el trabajo, pero también sobre todos los demás ámbitos de la vida.

### ***Colonialidad del saber.***

Dicha clasificación y jerarquización social se dio, como ya hemos comentado, en base a una supuesta superioridad humana y ética de los colonizadores, pero también en base a una supuesta superioridad cognitiva y epistémica sin la cual el sistema-mundo y su matriz colonial del poder no se sostendrían.

Para ello, para sostener dicho orden mundial, se precisó por tanto del control del conocimiento y de las formas de producción y distribución del mismo, de la educación, la religión y la cultura. Clasificando y jerarquizando esta vez no identidades, sino los saberes y conocimientos propios de las mismas, de manera que solo fuesen considerados válidos aquellos producidos desde el centro, desde Europa. Pues solo ahí existían sujetos racionales capaces de conocer y producir un conocimiento que sostuviera y reprodujera el nuevo orden mundial (Cravero, 2010). Un conocimiento, como mantiene Santiago Castro Gómez (2005), producido desde la *hybris* cero, desde la objetividad, la neutralidad, desde la racionalidad y desde las lenguas específicas de la modernidad. Una forma de conocer que, jerarquizado como la única válida, se superpondrá a través de lo que Spivak (1994) denomina violencia epistémica a ese otro

no-conocimiento arcaico, bárbaro, pre-racional y por tanto indígena que se enuncia desde lenguajes *otros*, calificados por la modernidad como no aptos para el pensamiento racional (Walsh 2007). De este modo y en base a dicho ideal de conocimiento, nombraron, separaron y jerarquizaron nuevamente en dualidades el conocimiento de los saberes, el arte del folclore, la lengua de los dialectos... y con ello a las gentes y pueblos que los portaban.

De esta forma, esas *otras* y *otros* que anteriormente habían sido clasificados en torno a su etnia/raza, son ahora nuevamente clasificados y jerarquizados en base a un ideal eurocéntrico de conocimiento y lenguaje que les descalificará epistémicamente y les situará, en el mejor de los casos, como objetos de conocimiento a ser disciplinados, pero nunca como sujetos con capacidad de enunciación desde sus lenguajes, saberes y conocimientos propios (Dussel, 2004; Maldonado-Torres, 2007). Procurando así, ante la negación de su estatus de sujetos, el abandono de sus conocimientos y saberes y la asimilación e incorporación a los patrones de conocimiento propios de la modernidad

Así, con la colonización de América Latina y el nuevo orden mundial, comienza a gestarse las que serán las bases de las ciencias sociales y de su paradigma positivista y racional. Un paradigma que nos acompañará hasta nuestros días, jerarquizando conocimientos y lenguajes y a los pueblos portadores de los mismos. Pues si bien con la invasión de América dicha división se fundamentó en el color de la piel, en la raza o la etnia, en nuestros días dicha división se mantiene de manera más sutil: aferrándose a la premisa del saber científico, neutral, objetivo y deslocalizado. Una clasificación, sin embargo, no por ello menos racista o excluyente para con aquellos pueblos y gentes que no atienden a dicho patrón de conocimiento eurocentrado y supuestamente desarrollado (Garcés, 2007; Soto & Abogado, 2007).

### ***Colonialidad del ser.***

Los dos mecanismos de control mencionados hasta ahora, la colonialidad del poder y del saber, son necesarios, pero no suficientes para explicar el patrón mundial del poder propio del sistema-mundo. Y es que dicho patrón necesitaría también del control de las subjetividades, es decir, de la colonialidad del ser. Esta, como menciona Maldonado-Torres (2007), hace referencia a la dimensión ontológica de la colonialidad del poder, a la experiencia vivida. Será a través de la misma que, a raíz del encuentro con los pueblos originarios de América Latina, se construye la otredad y se produce desde Europa una jerarquía racial. Dicha jerarquía, interiorizada también por los propios pueblos subordinados por la misma, expropia, invisibiliza y niega las identidades y los modos de vida originarios de sus gentes (Mayas, Aymaras...) para crear y asignar nuevas identidades homogeneizadoras, universales y deshumanizantes (indios) que justifiquen la violencia del proceso civilizatorio que emprenderán para reeducar las mismas (García & Corzo, 2019). Construyendo e imponiendo de este modo la alteridad, la otredad, como concepto sobre el cual justificar las violencias empleadas contra los pueblos que la habitan.

Construcción que, como sostiene Dussel (1994), comienzan con el “ego conquiro” (yo conquisto) como antecedente consecutivo al “ego cogito” (yo pienso) de Descartes, a través del cual no sólo se consolidó la subjetividad europea como superior e incluso única válida, sino que se hizo a costa de la anulación y encubrimiento de las subjetividades conquistadas. No sólo les fueron negadas sus identidades, sino que también les fueron impuestas, desde los ojos de los conquistadores, unas nuevas como indígenas y barbaros que justificaban a su vez la construcción de las propias como el

opuesto; como modernos y civilizados, y, por tanto, como superiores (Maldonado-Torres, 2007). Identidades que pese a ser ontológicamente negadas, se vuelven paradójicamente necesarias como “afueras constitutivos” en la definición de la modernidad/colonialidad. Dichas subjetividades primero negadas, fueron posteriormente deshumanizadas en base a dicho “ego cogito”, pues como sostiene Maldonado-Torres “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (2007, p. 144). De esta forma, no pensar ni actuar en los términos modernos y racionales marcados por la Europa de la época supondrá caer en el lado del no-ser, en la otredad, en la subalternidad e incluso, como sostiene Fanon (2009), en la animalización. Zona que, si se desea abandonar, habrá no sólo que pensar como Europa, sino actuar y ser como Europa. Es decir, habrá que asimilarse a la subjetividad impuesta desde el centro del sistema-mundo.

Como mantienen García y Corzo (2019) esta colonialidad del ser, de igual modo que las hasta ahora descritas, continúa operando en nuestro tiempo bien a través de las aún presentes narrativas de la inferioridad natural<sup>3</sup>, o a través de las más sutiles, pero no por ellos menos efectivas teorías desarrollistas<sup>4</sup>.

De este modo, el sistema-mundo y su matriz colonial de poder se constituye con la invención de América Latina, pero dicha matriz persiste aún en nuestros días estructurando las relaciones centro/periferia norte global/sur global a escala mundial, aun y si las formas de dominación y explotación desplegadas por la misma se han ido transformando y complejizando desde entonces. Es por ello por lo que dicha matriz resulta aún hoy necesaria al reflexionar sobre las relaciones y dinámicas de poder entre el norte y el sur global y sobre las consecuencias que dicho proceso de racialización y clasificación tiene todavía hoy en las vidas y cuerpos de las personas que habitan dichos sures, aun cuando estos se encuentran inmersos en el norte global.

## **I.II. El Estado Moderno Español**

Será también en el siglo XV, bajo el reinado de los Reyes Católicos que España pasará de la edad media a lo que será conocido como la edad moderna con acontecimientos tan trascendentes para su historia como la finalización del proceso de reconquista con la incorporación del reino de Granada, la conquista de las islas canarias, la unión entre Castilla y Aragón, la implantación de la unidad religiosa y la invasión de América.

Será en este contexto, y gracias al proyecto “homogeneizador” y “civilizador” que la corona emprenderá que comenzará a articularse el Estado Moderno Español. Un proyecto, y por tanto un estado, basado ya entonces en el mito de la superioridad racial, en este caso católica, y por tanto en la idea de una guerra de razas dentro de sus

---

<sup>3</sup> Las narrativas de la inferioridad natural hacen referencia a la naturalización de la clasificación y jerarquía construida a raíz de la creación del sistema-mundo. Estas narrativas nos invitan a entender las diferencias creadas entre los pueblos originarios y los europeos, entre los hombres y las mujeres como naturales y racionales y por tanto a aceptar como lógica y natural su situación de subordinación.

<sup>4</sup> Las teorías desarrollistas se agarran al desarrollo como objetivo a conseguir y entienden a Occidente como único modelo y ejemplo válido de mismo. Por ello, entienden que el camino marcado por éste ha de ser la senda ha seguir por las periferias del sistema-mundo, si estas aspiran a abandonar su situación de explotación y subordinación y a la emancipación económica, política, social, cultural....

fronteras, que, ante el descubrimiento del nuevo continente, se expandirá de manera internacional, dando lugar al sistema-mundo y al nuevo orden mundial al que anteriormente hacíamos referencia (Cortés, & Fernández, 2019). Así, sería la corona de la época, a través de diferentes dispositivos de poder como las fuerzas de la inquisición, la encargada de proteger a la población, a la raza noble, de la invasión de razas infectas. Razas inferiores representadas en ese momento histórico por infieles, es decir, por las personas musulmanas, judías y gitanas dentro de las fronteras, aunque estos últimos acostumbren a quedar fuera de la narrativa hegemónica, y por indios, barbaros e indígenas fuera de las mismas (Garcés, 2016). Con dicho mito como base y con la homogeneización como objetivo, la creación del Estado Moderno Español supuso la expulsión de las personas judías no conversas, la conversión forzosa de todas las personas musulmanas y justificó la violencia emprendida tanto en la conquista de las islas canarias como en la invasión de América Latina. Una violencia ejercida en nombre de la civilización frente a la barbarie, ésta delimitada no por rasgos biológicos sino por conductas económicas, religiosas y epistémicas consideradas inferiores y por ello sujetas a la transformación mediante la violencia tanto dentro como fuera de las fronteras.

De este modo, el Estado español moderno y todos los hechos que lo constituyen como tal se construyen, en la línea del sistema-mundo moderno/colonial, sobre la inferiorización y clasificación racial, la homogeneización forzosa y la persecución de la diferencia. Se construyen, en definitiva, sobre la violencia que constituirá el nuevo orden mundial en el que dicho estado moderno quedará inmerso. Violencias justificadas y naturalizadas en base a una jerarquía racial supuestamente natural que operará en lo que con el nuevo orden mundial se conocerá como las periferias del estado (América, Canarias), pero también sobre aquellos cuerpos clasificados como racialmente inferiores dentro de los centros del mismo (cuerpos judíos, gitanos...), empleando para ello la misma matriz colonial del poder que atravesará las vidas de los territorios colonizados.

### **I.III. La Opción Decolonial: construyendo otros futuros desde las identidades de resistencia**

Ante dicho nuevo orden mundial y su matriz colonial del poder, surgirán no sólo movimientos de oposición y resistencia, sino también movimientos propositivos que, desde la problematización del contexto histórico mundial y la ruptura con el mismo, aspiran a desprenderse de la lógica de la modernidad y de las violencias que son intrínseca a ésta. Un desprendimiento, como sostiene Mignolo (2010), que implique el despertar de las lógicas y retóricas hegemónicas de la modernidad y de la ilusión del desarrollo que las sustenta, e implique, al mismo tiempo, la apertura hacia la construcción y reconocimiento de otras prácticas económicas, políticas, organizativas, culturales, identitarias... posibles y necesarias. Desprendimiento entendido por tanto como antónimo de asimilación, como la negación consciente de la misma y como la elección, también consciente, de optar por la senda decolonial, por la defensa y legitimación de cosmovisiones y epistemes otras, por la defensa de un pluriverso no eurocentrado.

Serán las subjetividades racializadas, negadas y deshumanizadas por la clasificación y jerarquización social constitutivas de la modernidad quienes darán comienzo a la gramática de la decolonialidad el mismo momento en el que toman conciencia de la matriz colonial del poder y de las maneras en las que su violencia atraviesa no solo sus cuerpos, sino sus lenguas, sus culturas, sus conocimientos, sus identidades... Y desde la otredad, desde el no-ser, desde la frontera ontológica, construirán una propuesta

epistémica, teórica y metodológica *otra* que atravesada por la interseccionalidad pretenderá revelarse contra el conjunto de opresiones que el sistema-mundo moderno colonial les impone, contra la colonialidad del poder, del saber y del ser, entre muchas otras (Mignolo, 2010). Articulan así *modos de vida, de poder, de saber y de ser otros* que, desde la denuncia al sistema-mundo moderno/colonial y sobre todo desde una ruptura con el mismo, se articulan como alternativas en clave decolonial (Restrepo, & Martínez, 2010). Alternativas, por tanto, enunciadas desde lo que Castells (2005) nombrará identidades de resistencia, es decir, desde subjetividades que ocupan posiciones subvaloradas o estigmatizadas por la lógica dominante, en donde se apela a la identidad como defensa de la comunidad a los constantes ataques y violencias ejercidos desde fuera y desde donde se construyen formas de resistencia colectiva contra la opresión / las opresiones.

Alternativas contra la colonialidad como el Sumak Kawsay, la organización zapatista, la propuesta de la interculturalidad crítica o las pedagogías del sur entre muchas otras desperdigadas por el sistema-mundo, que, al enunciarse desde dichas identidades se reconocen situadas y sin anhelo de convertirse en modelos totalitarios o universales. Al contrario, pretenden la (re)construcción de un pluriverso, entendido éste como la igualdad en la diferencia, como el reconocimiento de las singularidades y diversidades sin que ello implique una pérdida de derechos, como la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos (Restrepo, & Martínez, 2010).

## II. El Pueblo Gitano en el Estado español

### II.I. Historia y viaje hasta la península

Se ha de tener presente a lo largo no sólo de la presente aproximación histórica sino del general del presente trabajo que aproximarse a una realidad tan cambiante, diversa y compleja como la gitana no es tarea sencilla. La documentación existente respecto al origen e historia del Pueblo Gitano es escasa, debido a la transmisión oral de su cultura e historia, facilitando así tanto la falacia de la generalización indebida como el peligro de la idealización romántica (Cívico, 2010). Por ello, resulta especialmente necesario situarse en una posición crítica que evite caer en esto y que se abra a la heterogeneidad y a la continua construcción y recuperación de una memoria histórica no escrita, y, por tanto, olvidada e infravalorada por los centros del sistema-mundo.

Pese a la falta de información generalizada, recientes estudios lingüísticos de Ian Hancock, gitano experto en Romani Studies y en lengua romaní, vinculan el idioma del Pueblo Gitano, el rromano, con el sánscrito, fijando así su origen en la zona noroeste de la India, en lo que hoy corresponde a la región del Punjab (Fakali, 2013). Ante la falta de datos, se cree que fueron las recurrentes invasiones musulmanas en dicho territorio las que, en torno al año 1000, propiciaron y aceleraron la diáspora romaní, que se convertiría en un viaje intergeneracional de más 400 años a través de Asia central, Oriente medio y las tierras del Cáucaso hasta llegar a extender su presencia generalizada en Europa en torno a los años 1410-1420 (Hernández, García, & Martínez, 1996).

En este primer momento existía en Europa una imagen común sobre el Pueblo Gitano; pequeños grupos de población errante con lengua, vestimenta, costumbre, música y bailes propios que despertaban la curiosidad del resto de población (Palanca, s.f.). Fruto de dicha peculiaridad, se vivió en Europa un primer momento de buen acogimiento.

Sin embargo, con la llegada del siglo XVI y ante el desafío que la gestión de dicho pueblo y las costumbres a las que se aferraban suponía para los poderes establecidos, la religión mayoritaria y la moral de la época, comenzó una ola de persecución que se propagaría por todos los países en los que el Pueblo Gitano se encontraba asentado (Fakali, 2013). Una ola compartida entre países que emplearon mecanismos e instrumentos de control similares a través de los cuáles civilizar o exterminar a un pueblo que se presentaba como una amenaza para la tan ansiada homogeneidad de la época. Prácticas como la pena de galeras<sup>5</sup> en Francia y España durante los siglos XVI y XIX o el holocausto gitano durante la segunda guerra mundial, conocido en rromanó como Porrajmos, en el que se estima murieron alrededor de 1000000 personas gitanas por el simple hecho de ser gitanas. O las más actuales expulsiones de personas gitanas en Francia durante el año 2010, la esterilización forzosa de mujeres Rromaníes en Eslovaquia y Republica Checa durante los años 1966-2012 y las sospechosas muertes de personas gitanas en las prisiones y a manos de la policía en el Estado español<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> La pena de galeras fue establecida por Carlos I en el año 1530, a través de la misma se imponía a determinados delincuentes el castigo de poner su fuera de trabajo a merced del estado remando en las galeras del rey.

<sup>6</sup> Para más información sobre los temas mencionados:



durante los últimos años que nos recuerdan que, si bien de manera más sutil, el anti-gitanismo y sus dispositivos y mecanismos de control y civilización aún se siguen haciendo presentes en la Europa actual.

## II.II. El Pueblo Gitano en el Estado Español: *el otro* frente a la modernidad

Del mismo modo que con la historia general del Pueblo Gitano, al estudiar su historia en el Estado español nos encontramos, nuevamente, con una falta de documentación que obstaculiza el análisis de la misma. Fruto de dicha falta de registro escrito o narrado por personas gitanas, la historia del Pueblo Gitano en el Estado español se intuye bien en base a la legislación a través de la cual se pretendía controlar al mismo dentro de nuestras fronteras o en base a los relatos propios de la literatura (Martínez, 2011). Fuentes históricas que van desde las pragmáticas reales<sup>7</sup> hasta disposiciones de carácter local o regional, todas ellas dictaminadas en un contexto social en el que predominaban los prejuicios contra el Pueblo Gitano, y relatos literarios que oscilan entre la discriminación y el repudio y la romantización e idealización de dicho pueblo y de sus prácticas.

Fuentes enunciadas y producidas, en su mayoría, desde la no gitanidad y por tanto desde el privilegio histórico y epistémico que dota a quien produce las mismas no solo de la capacidad de contar una historia que nos les pertenece, sino de crear y construir ésta a su merced e intereses y de hacer de la misma la única historia verídica. Por ello, al leer sobre historia gitana dentro de las fronteras del Estado español se vuelve especialmente necesario no sólo ser consciente del origen y objetivo de las fuentes empleadas y del sesgo de las mismas, sino hacer un ejercicio de lectura a contrapelo de dicha historia hegemónica que nos permita desprendernos de dicho sesgo y acercarnos a una historia no narrada pero no por ello menos real, verídica o necesaria. Con esto en mente, procedemos a adentrarnos de manera breve en el recorrido histórico del Pueblo Gitano en el Estado español, sin olvidar que el mismo se realiza nuevamente desde la no gitanidad y por tanto desde el privilegio.

Como se comentaba con anterioridad, será en el año 1425 bajo el reinado de Alfonso V cuando se tiene, por primera vez constancia escrita de la presencia de un grupo de personas gitanas en la península, más concretamente en el reino de Aragón (Ruiz, 2009; Gervás 2006). Dicho acontecimiento es hoy conocido gracias al salvoconducto firmado por los reyes de Aragón, Navarra y Castilla a través del cual autorizaban en calidad de peregrinos el acceso, la movilidad libre y la protección a dicho grupo en su camino de peregrinaje hacia Compostela (Gervás, 2006). Las entradas de pequeños grupos de gitanos y gitanas se sucedieron durante los siguientes 50 años gracias a la protección

---

Expulsión de personas gitanas en Francia

<https://www.gitanos.org/publicaciones/discriminacion10/pdf/02.pdf>

Esterilización forzosa de las mujeres Rromaníes: <https://fagic.blogspot.com/2016/11/la-esterilizacion-forzada-de-las.html>

Muertes de personas gitanas en las cárceles y a manos de la policía en el Estado español:

<https://www.elsaltodiario.com/1492/manuel-fernandez-jimenez-presos-gitanos>

<https://www.elcomercio.es/gijon/queremos-venganza-solo-justicia-familia-eleazar-20200831000351-ntvo.html>

<sup>7</sup> Disposiciones dictadas por el rey en virtud de su poder legislativo, sin cortar con las cortes para ello.

ofrecida por las autoridades. Sin embargo, con la llegada de los reyes católicos, su proyecto de unificación político-religioso y la inquisición española como instrumento de control, en torno al año 1478 dichos grupos pasaron a estar bajo la lente de la sospecha, puesto que, como sostienen Cortés y Fernández (2019), doctor y diputado gitano y filósofo gitano respectivamente, “su modo de vida itinerante impedía el seguimiento exhaustivo que el Tribunal del Santo Oficio practicaba sobre los parroquianos comunes” (p.502).

Dicha sospecha fue en aumento a medida que el proyecto de unificación y homogeneización avanzaba, y tras la conquista de Granada y la invasión de América entrarán en juego, también dentro de las fronteras del estado moderno español, la matriz colonial del poder y su jerarquización racial (Grosfoguel, 2012). Así, los pueblos, culturas y religiones que habían gozado de una mayor libertad durante la baja Edad Media, pasaron, con la llegada de la modernidad, a ser entendidos como bárbaros, primitivos y, por tanto, inferiores y peligrosos para el proyecto de estado moderno que entonces se iniciaba (Cortés, & Fernández, 2019). Un proyecto basado en la supremacía del “habitus moderno” y por tanto en la aniquilación de la “diferencia” que habitaba dentro de las fronteras (Filigrana, 2020). Así, ese mismo año, en 1492, se expulsará a los judíos de la península, y apenas 7 años más tarde se promulgará la que sería la primera pragmática a nivel estatal y europeo específica contra el Pueblo Gitano, la pragmática de medina del campo (Motos, 2009).

Con dicha pragmática, como sostiene el filósofo y activista gitano Isaac Motos (2009), se ponía a las personas gitanas contra la pared; o abandonaban su cultura, su forma de vida nómada y sus oficios, y se asimilaban al resto de la población aceptando vivir por oficio conocido sirviendo a un señor, o disponían de un plazo de sesenta días para abandonar el estado. En caso de que cumplido dicho plazo aun conservaran su cultura y vagaran por del país, serían tratados como vagabundos ociosos, es decir, castigados con pena de azotes, corte de orejas, expulsión y, finalmente, la esclavitud de por vida<sup>8</sup>. Como sostiene este mismo autor, esta primera pragmática será la primera de muchas que conllevará, paradójicamente, tanto a estrategias de disciplinamiento y regulación como de expulsión y de persecución, es decir, estrategias de asimilación y/o de exterminio (Motos, 2009).

Algo que se hace presente en esta primera pragmática y que acompañará el resto de leyes promulgadas contra el Pueblo Gitano, es que las prácticas legislativas y jurídicas no castigan un delito como venían haciendo hasta el momento, sino un modo de vida,

---

<sup>8</sup> Pragmática 1499: “Mandamos a los egipcianos que andan vagando por nuestros Reinos y Señoríos con sus mujeres e hijos, que del día que esta ley fuera notificada y pregonada en nuestra Corte y en las Villas, Lugares y Ciudades que son cabeza de partido hasta 60 días siguientes, cada uno de ellos vivan por oficios conocidos y mejor supieren aprovecharse estando de estrada en los lugares donde acordasen asentar o tomar vivienda de señores a quienes sirvan y les den lo que hubiere menester y no anden juntos viajando por nuestros Reinos como lo hacen o dentro de otros 60 días primeros salgan de nuestros Reinos y no vuelvan a ellos en manera alguna so pena que si en ellos fueren hallados o tomados, sin señores, juntos, pasados los dichos días que den a cada uno cien azotes por la primera vez y los destierren perpetuamente de estos Reinos, y por segunda vez que les corten las orejas y estén sesenta días en la cadena y los tornen a desterrar como dicho es. Y por la tercera vez que sean cautivos, de los que tomaren parte, toda la vida [...]”.

un modo de subsistir, unas costumbres y una cultura que no se correspondía con la deseada por las sucesivas coronas de la época ni con el ideal que el sistema-mundo moderno/colonial situaría en la cúspide de su jerarquización (Motos, 2009; Martínez, 2011; Filigrana, 2020). *Un modo de ser, de saber y de subsistir otro*, ajeno a las lógicas modernas que se vuelve por tanto no solo susceptible sino necesario de una reeducación y un disciplinamiento en los modos modernos y por tanto también coloniales (Cortés, 2019; Galletti, 2020b). Y es que dicha educación, dicho proceso de asimilación, de control de los cuerpos se llevará a cabo a través de lo que Foucault considera medidas biopolíticas<sup>9</sup>, o lo que en el presente trabajo y según los aportes de Anibal Quijano se ha conceptualizado como matriz colonial del poder. Una matriz colonial del poder que, articulada en torno a múltiples ejes, pretenderá, a través de la violencia, disciplinar, asimilar y/o exterminar al Pueblo Gitano. Con dicho fin se construirán desde las diferentes instituciones una representación de lo gitano como contrario a la modernidad y a la civilización, a los valores de la época. Se hará, por tanto, del Pueblo Gitano un pueblo bárbaro, delictivo, problemática, vago, indeseable, no humano... construyendo así la alteridad y otredad gitana.

Una representación sobre el Pueblo Gitano, sobre *lo gitano* o *el problema gitano* como aparecerá conceptualizado a lo largo de la historia, que se inaugurará con dicha pragmática y que, ante la imperante necesidad de corregir un modo de vida patológico, de salvar al Pueblo Gitano de ellos mismos, no hará más que ganar fuerza y justificar la dureza y la crueldad de las leyes venideras. Y es que la representación del Pueblo Gitano como el *otro*, como carente de humanidad, como habitante de la zona del no-ser, condicionará los métodos empleados para la resolución de conflictos que a lo largo de la historia surgirán con el mismo. Pues, como mantiene De Sousa Santos en Grosfoguel (2011), en la zona de no-ser, ante la negación de la humanidad de la gente que la habita, los conflictos se resuelven a través de violencias que no serían aceptables al otro lado de la línea, en la zona del ser. Así, entre el 1499 y el 1978 se promulgan desde la maquinaria normalizadora del Estado español más de 250 leyes específicas contra la población gitana, que, atravesadas por la violencia propia de la zona del no-ser, pretendían someter y controlar, normalizar, adoctrinar y asimilar a los modos entendidos como normales, modernos y civilizados de ser, de saber y de subsistir, y, en caso de no resultar posible, se pretendió su exterminio (Galletti, 2020a; Cortés, & Fernández, 2019).

De este modo, a lo expuesto en esa primera pragmática se irán añadiendo con los años diversas restricciones y/o puntualizaciones, todas ellas con el control, la homogeneización y la asimilación forzosa como objetivo: en 1512 las cortes catalanas deciden la expulsión de las personas gitanas de sus territorios, prohibición a la que años más tarde se sumarán las cortes de Valencia y Navarra bajo pena de cárcel y azotes respectivamente, en 1539 Carlos I de España habilita, ante la pérdida de mano de obra en la batalla de Lepanto, la pena de galeras como castigo para aquellos hombres gitanos que no se adecuen al estilo de vida occidental y sedentarizado, en el año 1560 las cortes

---

<sup>9</sup> Medidas biopolíticas entendidas como el espacio en el cual se deciden las normas y formas de vida normativas y se dictaminan a su vez los dispositivos de control sobre los cuerpos que disciplinarán los mismos a dichas formas normativas a través del hacer vivir o dejar morir (Oreja & Aries, 2017).

de Toledo promulgan una pragmática que leía «[...] se entienda y ejecute la pena de azotes y destierro del reino en las mujeres gitanas que anduvieran en hábito y traje de gitanas: lo cual vos mandamos que hagáis pregonar públicamente [...]» (Martínez, 2011; Sánchez, 2018).

En el año 1586 bajo el reinado de Felipe II se limitan todas aquellas actividades que garantizaban la existencia y subsistencia autónoma del Pueblo Gitano, como la venta ambulante, las ferias y la herrería, todas ellas además vinculadas a un estilo de vida errante, y se exigía que tomasen oficio conocido bajo el mando de un señor (Martínez, 2004; Alfaro, 2009). Con dicha prohibición se pretendía regular las maneras de subsistir autónomas de dicho pueblo entendidas como ociosas y vagas al producirse ajenas al estado y a la acumulación, e incorporar al mismo a la posición que les correspondía como raza inferior en la rueda productivista y capitalista que había comenzado a rodar en el 1492.

Años más tarde, en el 1619, Felipe III vuelve a dictar una nueva pragmática en la que ordena la expulsión de todos las personas gitanas en un plazo de 6 meses bajo pena de muerte y obliga a aquellas personas que decidieran quedarse a abandonar su estilo de vida nómada, avecindarse en ciudades, villas y lugares de más de 1000 habitantes, a no usar ni el traje, ni la lengua ni el nombre propio de los y las gitanas y a abandonar su principal manera de subsistir, el trabajo de compra-venta de ganado (Cortés, & Fernández, 2019).<sup>10</sup> En 1633, Felipe IV, ampliará las restricciones a la vecindad de las familias gitanas, limitando está a una proporción de una familia gitana por cien familias no gitanas y prohibiendo que en un plazo de seis meses después de la promulgación de la ley salieran de los lugares donde tienen su residencia, advirtiendo a toda aquella persona que fuera detenida fuera de estos lugares que pudiera convertirse en esclavo de quien lo detuviera (Martínez, 2011; Cortés, & Fernández, 2019).

En 1692 Carlos II dictará otra pragmática que obligaban nuevamente a la sedentarización forzosa del Pueblo Gitano, y en el 1695, ante la imposibilidad de hacer cumplir las anteriores leyes promulgadas, decreta la creación de un censo donde registrar a los miembros de las familias gitanas, sus propiedades y los oficios a los que se dedicaban, obligando a su vez a abandonar nuevamente sus trajes, sus lenguas y la realización de cualquier oficio que no fuera el de labranza de la tierra para un señor. Así mismo, declara él envió de aquellos muchachos gitanos mayores de 10 años que sean vistos vagando a las galeras, y a los menores de dicha edad a casas y hospitales de desamparados, lejos de sus familias y modos de vida (Martínez, 2011).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> “Mando que todos los gitanos que al presente se hallasen en nuestros reynos, salgan de ellos en seis meses, y no vuelvan a ellos so pena de muerte y los que quisiesen quedar, sea avecindándose en ciudades, villas y lugares de estos nuestros reynos de mil vecinos arriba y que no puedan usar del traje, nombre y lengua de gitanos. Y otrosí mandamos que por ningún caso puedan tratar en compras ni en venta de ganados ni mayores ni menores, lo cual guarden y cumplan so la misma pena...”.

<sup>11</sup> Pragmática 1662: “Mandamos que en ninguna ciudad, villa, ò lugar, cuya vecindad sea de mil vecinos abaxo, assistan, ni se avecinden Gitanos, ni gitanas, i que los que en estos nuestros Reinos se avecindaren den los que tuvieren de mil vecinos arriba, para subsistir, i permanecer en ellos, como los demás vecinos, sea para aplicarse precisamente á la labor, i cultura de las

Las siguientes pragmáticas promulgadas por Felipe V en 1717 seguirían la misma línea, aumentando aún más las restricciones sobre las posibles residencias de las personas gitanas bien limitando aún más el número de localidades o ampliando el mismo con la intención de dispersar a las familias entre sí (Sánchez, 2018; Alfaro, 2009). Con la intención de controlar y comprobar el abandono real del nomadismo y la vecindad y el domicilio de dichas familias, Felipe V ordenará las visitas y registros de las casas gitanas en días y horas desconocidos. Así mismo, decretaba penas de entre seis y ocho años de galeras por acudir a las ferias, por usar su traje y su lengua, por no disponer de domicilio conocido e incluso pena de muerte para los que fueran vistos acuadrillados (Martínez, 2011; Sánchez, 2018).

A través de dicha legislación se pretendía por un lado controlar la movilidad del Pueblo Gitano, y por otro, y consecuencia directa de dicha prohibición, el abandono de sus oficios ante la imposibilidad del libre movimiento que éstos requerían, la dependencia económica de un señor y su retribución al estado. Se pretendía, por tanto, disciplinar no sólo el modo de vida y acabar con la ociosidad y la vagancia entendida como propia de dicho pueblo, sino también el modo de subsistir del mismo al deseado por las sucesivas coronas de la época, al modo de vida y de trabajo productivo y acumulativo. Se buscaba a su vez, al obligar a la sedentarización, pero al hacerlo en ratios y en localidades marcadas por las autoridades, la dispersión de la población gitana, la ruptura de las familias extensas y la nuclearización de éstas (Garcés, 2016). Dificultando así el mantenimiento de una cultura basada en los lazos familiares extensos, en el apoyo mutuo, en la cooperación y en la colectividad. Se pretendía, por tanto, disciplinar las subjetividades, los valores y la moral que regían las mismas a las propias del estado moderno, procurando de este modo la integración y el mestizaje con la población no gitana. Se pretendía, en definitiva, el progresivo abandono y desaparición, la asimilación y el exterminio, de un modo de vida, de ser, de saber y de producir que, ajeno a las prácticas entendidas como modernas y civilizadas y con la libertad como bandera, suponía un problema y un peligro para el ansiado estado homogéneo y desarrollado y un desafío para el status quo del mismo. Sin embargo, la continua necesidad de promulgar nuevas leyes para ampliar las anteriores da a entender que dichas pretensiones no terminaban de ser cumplidas y que la población gitana resistía tanto a la asimilación como al exterminio que con ellas se buscaba.

Dicha resistencia, sin embargo, no iba a quedar impune. Durante los años previos a 1749 se da un progresivo recrudescimiento de las leyes a la vez que se prepara el terreno

---

*tierras, i no á otro oficio, ni empleo alguno; á los quales prohibimos el que puedan andar en traje de Gitanos, ni hablar la lengua, i gerigonza, de que usan, para parecerse á ellos”.*

Pragmática 1965: “... *Que dentro del termino de treinta días de la publicación de esta Pragmática ... sean obligados todos los Gitanos, y Gitanas que se hallaren en estos Reynos a comparecer ante las Justicias de los lugares, donde estuvieron avecindados o habitaren ... , declarando sus nombres, edad y estado, y los hijos que tuvieren con sus nombres y edades, y también sus oficios y modos de vivir y todas las armas que tuvieren, así ofensivas como defensivas, de qualquier género que sean, tanto las que tuvieren en sus casas, como las que hubieren puesto en otras partes, o dado a guardar a otras personas, y los cavallos, mulas o otros animales, que tuvieren para servirse de ellos, o para venderlos, o comerciarlos: todo lo qual devan declarar puntualmente, y debaxo de juramento, y de la pena que aquí irá expresada ... Al que incumpliere esta orden dentro del referido plazo, incurra, si fuere hombre, en la pena de seis años de galeras y si fuere mujer, en la pena de cien azotes y destierro de estos Reinos.*”

para lo que será conocido como La Gran Redada. En el año 1745, el marqués de la Ensenada dictó una disposición legal que condenaba a muerte a todas aquellas personas gitanas que no se hubieran asimilado al modo de vida moderno y siguieran todavía haciendo uso de su cultura y de un modo de vida nómada que dificultara el control de la población (Martínez, 2011; Ruiz, 2009). Es decir, dictaba el aprisionamiento de todas aquellas personas gitanas que deseaban seguir siéndolo. Sin embargo, tras las duras críticas recibidas por la crueldad de la disposición, esta fue suavizada, eliminando de la misma la pena de muerte y cambiando el castigo por la pena de galeras. En el año 1748, preparando el terreno para lo que vendría el año venidero, se dictó un decreto pontificio, firmado por el papa Benedicto XIV, según el cual se despojaba al Pueblo Gitano del derecho a asilo y refugio en los templos religiosos (Martínez, 2011; Alfaro, 2009).

Así, con la mayoría de la población gitana censada, asentada únicamente en determinados municipios y ante su imposibilidad de buscar refugio en la iglesia, el 30 de julio de 1749 a las 12 de la noche, el marqués de la Ensenada bajo el mando de Fernando VI dictó la real orden de captura de los y las gitanas (Alfaro, 1993; Martínez, 2019). Dicha orden de captura supuso el arresto incondicional del mayor número de personas gitanas posible, identificando las mismas en base a marcados raciales y culturales, sin importar su edad, su sexo ni si estaban o no asentadas y asimiladas a la cultura dominante. Se estima que fueron apresadas entre 9.000 y 12.000 personas gitanas por el mero hecho de ser gitanas, muchas de ellas ya asentadas y sedentarizadas (Alfaro, 1993). Una vez apresados fueron separadas y enviadas a diversos destinos en función de su sexo; los hombres fueron destinados a los astilleros y empleados como mano de obra esclava para la construcción de una armada española moderna, por la cual pasará a la historia el Marqués de la Ensenada. Las mujeres fueron destinadas a la Real Casa de Misericordia de Zaragoza, reconvertida como campo de concentración, donde también fueron, no sin grandes actos de resistencia, destinadas a trabajos forzosos (Martínez, 2019). Los niños y niñas, también aprisionados durante la operación, fueron separados de sus familias y reeducados en los valores, la cultura y la moral moderna de la época y en oficios conocidos. La pena para toda aquella persona que intentara escapar de sus respectivos castigos no dejaba lugar a dudas del objetivo de dicha redada: “al que huyere, sin más justificación, se le ahorque irremisiblemente” (Garcés, 2016, p.237).

No fue hasta el año 1763 que Carlos III ordenó la liberación de los gitanos y gitanas que aún quedaban recluidas, volviendo estos a sus familias, a sus *modos de vida otros*, demostrando, una vez más, que el proyecto de exterminio y/o asimilación había fracasado.

El fracaso del proyecto de exterminio no constituyó, sin embargo, el punto final de la represión y persecución del Pueblo Gitano en el estado. Éste daría inicio a una nueva etapa centrada igualmente en la desaparición de lo gitano como identidad social y cultural, pero esta vez a través de una política asimiladora. Pues como sostiene Helios Garcés (2016), ensayista y militante gitano, “ante la imposibilidad del genocidio, se ahonda en la voluntad de epistemicidio” (p.247). La máxima expresión de dicha política asimiladora y epistemicida, será la última real pragmática promulgada por Carlos III en el año 1783, en la cual se declaraba a las personas gitanas ciudadanas españoles, y, por lo tanto, se les otorgaba el deber y derecho de escolarizar a las y los menores, perdiendo la custodia en caso de que no lo estuvieran. Con dicha pragmática se les hacía libres de

fijar su residencia y de emplearse y trabajar en cualquier actividad que desearan, salvo en aquellas que dificultaran el proceso de sedentarización y asimilación que dicha pragmática exigía (Martínez, 2011). Y es que todos estos derechos se daban a condición de que los y las gitanas abandonaran su realidad étnica, su forma de vida, de vestir, su idioma, su arte y su vida errante (Martínez, 2019; Sánchez, 2018). Será en esta misma pragmática en la que se prohibió el uso de la palabra gitano al considerar que dicho grupo no existía y por tanto no habría de ser nombrado. De este modo, si bien de manera más sutil que las legislaciones previas, con dicha pragmática se buscaba como sostiene Garcés (2016) por un lado, la integración forzosa de los calés al exigir el abandono de sus costumbres como requisito para la ciudadanía, y por otro, su desintegración y separación como sujeto colectivo al negarles y hacer desaparecer su nombre e identidad cultural.

Si bien dicha pragmática fue la última real pragmática promulgada y es comúnmente entendida como el fin de la persecución contra el Pueblo Gitano, las leyes venideras continuarían en la misma línea asimilacionista, y en la práctica, también persecutorias y discriminatorias. La constitución de Cádiz del 1812 supuso la ciudadanía para todas aquellas personas nacidas en España, con la condición de que estuvieran también vecindadas dentro de sus fronteras, obligando así nuevamente, aunque de manera más sutil, al abandono del nomadismo (Martínez, 2011). No será hasta el año 1837, con la llegada de una nueva constitución que las personas gitanas serán reconocidas como ciudadanas españolas de pleno derecho sin más condición ni requisito que haber nacido en España (Sánchez, 2018; Martínez, 2019). Sin embargo, las guerras carlistas avivaron la llama del antigitanismo, de la sospecha y la desconfianza, dándose expresiones del mismo en diferentes puntos del estado. Una vigilancia y control que se verá ampliado con el estallido de la guerra civil española, en la cual se retrocederá a la represión cultural y la intolerancia propia de décadas atrás con la prohibición de hablar su lengua, considerada entonces una jerga de delincuentes, y una aplicación especial de la ley de vagos y maleantes y la posterior ley de peligrosidad social, con las que nuevamente se atacaba y criminalizaba el modo de vida y subsistir gitano (Sánchez, 2018; López, & Ortiz, 2013). En el año 1942, fruto de dicho ambiente nuevamente hostil para con el Pueblo Gitano, se le encomienda a la guardia civil la vigilancia y el control específico de los y las gitanas (Martínez, 2011; Alfaro, 2009).<sup>12</sup>

No será hasta la llegada de la vigente constitución en el año 1978 que finalmente llegará el reconocimiento legal de los y las gitanas como verdaderos ciudadanos y ciudadanas, al convertir la discriminación racial que tanto les había acompañado en un delito constitucional (Motos, 2009). Ese mismo año, hace hoy apenas 42 años, se derogan los artículos que ordenaban la vigilancia y el control del Pueblo Gitano por parte del organismo de la guardia civil, siendo éstos las últimas legislaciones discriminatorias promulgadas contra dicho pueblo. Se da, por tanto, un importante cambio en la teoría, pero que, nuevamente, no ira siempre acompañado por la práctica.

---

<sup>12</sup> “Se vigilará escrupulosamente a los gitanos, cuidando mucho de reconocer todos los documentos que tengan, confrontar sus señas particulares, observar sus trajes, averiguar su modo de vida y cuanto conduzca a formar una idea exacta de sus movimientos y ocupaciones, indagando el punto al que se dirigen en sus viajes y el objeto de ellos.”

Pues, si bien no se puede negar la igualdad jurídica sobre el papel, tampoco se puede obviar las cenizas que 450 años de persecución, exterminio y asimilación dejan en nuestra sociedad y en el imaginario social de la misma. Y si bien es cierto que dichas prácticas de persecución y exterminio son prohibidas por la ley, no lo es tal el antigitanismo, la asimilación e integración forzosa a la que el Pueblo Gitano sigue haciendo frente de manera más o menos sutil. Pues si bien antaño se hablaba de asimilación o exterminio, hoy en día se podría hablar de asimilación o exclusión y marginalidad. Y es que a través de la legislación vigente, las personas gitanas, de igual manera que sus antepasados, se siguen encontrando hoy día con dos posibilidades que rara vez se consiguen combinar, aún en una sociedad que se quiere crear intercultural; la aculturación, la asimilación al modo de vida, de ser, de saber y de producir “payo”, convertirse en un ser humano verdadero como diría Fanon, o la resistencia, la conservación de su cultura, sus costumbres, y *sus modos de ser, de saber y de producir otros* y por tanto la exclusión y deshumanización a la que dichas formas otras de vida son condenadas desde lo alto de la jerarquía. Así, pese a los siglos que han transcurrido desde las primeras leyes antigitanas, éstas se materializan hoy día en unas políticas integracionistas y antigitanas cuyo objetivo no dista mucho de las mismas. Por tanto, la realidad del Pueblo Gitano en el estado sigue estando atravesada por un imaginario y pensamiento desarrollista, integracionista y racista y por la violencia más o menos explícita que éste ejerce sobre sus cuerpos, su cultura y sus formas de vida otras.

Repensar y releer la historia del Pueblo Gitano en el Estado español desde aquí, nos invita, como menciona Boaventura De Sousa Santos en Grosfoguel (2011), a entender el sur y las periferias del sistema-mundo más allá de lo geográfico, y a reconocer en los cuerpos gitanos las heridas propias de quienes habitan los mismos; las heridas de la colonialidad. Una colonialidad que, como se ha podido observar, se ha hecho presente a lo largo de la historia moderna del Estado español y que, a través de diversos dispositivos ha pretendido disciplinar y adoctrinar al Pueblo Gitano a los modos normales de subsistir (trabajo capitalista), de saber (paradigma positivista y educación formal), de ser (sujeto individual e independiente) y de habitar (asentamiento y sedentarización).

En definitiva, una historia y un pueblo atravesados por la colonialidad propia de la modernidad, y, por tanto, también por la violencia, el poder y la opresión. Sin embargo, como sostiene Gramsci (citado en Cortés & Fernández, 2019), “todo ejercicio de poder abre un campo dialéctico de correlación de fuerzas de manera que las formas de opresión dan lugar a formas de resistencia” (p.505) y viceversa. Así, la historia del Pueblo Gitano en España no será una excepción, siendo ésta, sin duda, una historia de opresión, persecución y de violencia, pero también una historia de resistencia frente a la asimilación y el exterminio.



### III. Resistencias a la matriz colonial del poder desde las prácticas culturales gitanas

#### III.I. Romanipen: identidad, valores y prácticas gitanas

A pesar de la heterogeneidad y transnacionalidad propia del pueblo Rrom, se podría decir, como sostiene Cívico (2010), que este es un grupo humano diverso unido por un origen común, por una cultura tradicional de valores comunitarios y por una conciencia propia. La gitaneidad, la romanipen, se podría definir, por tanto, como un estilo de vida consciente, una forma de ser y de estar en el mundo marcada por una interpretación concreta del mismo y de la vida. Una forma de ser y estar en el mundo atravesada por unos valores concretos que funcionan como nexo de unión entre los diferentes pueblos y comunidades que el término “Rroma” aúna.

Al revisar la historia del Pueblo Gitano en el estado, como hemos hecho en el capítulo III, se puede observar que, pese a los obvios cambios que éste ha emprendido a lo largo de los años, el sistema de valores que rige y condiciona ese ser y habitar el mundo de maneras *otras* ha persistido a los múltiples intentos de normalización. Dicho amplio sistema de valores, a través del cual se organiza la vida y da lugar a la identidad gitana, podría estar encabezado, como sostiene Rodríguez (2009), por los siguientes valores principales:

- *Respeto*. El respeto podría ser entendido como el valor principal que atraviesa y ordena la cultura e identidad gitana. El respeto a las tradiciones, a las personas mayores por ser portadoras de conocimiento y de las tradiciones mismas, a los niños y niñas por ser quienes las guardaran y asegurarán la continuidad de su pueblo, a la naturaleza por permitir y cuidar la vida. Respeto no sólo entendido como obediencia, sino entendido en su sentido más amplio, como una responsabilidad colectiva del Pueblo Gitano para con el mismo y su ambiente.
- *Fraternidad*. Entendida ésta como un paso más allá de la solidaridad, como la entrega radical a los y las otras, el compartir alegrías y penas, el ayudar desinteresadamente a quien se encuentra en situaciones de necesidad... La fraternidad como la herramienta a través de la cuál garantizar no sólo la supervivencia del grupo, sino una vida digna, que merezca la alegría de ser vivida, no solo para uno mismo o la familia, sino para el conjunto de la comunidad.
- *Coherencia*. Entendida esta como el respeto aplicado a una misma, como la honestidad en las relaciones con las demás personas, y la fidelidad a los propios principios y a los de la comunidad. Es el respeto a las acciones realizadas, a la palabra dada y a las decisiones tomadas.
- *Libertad*. Libertad como el marco que hace posible vivir en base a los anteriores valores, pues solo se puede vivir desde el respeto, la fraternidad y la coherencia si se tiene libertad para hacerlo. Libertad como consecuencia de un modo de vida nómada y desvinculado de lo material, donde lo importante reside en las personas y la naturaleza, donde lo importante es el ser y no el tener. Libertad no entendida desde la individualidad propia de la modernidad, sino en su sentido más colectivo, a través del cual se ha de garantizar la supervivencia del pueblo y la comunidad en un entorno no gitano y hostil.

Un sistema de valores que, atravesado por la solidaridad, la responsabilidad colectiva, el sentido de comunidad y colectividad y la importancia de la familia<sup>13</sup>, se ha hecho presente en el pueblo y la cultura gitana desde siglos atrás, forjando así su particular manera de ser y estar en el mundo, es decir, su identidad tanto individual como colectiva. Sin embargo, es necesario recordar que la identidad no es un fenómeno estable/estático/inamovible, y menos aun cuando ésta entra en contacto con otras formas de ser y de habitar el mundo (Rodríguez, 2009). Por ello, pese a la resistencia mostrada a la aculturación y a la asimilación, se hace necesario reconocer que la identidad gitana es dinámica, en contacto constante con una sociedad mayoritaria atravesada por valores antagónicos a los propios y, por tanto, en constante construcción, deconstrucción y cambio, aun y cuando dichos cambios se dan para garantizar la supervivencia de su pueblo.

Pese a ser necesario tener presente que son los valores los que determinan la identidad de este pueblo y no las acciones, prácticas o costumbres a las que éstos dan pie, dichos valores se encuentran en la base de las prácticas que el Pueblo Gitano ha desarrollado a lo largo de los años en el Estado español para evitar su exterminio y garantizar su supervivencia. Unas prácticas enunciadas desde subjetividades que, como sostiene Castells (2005), ocupan una posición estigmatizada y violentada por la lógica dominante y que se construyen, por tanto, como identidades de resistencia colectiva contra la opresión. Prácticas concretas de supervivencia que, contrarias a la asimilación que a lo largo de la historia les ha sido impuesta, aspiran a desprenderse de la matriz colonial del poder y a defender y legitimar sus cosmovisiones y epistemes propias frente a las impuestas. Sin con ello pretender la universalización de las mismas. Al contrario, aspiran y apuestan, tal vez no de manera plenamente consciente, por la opción decolonial y, por tanto, por la construcción y defensa de un pluriverso no eurocentrado. A través, y más allá, de la recreación de las prácticas que se mencionan a continuación.

### ***III.1.1. Prácticas económicas otras.***

*“pa qué quiero los dineros  
si no me sirven pa ná  
salud es lo que yo quiero  
y no la pueo comprá”*

La actividad laboral y económica del Pueblo Gitano estuvo marcada durante muchos siglos por su condición nómada. Fruto de la misma, desde el siglo XV en adelante se especializaron en trabajos que les permitían mantener su independencia tanto del territorio como de un señor y del estado al mismo tiempo que aseguraban la supervivencia y subsistencia de sus grupos y familias, fin último de la economía gitana (Olivero, 2017). Con dicho objetivo, las familias gitanas al completo, las mujeres incluidas, se especializaron en aquellos trabajos asociados a la venta y trata, ya sea de animales, de textil o de productos artesanos elaborados por ellos y ellas mismas, como es el caso de los y las canasteras o los y las herreras, quienes posteriormente venderían dichos productos en los pequeños mercados de artesanías propios de la época (Galletti,

---

<sup>13</sup> La familia gitana, pilar fundamental de su cultura, su identidad y su pueblo, es, por lo general, una familia extensa (tios, tias, primos, primas, abuelos, abuelas...), patrilineal y endogámica. Las figuras de respeto dentro de las mismas vendrán marcadas por su edad y su género.

2020a). También hicieron lo propio con la recolecta agrícola y los espectáculos de danza, de música y de artes quirománticas. En definitiva y como sostiene Olivero (2017), se especializaron en una actividad laboral que ponía en disputa la hegemonía de la división sexual del trabajo y el productivismo. Una actividad que favorecía la actividad recolectora frente a la agricultura, la caza frente a la industria cárnica, la artesanía elemental frente a la complejidad fabril, y el pequeño comercio de subsistencia frente al tráfico mercantil masivo. De este modo se cuestionaba el hacer hegemónico y se procuraba priorizar, pese a las tensiones existentes, la colectividad frente a la acumulación individual, el trabajo autónomo frente al trabajo asalariado, la libertad frente a la acumulación.

Formas *otras* de subsistir que debido a la persecución y al paso de los años se han tenido que adaptar para garantizar la supervivencia de su grupo y escabullirse nuevamente de la asimilación laboral que se pretendía. Tras el asentamiento y sedentarización forzosa a la que se vio expuesto el pueblo gitano y la precarización y desvaloración que fruto de la persecución, el desarrollo y la tecnificación sufrieron sus oficios tradicionales, dicho pueblo se vio en la necesidad de reformular sus prácticas económicas y laborales hacia unas que, aun conservando cierto grado de autonomía, libertad y colectividad, tuvieran cabida y garantizaran la supervivencia de su grupo en ese nuevo escenario que se dibujaba. Así, los trabajos más comúnmente asociados a las personas gitanas en el Estado español pasaron a ser la venta ambulante, la recolecta de chatarra, las actividades temporeras de agricultura... siendo el primero el más extendido. Así, una de cada tres personas gitanas trabaja en la venta desarrollada en mercadillos (Plataforma Khetane, 2020; Rodríguez, 2009). En la actualidad, el mercadillo se centra en la venta de ropa, calzado y frutas realizada mayoritariamente en las zonas urbanas. Como sostiene Rodríguez (2009), en líneas generales, se puede afirmar que la mayoría de los puestos tienen la titularidad de un hombre, normalmente en calidad de autónomo o miembro de cooperativa/cooperativista, aunque en la mayoría de estos se puede observar como la familia al conjunto participa en todas las etapas de dicha actividad, desde la compra de género, hasta el montaje y desmontaje del puesto, la atención al público, la gestión administrativa... siendo la colectividad una característica imprescindible para el desarrollo de la misma.

Una estrategia de subsistencia que, nuevamente, se vuelve a ver perseguida, obstruida jurídicamente, completamente desvalorizada e incluso criminalizada y marginalizada por los poderes actuales (Ramírez, 2005). Así, ante la imagen negativa que dichas acciones generan en la población mayoritaria, que cada vez hace menos uso de dicho mercado, y ante la fuerte competencia de grandes multinacionales gracias a la deslocalización de su producción y abaratamiento de costes, es decir, ante la falta de alternativas que permitan formas *otras* de trabajar para formas *otras* de ser, el Pueblo Gitano se ve nuevamente forzado en dos direcciones; o la asimilación al mercado laboral capitalista, individualista y hegemónico, o la exclusión y la marginación en la que ha caído la economía tradicional gitana (chatarreros/as, recogedores de cartones, recicladores/as...), la exclusión y vulneración de derechos que la condición no asalariada de la misma supone (sin derecho a pensiones, bajas por maternidad/paternidad, accidentes laborales...) y la solicitud de prestaciones sociales.

Formas *otras* de trabajar y de entender la economía que, pese a los cambios y adaptaciones que han sufrido a lo largo de los siglos, ha mantenido hasta el día de hoy los pilares principales del subsistir gitano (Cabaleiro & Andrés, 2015):

- (1) *El trabajo independiente, la autonomía.* Desde que se dispone conocimiento sobre ello, el Pueblo Gitano ha preferido ocupaciones y trabajos que les permitirían y les dotarían del control sobre la organización de su trabajo, así como de cierta movilidad y flexibilidad. Por ello, no es de extrañar que desde el siglo XV el Pueblo Gitano haya optado siempre que ha tenido ocasión por el trabajo por cuenta propia frente al trabajo asalariado por cuenta ajena, por ser dueño de su fuerza de trabajo frente a vender la misma a cambio del salario.

*“Espero verlo algún día,  
aunque sea de muy viejo:  
ni un céntimo para el clero  
menos pa la monarquía  
y más beneficio al pueblo”*

- (2) *La colectividad del trabajo.* Frente a la individualidad propia de la concepción moderna del trabajo, el Pueblo Gitano, su economía, y su concepción del trabajo tiene a la familia en su centro, siendo ésta una economía nuclear o familiar-comunitaria. En esta, cada miembro/cual contribuye y coopera, en la medida de lo posible, con el resto en el trabajo a realizar, siendo dicha cooperación vital e imprescindible para desarrollar dichos oficios. Como sostienen Cabaleiro y Andrés *“Esa economía encierra un ideal de trabajo que se realiza rodeado de parientes y fundiéndose con las otras tareas cotidianas a un ritmo y con una disciplina diferentes a las del trabajo asalariado. Además, la unidad familiar prepara y entrena a las nuevas generaciones en el gremio familiar”* (2005, p.14).
- (3) *El no productivismo, la no acumulación.* El Pueblo Gitano, contrario al sistema capitalista, no aspira a la acumulación de riqueza, y eso le permite escapar al chantaje renta-trabajo, a la esclavitud del salario, de su propio trabajo y de su propia producción (Filigrana, 2020). Al contrario, el Pueblo Gitano aspira únicamente a garantizar, día a día, el bienestar de su grupo y familia, lo que le permite decidir autónomamente cuánto y cuándo trabajar para cumplir dicho objetivo con la austeridad propia de un pueblo que vive al día, y cuánto tiempo dedicar a otras tareas relacionadas con los cuidados y el ocio, igualmente importantes, sino más, para dicho pueblo. No existe, por tanto, como sostiene López (2008), un sentido del ahorro, sino que viven la propiedad no con el afán de acumular y garantizar una seguridad futura, si no como un medio para proporcionar el bienestar y la felicidad en un presente. Como afirma Galletti (2020a), la economía gitana se trata, por tanto, de un hacer para subsistir, frente al hacer para acumular propio de las sociedades mayoritarias y desarrolladas. Un hacer para subsistir colectiva e independientemente del capital, del desarrollo y de la modernidad que tiene como objetivo reproducir la vida y no el capital (Filigrana, 2020).

*“¿De qué te sirven los bienes  
si mientras en er mundo bibas*

*horas de gusto no tienes?”*

**Colonialidad del poder (y otras) y resistencia desde las prácticas económicas y laborales gitanas.** Como se mencionaba en el apartado teórico del presente trabajo, la colonialidad del poder /trabajada por Aníbal Quijano (1999), entre otros, hace referencia al patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/colonial originado a raíz de la invasión de América en el año 1492. Dicho patrón de dominación se estructura y opera en base a dos ejes principales: por un lado, en base a la producción de nuevas identidades geo-culturales (indios...) y, por otro lado, en base al control del trabajo a través de la articulación de todas las formas de explotación en torno a la hegemonía del capital y su acumulación (Quintero, 2010). Ambos ejes, como veremos a continuación, se harán presentes a lo largo de la historia del Pueblo Gitano en el Estado español, aunque no sin actos de resistencia contra los mismos.

En lo que respecta al primer eje de dicha colonialidad, atravesado también por la colonialidad del ser, es decir, a la división, racialización y jerarquización del mundo y sus gentes, ésta se hace presente en la historia del Pueblo Gitano en el Estado español desde la primera pragmática promulgada en el mismo en el año 1499 hasta nuestros días. Pues con la intención de justificar la persecución contra el modo de vida y las formas de organización y subsistir gitanas por ser estas divergentes y reticentes al proceso de homogeneización y unificación llevado a cabo por la corona, se construirá una visión del Pueblo Gitano como bárbaro, delictivo y problemático, como un mal ejemplo para los demás súbditos (Garcés, 2016; Cortés, 2019). Unas representaciones construidas e impuestas desde la situación de poder que los binomios civilización/barbarie, progreso/atraso, modernidad/primitivismo otorgaban a aquellos que se situaban en el lado del desarrollo, en el centro del sistema-mundo.

Dicha clasificación, como sostiene Helios Garcés (2016), dio lugar al proceso de fabricación de alteridades necesarias tanto para justificar su discriminación histórica como para construir una identidad nacional antagónica a la misma. Es decir, comienza con esta primera pragmática la fabricación y jerarquización de la alteridad gitana como una identidad repudiada por un estado que aspiraba a reconocerse como unido, homogéneo y civilizado, como una identidad a la que disciplinar, explotar e incluso aniquilar en nombre de la modernidad. Una identidad creada en torno a la barbarie, la suciedad, la delincuencia, la peligrosidad, la marginalidad, la vagancia... (Cortés, 2019; Charnon-Deutsch, 2019; Filigrana, 2020). Una identidad, en definitiva, construida, racializada y jerarquizada como ajena y contraria al progreso social, al desarrollo y a la civilización. Una construcción por tanto que, en base a ese primer eje de la colonialidad del poder directamente relacionado con la colonialidad del ser, hizo del Pueblo Gitano los y las condenadas a las periferias del sistema-mundo aun cuando éstas se encuentran en el centro del mismo.

Dicha construcción de lo gitano comenzará, como decíamos, en el año 1499 y se irá poco a poco afianzando hasta llegar a nuestros días. Pues aún hoy se encuentra generalizada la idea de que el Pueblo Gitano es un pueblo atrasado con respecto al español, un pueblo que precisa abandonar sus tradiciones y costumbres por ser estas bárbaras y propias de otra época y ser civilizado y educado en la modernidad, en el desarrollo, en la humanidad. Y es que, pese a la hegemonía de la corrección política, de

tanto en tanto nos seguimos encontrando con noticias, titulares... que nos recuerdan la imagen que impera en el imaginario colectivo. Aquella que sostiene que las personas gitanas no son sólo consideradas inferiores en la escala de la modernidad, sino que a día de hoy todavía no entran en la escala de la humanidad. Por el contrario, continúan residiendo en la zona del no-ser donde, como hechos recientes demuestran, su vida vale menos que un cubo de habas.<sup>14</sup>

No solo se construirá la alteridad gitana como inferior frente al resto de la población, sino que, de igual modo que en los territorios colonizados y en base al segundo eje de la colonialidad del poder, se les otorgará también una posición subordinada en la división internacional del trabajo. De este modo, dada la situación social del Pueblo Gitano en el Estado español, racializado y jerarquizado como inferior, les correspondería ya desde el siglo XV ser candidatos predilectos a la explotación laboral bajo el paradigma capitalista (Bochaca & Calvet, 2007). Sin embargo, su pronta evasión del mercado laboral tradicional a través de prácticas *otras* de subsistencia arriba mencionadas les libró entonces de una explotación que aun hoy les persigue. Una explotación vinculada al abandono de sus formas *otras* de subsistir y su adecuación y asimilación al trabajo moderno, sedentarizado, regulado y segregado por sexos a manos de un señor. Dicho deseo de asimilación se hará presente a lo largo de las diversas pragmáticas y jurisdicciones promulgadas, en las cuales se hacía, como ya hemos visto, referencia explícita y recurrente a la prohibición y criminalización de sus oficios tradicionales por darse estos de manera autónoma y sin la regulación del estado (García, 2016). Así, al mismo tiempo que operaba la colonialidad del poder, hacía lo propio la colonialidad del saber al menospreciar y tachar de inútiles, primitivos e improductivos los saberes que hacían posibles dichos oficios tradicionales.

Prohibiciones que iban acompañadas de castigos también vinculados a la educación en formas civilizadas, modernas y deseadas de trabajo. Castigos como la pena de galeras, a través de la cual se ponía la fuerza de trabajo de los hombres gitanos a manos, merced y provecho del Estado español para la construcción de la que sería la armada española o las casas de la misericordia, en las que las mujeres gitanas eran obligadas a trabajos forzosos. Es decir, no solo se prohibía la realización de sus oficios tradicionales (autónomos, independientes, nómadas y ajenos al estado) y de la forma de vida nómada que hacía posibles los mismos, sino que su realización y la no sedentarización se castigaba no con castigos físicos como acostumbraba a ser lo habitual, sino con lo que pretendía ser una normalización laboral, con la reeducación en saberes útiles y productivos. Esto es, con la puesta de su fuerza de trabajo a manos del estado. Y es que para el sistema-mundo, como sostiene la abogada gitana Pastora Filigrana (2020), era más útil, más productivo, una persona gitana remando al servicio del rey que una persona gitana sin orejas.

Sin embargo, ni las prohibiciones ni los castigos parecieron ser suficientes para que el Pueblo Gitano cediese a la modernidad propia de la época. La continua necesidad de promulgar leyes que disciplinaran el subsistir gitano, siendo la primera pragmática con dicho fin enunciada en el año 1499 y la última en el 1942, y los relatos que hablan de

---

<sup>14</sup> Para más información sobre este suceso: <https://rromanipativ.info/opinion-contra-el-antigitanismo/no-preguntes-mas-te-mataran-porque-eres-gitano/>

cómo los hombres y las mujeres gitanas escapaban de dichos castigos para volver a su modo de vida y de trabajo tradicional una y otra vez como es el caso de las mujeres gitanas presas en la casa de la misericordia de Zaragoza (Martínez, 2018) demuestra, ante la falta de mayores datos, la resistencia mostrada por el Pueblo Gitano al abandono de sus oficios tradicionales y a la venta de su mano de obra y fuerza de trabajo al estado.

No obstante, a medida que se endurecían las penas y la sedentarización forzosa pasaba a ser una realidad, el Pueblo Gitano se vio en la necesidad de adaptar sus prácticas laborales a esa nueva realidad. Así, con los años se irán desarrollando diferentes prácticas que, adaptadas a esa nueva situación, no perdían ni los pilares básicos de la economía gitana ni el fin último de la misma. Prácticas como el actual mercadillo, la recogida de chatarra y la recolecta agrícola, que, pese a su deterioro debido a las prácticas persecutorias y criminalizadoras arriba mencionadas, sigue resistiendo a la asimilación, al trabajo asalariado por cuenta ajena y a lo que este implica. Unas prácticas laborales que, ligadas a la aspiración de cubrir no más las necesidades básicas materiales del grupo y/o familia en el momento presente, resisten también en cierto modo a la esclavitud de la productividad y la acumulación, dotándoles de esta manera de la libertad de distribuir sus horas y tiempos en base a otras prácticas más valoradas dentro del Pueblo Gitano. Una forma *otra* de garantizar la supervivencia del grupo aun ampliamente extendida entre la población gitana, pero que, dada la criminalización por parte del estado, entendida también como un instrumento más dentro de la colonialidad del poder actual, y ante la competencia desleal llevada a cabo por las grandes multinacionales, empieza a pasar a un segundo plano dentro de la economía gitana al no ser esta suficiente para cubrir las necesidades básicas del grupo (Plataforma Khetane, 2020; García, 2016).

Así, desde los instrumentos de control del estado se perfila, ante la imposibilidad de subsistir únicamente en base a la economía gitana debido a la criminalización y persecución de la misma, escasos caminos posibles para garantizar la supervivencia de su grupo. O bien la normalización laboral en aquellos casos en los que se dispone de la formación académica necesaria para ello, o la solicitud de prestaciones económicas otorgadas por el estado y las obligaciones asimilacionistas que estas acarrearán. Ante este panorama y ante la escasa formación académica de una gran parte de las personas gitanas, serán pocas las que accedan al mercado laboral de manera “normalizada”. De este modo, muchas personas gitanas se ven en la necesidad de caer bien en la economía sumergida o marginal y precarizada como antes mencionábamos, en la recolecta de chatarra, de cartones... (Cabanés, Vera, & Bertomeu, 1996), y/o, para alegría del sistema, en las prestaciones económicas del mismo para poder garantizar la supervivencia y bienestar de sus familias.

Será a través de dichas prestaciones que la colonialidad del poder operará en nuestros días. No a través de formas explícitas como la antigua persecución y prohibición, pero sí a través de la imposición de trabas legales a determinados oficios que llevan a muchas personas gitanas a caer en la solicitud de dichas prestaciones y en los itinerarios disciplinarios y normalizadores que se imponen a cambio de las mismas. Itinerarios que, como Galletti (2020a) explica y como se puede constatar revisando las bases de, por ejemplo, la RGI (Renta de Garantía de Ingresos), incluyen la obligatoriedad de estar disponible en todo momento para formación y empleo, así como el requisito de disponer

por lo menos de 3 años de padrón ininterrumpido, disciplinando nuevamente, aunque por diferentes vías las prácticas residenciales gitanas. Formación y empleo, además, que no será elegida en base a las aspiraciones, capacidades, horarios ni obligaciones de las personas atendidas, sino que serán las orientadoras responsables de cada caso quienes elegirán las formaciones y sus horarios, sin importar otras obligaciones que las personas gitanas pudieran tener para con su familia o labores de cuidados, por ser estas consideradas secundarias en una sociedad donde prima el capital frente a la vida, el trabajo productivo frente al trabajo de cuidados.

De este modo las orientadoras pasaran a actuar, como sostiene nuevamente Galletti (2019), como un instrumento más a manos de la maquinaria normalizadora del estado a través del cual imponer una escala de valores en la que el empleo y la formación para el mismo pasaría a situarse en lo más alto, desplazando a los valores típicos gitanos a segundos y terceros puestos. Al hacerlo, al imponer no solo una formación y un empleo, sino también una escala de valores que aspira a ser universal se pretende controlar y disciplinar de nuevo la identidad gitana, entremezclándose la colonialidad del poder con la del ser. Un claro ejemplo de ello de dicha imposición es la siguiente recomendación que una orientadora del servicio vasco de empleo nos daba a las orientadoras laborales de una asociación gitana hace apenas unas semanas: “Sí que sería recomendable trabajar con ella sobre el control de la natalidad.”, a través de la cual pretende disciplinar y regular la reproducción de la familia e identidad gitana por suponer ésta una dificultad para el acceso a la formación y al empleo.

Así, si bien se podría decir que una parte del Pueblo Gitano se encuentra aún hoy en disputa con la esclavitud del salario y de la productividad a través de sus cada vez más precarizados oficios tradicionales (mercadillo, vendimia...), en numerosas ocasiones caen, ante la falta de alternativas, en la esclavitud de las instituciones y de sus itinerarios y trayectorias normalizadoras. Serán dichas instituciones quienes, en la actualidad, pasarán a gestionar y administrar los instrumentos de disciplinamiento y de control de *los cuerpos otros*, asimilando a los mismos, en este caso, al subsistir civilizado y a la explotación laboral de la que tantos años llevan huyendo. Una asimilación que a diferencia de antaño no se impone por la fuerza o la violencia explícita, en base a prohibiciones y castigos, sino a través de la complejización de la misma, de mecanismos más sutiles como los aquí expuestos (criminalización consciente de determinadas actividades laborales, consecuente empobrecimiento de las personas que las realizan, solicitud de prestaciones para garantizar la supervivencia de su pueblo, itinerarios normalizadores a cambio de éstas...). Sin embargo, pese a su violencia más sutil, dichos mecanismos actúan bajo la misma premisa que los dispositivos de asimilación y exterminio anteriormente mencionados, pues su fin último continúa siendo el abandono completo de prácticas laborales y económicas *otras* y la asimilación a los valores y a las lógicas hegemónicas del uso del tiempo, de la acumulación y del consumismo individual. Un objetivo basado, aún todavía, en la clasificación y jerarquización racial y étnica de los modos de subsistir, en la supremacía del producir payo frente al subsistir gitano.

Se hace necesario señalar, sin embargo, que incluso dentro de dicha nueva esclavitud, se dan actos y prácticas de resistencia ¿pasivas? a dichos itinerarios normalizadores a través del engaño, al trabajar en el mercado y no declarar los ingresos,



al acudir a centros de orientación gestionados por asociaciones gitanas quienes si bien no escapan al imaginario normalizador, éste se lleva a cabo desde la comprensión de una cultura contrahegemónica y desde la adaptación a la misma, y de la negación o absentismo recurrente a formación y empleo cuando ésta no se puede compaginar con otras labores dentro del grupo, aun a riesgo de perder por ello la prestación. Dando así a entender que, pese a los numerosos intentos de asimilación antiguos y actuales, los valores gitanos siguen primando en numerosas ocasiones frente a la acumulación y la producción, prefiriendo perder la prestación y retomar actividades laborales sumergidas o autónomas a aceptar la formación, el trabajo impuesto por cuenta ajena y la acumulación como valor principal en base al cual organizar su vida a costa de tareas de cuidados, reproductivas y/o de ocio.

### ***III.1.II. Prácticas musicales otras: El flamenco gitano como epistemología***

*«Presumes que eres la ciencia  
y yo no lo creo así,  
porque siendo tú la ciencia  
no me has comprendido a mí».*

La identidad Rromaní se encuentra atravesada por un hacer musical peculiar que, pese a la distancia física e histórica de los distintos pueblos que dicho termino aún, conserva elementos comunes a todos ellos, se presupone, fruto de su origen común hindú; el uso de la música modal, un singular virtuosismo instrumental y una rítmica acentuada (Suarez & Spinelli, s.f.). Características de una expresión artística propia que, en función de los territorios en los que se fueron asentando, fue tomando unos u otros caminos, unas u otras particularidades. Sin embargo, dichas expresiones particulares tienden a mantener una concepción de la música que va más allá de la simple expresión artística, haciendo de la misma un ejercicio de memoria histórica y colectiva, una expresión de su existencia, un vehículo de transmisión de saberes, de formas de entender y habitar el mundo. De este modo, en el caso del pueblo Rrom, se podría decir, como sostiene Bolaño (2016a), gitano y doctor en antropología, que son las formas de vida, de ser, de habitar, de producir... las que originan las expresiones musicales y no al revés. Por tanto, dichas expresiones musicales no tienen sentido si no van acompañadas del conocimiento de la cultura, de la persecución y del etnocidio vivido por dicho pueblo.

Este es el caso del Pueblo Gitano en el Estado español y de su práctica musical por excelencia, el flamenco gitano o el canto gitano<sup>15</sup>. Y es que, si bien no se pretende en el presente trabajo entrar en el eterno debate del origen de dicho estilo musical, se hace difícil negar la relación que dicho pueblo y su asentamiento en Andalucía tiene no solo con su cristalización como género musical, sino con el mantenimiento del mismo. Fruto de dicha vinculación entre flamenco y las clases bajas/populares de Andalucía, entre el flamenco y el Pueblo Gitano, y dada la consideración que en aquel entonces se tenía de dicho pueblo dentro de las fronteras del estado, en un primer momento y ligado a los procesos históricos y políticos arriba mencionados, el flamenco fue considerado por la

---

<sup>15</sup> A lo largo del presente trabajo se va a hacer referencia a la práctica musical propia del Pueblo Gitano como canto gitano o flamenco gitano y no como flamenco, pues, por un lado, con ésta se pretende hacer referencia al canto creado explícitamente por dicho pueblo y no a la multiplicidad de formas y creadores que dicho género reúne. Y, por otro lado, porque no hacerlo sería un acto de colonialidad interna.

sociedad del momento como una expresión propia de *los y las otras*, de los habitantes de la zona del no ser. Como sostiene Bolaño (2016a), una expresión propia de las personas del “mal vivir” y por tanto despreciado e incluso perseguido a través de las diferentes pragmáticas o leyes en contra del pueblo gitano.

Será en torno a mediados del siglo XIX que el flamenco y por tanto el flamenco gitano se cristalizará como género musical, y será también a partir de dicho suceso que la consideración en torno al mismo comenzará a cambiar. Fruto de dicho proceso de reconocimiento y revalorización, el cante gitano pasará a ser concebido de dos maneras bien diferenciadas dentro del estado. Por un lado, se dará una concepción y expresión del flamenco gitano como “valor de uso”, como una práctica colectiva donde la música se vuelve fundamental para la expresión y el mantenimiento de relaciones sociales, del grupo, de la cultura. Y, por otro lado, se dará en esta época comienzo también a una concepción del flamenco gitano como “valor de cambio”, es decir, como la comercialización de sus formas expresivas, como producto cultural a vender y a consumir (Bolaño, 2019). Esta última concepción supondrá la desvinculación de los sentidos y significados de comunidad del cante flamenco, diluyendo así la memoria y saberes propios que atraviesan a dicha práctica musical y convirtiendo el mismo en un producto vendible y consumible fuera de la comunidad y del grupo (Bolaño, 2019). Inaugurando de este modo un proceso de mercantilización, folklorización y depolitización del cante gitano que tal vez se haga hoy más presente que nunca.

No será, sin embargo, en dicha práctica musical entendida desde su valor de cambio en la que nos detendremos. Pues, como adelantábamos anteriormente, el cante gitano no es entendido en el presente trabajo como una expresión artística más. Al contrario, como sostiene Bolaño (2016b), el flamenco gitano es entendido desde su valor de uso, como una epistemología del sentir situada, aquí se podría añadir también colectiva, a través de la cual no solo se hace música, sino que se expresa una forma concreta de ser, de sentir y de conocer y habitar mundo. Se expresa, en definitiva, una cosmología propia, una historia y una cultura, y se vuelve, por tanto, una práctica desde la que resistir a la negación, al borrado y a la apropiación de las mismas.

Siguiendo los planteamientos del mismo autor, se considera que se trata de una epistemología pues el flamenco gitano hace referencia a la construcción de un conjunto de conocimientos y a la transmisión de los mismos; del sentir, porque su forma de acercarse y adquirir dichos conocimientos se produce desde lógicas relacionales localizadas fuera de la racionalidad y estética moderna; y situada, pues se trata de un conocimiento localizado en las familias gitanas del Estado español. Como sostiene de nuevo este mismo autor, entender el cante gitano, las prácticas musicales gitanas, desde la epistemología detrás de las mismas implica entender las características que las construyen como tal (Bolaño, 2016b):

- (1) *Sentimiento, emocionalidad y relacionalidad*. La transmisión de este patrimonio y de los saberes que engloba el mismo se da, como es propio de una cultura comunitaria, a través de las relaciones familiares, interfamiliares y comunitarias localizadas en contextos específicos (reuniones familiares informales, celebraciones...) y, por tanto, ajena a las lógicas de la educación formal institucionalizada. El cante gitano, la identidad y la memoria histórica y colectiva que lo atraviesan no se enseña ni se aprende en base a un currículo establecido y estandarizado en escuelas ni conservatorios, pues las formas de vivir, sentir, conocer y expresar que dan pie a este no se pueden aprender sino es

desde la vivencia, desde el sentimiento y desde la verdad propia de las reuniones informales en las casas, en las calles, en las plazas, en las bodas, en los entierros...El cante gitano, igual que la identidad, no se enseña, sino que se siente. Pues sus compases, sus ritmos, sus letras, y las historias y memorias que éste transmiten poco tienen que ver con las matemáticas, con operaciones racionales, con pentagramas o metrónomos, con la memorización o la repetición, y mucho con la intuición, con la improvisación, con la emocionalidad y con los sentidos de lo que se canta y, sobre todo, de con quién y cuándo se canta (Bolaño, 2019; Bolaño, 2016a).

*“De qué sirve la experiencia  
y de qué sirve el saber,  
si luego toíto se olvíá,  
apenas llega el queré “*

- (2) *Oralidad*. Como sostiene Sánchez (en Bolaño, 2016b), frente a la hegemonía escritocentrista, se hace necesario pensar el cante flamenco desde la perspectiva de la oralidad, la cual tiene como forma de recepción el oído y como soporte la memoria. Oído y memoria como imprescindibles para la memoria rítmica que hace posible el cante gitano sin necesidad de pentagramas, solfeo o papeles de por medio y que posibilita que sean los sonidos oídos y no las notas escritas los que hacen fluir y memorizar las historias que les siguen. Será así la memoria rítmica secuencial la que permite conectar sonidos específicos con la memoria colectiva y con los procesos identitarios del Pueblo Gitano que se resuelven, en este caso, a través de la música (Bolaño, 2016a). Haciendo de la oralidad y más concretamente de la música el canal que posibilita la transmisión intergeneracional de una historia y unos saberes, de unas formas de vida, de ser y de hacer ajenas a la lectoescritura.

*“Ni escritura ni saber  
necesita el flamenco  
se escribe en el pensamiento  
y para cantarlo  
hay que nacer  
que todo lo demás son cuentos.”*

- (3) *Memoria histórica y colectiva*. Como decíamos con anterioridad, el cante gitano surge de la necesidad de expresar una forma de ser, de ver y habitar el mundo. Surge de la necesidad de expresar y colectivizar los sentimientos y emociones que una historia tan violentada como la gitana despierta en las protagonistas de la misma. De este modo, los cantes recogen en sus letras y melodías las historias de persecución y exterminio vividas por el Pueblo Gitano y las estrategias de resistencia empleadas para hacer frente a la misma. Volviéndose así, por tanto, un instrumento a través del cual garantizar la continuidad de su cultura y de su pueblo. Una cultura, unas historias y saberes propios que, despreciados por la modernidad, encontraron en la oralidad propia del cante gitano el vehículo en el cual viajar generación tras generación hasta nuestros días.

*“Finales del siglo XV, noventa y nueve era el año  
toda España nos persigue desde Medina del Campo.  
Najaremos muchos siglos  
siglos de sangre y de espanto*

*Najaremos muchos siglos pa seguir siendo gitanos.  
La memoria, la memoria era una casa cerraíta a cal y canto  
por dentro está el siglo XV, por fuera Medina del Campo  
Cuando firmó firmó la Ley, no les tembló tembló las manos”*  
(Juan Peña, “El Lebrijano”)

En base a lo aquí expuesto se cree que el flamenco gitano constituye una epistemología propia en tanto que supone una forma de construcción y transmisión de conocimientos y saberes no hegemónicos desde el sentir y la vivencia, desde la colectividad de un pueblo y desde la oralidad del mismo y de su cultura. Un conocimiento que, ajeno a las lógicas científicas y racionales, es desplazado y menospreciado por los modos occidentales del saber, donde se impone lo cuantificable, lo racional y el lenguaje escrito frente a la oralidad, la relacionalidad y la emocionalidad propia del cante gitano y de la epistemología que lo atraviesa.

**Colonialidad del saber (y otras) y resistencias desde las prácticas musicales gitanas.** La colonialidad del saber, como se ha mencionado con anterioridad, hace referencia al control del conocimiento y sus formas de producción y distribución. Para ello, se clasificaron y jerarquizaron los diferentes saberes y conocimientos en base a un ideal eurocentrado, según el cual solo serían considerados válidos aquellos que, producidos desde el centro del sistema-mundo y desde las lenguas propias del mismo, desde sujetos entendidos como racionales, garantizaran la reproducción del orden mundial (Cravero, 2010). Una colonialidad que atravesará el cante gitano entendido como epistemología, pero a la que, en la línea de la teoría decolonial, resistirán a través del mantenimiento del mismo en los espacios familiares-comunitarios.

En un primer momento, el cante gitano, entendido éste como expresión cultural, epistémica e identitaria del Pueblo Gitano, fue clasificado y jerarquizado como inferior en la escala de la modernidad por no proceder este del centro del sistema-mundo sino de las periferias dentro del mismo. Fue así despojado de la episteme detrás de éste y clasificado no como una expresión artística, clasificación propia del centro del sistema-mundo, sino como una expresión folclórica y popular de las clases subalternas (Bolaño, 2016a). Una clasificación nuevamente enunciada desde la posición de poder que la modernidad otorgaba a aquellos que situaba en lo alto de su jerarquía, a quienes concedía la capacidad de definir y legitimar qué es o no arte, qué es o no conocimiento y cómo ha de producirse y transmitirse el mismo. Construyendo de este modo el ideal de conocimiento moderno (racional, objetivo, neutro, escrito, científico, individual, institucionalizado...) y la antítesis al mismo, lugar en el que recaería el cante gitano como epistemología; un conocimiento construido y transmitido desde la afectividad y los sentimientos, desde la oralidad, desde la colectividad y desde una lengua *otra* ajena a la modernidad.

Así, al no responder a las necesidades cognitivas ni epistémicas del sistema-mundo ni a los patrones de expresión artística del mismo, fue jerarquizado como inferior desde dichas posiciones de poder y menospreciado y perseguido del mismo modo que lo fue la cultura e identidad gitana de la que provenía y que al mismo tiempo reproducía. Una persecución, por tanto, atravesada también por la colonialidad del ser, que aspiraba a la asimilación y por tanto también al exterminio del cante y de la identidad propia del mismo a través de la imposición de las prácticas epistémicas e identitarias de los

dominadores. Para ello las personas gitanas fueron obligados a abandonar bajo represión y amenazas sus prácticas musicales y por tanto también epistémicas por no ser estas acordes ni a los valores ni identidades hegemónicas que se pretendían imponer desde las sucesivas coronas ni a la reproducción de un sistema-mundo contra el que se posicionaban a través de las mismas. Sin embargo, resistieron a la imposición del conocimiento moderno y a la identidad que éste emanaba a través de dichas prácticas musicales y epistémicas que desde el mismo se pretendían disciplinar. Pues, pese a la persecución e intentos de asimilación a través de las diversas pragmáticas, el Pueblo Gitano siguió empleando hasta llegar a nuestros días un hacer musical y como hemos visto epistémico contrahegemónico a través del cual reproducir su cultura y sus identidades. Un hacer que, si bien continúa desvalorizado epistemológicamente (que no artísticamente) por la sociedad mayoritaria, dentro de su pueblo sigue siendo una de las herramientas principales a través de la cual resistir a la colonialidad de su memoria, de sus identidades y de sus saberes.

Una resistencia que se dio entonces y también ahora, por un lado, a través de la oralidad que caracteriza sus expresiones musicales. Oralidad que, como ya hemos visto, actúa como vehículo principal de transmisión y aprendizaje de su cultura y saberes frente a la hegemonía escrito centrista de la modernidad. Para la cual, los procesos orales de construcción y transmisión de conocimiento no parecen ser legítimos ni dignos de reconocimiento y las personas que los portan pasarían a ser, como sostiene Bolaño y en sintonía con la colonialidad del ser, “menores de edad incapaces de crear, pensar y producir nociones complejas” (2016b, p.37). Sin embargo, pese al menosprecio ejercido durante siglos y a pesar de la continua imposición del conocimiento escrito a través de diferentes instrumentos, el Pueblo Gitano mantuvo entonces y mantiene a día de hoy el cante como un ejercicio y proceso de expresión y conocimiento oral necesario para la reproducción, autorepresentación y mantenimiento de su cultura y su grupo. Por ello, pese al intento de la modernidad de silenciar sus voces y borrar su memoria, pese al supuesto generalizado de que apenas existen a día de hoy relatos e historias narradas en primera persona por las propias personas gitanas, su historia, memoria e identidad permanecen vivas a través del cante gitano. Tal vez, fruto de la modernidad y colonialidad que nos habita, estuviéramos buscando relatos en primera persona en el lugar equivocado, pues como sostiene Pastora Filigrana (2020), el Pueblo Gitano no escribió su historia, sino que la cantó, y la canta, a viva voz generación tras generación.

También resistieron a través de la colectividad de su epistemología a la imposición de un conocimiento no solo escrito sino también individual. Y es que el cante gitano, como Olivares (2003 en Bolaño, 2016b) lo denomina, podría tratarse de una “epistemología popular”, en la que el conocimiento no está en una sola persona, sino que éste se construye y se transmite colectivamente a través de las personas mayores, de los encuentros familiares y comunitarios y de la emocionalidad de los mismos. Así, frente a la imposición de la hegemonía moderna de la individualidad, el Pueblo Gitano se agarra desde hace siglos a través de su cante a un conocimiento vivo presente en todas las personas de su pueblo, y por tanto en continua construcción y transmisión colectiva.

Una epistemología que resiste así también a la imposición de la ciencia y la razón individual cómo única forma posible de conocer, y se agarra a la emocionalidad como

vehículo a través del cual producir y transmitir conocimiento. Apuesta, como sostiene Fernández (2019, p.33), “por las razones poética, oral, ancestral y experiencial, capaces de acceder al conocimiento que la ciencia es incapaz de alcanzar y del que no puede (ni parece querer) dar cuenta de manera alguna”. Una epistemología cómo decíamos del sentir que incorpora la afectividad, las emociones, las experiencias, la vivencia y la subjetividad cómo conocimientos útiles y necesarios no para la reproducción del sistema-mundo, sino para la reproducción y supervivencia de su grupo. Una epistemología que recoge y da respuesta y valor a las emociones que una historia tan violentada como la gitana genera. Y al hacerlo, al abrazar la emocionalidad como fuente de conocimiento y al rehusar de la universalidad como objetivo, reconoce también dicho conocimiento como situado en las personas sintientes y se aleja de la objetividad impuesta por la modernidad. Un conocimiento que se reconoce por tanto situado en su pueblo, pues, en la línea de lo que sostiene Saiko (2012 en Bolaño, 2016b), se trata de una epistemología que, contraria al conocimiento moderno, no pretende separar el conocimiento de la vida, el conocimiento de la emoción, pues de lo contrario éste no tendría sentido.

*“Los siete sabios de Grecia  
no saben lo que yo sé,  
que las fatigas y el tiempo  
me lo han hecho comprender”*

Se aleja y resiste también a la jerarquía lingüística impuesta, es decir, a la idea de que solo las lenguas propias del centro del sistema-mundo son legítimas y capaces de producir conocimiento. Lo hace, en primer lugar, al evitar construir un conocimiento útil para el sistema-mundo, sino para la supervivencia de su pueblo. En segundo, al abandonar dicha aspiración, se agarra a su lengua autóctona, al caló, cómo lengua a través de la cual producir y transmitir un conocimiento útil para su pueblo y sus gentes a través de sus prácticas musicales, al ocupar el caló un 30% del total de los vocablos empleados en el flamenco (Bolaño, 2016a). Y resiste así al menosprecio y silenciamiento de la misma por parte del orden mundial y la academia, y reivindica su uso como un ejercicio de memoria histórica y epistémica para con las violencias vividas por su pueblo, la ejercida contra su lengua entre ellas. Si bien el caló todavía resiste, la colonialidad del saber ha causado estragos en el mantenimiento del mismo, pues gracias a las prohibiciones, menosprecio y criminalizaciones propias de dicha colonialidad éste se ha ido perdiendo y diluyendo en la lengua oficial del estado.

Al apostar por un conocimiento colectivo, oral, situado y familiar resiste también a la institucionalización del conocimiento en instituciones al servicio de la modernidad. Así, la desinstitucionalización se vuelve uno de los elementos característicos del proceso de aprendizaje del ser y sentir flamenco, del ser y sentir gitano (Bolaño, 2016a). Pues, como mantiene ese mismo autor, este es el resultado de relaciones familiares, interfamiliares y comunitarias producidas en contextos de pertenencia y momentos significativos.

*“Lecciones de la vida  
no se asimila a los libros,  
solo el tiempo te lo da  
a lo largo del camino”*

Así, a través de un conocimiento y una transmisión del mismo contrahegemónica, el Pueblo Gitano resistió durante siglos a la colonialidad del saber ejercida por la violencia propia de las pragmáticas y su persecución. Sin embargo, los mecanismos a través de los cuales opera dicha colonialidad se han complejizado con el tiempo, haciéndose en la actualidad especialmente presentes a través de la educación formal e institucionalizada y de la conceptualización del flamenco únicamente como valor de cambio, despojándole de este modo de su valor de uso y por tanto su episteme.

En lo que respecta a la educación institucionalizada, ésta actúa a día de hoy como legitimadora del modelo de conocimiento hegemónico y científico-académico arriba mencionado y de la experiencia e identidad europea como modelo normativo a seguir. Es decir, actúa como mecanismo principal a manos de la colonialidad del saber, pero también del ser y del poder pues al asegurar a través del mismo la continuidad del modelo de conocimiento eurocentrista, racional, individualista, científico, escritocéntrico, institucionalizado y positivista como único modelo posible, asegura y reproduce también las identidades y modos de producir que de ella emanan. Al asegurar esto, asegura también la exclusión de epistemologías *otras* de dichas instituciones por ser contrarias a dicho modelo de conocimiento y a las formas y fines del mismo. Así, será desde los centros educativos que, al menospreciar y borrar la posibilidad de otras formas de conocer, se pretenderá despojar a los menores gitanos y gitanas de su epistemología e identidades y asimilarlos a la hegemónica. Tal vez sea por ello por lo que los y las menores gitanas son frecuentemente entendidos como inadaptados o retrasados respecto al sistema escolar (Montoya, 1988), porque ni los contenidos, ni las formas, ni los fines de la educación formal tienen nada que ver con los propios. Al contrario, se trata de un sistema impuesto basado en la transmisión escrita y autoritaria por una persona ajena a la familia y comunidad de un saber útil para la reproducción de un sistema que aún a día de hoy atenta contra su cultura y busca su epistemicidio y etnocidio.

Sin embargo, pese a los recurrentes intentos de asimilación a dicha episteme por parte de las instituciones educativas, la escolarización obligatoria bajo dicho único modelo y los discursos de la inclusión educativa entre ellas, el Pueblo Gitano resiste a la misma a través del mantenimiento de su episteme, a través de la priorización de la familia y la comunidad como espacios educativos, de las emociones y vivencias cotidianas como fuente de conocimiento y de la oralidad como vehículo de transmisión y producción de conocimiento. Sin entrar al debate que dicha afirmación pueda generar, el Pueblo Gitano resiste hoy día a la colonialidad del saber a través de la desconfianza de las instituciones educativas modernas y a través de la primacía de lo que Bonfil Batalla (citado en Sánchez, 2014, p.37) ha denominado “etnoeducación”, esta entendida como *“un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que permite, conforme a las necesidades, intereses y aspiraciones de un pueblo, formar a sus individuos para ejercer su capacidad social de decisión, mediante el conocimiento de los recursos de su cultura, teniendo en cuenta los valores del grupo étnico que permitan un reconocimiento y a la vez relación con otras culturas y con la sociedad hegemónica en términos de mutuo respeto.”* O como Walsh (2011) lo resume, la etnoeducación es la práctica y el valor de enseñar aquello que durante muchos años se nos enseñó no tenía valor alguno.

Si bien se dan procesos de resistencia importantes en lo que a la colonialidad del saber en las instituciones educativas se refiere, se hace también necesario mencionar que el discurso de la inclusión educativa del alumnado gitano va ganando terreno tanto en el asociacionismo gitano como en las propias familias gitanas. Ámbitos desde los que en numerosas ocasiones se deja de lado la crítica al actual sistema educativo, a las ausencias y emergencias del mismo, y fruto de la interiorización de la inferioridad, se da de lado a su epistemología, a sus formas *otras* de construcción y transmisión de conocimiento a expensas de las hegemónicas. Así, son denominadas “trayectorias de éxito” aquellas trayectorias individuales de jóvenes gitanas y gitanos que superan con éxito las diferentes etapas escolares. Sugiriendo con ello que aferrarse a la epistemología propia frente a la impuesta implica el fracaso. Sin embargo, se hace necesario mencionar también que la realización de dichas trayectorias de éxito no siempre implica la renuncia de su episteme ni la supremacía de la hegemónica, sino más bien la capacidad de las jóvenes y jóvenes gitanos de adaptarse a las mismas en función del contexto como práctica de supervivencia en el sistema-mundo actual sin por ello sacrificar su identidad ni cultura gitana.

Como decíamos con anterioridad, será la conceptualización del flamenco gitano como valor de cambio otro de los mecanismos a través de los cuales operará la colonialidad del saber en nuestros días. Pues tras un primer momento de persecución, el cante gitano pasará de ser completamente desprestigiado tanto como episteme como expresión artística a ser entendido, en la línea de la colonialidad del poder, en base a su valor de cambio en el mercado. Es decir, a ser objeto de lo que Grosfoguel denominará extractivismo epistémico (2016). Dicho extractivismo tiene como objetivo el saqueo de las ideas o expresiones, en este caso el saqueo de las expresiones epistémicas propias del cante gitano, para despojarlas de sus contenidos culturales, históricos, lingüísticos y políticos, y transformarlas en capital económico, en mercancía vendible y consumible (Grosfoguel, 2016). De este modo y acorde a la colonialidad del poder, la matriz cultural eurocéntrica de la modernidad se apropia de la parte vendible del cante gitano, es decir, de su estética, su música, su arte y su gracia y lo convierte en un producto apto para la producción y consumo individual. Para ello, despoja a dicho cante de su origen encarnado y corporizado en el Pueblo Gitano del estado y también de la episteme detrás de este. Es decir, le despoja de su capacidad de construir y transmitir conocimientos útiles para la reproducción y supervivencia de su grupo a través de la emocionalidad y la colectividad, de su reivindicación como un ejercicio de memoria histórica.

Así, al ocultar el origen y la episteme detrás del flamenco, se pretende no solo el etnicidio del Pueblo Gitano dentro de dicho género musical, sino también, y más importante para lo que aquí nos concierne, se pretende su epistemicidio. Pues si entendemos dicho cante como el vehículo principal a través del cual se construye y transmite su cultura, sus saberes, su historia y su memoria, su negación y ocultación a expensas de la cara más amable y mercantilizable de dicha práctica, bien podría tratarse de un acto más de colonialidad del saber.

Sin embargo, las personas gitanas no aceptarán dicho borrado de su episteme y cultura del flamenco, pero tampoco dejarán pasar la oportunidad de aprovecharse de la posibilidad de ascenso social que esta nueva consideración del flamenco como producto les ofrecía (Bolaño, 2019). Así, si bien en el ámbito familiar y comunitario la



concepción gitana del flamenco no ha cambiado pese a los intentos de desepistemización y despolitización de la misma, el flamenco como valor de cambio fue entendido como una estrategia de movilidad social que aseguraba la supervivencia económica de su familia. Por ello, como sostiene Bolaño (2019), se reserva la epistemología del cante gitano para los espacios y celebraciones familiares e interfamiliares y se ofrece una visión del mismo desituado y desepistemizado para su venta y consumo. Resistiendo de este modo al borrado de su episteme y aprovechándose de algún modo de la mercantilización de sus prácticas musicales por el sistema-mundo.

### ***III.I.III. Prácticas legislativas otras: La ley gitana como herramienta para asegurar la supervivencia y reproducción de la identidad gitana***

*“A mi qué me importa  
Que un rey me culpe.  
Si el pueblo es grande  
Y me abona.  
Voz del pueblo, voz del cielo.  
Que no hay más ley,  
Que son las obras.”*

De igual modo que con las prácticas musicales, las prácticas legislativas son otro de los elementos cohesionadores que aúnan a la totalidad del Pueblo Rrom bajo la que es conocida como “la Kriss Romaní” (Fajardo-Sánchez, 2003). Así, pese a las diferencias que los diferentes emplazamientos y vivencias propias de cada pueblo haya podido generar, el pueblo Rrom comparte unas prácticas legislativas características con unas bases comunes que actúan como elemento identitario cohesionador de dicho pueblo. Como sostiene Bustamante (2012), “la Kriss Romaní será para el pueblo Rrom un elemento de arraigo en el mismo sentido que la tierra lo es para poblaciones sedentarias” (p.59).

Si bien dicha institución no se ha configurado como tal en el Estado español, sus características se aúnan y materializan en lo que es conocido como la ley gitana<sup>16</sup> (Filigrana, 2020). Ésta, en el presente trabajo es entendida como el conjunto de normas tradicionales que, por un lado, regula la aplicación de un derecho interno en lo que a las relaciones entre las personas gitanas se refiere, y, por otro lado, se configura como un elemento básico a través del cual asegurar y reproducir su cultura e identidad como pueblo (Rojas & Gamboa, 2008). Así, dicho código jurídico tendrá diferentes objetivos (Ministerio de Justicia, s.f.):

- Promover la buena convivencia y evitar la generación de conflictos familiares y la escalada violenta de los mismos.
- Restablecer el equilibrio y armonía dentro de cada grupo y comunidad gitana a través de vías pacíficas como la mediación.
- Promover la reconciliación de las personas afectadas.
- Proteger, promover y reproducir las tradiciones culturales y la identidad gitana.

---

<sup>16</sup> Pese a la connotación negativa que comúnmente acompaña a dicho concepto (generada desde el centro del sistema-mundo) se elige el uso de la misma basado en el uso que Pastora Filigrana hace de la misma en su libro “El pueblo gitano contra el sistema-mundo” y en la necesidad de resignificar y revalorizar desde los márgenes dicha práctica.

Con dichos fines, se articula como un código jurídico no escrito que se transmite oralmente de generación en generación y al que recurren las personas gitanas cuando surgen conflictos entre miembros de su comunidad. Contrario al mayoritario, no posee estructuras estables y explícitas que garantice su aplicación y desarrollo, sino que éste se constituye como una norma en la medida que es respetado por todas las personas gitanas del estado que aceptan el mismo no por coactividad sino por el respeto que se procesa para las personas que lo ejercen (Rojas & Gamboa, 2008). Un respeto que, como sostiene Filigrana (2020), no viene asignado por estratos sociales, pues estos apenas existen en el pueblo gitano, sino por una jerarquía interna establecida en cada grupo familiar y comunitario. En dicha jerarquía, como sostiene San Román en Bustamante (2012) “*prima la edad sobre todas las demás cualidades, al menos como primer estatuto, lo que significa que la experiencia se entiende sobre la especialización, la capacidad y el conocimiento*” (p.65). Para definir dicha autoridad, se suman a la edad las siguientes características (Fajardo-Sánchez, 2003):

- (1) *Honor*. Sólo podrán formar parte de los consejos mediadores a través de los cuales ejercer e implementar la ley gitana aquellas personas que sean reconocidas por sus comunidades por su honorabilidad, por su honestidad y por una trayectoria de vida ejemplar.
- (2) *Autoridad familiar*. Dado el carácter comunitario y familiar del Pueblo Gitano, la representatividad caerá no solo en aquellas personas honorables y de avanzada edad, sino que también habrán de ser casadas y cabezas de su familia, cuando más numerosas mejor. Pues cuantos más descendientes, más responsabilidad, compromiso y experiencia dispondrán en la resolución de conflictos, y, por tanto, gozarán de un mayor respeto en su comunidad.
- (3) *Género*. Tradicionalmente serán en su gran mayoría hombres las personas que ocuparán estos espacios de representación y decisión. Sería, por tanto, un espacio claramente masculinizado. Las mujeres, encargadas de la preservación y reproducción de su cultura e identidad, tomaran la palabra en otros espacios. Sin embargo, debido a las transformaciones ya activas en el Pueblo Gitano, dicha situación se encuentra en pleno proceso de cambio y transformación

Así, será la comunidad quien en base a dichos cuatro pilares principales elija a los representantes que conformarán el Consejo que se encargará de ejercer dicha ley y de mediar entre las partes involucradas en base a la misma. Estos representantes, marcados por su edad, su género y por sus trayectorias vitales ejemplares, serán conocidos como Tíos y Tías con mayúsculas dentro del Pueblo Gitano. Forjando de esta manera una figura lejana, casi contraria, a la creada por la sociedad mayoritaria como la del patriarca.

El principal cometido de dicho grupo de personas será el de mediar entre las partes involucradas en el conflicto, buscando soluciones pacíficas que aseguren la reproducción de su cultura, sus identidades y sus valores. Los motivos por los que se puede reunir dicho consejo de Tíos y Tías son tan variados como casos pueda haber, siendo los más comunes las faltas contra el honor, el incumplimiento de contratos, casos de separación y abandono de la familia en momentos difíciles, situaciones de violencia contra la familia o la mujer, competencia desleal en las actividades comerciales, no cumplir con las decisiones tomadas por el consejo de ancianos, engañar o robar a otra

persona gitana... (Fajardo-Sánchez, 2003). Estas y muchas otras situaciones que, si bien no tienen por qué ser consideradas delito para la justicia estatal y hegemónica, si lo son para un pueblo que se rige por sus valores propios por atentar contra el mantenimiento y reproducción de sus identidades y cultura. Se puede observar de este modo como con la mediación propia de la ley gitana no se pretende exclusivamente la evitación de los conflictos, sino que busca también el asegurar el mantenimiento y la reproducción de sus identidades y cultura al considerar como erróneos aquellos actos que actúan en contra de los valores que sustentan la misma. En caso de que la “llamada al orden”, la pena establecida, no sea acatada por la o las personas denunciadas, entonces recaerá sobre ella, pudiendo ampliarse también a su familia extensa, una pena que normalmente se materializa en la evitación a través del destierro. Buscando así, ante la imposibilidad de solucionar el conflicto por la vía pacífica, la separación de las familias afectadas y por tanto también la escalada de la violencia.

Se hace necesario también tener presente el carácter defensivo y reactivo que dicha forma jurídica autónoma posee frente a un estado que históricamente ha pretendido el etnocidio del Pueblo Gitano desde sus aparatos oficiales, entre los que destaca el sistema judicial occidental. Es decir, la ley gitana opera con la máxima de preservar y reproducir la identidad gitana mientras que la ley española lo ha hecho con la de exterminarla y/o asimilarla. Por ello, dicha forma jurídica otra era, y continúa siendo en su gran mayoría, preferible frente a una justicia que no les reconoce como sujetos y que hasta hace apenas 70 presumía la criminalidad como propia de la identidad gitana. Sin embargo, pese a las reticencias existentes a recurrir a los organismos estatales de justicia, la ley gitana se encuentra en la actualidad inmersa y supeditada en la justicia española, la cual, por tanto, también se deberá acatar.

**Colonialidad del ser (y otras) y resistencias desde las prácticas legislativas gitanas.** La colonialidad del ser, como ya venimos viendo a lo largo del presente trabajo, hace referencia a la dimensión ontológica de la matriz colonial del poder que se generará tras el contacto con los pueblos originarios de América Latina (Maldonado-Torres, 2007). Será a través de la misma que se clasificarán y jerarquizarán las subjetividades en base a un ideal de subjetividad moderno basado en el ego cogito cartesiano. Invisibilizando y negando a través de dicha clasificación aquellas identidades jerarquizadas como inferiores (es decir, las no europeas, las no blancas, las no occidentales) por no responder a dicho ideal, y construyendo e imponiéndoles al mismo tiempo subjetividades otras (indios) sobre las cuales justificar la violencia ejercida contra las mismas en nombre del progreso y la civilización (García & Corzo, 2019).

Esta construcción e invención de la otredad y las diversas formas que la colonialidad del ser adopta para acabar con ella, para exterminarla o asimilarla, se hacen presentes en la historia del Pueblo Gitano en nuestro país a través de las prácticas legislativas del mismo. Esta concepción de la ley como herramienta disciplinadora a manos de dicha colonialidad comenzará con la pragmática de medina del campo, en la cual, lejos de perseguir y castigar un delito concreto como se venía haciendo hasta el momento, se perseguía y castigaba la cultura y la subjetividad gitana por ser estas ajenas a las dinámicas hegemónicas. Y al hacerlo, se criminalizaban dichas formas otras de vida y de ser por ser estas consideradas como un peligro para el orden social, haciendo así de

la mismas el peor de los crímenes merecedor de los más duros castigos. Como sostiene Martínez (2004),” en casi todas las órdenes de captura expedidas se colocaba dentro del mismo saco a los “ladrones, vagabundos, rufianes o gitanos y otros” (p.417), con lo que el ser gitano pasaba a ser sinónimo de delincuente. Evidenciándose, de este modo, como el concepto de crimen se vuelve una construcción social enunciada desde posiciones de poder y antaño utilizada para combatir aquellas formas de vida otras que cuestionaban el orden hegemónico y suponían por tanto un desafío para el estado moderno y asegurar a través del mismo la reproducción de una individualidad y forma de ser concreta, basada en un ideario individualista y en la protección de la propiedad privada. Un concepto que, en definitiva, daba pie a disciplinar dichas formas en torno a las normativas y hegemónicas a través de diferentes instituciones, o como sostiene García (2018), a través del “derecho penal del enemigo”<sup>17</sup>.

Así, se daría comienzo con dicha primera pragmática a la construcción, clasificación y jerarquización de la identidad gitana como un problema a solucionar desde las prácticas legislativas y desde la violencia que las inunda. Para ello, para justificar dicha violencia, se construirá la identidad gitana como una identidad primitiva, como una identidad naturalmente inferior a la que disciplinar, explotar e incluso aniquilar en nombre de la modernidad. Una identidad inferior que se construirá desde dichas leyes como contraria a la estatal, ésta última considerada como moderna y civilizada, y que al hacerlo nos recordaba que la identidad española era eso que no eran, ante la expulsión de los que habían sido hasta el momento los “chivos” expiatorios (judíos y moros), los y las gitanas; barbaros, sucios, delincuentes, vagabundos, nómadas, ateos, peligrosos, atrasados, marginales, inferiores, salvajes, vagos... (Cortes, 2019; Charnon-Deutsch, 2019; Filigrana, 2020). De este modo, al mismo tiempo que se clasificaba y jerarquizaba al Pueblo Gitano como inferior, como contrario a la modernidad, al desarrollo, a la civilización e incluso a la identidad nacional pese a ser fundamental en la construcción y mantenimiento de la misma, se construía a ésta como una otredad, como una alteridad homogeneizante que aunaba bajo “el problema gitano” y “lo gitano” a la infinidad de identidades Rromaníes que entonces habitaban el estado (Charnon-Deutsch, 2019; Sierra, 2019). Se convertía así a través de las prácticas legislativas y jurídicas al Pueblo Gitano en el epítome de lo indeseable para el sistema-mundo moderno/colonial en Europa, en el extraño dentro de casa, en *el otro* frente a la modernidad.

A través de dicha otredad no sólo se les nombraba, estereotipaba y criminalizaba, sino que al conceptualizarles como barbaros e inferiores, incluso animales, se les negaba también su humanidad, condenándoles así a habitar, como diría Fanon (2009), la zona del no-ser bajo el tratado de no existencia<sup>18</sup>. Zona en la que residirían todas aquellas

---

<sup>17</sup> Según dicho derecho penal las personas gitanas, entendidas como enemigas del proyecto de estado dada sus formas de vida otras, eran consideradas presuntas culpables por el mero hecho de ser gitanas.

<sup>18</sup> Ejemplo del tratado de no existencia: “*Prohíbo a todos mis vasallos, de cualquier estado, clase y condición que sean que llamen o nombren a los referidos con las voces de gitanos o castellanos nuevos...de no cumplir con lo mandado den a cada uno cien azotes por la primera vez y los destierren perpetuamente de estos reinos, y por la segunda vez que les corten las orejas, y estén en cadena...*” (Martínez, 2004).

subjetividades otras que, clasificadas como ajenas o contrarias a la modernidad, habían sido despojadas de su humanidad y convertidas en un problema a solucionar mediante las leyes y su violencia. Pues como anteriormente veíamos, la negación de la humanidad de las personas habitantes de la zona del no-ser justificaba cualquier tipo de violencia ejercida contra ellos bien con la intención de asimilarlos o con la de exterminarlos (De Sousa Santos en Grosfoguel, 2011). Así, a dicha primera pragmática le seguirán muchas otras que, atravesadas por la colonialidad del ser, mantendrán ese mismo objetivo; asimilar y/o exterminar dicha otredad, disciplinar a las identidades gitanas para que estas sean dignas de la modernidad. Con dicho fin, se repetirán a lo largo de la historia numerosas prohibiciones de los elementos identitarios gitanos, como podrían ser su lengua, sus trajes, sus costumbres, sus modos de subsistir...<sup>19</sup> negándoles de este modo no solo ontológicamente, sino también cultural y epistémicamente a través de la colonialidad del poder y del saber.

Prohibiciones que pretendía disciplinar a la identidad gitana para acabar con ella por dos vías diferentes; el exterminio o la asimilación, ambas dos con el etnocidio como objetivo. Asimilar, pues, a diferencia de lo que pudo pasar en las tierras colonizadas de América Latina, en el caso del pueblo gitano en el estado no se descartó la opción de poder convertirles en súbditos iguales bajo la ley, aunque para adquirir dicha consideración habrían de asimilarse por completo a la identidad nacional (Barojo, 2014). Es decir, nunca abandonaron por completo la esperanza de que, reeducándoles de nuevo en la moral y los valores propios del estado moderno español, las personas gitanas pudieran abandonar sus formas otras, pensar como occidente (racionalmente), y, por tanto, recuperar su humanidad y ser en base a dicha identidad normativa y moderna<sup>20</sup>.

No obstante, se hace necesario mencionar que dicha concesión de posible humanidad podría estar relacionada con la despoblación que el Estado español sufrió tras la expulsión de los musulmanes y judíos, y por tanto con la imperante necesidad de mantener unos niveles de población estables necesarios para el mantenimiento de dicho estado. Un proyecto de nación para el cual se hacía necesario contar con personas a las

---

Ejemplo de animalización: *“Esa la de ellos es una raza terrible que posee la virtud de las epidemias (...) son como las hormigas, los conejos [y] acabaran por apoderarse del país. (...) No sirven leyes (...)”* (Martínez, 2004)

<sup>19</sup> “(...) se manda, que los que se llaman Gitanos salgan fuera del Reyno, y que no bueluan a el, so pena de muerte: y los que quisieren quedarse, sea auezindandose en el lugar de mil vezino arriba, y que no usen del traje, lengua y nombre e Gitanos, pues no lo son de nacion, y que no puedan tratar en compras, ni ventas de ganados mayores, ni menores. Todo esto so pena de muerte”. (Martínez, 2011).

“(...)y que no puedan usar del trage, nombre y lengua de gitanos y gitanas,(...)” (Martínez, 2011).

“(...) i permanecer en ellos, como los demás vecinos, sea para aplicarse precisamente á la labor, i cultura de las tierras, i no á otro oficio, ni empleo alguno; á los quales prohibimos el que puedan andar en trage de Gitanos, ni hablar la lengua, i gerigonza, de que usan, para parecerse á ellos” (Martínez, 2011).

<sup>20</sup> Con la pragmática de 1783 se mantiene *“que los que llaman y se dicen gitanos no lo son por origen ni por naturaleza, ni provienen de raíz infecta alguna”* (Martínez, 2011), y al hacerlo, se reconoce que su desviación, su criminalidad no es genética, y por tanto es corregible mediante la reeducación y la asimilación.

que, en la línea de la colonialidad del poder, poder explotar económica y laboralmente, y quienes mejor para ocupar dicha posición que las y los habitantes de la zona del no-ser. Así, la concesión de vida y de posible humanidad tal vez no tenía tanto que ver con la voluntad o creencia de que dicha conversión hacia la humanidad pudiera ser posible sino con la necesidad de mano de obra. Sea como fuere, agarrados a dicha posibilidad, la colonialidad del ser impregnará, como ya hemos visto, las prácticas jurídicas estatales desde 1499 hasta nuestros días, intentando a través de las mismas el etnocidio del Pueblo gitano a través de su asimilación a la lógica cultural e identitaria del estado.

Si bien esta asimilación a través de la legislación vigente fue especialmente explícita entre los años 1499 y 1783, la institucionalización de la criminalidad gitana volvió a cobrar fuerza con la “ley de vagos y maleantes” en el 1933 año y la posterior “ley de peligrosidad social”. A través de estas y en la línea de lo anteriormente mencionado, la identidad gitana y el modo de vida propio de la misma pasaba a ser conceptualizado como un delito a evitar antes de que se realizase, pues la identidad y formas de vida gitanas pasaron a estar naturalmente asociadas con el estándar de “vago habitual”<sup>21</sup> marcado por dicha ley (García, 2018). Así, a través de dicha legislación se vinculaba de nuevo la identidad gitana con la criminalidad, construyendo una idea de lo gitano no solo como el otro, como habitante de la zona del no-ser, sino como un criminal en potencia que había de ser apresado antes de que delinquiese para, en la línea de la colonialidad del ser que atraviesa dicha legislación, ser reeducado desde diferentes instituciones en el modo de ser y de vida normativo y hegemónico. En la actualidad, si bien no de manera tan explícita, las estadísticas<sup>22</sup> sobre los y las reclusos en las cárceles del estado podrían sugerir que la criminalización y persecución de la identidad gitana desde las prácticas legislativas para su posterior reeducación en las instituciones carcelarias todavía sigue siendo una realidad a tener en cuenta (Filigrana, 2020; García, 2018).

Dichas prácticas legislativas que fomentan la deshumanización y criminalización del modo de vida y de ser gitano se han ido diluyendo con los años en la corrección política propia de las instituciones que las regulan. Sin embargo, aún se hacen presentes en las ampliamente aceptadas leyes y políticas integracionistas y supuestamente interculturales. Las cuales, pese a los años y a su carácter menos abiertamente violento, siguen dejando entrever el paradigma que se esconde tras las mismas y tras las instituciones que las promulgan; la superioridad identitaria, moral, étnico-racial y cultural del modo de vida payo, blanco, occidental, moderno y supuestamente civilizado. La creencia, como sostiene Cívico (2010), de que un paso en nuestra dirección es un paso en la dirección correcta. Y, por tanto, la necesidad de reeducar, de,

---

<sup>21</sup> "son vagos los que no poseen bienes ó rentas, ni ejercen habitualmente profesión, arte ú oficio, ni tienen empleo, destino, industria, ocupación lícita ó algun otro medio legítimo y conocido de subsistencia, aun cuando sean casados y con domicilio fijo" (Martínez, 2009).

<sup>22</sup>En el caso de las mujeres gitanas en el estado estas representan el 1,4 % de la población total y un 25 % de la reclusa. Como sostiene García (2018) dicha estadística no puede explicarse únicamente por razones de marginalidad socioeconómica, sino “sobre todo por las prácticas de *targeting* o identificación de objetivos en los ámbitos policiales y judiciales orientadas por prejuicios”.

cambiando la asimilación por una palabra más bien sonante pero no por ello diferentes, integrarse en la que nosotros y nosotras mismas hemos establecido como la única identidad posible para recorrer el camino del desarrollo. Integrarse, además, entendido como un proceso unilateral en el que el estado queda excluido de cualquier responsabilidad y/o cuestionamiento de sus estructuras racistas a la vez que utiliza y legitima el antigitanismo como un mecanismo de control, poder y disciplinamiento identitario (Fejzula, 2019). Integrarse, por tanto, en una sociedad que todavía hoy no les reconoce como sujetas y sujetos y, cuando lo hace, es desde la misma jerarquía que nos acompaña desde el inicio de la primera modernidad y en la que, de manera menos explícita, aún se basan las prácticas legislativas entorno a lo gitano; civilización/barbarie, progreso/atraso, modernidad/primitivismo, humanidad/subhumanidad... Es decir, como sujetos inferiores, barbaros, atrasados y primitivos, como no-sujetos condenados en la zona del no-ser (Fanon, 2009).

Condena impuesta desde las mismas instituciones que prometen, a través de sus legislaciones, el final de ésta siempre y cuando se asimilen a la identidad hegemónica. Es decir, fruto de dichas prácticas legislativas y de igual manera que hace 600 años, las personas gitanas se encuentran en la encrucijada de elegir entre su identidad o el reconocimiento (externo) de su humanidad. Así, pese a las supuestas buenas intenciones de las instituciones, para que la humanidad de las personas gitanas sea reconocida desde las mismas estas se ven todavía forzadas a abandonar sus formas colectivas y no acumulativas de trabajo, sus formas colectivas, situadas y emocionales de saber y sus formas colectivas de ser. De lo contrario, se mantendrá su condena a la zona del no-ser pues o trabajas, piensas y eres como la sociedad paya, como occidente, como las personas blancas, o, todavía hoy, 600 años después, no eres.

De este modo se puede observar cómo las prácticas legislativas han funcionado como mecanismos de control y disciplinarios que, a través de las diferentes instituciones, discursos y legislaciones, legitiman la identidad mayoritaria a la vez que pretenden criminalizar, disciplinar y normalizar aquellas que, como la gitana, escapan a dicha clasificación. Por ello, renegar de dichas prácticas jurídicas supone de algún modo un ejercicio de resistencia contra la colonialidad del ser que las atraviesa. En el caso concreto del pueblo gitano, el mantener y hacer uso de sus propias prácticas legislativas, se podría interpretar como una manera de revelarse contra una ley que pretende su etnocidio y apostar por una que, al contrario, pretende asegurar la reproducción de la cultura y la identidad gitana, y evitar así su asimilación a la hegemónica.

Una identidad hegemónica, además, regida por unos valores contrarios y contraproducentes para el fin último del Pueblo Gitano; asegurar la supervivencia de su grupo. Así mismo, al elegir a las personas de autoridad encargadas de administrar dichas leyes no en base a los conocimientos que se entienden como normalizados y hegemónicos para ello sino en base a aquellos rasgos que entienden como portadores del saber y respeto dentro del Pueblo Gitano (la edad, la experiencia...), resisten también a la colonialidad del saber que atraviesa el sistema legislativo hegemónico y que otorga una mayor importancia a la educación reglada e institucionalizada que a la experiencia vital y trayectoria de vida. Con ello, resisten y tensionan también la colonialidad del poder propia de las prácticas legislativas normativas, pues la atribución de poder dentro de la ley gitana, lejos de venir impuesta desde fuera a través de la

autoridad y la violencia, se da nuevamente en base a los rasgos arriba mencionados y en clave de representación y autogobierno.

Así, a través de la ley gitana, de la concepción particular del saber y del poder que la atraviesa y de su construcción particular del delito como aquellas acciones que atentan contra la identidad, la cultura y los valores propios gitanos (el abandono de la institución más importante sin motivos aparentes, la familia, el fallar a la palabra dada...) se pretende asegurar la supervivencia de un pueblo a través de los mismos mecanismos que en la sociedad mayoritaria. Se pretende así regular y disciplinar las identidades gitanas para que lo continúen siendo, para asegurar de este modo, a pesar de la presión externa, del continuo intento de etnocidio y de la colonialidad del ser que los acompaña desde 1499, la reproducción y supervivencia de su pueblo, de su cultura y de sus identidades.



#### IV. A modo de conclusión. Cuando existir es resistir

Como ya se introducía al inicio, y como se ha podido observar a lo largo del presente trabajo, la historia del Pueblo Gitano en el Estado español es una historia atravesada por la persecución y la violencia. Una persecución iniciada, no por casualidad, en un momento sociohistórico concreto (inicio del reinado de los reyes católicos, constitución del proyecto de estado moderno homogéneo, expulsión de los judíos, invasión de las islas canarias, invasión de América Latina y la constitución del sistema-mundo moderno colonial que ésta última supuso) que, aunque muchas veces obviado, su reconocimiento se vuelve imprescindible para entender la historia y la identidad de dicho pueblo como una en continua resistencia frente a un sistema-mundo que pretendía y pretende su etnocidio, antaño a través del exterminio y la asimilación, hoy día a través de la integración.

Una persecución iniciada hace 600 años pero que, como hemos visto, no concluirá con la última pragmática en 1783, ni siquiera con la actual constitución, sino que ésta se extenderá hasta nuestros días a través del sistema-mundo moderno colonial que entonces se constituyó y de los mecanismos de control y disciplinamiento del mismo. Unos mecanismos que, si bien han ido cambiando y adaptando sus formas a la situación histórica de cada momento, han mantenido un objetivo y una metodología común; el etnocidio del Pueblo Gitano a través de la violencia propia de la modernidad. Así, con el presente trabajo se ha pretendido reflexionar sobre cómo dicha violencia, es decir, la matriz colonial del poder, no actuará únicamente sobre las periferias del sistema-mundo, sino que como el caso del Pueblo Gitano en el Estado español evidencia, lo hará también sobre las periferias de los centros del mismo, en lo que hoy día se podría conocer cómo el sur global. Pues, pese a habitar un lugar que geográficamente podría ser entendido todavía como perteneciente al centro de dicho sistema, la matriz colonial del poder y las colonialidades que la constituyen como tal, han sido, como hemos visto, una constante en la historia del Pueblo Gitano en el estado, atravesando y violentando así sus identidades y sus prácticas culturales.

En lo que respecta a las **prácticas económicas gitanas**, éstas como hemos visto están atravesadas por la colonialidad del poder, pero también por la del ser y del saber que hacen posible la primera. A través de éstas se ha criminalizado la realización de los oficios tradicionales gitanos por darse estos de manera autónoma e independiente del estado y por no estar enfocados a la producción ni a la acumulación. Se han despreciado los saberes que hacen posibles los mismos por no resultar útiles para el estado y el sistema-mundo, y se ha deshumanizado las identidades que hacen posible dicha forma de subsistir por ser estas contrarias a la individualidad y productividad que entonces se instauraba. Dicha persecución de sus formas otras de subsistir y de las prácticas que posibilitan las mismas basada en la supremacía de los modos de subsistir occidentales y modernos, en el hacer payo frente al subsistir gitano, se materializa en las diferentes pragmáticas, leyes y políticas que tendrá como objetivo, entonces y ahora, no dejar más remedio que la introducción “voluntaria” del Pueblo Gitano en la situación de explotación laboral que por su estatus les correspondería dentro del sistema-mundo. O, en su lugar, la introducción del mismo en la rueda asimilacionista puesta en marcha desde las instituciones a través de la gestión y administración de las prestaciones sociales. Así, para las personas gitanas, la asimilación a las formas de producir

hegemónicas en condición de explotación y a las formas de saber y de ser que de ésta emanar se vuelve el único camino posible para ser reconocidos como sujetos de pleno derecho, como habitantes de la zona del ser. Haciendo así del “pienso luego existo” un “trabajo luego existo”, que tal vez podría ser una de las muchas formas modernas de medir la humanidad en la actualidad.

Unas colonialidades, sin embargo, de las que escaparon entonces y ante las que aún hoy resisten. Pues frente a la histórica persecución, criminalización y desvalorización de sus oficios tradicionales, el Pueblo Gitano se reinventa agarrándose a la autonomía, a la colectividad y al no productivismo. Frente a la jerarquización de sus saberes, el Pueblo Gitano se agarra a una educación oral basada en unos conocimientos que, contrarios a la reproducción del sistema, pretenden la reproducción se su pueblo, y frente a la deshumanización de sus identidades, dicho pueblo se aferra a la colectividad y a una escala de valores compartida que, al situar la vida por encima del capital, hace posible dichas formas otras de subsistir. Formas otras de subsistir, que, atravesadas por otras formas de ser y de saber nos recuerdan que otros caminos alternativos al capitalismo, al productivismo y a la acumulación son posibles. Caminos en los cuales, en la línea de las teorías ecofeministas y de la reivindicación de los cuidados, se prioriza y reproduce la vida y no necesariamente el capital. Caminos en los que, en la línea de las teorías decrecentistas, se resta valor al trabajo productivo, a la acumulación, y al hacerlo, se apuesta firmemente por el vivir con menos, por el reorganizar los tiempos en torno al cuidado, la vida y no al trabajo. Caminos en los que el trabajo como lo conocemos no sea condición sine qua non para ser. Así, pese a su recurrente invisibilización y menosprecio, las prácticas de resistencia económicas gitanas abren sendas, no sin sus contradicciones, que, acompañadas y reforzadas por las otras muchas teorías y prácticas enunciadas desde otros muchos pueblos también en resistencia contra el sistema-mundo, nos invitan a caminar y a construir a su lado otra concepción del trabajo necesaria para otra concepción de la vida y de los cuidados.

Similar a lo que ocurre con las prácticas económicas, **las prácticas musicales gitanas entendidas como epistemología** también se ven atravesadas principalmente, aunque no solo, por la colonialidad del saber. En un primer momento, al entender dicha práctica musical y epistémica como ajena al estado, propia de las clases bajas e infectas y contraria al ideal de conocimiento eurocéntrico, objetivo, individual y racional que se pretendía imponer, ésta sería menospreciada, criminalizada y perseguida buscando con ello su extinción. Sin embargo, ante la imposibilidad de dicho objetivo y dada su capacidad para entretener, es decir, dado su valor de cambio, dicha práctica musical pasará a reconocerse como valiosa. Sin embargo, para ello, se pretendió, por un lado y en un acto atravesado también por la colonialidad del ser, el borrado del Pueblo Gitano de los orígenes y el mantenimiento de la misma, pues los habitantes de la zona del no ser tal vez puedan crear folclore, pero no música, no arte. Y por otro, se pretendió hacer de la misma una simple práctica musical más, despolitizada, desituada y, sobre todo, desepistemizada pues, de nuevo, no se concebía a las personas habitantes de la zona del no-ser la capacidad de construir epistemologías ni conocimiento. A este borrado y despolitización que aun hoy nos acompaña, a este etnocidio y epistemicidio, le acompañará, además, fruto de la colonialidad del poder, el extractivismo epistémico y la mercantilización de dicha práctica vaciada de significado como algo vendible y consumible para el entretenimiento de las masas. Así, si bien dicha práctica musical

vaciada parece estar hoy más que nunca aceptada y valorizada por su alto valor de cambio en el mercado, la episteme detrás de la misma no parece correr tanta suerte. Pues ésta continúa siendo menospreciada, borrada y expulsada de las instituciones encargadas hoy en día de administrar la colonialidad del saber, las educativas, por resultar contraria al ideal de conocimiento que desde éstas se impone y al cual se pretende asimilar a los cuerpos gitanos. Un ideal que, de nuevo, se autoproclama superior, y sin el cual no se sabe, no se es.

Sin embargo, el Pueblo Gitano ha resistido tanto al borrado de su identidad como a su posterior apropiación y mercantilización. Lo ha hecho al aceptar entrar en dichos circuitos monetarios con una práctica musical, que no epistémica, adaptada a los mismos, y utilizando éstos como escaleras de ascenso social, así como espacios desde donde reivindicar la identidad gitana del flamenco. Pero, sobre todo, el Pueblo Gitano ha resistido al vaciado y despolitización de su cante, a su negación como episteme y a la asimilación a la hegemónica. Lo ha hecho a través de su valor de uso, de su continuo uso en espacios familiares y comunitarios no como una simple práctica musical, sino como una herramienta de construcción de conocimiento y como un vehículo de transmisión del mismo, de su cultura, de su historia y de su identidad. Y, al hacerlo, resisten también a la imposición de la epistemología hegemónica desde la suya propia, desde una basada en sus valores e identidades culturales. Desde una que, frente a la individualidad, apuesta por la colectividad, que, frente al escrito centrismo, apuesta por la oralidad, que, frente a la racionalidad, apuesta por la relacionalidad, por el sentimiento y la emocionalidad como intrínseca al conocimiento y a su transmisión, que, frente a la objetividad y la hybris cero, apuesta por un conocimiento situado en su pueblo y por el mismo como un acto de memoria histórica, que, frente a la institucionalización del saber, apuesta por familiarizar y por comunalizar el mismo, y que, frente a la imposición de las lenguas occidentales, reivindica el uso del caló. Hacen así del cante gitano y de la epistemología detrás de este una parte fundamental de la etnoeducación gitana desde la cual, y pese a la interiorización de la inferioridad que le ronda, resisten a la asimilación a las formas de saber, de ser y de subsistir hegemónicas impuestas hoy día por la educación formal.

De este modo, las prácticas epistemológicas del Pueblo Gitano, nos invitan a pensar e imaginar, en la línea de las propuestas de las epistemologías del sur, nuevos procesos de producción y transmisión de conocimientos posibles que tensionan y cuestionan a las lógicas hegemónicas. Nos invitan a apostar por el reconocimiento de prácticas epistemológicas otras, y por, tanto, nos invita también en la línea con dicha teoría a acabar con la monocultura del saber. Dentro de dichas formas otras de conocer y en la línea de la propuesta de Guerrero (2010), la epistemología gitana nos invita también a “corazonar las epistemologías”, es decir, a reconocer los sentidos y la emocionalidad como fuente y transmisores de conocimiento. Nos invitan también a imaginar la epistemología y el conocimiento que de esta emana no como algo encerrado en las instituciones, sino como algo vivo que pasa dentro y fuera de las mismas, que se construye continuamente en comunidad, en colectivo. Nos invitan a pensar el conocimiento como algo que se pone al servicio del pueblo y no del capital. La etnoeducación gitana nos invita, en definitiva, en la línea de los aportes aquí mencionados y de muchos otros, a mirarnos hacia nosotras mismas, a mirar hacia nuestra forma de producir y transmitir el conocimiento y a repensar si, para construir

otros futuros posibles, nos valdrán las fórmulas de siempre. O, si, por el contrario, tal vez tengamos que abrirnos a dialogar desde el reconocimiento y la horizontalidad con epistemes otras que nos muestren otros caminos posibles.

Respecto a las **prácticas legislativas gitanas como herramienta a través de la cual preservar su identidad**, éstas se alzarán como una alternativa a la colonialidad del ser, pero también del saber y del poder que atraviesa la legislación estatal. Pues empezando con la primera pragmática se clasificará y jerarquizará la identidad gitana como una otra ajena a la modernidad, como una alteridad primitiva, bárbara, infecta y por tanto obligada a habitar la zona del no-ser. Una identidad propia de criminales, pues, a través de dichas prácticas legislativas y del delito como una construcción social al servicio de las mismas, las identidades gitanas serán también criminalizadas al encajar a la perfección en una concepción de “vagos” que parece estar construida para ellos y ellas. Así, desde el año 1499 hasta el 1978, ser una persona gitana y querer continuar siéndolo a través de sus prácticas culturales será conceptualizado como un delito a perseguir desde las mismas leyes que lo han constituido como tal. Un delito a perseguir, nuevamente, a través de la búsqueda de la asimilación forzosa a la identidad homogénea que se pretendía imponer entonces a través de las prohibiciones impuestas. En la actualidad, si bien los datos de la población reclusa nos indican que la criminalización de la identidad gitana podría ser todavía una realidad, el disciplinamiento de la misma se hace hoy especialmente presente en las políticas biensonantes integracionistas y supuestamente interculturales promovidas desde las instituciones. Discursos y políticas basados en la necesidad de la integración del Pueblo Gitano en una cultura y unas formas de ser, saber y subsistir que se entienden no solo como mayoritarias sino también como superiores. Así, 600 años más tarde, el intento de etnocidio continua y el dilema se repite; elegir entre la integración o la exclusión, entre el ser y el no-ser.

De este modo, en un entorno hostil donde el querer seguir siendo gitano y gitana se vuelve un delito perseguido por la legislación hegemónica, el poner en marcha los mecanismos necesarios para regular y reproducir dicha identidad de manera autónoma a través de sus prácticas legislativas propias se vuelve todo un acto de resistencia contra la imposición de la identidad moderna y normativa y por tanto contra la colonialidad del ser que desde el 1499 les atraviesa. Será así a través de sus prácticas legislativas propias administradas desde la posición de poder que la edad, la experiencia y la trayectoria de vida otorgan, a través de la ley gitana, que construirán una concepción del delito otra como aquello que atenta contra la identidad que aspiran a mantener. Y, al hacerlo y llevarla a cabo no a través de la violencia, la imposición ni la coacción sino del respeto, la representatividad y la autonomía, se pretende asegurar desde dichas prácticas otras la reproducción de su cultura y sus identidades y evitar la asimilación a la hegemónica. Apuestan así por la preservación de su cultura frente la imperante y lo hacen desde la reivindicación de la misma como una igual, como una con el mismo derecho a existir y a resistir. Reivindican de este modo, en la línea de la interculturalidad crítica, una sociedad plural donde se apueste por la preservación y reproducción en igualdad de las culturas, los saberes y las identidades de todos los pueblos y por la transformación radical de las instituciones que a día de hoy legitiman la diferencia colonial. Apuestan por una igualdad en la diferencia, donde las formas otras no estén supeditadas a la hegemónica y, por tanto, donde el etnocidio no se pretenda a través de la asimilación ni de la integración.

El Pueblo Gitano continua así resistiendo, 600 años después, a la matriz colonial del poder y a su mandato de asimilación o exterminio. Resiste desde la reivindicación y resignificación de sus identidades y prácticas económicas, epistémicas y ontológicas propias frente a la clasificación, jerarquización, disciplinamiento, deshumanización y animalización de las mismas a manos de la modernidad. Procesos englobados dentro de dicha matriz del poder que bien podrían ser los cimientos sobre los que asienta el antigitanismo al que hoy día hacen frente las personas gitanas del estado. Y es que es a través de los mismos que se reproduce y justifica aun hoy cualquier tipo de violencia emprendida contra dicho pueblo por el simple hecho de serlo y de desear continuar siéndolo. De esta manera, para el Pueblo Gitano, el mero hecho de ser, saber y subsistir de acuerdo a sus formas otras contrahegemónicas, se vuelve un continuo acto de disputa y resistencia frente a la asimilación y al exterminio, un pulso continuo a la hegemonía de la modernidad. Así, para el Pueblo Gitano, existir significa resistir.

Actos de resistencia, sin embargo, que pese a darse en nuestro entorno más cercano, en nuestras calles y en nuestros barrios, parece nos cuesta reconocer, y son continuamente invisibilizados, obviados y menospreciados incluso por las personas que aspiramos a construir otros futuros posibles. Tal vez los discursos racistas, colonialistas y supremacistas para con dicho pueblo hayan hecho meya también en nosotras, y nuestro colonialismo interno nos incapacite para reconocer y poner en valor las prácticas de resistencia del mismo.

Por ello, con el presente trabajo se ha pretendido, por un lado, incitar al reconocimiento de la historia gitana en el Estado español como una atravesada por la colonialidad propia de la modernidad, por la asimilación y el exterminio, y a la reflexión sobre la responsabilidad de ambas situaciones que de algún modo recae también sobre nosotras, sobre las personas payas, sobre nuestra historia y sobre nuestro presente. Y, por otro lado, pretende invitarnos a continuar mirando lejos como ya venimos haciendo en busca de ejemplos y prácticas que nos acerquen al futuro que queremos, sí, pero pretende también invitarnos a relocalizar la mirada, a desprendernos del racismo que nos atraviesa y nos limita, todavía hoy, a una concepción de dicho pueblo como patriarcal, primitivo y salvaje y a permitirnos reconocer en ellas y ellos a un pueblo con dignidad y capacidad de agencia y en continua resistencia contra un sistema que les (y nos) violenta. Y, sobre todo, pretende ser una invitación al dialogo en horizontalidad, a la apertura, a permitirnos reconocer en éste y en sus prácticas de resistencia aprendizajes que nos acercan a todas y a todos a la construcción conjunta y en clave de igualdad de otros futuros posibles alternativos a la modernidad. A la construcción en clave decolonial de, como sostienen las comunidades zapatistas, un mundo donde quepan muchos mundos, un mundo donde quepan múltiples formas de subsistir, de saber y de ser.



## Bibliografía

- Alfaro, A. G. (2009). Legislación histórica española dedicada a los gitanos. *Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Igualdad y Bienestar Social.*
- Alfaro, A. G. (1991). La "reducción" de los niños gitanos. *Historia de la Educación, 10.*
- Alfaro, A. G. (1993). *La gran redada de gitanos: España: la prisión general de gitanos en 1749.* Centro de Investigaciones Gitanas.
- Baroco, F. (2014). *La otredad invisible. Reflexiones en torno a las estrategias culturales de los gitanos en España y la Nueva España durante el siglo XVI-XVIII* (Doctoral dissertation, Tesis de licenciatura. ENAH).
- Bohaca, J. G., & Calvet, N. L. (2007). Los gitanos en España: mercado de trabajo y educación: crónica de un desencuentro. *Educación y diversidad= Education and diversity: Revista inter-universitaria de investigación sobre discapacidad e interculturalidad, (1), 257-278.*
- Bolaño, I. P. (2016b). Ser y sentir flamenco: descolonizando la estética moderno colonial desde los bordes. *Revista Andaluza de Antropología, 10, 29-53.*
- Bolaño, I. P. (2016a). Flamenco y Ghiwane, epistemologías musicales a contra-punto: silencios, emergencias y resistencias. *Cadernos de Estudios Culturais, 8(16).*
- Bolaño, I. P. (2019). Discursos y representaciones locales sobre la patrimonialización del flamenco en Andalucía, un proceso multinivel. *Revista de Antropología Social, 28(1), 71.*
- Bustamante, J. (2012). El pueblo Rrom (gitano) y la Kriss Rromaní en el ordenamiento jurídico colombiano, 1998-2010. *Medellín (Colombia): Universidad de Antioquía. COLOM, F.(2009). Justicia intercultural: El pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa. RIFP, 33, 7-24.*
- Cabaleiro, C. N., & Andrés, B. A. (2015). Una economía étnica—el pueblo gitano en comodoro rivadavia-nuevos aportes referidos a la investigación año 2015.
- Cabanes, J., Vera, L., & Bertomeu, M. I. (1996). Gitanos: historia de una migración. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social, N. 4 (octubre 1996); pp. 87-97.*

- Cabrera, M. Á., & Rodríguez, J. J. G. (2019). De gitanos a ciudadanos. La redefinición liberal de la identidad gitana en España. *Historia Social*, (93), 67-84.
- Castells, M. (2005). Globalización e identidad. *Cuadernos del mediterráneo*, 5, 11-20.
- Catalá, J. S. (2009). Un viaje a través de la historia de la escolarización de las gitanas y gitanos españoles. In *Anales de historia contemporánea* (Vol. 25, pp. 167-188).
- Charnon-Deutsch, L. (2019). "¿Quiénes son los gitanos?" los orígenes del proceso de estereotipización de los romaníes en España. *Historia Social*, (93), 7-32.
- Cívico, J. G. (2010). Haciendo desigualdad de la diferencia: Meritocracia y derecho a la identidad cultural. A propósito de la posición del Pueblo Gitano. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, (19), 1-23.
- Colonialidad, G. D. E. S. (2012). Estudios decoloniales: un panorama general. *Revista Kula*, (6), 8-21.
- Cortés, I. (2019). Ensayo contra el Antigitanismo. *O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani= revista trimestral de investigación gitana*, (107), 20-30.
- Cortés, I., & Fernández, C. (2019). El nomadismo Romaní como resistencia refractaria frente al racismo de estado en la modernidad española.
- Cravero, R. (2010). Crisis del conocimiento moderno: La paradoja Modernidad/Colonialidad. In *VI Jornadas de Sociología de la UNLP 9 y 10 de diciembre de 2010 La Plata, Argentina*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, (4), 69-81.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del " mito de la modernidad"*. Plural.
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y transmodernidad. *Modernidades coloniales*, 201-226



F.S.G. (s.f.). Itinerancias: El viaje Rom. Recuperado de:  
<https://www.gitanos.org/publicaciones/itinerancias/descargas/itinerancias/ITINERANCIAS.pdf>

Fajardo-Sánchez, L. A. (2003). Las fuentes olvidadas del pluralismo jurídico: indianos, piratas palenqueros y gitanos. *Estudios Socio-Jurídicos*, 5(1), 114-171.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.

Fejzula, S. (2019). The Anti-Roma Europe: Modern ways of disciplining the Roma body in urban spaces. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2097-2116.

Fernández, M. R. (2019). Filosofía del flamenco: el flamenco como objeto de la Filosofía; la Filosofía como sujeto del flamenco.

Filigrana, P. (2020). *El Pueblo Gitano contra el Sistema-Mundo: Reflexiones de una activista para el debate* (Vol. 28). Ediciones AKAL.

Galletti, P. C. (2019). Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: la situación de los Gitanos en Valladolid, España.

Galletti, P. C. (2020a). Hacer para subsistir, trabajar para acumular. *Analéctica*, 6(39), 16-31.

Galletti, P. C. (2020b). Configuraciones sociohistóricas de “lo gitano” en Occidente. *Analéctica*, 6(37), 81-87.

Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 217-242.

Garcés, H. (2016). El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial. *Tabula Rasa*, (25), 225-251

García, C. (2018). «Disciplinando al gitano» en el siglo xx: regulación y parapenalidad en España desde una perspectiva europea. *Historia y Política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 40, 115-146.

García, J. A. M., & Corzo, J. R. F. (2019). La colonialidad del ser. La infravaloración de la vida humana en el sur global.

García, P. (2016). La gitaneidad borrada. Si alguien te pregunta por nuestra ausencia.

- Gervás, J. M. A. (2006). Breve recopilación sobre la historia del Pueblo Gitano: desde su salida del Punjab, hasta la Constitución Española de 1978. Veinte hitos sobre la "otra" historia de España. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, (55), 141-162.
- Gómez, C. (2005). La hybris del punto cero. *Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Prefacio, Intro y Capítulo II. Bogotá.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, 97-108.
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4).
- Guerrero Arias, P. (2010). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*.
- Hernández, J., García, L., & Martínez, M. I. (1996). Gitanos: historia de una migración. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, N. 4 (octubre 1996); pp. 87-97.
- Jiménez Marzo, M. (2016). El Indigenismo como construcción epistemológica de dominación dentro del sistema-mundo moderno/colonial: el caso de los indígenas que viven en contexto urbano en la ciudad de Medellín, Colombia.
- Jiménez, R. B. (2018). Los gitanos en la historia (I): un estado de la cuestión transnacional hasta la actualidad. *O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani= revista trimestral de investigación gitana*, (101), 8-30.
- Leblon, B. (2018). *Los gitanos de España*. Editorial Gedisa.
- López, A. (2008). El Pueblo Gitano, el viaje y las aportaciones de una cultura.
- López, D. J. G., & Ortiz, P. J. C. (2013). La represión silenciosa del pueblo olvidado: gitanos bajo el franquismo (I). *O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani= revista trimestral de investigación gitana*, (83), 14-28.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-167.

- Martínez, A. (2011). Expulsión o asimilación, esa es la cuestión: los gitanos en Castilla durante el gobierno de la Monarquía Absoluta. *Expulsión o asimilación, esa es la cuestión: los gitanos en Castilla durante el gobierno de la Monarquía Absoluta*, 173-230.
- Martínez, M. (2004). Los gitanos en el reinado de Felipe II (1556-1598). El fracaso de una integración.
- Martínez, M. (2019). Del exterminio a la ciudadanía española, un siglo para la esperanza del Pueblo Gitano (1749-1843). *Versión español*. [<https://manuelmartinez.atavist.com/delexterminio-a-la-ciudadanaespaola>].
- Martínez, M. M. (2018). Clamor y rebeldía. Las mujeres gitanas durante el proyecto de exterminio de 1749. *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, (40), 25-51.
- Mignolo, W. (2009). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, 43.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del signo.
- Mignolo, W. (2014). Retos decoloniales, hoy. *M. Borsani y P. Quintero (Comps.), Los desafíos decoloniales de nuestros días: Pensar en colectivo*, 1-46.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.
- Ministerio de Justicia, Colombia (s.f.). Protocolo de reconocimiento de la kriss romaní en Colombia y recomendaciones de acceso a la justicia para el Pueblo Rom.
- Motos, I. (2009). Lo que no se olvida: 1499-1978. In *Anales de Historia contemporánea*. Murcia: Cátedra de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia.
- Motos, I. (2016). La negación de la diferencia como síntoma de una sociedad enferma. *The Denial of Difference as a Symptom of a Sick Society*. *Sastipen ajrroma: desigualdad en salud y comunidad gitana*, 63-80.

- Oreja, N., & Aires, U. B. (2017). Identidades abyectas como formas de resistencia no organizada en el contexto neoliberal: el caso de Mano de obra y Fruta podrida. *LLJournal*, 12(1).
- Palanca, J. (s.f.) L.C Historia: ¿Quiénes son los gitanos? Cultura e historia del Pueblo Gitano. Recuperado de: <https://www.lacrisisdelahistoria.com/cultura-e-historia-del-pueblo-gitano/>
- Pérez, I. M. (2016). La negación de la diferencia como síntoma de una sociedad enferma. *The Denial of Difference as a Symptom of a Sick Society]. Sastipen ajrrroma: desigualdad en salud y comunidad gitana*, 63-80.
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, 24(51), 137-148.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.
- Quijano, A. (2000b). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, (1), 38-55.
- Quijano, A. (2015). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (5).
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina.
- Quintero, P. (2013). Desarrollo, modernidad y colonialidad. *Antropología Experimental*, (13).
- Ramírez, M. Y. (2011). Geopolítica del conocimiento en América Latina: la construcción de espacios históricos otros. *Revista austral de ciencias sociales*, (21), 111-136.
- Ramírez, M.M, (2005) “La educación y el derecho a la dignidad de las minorías. Entre el racismo y las desigualdades intolerables: el paradigma gitano”, en Memoria de Papel 1, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Restrepo, E., & Martínez, A. A. R. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Rodríguez, Gregorio (coord.). 2009. La situación y perspectivas del trabajo autónomo, especialmente la venta ambulante de la población gitana. Madrid: Ministerio de Sanidad y Política Social Secretaría General técnica centro de Publicaciones.
- Rodríguez, S. (2009). *ROMIPÉN. LA IDENTITAT GITANA. Aproximació filosòfica a la identitat de les persones de cultura gitana* (Doctoral dissertation, Universitat Ramon Llull).
- Rojas, C. A., & Gamboa, J. C. (2008). La Kriss Romaní como sistema jurídico transnacional.
- Ruiz, J. S. (2009). Orígenes, vicisitudes, realidad actual y retos del Pueblo Gitano en España y Región de Murcia. In *Anales de Historia Contemporánea* (Vol. 25, pp. 115-131).
- Sánchez, D. M. (2018). Historia del Pueblo Gitano en España.
- Sánchez, E. V. G. (2014). *Pueblo Rrom¿ Los arrojados del siglo XXI?: contribución desde las prácticas etnoeducativas en la Kumpania Rrom de Bogotá DC* (Doctoral dissertation, Universidad Tecnológica de Pereira. Facultad de Ciencias de la Educación. Licenciatura en Etnoeducación y Desarrollo Comunitario).
- Sierra, M. (2019). Hombres arcaicos en tiempos modernos. La construcción romántica de la masculinidad gitana. *Historia Social*, (93), 51-66.
- Soto, D. P., & Abogado, S. T. (2007). Modernidad, Eurocentrismo y Colonialidad del saber. *Ponencia presentada en el "Seminario sobre el debate Modernidad y Posmodernidad y su incidencia en Colombia", realizado en la Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, Colombia, del, 15.*
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Suarez, P., & Spnielli, S. (s.f.). Los gitanos y la música. Museu virtual del poble gitano a Catalunya. Recuperado de: <https://www.museuvirtualgitano.cat/es/arte/los-gitanos-i-la-musica/>

Wagman, D., (2005) “¿Una crítica interesada?, en Memoria de Papel 1, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos. Disponible en <http://www.aecgit.pangea.org/memoria/pdf/Daniel%20Wagman.pdf>

Wallerstein, I. M. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo xxi.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, (9), 131-152.

Walsh, C. (2011). Desde adentro. Etnoeducación e interculturalidad en el Perú y América Latina.