Universitat Autònoma de Barcelona
ISSN 2013-9004 (digital); ISSN 0210-2862 (paper)

El «dispositivo de lo gitano» en las políticas de inclusión social: Un análisis desde el contexto andaluz

Luca Sebastiani
Universidad de Granada. Departamento de Antropología Social e Instituto de Migraciones
0000-0003-3097-1548
lucaseba78@ugr.es



© del autor

Recepción: 10-07-2025
Aceptación: 08-01-2026
Publicación anticipada: 26-02-2026
Publicación: 01-07-2026

Cita recomendada: Sebastiani, Luca (2026). «El "dispositivo de lo gitano" en las políticas de inclusión social: Un análisis desde el contexto andaluz». *Papers*, 111(3), e3490. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.3490>

Resumen

Las políticas de inclusión social dirigidas a la población romaní suelen presentarse como emancipatorias. Sin embargo, este artículo analiza cómo estas (re)producen imaginarios sobre «lo gitano» que estructuran prácticas institucionales y gubernamentales desde un marco disciplinario y asimilacionista. Primero, exploro cómo las representaciones históricas de lo gitano, transversales a ámbitos sociales, artísticos y literarios, han influido en la relación entre el Pueblo Romaní y el Estado y en las políticas públicas. Luego, basándome en los materiales empíricos de mi trabajo de campo, identifico dos marcos interpretativos encontrados entre las profesionales y los profesionales responsables de la implementación de estas políticas y de la intervención social asociada: discursos esencialistas, que explican la marginalización romaní desde una visión culturalista y deficitaria, y explicaciones sistémicas y contextuales que, aun reconociendo factores históricos y sociales más amplios, no llegan a cuestionar radicalmente el antigitanismo institucional. Los resultados muestran que estas políticas, lejos de transformar las representaciones hegemónicas sobre la «cultura gitana», frecuentemente las refuerzan, normalizando el antigitanismo persistente.

Palabras clave: antigitanismo; dispositivo de lo gitano; representaciones culturales; políticas de inclusión social; intervención social; Andalucía

Abstract. *The "Apparatus of the Spanish Roma" in Social Inclusion Policies: An Analysis from the Andalusian Context*

Social inclusion policies targeting Roma people are often presented as emancipatory. However, this article examines how they (re)produce imaginaries that shape institutional and governmental practices within a disciplinary and assimilationist framework. First, I explore how historical representations of "Roma culture" across social, artistic, and literary spheres have influenced the relationship between Roma people and the state, as well as public policies. Then, drawing on my fieldwork, I identify two interpretative frameworks among professionals involved in policy implementation and social intervention: essentialist discourses, which explain Roma marginalisation through a culturalist and deficit-based perspective; and systemic and contextual explanations, which, although acknowledging broader historical and social factors, fail to radically challenge institutional antigypsyism. The findings indicate that, rather than transforming hegemonic representations of "Roma culture", these policies often reinforce them, thus normalising persistent anti-Roma sentiment.

Keywords: anti-Roma sentiment; apparatus of the Spanish Roma; social inclusión policies; cultural representations; social intervention; Andalusia

Sumario

1. Introducción
2. Antigitanismo, representaciones y políticas de inclusión social
3. Apuntes sobre el proceso de investigación
4. Las representaciones emergentes entre tópicos culturalistas y explicaciones sistémicas
5. Conclusiones
Referencias bibliográficas

1. Introducción

Aunque el Pueblo Romaní[1] haya sufrido múltiples formas de opresión históricas, las narrativas hegemónicas suelen desvincular su actual estigmatización y marginalización actuales de estas experiencias. Este artículo, en cambio, establece un vínculo directo entre ambas, conectando las condiciones presentes con las persecuciones sufridas durante más de cinco siglos. Desde finales del siglo XVI, las comunidades romaníes asentadas en países europeos enfrentaron expulsiones,

1. La Unión Europea agrupa bajo la expresión *Roma* a diversos grupos racializados como «gitanos» (Calés, Roma, Manouche, Sinti...). En cambio, la expresión *gitano/a*, con sus equivalentes en diferentes idiomas, además de ser un etnónimo impuesto externamente, tiene connotaciones negativas casi en todas partes, aunque, en el contexto español, es utilizada tanto por los poderes públicos y la sociedad mayoritaria como por muchas personas romaníes. Dentro del antirracismo romaní existe un debate sobre la oportunidad de utilizar este término, incluso desde una perspectiva interna (Gómez, 2018; Oprea y Matache, 2021). Dada mi posicionalidad como investigador blanco, considero más apropiado hablar de Pueblo Romaní, aunque, teniendo que remitir a la terminología de las políticas públicas o a las elecciones lingüísticas de otras autoras, también me veré abocado a decir «gitano(s)/a(s)», «comunidad gitana», «población gitana», «lo gitano», etc. Finalmente, diré «payo/a» para referirme a personas blancas desde el caló.

deportaciones, esclavización, segregación, encarcelamiento masivo, intentos de exterminio, desmembramiento familiar, tortura, esterilización forzosa y violencia obstétrica (Hancock, 1987; San Román, 2010; Garcés et al., 2015; Piasere, 2018; Agüero Fernández, 2020; Agüero Fernández y Jiménez González, 2020; Martín Sánchez, 2022). Recientemente, el término *antigitanismo* ha sido utilizado para referirse a estas historias de opresión, permitiendo comprenderlas como un fenómeno persistente en el tiempo y no como hechos aislados.

El antigitanismo es una forma de dominación tanto material como simbólica que se sustenta, entre otras cosas, en representaciones específicas de la «cultura gitana»[2], la cual es pensada, desde un imaginario esencialista y exótico, como causa determinante de la marginalización actual. Con vistas a visibilizar el alcance del antigitanismo, este artículo aborda las representaciones de la cultura gitana emergentes en las políticas de inclusión social españolas y andaluzas dirigidas a la población romaní. Así, examinaré críticamente el potencial emancipador de un espacio político que se presenta como «proactivo» y alejado de los estereotipos sociales, formulando las siguientes preguntas: ¿qué representaciones de lo gitano se materializan en los dispositivos de inclusión y en las prácticas profesionales relacionadas? ¿Qué papel se atribuye a la «cultura», «identidad» o «forma de vida» romaní en la explicación de los «fracasos» de las políticas sociales? ¿Qué relevancia se atribuye a aspectos sistémicos, históricos o estructurales? ¿Qué nexo existe entre dichas representaciones y la reproducción del antigitanismo? Primero desarrollaré teóricamente el antigitanismo, analizando las representaciones que este impulsa, tanto a nivel general como en las políticas sociales. Luego contrastaré la literatura con mis materiales empíricos, basados principalmente en entrevistas con profesionales de la intervención social y personal de las administraciones públicas encargados de la implementación de planes locales de inclusión. Concluiré destacando la persistencia de representaciones problemáticas que perpetúan escenarios de desigualdad.

2. Antigitanismo, representaciones y políticas de inclusión social

En este apartado, primero discutiré los conceptos *antigitanismo* y *dispositivo de lo gitano*. Luego analizaré las representaciones antigitanas más difundidas, históricamente y en la actualidad. Finalmente, contextualizaré las políticas de inclusión social españolas y examinaré las representaciones de lo gitano que estas promueven.

2.1. Antigitanismo y dispositivo de lo gitano

Antigitanismo designa la forma específica de racismo sufrida por el Pueblo Romaní, basada en un proceso de (sub)deshumanización con dimensiones

2. Para facilitar la lectura, dejaré de entrecomillar esta expresión, aclarando que no me refiero a algún contenido «real» de la cultura romaní, sino a las representaciones que se les han venido atribuyendo desde fuera.

históricas, socioestructurales, epistémicas y coloniales (Garcés, 2016; Fejzula, 2019; Filigrana, 2020; Alianza contra el Antigitanismo, 2021). Tiene, además, una dimensión institucional, tanto por ser promovido por actores político-institucionales, como porque, incluso en ausencia de intencionalidades explícitas, se sustenta en dispositivos, saberes y prácticas «impersonales» que generan efectos racistas (Fassin, 2018; Filigrana, 2020).

Dado el espacio limitado, solo ofreceré una breve esquematización de las conexiones entre antigitanismo histórico y situación actual del Pueblo Romaní[3]. La literatura señala que, al llegar a la península ibérica a principios del siglo XV, este fue recibido positivamente, aunque la situación cambió rápidamente con la primera pragmática antigitana (1499), que marcó el inicio de más de doscientas cincuenta medidas represivas aprobadas en los siglos siguientes (Filigrana, 2020; Martín Sánchez, 2022). Estas disposiciones alternaron intentos de expulsión y asimilación forzosa; con el objetivo de reprimir las formas de vida romaníes, llegaron a prohibir su lengua, ropa, costumbres y oficios, además de restringir su movilidad y limitar su asentamiento a ciertas áreas (San Román, 2010; Martín Sánchez, 2022). Aunque la última disposición antigitana fue suprimida en 1978, las condiciones actuales del Pueblo Romaní siguen marcadas por las huellas de siglos de persecución (San Román, 2010; Martín Sánchez, 2022). Por ejemplo, las expulsiones que les impidieron acceder a ciudades, tierra y propiedades (San Román, 2010; Martín Sánchez, 2022) tienen continuidad en los desplazamientos forzosos y las políticas habitacionales segregadoras de la década de 1960 (San Román, 2010; Saavedra, 2021; Martín Sánchez, 2022), reflejándose en la «concentración espacial» y las dificultades de acceso a una vivienda digna actuales. Asimismo, la estigmatización y las restricciones sistemáticas a sus oficios tradicionales se reflejan en la precariedad de muchos trabajos actuales y en su fuerte dependencia de la economía informal y del autoempleo (San Román, 2010; Galletti, 2019; Filigrana, 2020; Martín Sánchez, 2022).

Las experiencias anteriores son poco conocidas por el gran público, debido al escaso reconocimiento del antigitanismo por parte de los poderes públicos (Agüero y Jiménez, 2020), siendo este considerado «un racismo de tercera importancia» (Garcés et al., 2015: 10). Esto explica la normalización de numerosos discursos antigitanos (Hancock, 1987; Petrova, 2003), presentes transversalmente en partidos de derechas así como de izquierdas, en el contexto de la creciente convergencia de políticas securitarias que asocian el mantenimiento del orden público con el control y la vigilancia de las poblaciones racializadas en el espacio urbano (Picker, 2011). No extraña, entonces, que una de las formas en que el antigitanismo se manifiesta sea negando su propia existencia (Petrova, 2003), explicando la marginalización de comunidades romaníes mediante discursos que «culpan a las víctimas» y señalan su «falta de integración» o su desaprovechamiento de las oportunidades y de los fondos tan «generosamente» ofrecidos por políticas y administraciones públicas (Petrova, 2003; Rostas, 2021).

3. Para profundizar, remito a la literatura antes citada.

Veamos las vertientes simbólicas del antigitanismo: como he anticipado, este impulsa representaciones esencialistas y homogéneas de la «gitanidad» («cultura», «identidad», «forma de ser gitana») (Alianza contra el Antigitanismo, 2021), imbuidas de connotaciones morales, raciales y criminológicas (Cortés, 2021: 12). Estas imágenes alimentan el «dispositivo de lo gitano», expresión acuñada por Motos Pérez (2018) para indicar las tecnologías de gobierno utilizadas para la gestión biopolítica de la diferencia romaní. Estas representaciones no reflejan la diversidad real de las prácticas culturales romaníes (Motos Pérez, 2018), sino que operan «fantasmagóricamente», «de arriba abajo», proyectando lógicas biopolíticas y gubernamentales racistas por encima de la realidad empírica. En este sentido, «lo gitano no es una falsa interpretación, una mentira, sino el resultado de ciertas prácticas y saberes que crean e instituyen una verdad» (Motos Pérez, 2018: 94). Al apoyarse en estas representaciones esencialistas, el antigitanismo persigue tres objetivos estratégicos: 1) relega a un segundo plano las narrativas de opresión histórica; 2) promueve una explicación culturalista de la situación actual, desalentando interpretaciones sistémicas, y 3) mencionando la «cultura» y no, abiertamente, la «raza», invisibiliza el racismo antirromaní. Empero, si se entiende la idea de raza como un significante flotante (Hall, 1997), cuyas metanarrativas no se reducen a lo biológico-genético y son históricamente cambiantes (Manrique, 2014), se infiere que el antigitanismo opera una racialización de la cultura, la cual, lejos de ser interpretada como algo mutable e internamente diverso, es reducida a un atributo ahistórico, natural y cuasibiológico, estrechamente «adherida» a los cuerpos romaníes (Fassin, 2018: 57) y trasmisible a través de las generaciones (Garcés, 2016: 243)[4].

2.2. Representaciones históricas y contemporáneas

De lo anterior desciende que los tópicos antigitanos revelan más sobre «los procesos de homogeneización identitaria desarrollados por las sociedades mayoritarias» (Garcés et al., 2015: 63) que sobre la cultura romaní. De hecho, una característica central de estas representaciones es la siguiente:

> El contenido semántico proyectado en «los gitanos» es siempre el de aquellos que no comparten, no aceptan, o no han internalizado las normas y valores de la sociedad en la que viven. Localizar fracturas en el cumplimiento de las normas sociales por parte de la comunidad imaginada, etiquetada como «cultura gitana», presenta una imagen de espejo invertido de las normas dominantes en la mayoría social, y refleja cómo sus miembros no deben comportarse. (Alianza contra el Antigitanismo, 2021: 30).

Frente a una identidad europea «civilizada», el arquetipo gitano se construyó en torno al imaginario del «tramposo» (*trickster*) (Piasere, 2018: 34),

4. Esto no quita la existencia de marcadores racistas antigitanos de tipo corporal-fenotípico, como el color de piel (Oprea y Matache, 2021).

«imagen invertida de la blanquitud» y ejemplo negativo de las formas correctas de portarse, hablar, procrear y vestirse (Mladenova, 2015: 16). Durante la Edad Moderna, estos tópicos han representado a un pueblo arreligioso, dedicado a la brujería y la adivinación, con la piel muy oscura, nómada y tendente a la mendicidad, el vicio, la marginalidad, el desorden, la indisciplina y el parasitismo, predispuesto para la delincuencia y el robo, insalubre y falto de higiene (Hancock, 1987; Petrova, 2003; San Román, 2010; Garcés et al., 2015; Carmona, 2018; Fassin, 2018; Piasere, 2018; Agüero Fernández, 2020; Rodríguez Hernández, 2024). Las romaníes han sido representadas como antimodelos de mujer: mientras la moral hegemónica valoraba la castidad y la pureza, ellas fueron animalizadas, demonizadas (Mladenova, 2015), descritas como «brujas, malvadas y viejas» (Berná, 2019: 34). Desde el siglo XVIII, estas representaciones se han articulado con imaginarios exóticos y romántico-orientalistas que exaltaban el espíritu «libre» y «nómada» del Pueblo Romaní (Martín Sánchez, 2022: 74), su maestría en la música y el baile (Berná, 2019), alimentando la sexualización de las mujeres (Carmona, 2018) y representándolas como «peligrosas, todo lo opuesto a la mujer victoriana» (Berná, 2019: 44).

Estudios contemporáneos evidencian numerosas continuidades. En ámbitos tan diversos como el cine, los cuentos o la fotografía, persiste el imaginario de personas moralmente desviadas, criminosas, nómadas, pobres y marginales, carentes de hábitos saludables y sin interés por sus hijos e hijas, a la vez que exóticas y vinculadas a las artes escénicas y musicales (Rothea, 2014; Surdu, 2016; Manrique Sánchez, 2020; Cortés, 2021). Los discursos mediáticos privilegian representaciones grupales relacionadas con sucesos (Del Río Pedraza, 2011: 196-197) y el uso de términos como *clan*, *raza*, *patriarca*, *reyerta*, *ley gitana*, trasmitiendo la idea de una «moral gitana» irreconciliable con los valores morales dominantes (Cortés, 2021: 102). Se observan cambios en la representación de las mujeres romaníes: ante la transformación del modelo de feminidad, que hoy prioriza los valores de libertad, autonomía y emancipación sexual, ellas son representadas como esposas sumisas, relegadas al ámbito doméstico y al cuidado de niños, niñas y mayores, víctimas de un supuesto «patriarcado gitano» (Berná, 2019: 47). Aunque el contenido de estas últimas representaciones ha cambiado, su lógica sigue marcada por la construcción de identidades oposicionales «civilizadas» (payas) vs. «salvajes» (romaníes). Igualmente, los discursos sobre la homofobia pretendidamente intrínseca a la cultura romaní (Gómez, 2018: 235) contrastan con las representaciones de hace un siglo, cuando se les describía como «libertinos y depravados» (Vázquez Arencón, 2017: 2).

2.3. Políticas de inclusión social y dispositivo de lo gitano

Estas representaciones no se limitan al campo artístico, mediático o social, pues atraviesan las políticas públicas, influyendo en la configuración de las «problemáticas» atribuidas a la «población gitana» y en las soluciones propuestas. Las principales intervenciones dirigidas al Pueblo Romaní se

han centrado en la inclusión social, por lo que esta representa un contexto significativo para detectar problematizaciones, saberes y haceres vinculados al dispositivo de lo gitano. Empezaré contextualizando el marco institucional español: a finales de la década de 1970, tras la caída del franquismo, surgieron las primeras iniciativas estatales dirigidas a la población romaní, ya no desde una lógica represiva, sino con el objetivo declarado de mejorar sus condiciones. Se desarrollaron diversas iniciativas, como el Programa de Desarrollo Gitano (1989), el Plan de Acción para el Desarrollo de la Población Gitana 2010-2012, la Estrategia Nacional para la Inclusión Social de la Población Gitana en España 2012-2020 y, más recientemente, la Estrategia para la Igualdad, Inclusión y Participación del Pueblo Gitano 2021-2030. Las últimas estrategias se aprobaron en estrecha coordinación con la Unión Europea, que ha mostrado un creciente interés en su armonización. Siendo las políticas sociales una competencia principalmente autonómica, estas directrices se complementan con planes regionales, como el Plan Integral para la Inclusión de la Comunidad Gitana de Andalucía 2017-2020. También existen planes locales, financiados con fondos propios y con transferencias de instancias superiores. Estas iniciativas enfatizan objetivos de inclusión social en áreas clave como educación, empleo, salud y vivienda, además de abordar el acceso a servicios sociales, igualdad de género, juventud, lucha contra la discriminación, participación y sensibilización social. Junto a estas medidas específicas, existen prestaciones generales que benefician a sectores de la población romaní, como el Ingreso Mínimo Vital (IMV), establecido en 2020 y gestionado por el Instituto Nacional de la Seguridad Social (INSS), o las rentas de inserción de las comunidades autónomas. Numerosos programas se implementan en colaboración con organizaciones no gubernamentales, algunas de ellas gestionadas o integradas por personas romaníes, que reciben financiación pública para ejecutar medidas de inclusión social.

Este marco ha recibido múltiples críticas. Se ha señalado su enfoque tecnicista, que problematiza la «vulnerabilidad», la «pobreza» y la «exclusión social» como déficits socioeducativos (Beluschi Fabeni et al., 2014) antes que como el resultado «de la distribución desigual del poder y las oportunidades dentro de un sistema social y político más amplio» (Rostas, 2021: 101). Se ha argumentado que numerosos informes de políticas públicas, lejos de ofrecer análisis sociológicos rigurosos, tienden a reproducir las percepciones sociales dominantes (Ayala Rubio, 2012: 170-171). Se ha criticado que, mientras en espacios institucionales cerrados y poco accesibles se celebran abstractamente los valores culturales romaníes y se promueven discursos de derechos humanos, públicamente se hace poco para contrarrestar los discursos racistas (Kóczé y Rövid, 2021). Se ha destacado el lugar subalterno ocupado por las asociaciones romaníes y la relación de dependencia generada por las subvenciones estatales; en el caso español, se ha cuestionado especialmente la Fundación Secretariado Gitano (FSG) por su relación privilegiada con el Estado, sus objetivos considerados no emancipatorios y el hecho de estar dirigida por personas payas (Agüero Fernández y Jiménez González, 2017).

En un plano más concreto, la etnografía de Ayala Rubio (2012) aporta detalles significativos sobre los imaginarios que vertebran las prácticas de muchos profesionales de la intervención social, quienes perciben a las personas romaníes usuarias como un colectivo «patológico», «marginal», «excluido» y, a la vez, «pícaro», «demandante» y «conflictivo» (Ayala Rubio, 2012: 128-129). Las problemáticas que les afectan suelen interpretarse desde una perspectiva culturalista «eminentemente negativa y carencial» (Ayala Rubio, 2012: 169), donde «la cultura aparece casi como un lastre, un elemento que perjudica a los sujetos y que los enmarca en el "atraso" y en la "tradición"» (Ayala Rubio, 2012: 170). Estos enfoques plantean la necesidad de intervenir sobre el sujeto excluido, frecuentemente desde una lógica psicologicista, para ayudarle a salir de su condición (supuestamente) estática (Ayala Rubio, 2009; García García et al., 2017). En este contexto, a veces algunas personas beneficiarias terminan reproduciendo los estigmas asignados en su trato con la Administración, para que sus prácticas resulten «inteligibles» y sean consideradas merecedoras de ayuda (Ayala Rubio, 2013). En contraste, la intervención social se asume como imparcial, racional y bienintencionada, otorgando, a las profesionales y a los profesionales, legitimidad para «educar» a las personas beneficiarias (Ayala Rubio, 2012: 170).

Se han identificado tópicos específicos en distintos contextos de intervención: en el acceso a prestaciones sociales, las mujeres romaníes son representadas como «dependientes» de las ayudas y «parásitos» de los recursos públicos (Ayala Rubio, 2012: 130), ignorando su precarización y la falta de acceso a otros derechos —como la viudedad o la herencia—, restringidos por el no reconocimiento oficial del matrimonio con rito gitano (Agüero Fernández, 2020; Filigrana, 2020). A nivel laboral, se les describe como personas con pocas ganas de trabajar (Filigrana, 2020: 27), carentes de «esfuerzo» y «determinación» (Bereményi, 2018: 137). Esto contrasta con la histórica relación del Pueblo Romaní con el mundo del trabajo, aunque en sectores marginalizados y reprimidos (Filigrana, 2020; Martín Sánchez, 2022), reflejando una ética capitalista y meritocrática que considera inadecuadas ciertas actividades tradicionalmente desempeñadas por las comunidades romaníes[5]. En la educación, se percibe a las familias romaníes como sobreprotectoras y poco interesadas en la educación de sus hijos e hijas (Ayala Rubio, 2012: 169-171; Petrova, 2003), mientras que los menores son definidos como «apáticos» y «faltos de motivación» (Galletti, 2019: 349). Aunque diversos estudios han mostrado los múltiples factores que influyen en el éxito escolar del alumnado romaní (Abajo et al., 2004; Brüggemann, 2014), las explicaciones prevalentes de la alta tasa de abandono y absentismo escolar recurren nuevamente a la cultura. En lugar de considerar prácticas racistas del profesorado (Agüero Fernández, 2020; Caro y Montoya, 2021), el carácter monocultural de la institución escolar o

5. Como la venta en el mercadillo (Galletti, 2019; Agüero Fernández, 2020), cuyo ejercicio no suele ser apoyado institucionalmente o incluido en las acciones orientadas a la mejora de la «empleabilidad» (Werner Boada, 2021).

la invisibilización de la historia romaní en los currículums oficiales, dichas explicaciones insisten unilateralmente en la necesidad de cambiar las percepciones romaníes sobre la importancia de la educación (Fejzula y Fernández, 2023: 397-398). En igualdad de género, se da por sentada la existencia de un patriarcado y un machismo intrínsecos a la cultura romaní (Ayala Rubio, 2012; Werner Boada, 2019; Galletti, 2019), reducidos a únicos factores explicativos de la violencia de género intracomunitaria (Werner Boada, 2019), desatendiendo estudios que evidencian la complejidad de sus intersecciones con el patriarcado y el racismo de la sociedad paya (Gay Blasco, 2024). Asimismo, la importancia atribuida a la familia romaní se interpreta negativamente, sin considerar su centralidad como espacio de refugio y resistencia frente a las violencias estructurales, al igual que en otras comunidades racializadas (hooks, 2004; Jabardo Velasco, 2008; Fejzula, 2019). De ahí que se impulse una auténtica «agenda de salvación» de la mujer romaní, orientada a su «empoderamiento» mediante la colaboración pública con asociaciones de mujeres romaníes subvencionadas por las administraciones (Werner Boada, 2021). En el estudio de Ayala Rubio (2012) emergen intervenciones paternalistas, intrusivas e infantilizantes, centradas en desvincular a las mujeres romaníes de sus redes socioafectivas familiares y comunitarias (consideradas problemáticas) y en fomentar su «toma de conciencia» ante la opresión de género que, se asume, sufrirían automáticamente por su cultura (Ayala Rubio, 2012: 292-295)[6]. En este contexto, las acciones más frecuentes se enfocan en promover una sexualidad «responsable», controlar la fertilidad «excesiva» y fomentar la planificación familiar, combatir el «matrimonio temprano», promover hábitos saludables (contraceptivos y alimenticios) y cursos de autoestima y autocuidado (Ayala Rubio, 2012: 323-324). Esta panoplia de intervenciones revela la existencia de un «currículum oculto» con pretensiones civilizatorias y asimilacionistas (Werner Boada, 2021), orientado al control del cuerpo de las mujeres romaníes (Caro-Maya, 2018: 207; Agüero Fernández, 2020: 21).

3. Apuntes sobre el proceso de investigación

En este apartado contextualizo el proceso de investigación del presente artículo, vinculado a un proyecto I+D+i más amplio, centrado en el análisis de diversas narrativas sobre racismo, antirracismo e interculturalidad, entre la formulación de políticas públicas y el activismo de movimientos sociales contrahegemónicos (los detalles del proyecto constan en la sección final, titulada «Financiamiento»). El estudio adopta un enfoque cualitativo de tipo interpretativo, centrado en las representaciones sociales emergentes en el marco de las políticas públicas de inclusión dirigidas a la población romaní. Se han utilizado las siguientes fuentes:

6. No obstante, las que denuncian violencia de género suelen gozar de una escasa credibilidad ante las instituciones jurídicas y se enfrentan a frecuentes episodios de revictimización institucional (Werner Boada, 2025).

— 20 entrevistas semiestructuradas, realizadas en diferentes provincias andaluzas entre enero y mayo de 2023[7], con los siguientes perfiles:
  a) Personal técnico encargado de implementar planes, programas y proyectos de inclusión social a nivel local, vinculados al Plan andaluz (con formación en trabajo social, educación social, psicología, pedagogía o ciencias sociales): 15 entrevistas.
  b) Profesionales activos en centros de servicios sociales comunitarios de zonas con alta presencia de población romaní (trabajadores, trabajadoras, educadores y educadoras sociales): 3 entrevistas.
  c) Personal de organizaciones no gubernamentales que operan en estos territorios: 2 entrevistas.

  La elección del contexto responde tanto al carácter autonómico del proyecto como al hecho de que Andalucía concentra cerca del 50% de la población romaní residente en el Estado español (Junta de Andalucía, 2017: 16). Prioricé entrevistar a profesionales con roles técnicos y experiencia directa en el territorio, pues en investigaciones previas pude comprobar que los representantes políticos de niveles centrales solían generar discursos más superficiales y «políticamente correctos». Las personas entrevistadas trabajaban en áreas como: apoyo y mediación en gestiones y trámites (suministros, ayudas); igualdad de género y lucha contra la violencia machista; absentismo, abandono y fracaso escolar; formación e inserción sociolaboral; prevención de adicciones en jóvenes; actividades para familia e infancia (parentalidad/marentalidad positivas); promoción de habilidades (incluyendo competencias digitales) y hábitos saludables; competencias emocionales (autoestima); talleres, charlas y actividades recreativas; promoción de la historia y la cultura romaní, e intervención comunitaria y convivencias en «zonas desfavorecidas». La mayoría contaba con varios años de experiencia; no obstante, también se incluyeron perfiles más jóvenes, atendiendo a criterios de diversificación. Aproximadamente dos tercios eran mujeres, un ochenta por ciento se identificaba con la mayoría racial y, de las cuatro personas racializadas, tres se identificaban como gitanas o gitanos. Las entrevistas abordaron cuestiones relativas a su experiencia profesional, sus valoraciones sobre las políticas de inclusión, así como sus explicaciones en torno a los «éxitos» y «fracasos» de estas.
— Análisis documental de los planes, programas y proyectos de inclusión locales (webs, informes, materiales audiovisuales, prensa). Estos documentos sirvieron para preparar las entrevistas y contrastar sus contenidos con los tópicos discursivos detectados. Para preservar el anonimato, evitaré su cita directa.
— Observaciones de carácter contextual y no estructurado, centradas en los espacios institucionales y los entornos urbanos donde operaban las interlocutoras. He atendido a elementos como la relevancia visual y simbólica

7. De estas, 14 han sido realizadas por mí; 3, por Raúl García Amoedo, y 3, por ambos investigadores, aunque este análisis es únicamente mío.

de las oficinas dedicadas a la inclusión gitana dentro del entramado institucional-organizativo más amplio en el que, por lo general, se encontraban insertas; la presencia de cartelería y materiales visibles sobre políticas de inclusión o cultura romaní, y la configuración de los barrios o «zonas desfavorecidas» donde se ubicaban algunas de estas oficinas (prestando atención a la disposición del espacio y a la presencia o ausencia de servicios). También he observado, allí donde de forma espontánea he tenido ocasión, las interacciones entre profesionales y personas usuarias romaníes. Las notas tomadas durante cada observación fueron sistematizadas tras cada jornada de campo. Aunque, por su falta de sistematicidad, no puedan utilizarse como contraste directo a los discursos —retorno sobre estas limitaciones en las conclusiones—, estas observaciones han aportado una contextualización valiosa que ha enriquecido el análisis.

4. Las representaciones emergentes entre tópicos culturalistas y explicaciones sistémicas

En esta sección presento mi análisis empírico, en diálogo con la literatura revisada y centrado en las explicaciones de las entrevistadas sobre las condiciones actuales de marginalización que afectan a muchas personas romaníes destinatarias de las políticas de inclusión social. En el primer subapartado analizo los discursos que, utilizando tópicos culturalistas negativos, atribuyen un papel central a la «cultura gitana»; en el segundo abordo las narrativas que aportan explicaciones alternativas, a las que denomino «sistémicas y contextuales». En las conclusiones, pondré en relación ambos discursos, señalaré sus límites y estableceré una conexión con el dispositivo de lo gitano.

4.1. Explicaciones centradas en tópicos culturalistas negativos

En aproximadamente la mitad de las entrevistas[8], los «fracasos» y «límites» de las políticas de inclusión social de la población romaní han sido explicados principalmente mediante tópicos negativos de corte esencialista y culturalista, que tienden a fijar la cultura como un repertorio estático y homogéneo, asociado de forma casi determinista a determinados grupos poblacionales. Analizando su contenido, emergen claras conexiones con las representaciones hegemónicas discutidas anteriormente. Para empezar, emerge con fuerza el tópico sobre el «machismo» y el «patriarcado» culturalmente arraigados entre la población romaní. Este imaginario afecta a la configuración de los planes analizados, que otorgan una importancia significativa a la lucha por la igualdad y contra la violencia de género, la planificación familiar, la prevención de los

8. Al no adoptar un enfoque estadístico, no aportaré porcentajes detallados. Las personas entrevistadas, ubicadas en diferentes ciudades y provincias andaluzas, no pueden considerarse representativas en términos cuantitativos, aunque sí lo son desde el punto de vista (cualitativo) de las variantes discursivas encontradas.

«matrimonios tempranos» y acciones similares. Algunas interlocutoras[9] han matizado esta idea del «patriarcado gitano», especificando que el machismo es un problema de toda la sociedad, sin que eso les impidiera achacar cierta idiosincrasia sexista a la población romaní:

> El tema del patriarca, aquí en la población gitana, es verdad que es muy importante. El tema de que el hombre es el que lleva… el patriarcado está bastante metido aquí en la población gitana, entonces la mujer está muy supeditada al hombre […] Tenemos mujeres que no pueden venir a las actividades, porque el marido no les deja. Entonces sí, es mucho cultural. […] De hecho, nosotros muchas veces con la población joven trabajamos eso y es verdad que las jóvenes, van un poco *despertando*, van *cambiando*…, pero la población más mayor eso lo tiene totalmente asumido. (Entrevista 15)

Otra entrevistada, relatando que su contacto con las familias gitanas acontece a través de las madres, que son quienes acuden a los despachos, considera que eso se debe «a una cultura: al fin y al cabo, es la madre, la mujer, quien lleva la casa y el cuidado de los niños […] Oye, ¿y tu marido por qué no se hace más cargo de las mayores y puede ir a llevarlas al colegio? Y así te quedas mientras con el pequeño en casa. Y su marido, no. Eso son labores de la mujer» (entrevista 24). De estas problematizaciones surge la implementación de muchos proyectos, con vistas a:

> Devolverla [la mujer] al sistema educativo, para que muchas de ellas accedan a sacarse el graduado en secundaria, que no lo tienen, y eso les permita después engancharse con el mercado laboral y por otro lado empoderarlas como mujer. *Hacerlas mirar hacia adentro* y *ayudarlas a identificar* cuáles son los sesgos que las están manteniendo dentro de un sistema de patriarcado. (Entrevista 22)

Otros tópicos recurrentes remiten a la participación social, señalando que la población romaní no se implica en la vida general de la comunidad, ni en las actividades específicas diseñadas desde los planes de inclusión:

> La población gitana no suele llevar una rutina muy estable, en el sentido que haces un taller y que vengan todos los días, suelen faltar, suelen ser muy inconstantes. Entonces, muchas veces para ganar esa adherencia, o para que participen, estamos pensando todo el día qué talleres podemos montar, y si eso no funciona, montar otro. (Entrevista 14)

> El objetivo principal es intentar hacer acciones de dinamización, intervención e integración con la comunidad gitana. Con el *hándicap* que tenemos, que esta comunidad, pues tiene poca participación. (Entrevista 15)

9. Para garantizar el anonimato, he evitado el uso de topónimos y alterado informaciones menores. Todas las cursivas dentro de citas son mías, incorporadas para enfatizar ciertos usos del lenguaje especialmente reveladores en el marco del análisis.

> Cuesta arrancar, porque la *cultura de la participación* está…, pues nos cuesta participar a los que tenemos cierta formación…, máxime a personas que *no están acostumbrados a participar en nada*. Sino que sencillamente conocen una forma de vida y esa forma de vida, a veces, incluso no gustándoles, pues les resulta muy complicado salir de ella. Porque *se tienen que rebelar ante un sistema establecido*, que no siempre pueden hacerlo ¿no? (Entrevista 22)

Estos fragmentos reproducen la idea de un sujeto deficitario y carente, desconocedor de las formas correctas de hacer las cosas y de la «cultura de la participación». La última cita presenta a las personas romaníes como oprimidas por sus propias formas culturales, en este caso siendo conscientes de ello, pero incapaces de rebelarse. Pero el siguiente fragmento muestra que, lejos de «no participar en nada», las personas romaníes emprenden prácticas participativas comunitarias protagonizadas por ellas mismas; prácticas que, al no considerarse adecuadas, son invalidadas:

> Entonces hacemos convivencias. También con la iniciativa de que ellos vengan a… Esa es una lucha también que tengo, que colaboren en todo lo que se haga en el pueblo. Pero, claro, hay tipos de población que se congregan más en *su cultura*, en *sus cosas de ellos* […] Aquí hay muchísima población que practica… el Culto. La Iglesia de Filadelfia. Entonces ellos como que están más metidos en ese tema, y yo lo que quiero es que *aparte que lleven su cultura*, pero que estén integrados. (Entrevista 2)

El fragmento anterior (y otros) muestra(n) una concepción claramente asimilacionista, muy a pesar de la celebración retórica de la interculturalidad formulada en numerosos planes. Por un lado, estarían las actividades del pueblo (las de todos y todas) y, por el otro, «sus cosas», la Iglesia de Filadelfia, algo que no puede ser incluido dentro de la diversidad cultural local y que no parece formar parte de lo «general», sino que es percibido como un «aparte», atribuyéndose de manera unilateral a la comunidad romaní el deber de integrarse en las formas participativas hegemónicas[10].

La patologización de las «formas de hacer» romaníes se manifiesta en varios ámbitos. En el terreno educativo, se reitera la explicación del «fracaso escolar» en base a lecturas esencialistas. Así, hablando de absentismo y abandono escolar entre población romaní, una entrevistada afirma:

> Yo creo que va mucho en la cultura, muchas de estas madres o padres, cuando yo hablo con ellos, no tienen ni la educación secundaria obligatoria, ellos mismos han abandonado los estudios, sin sacarse nada, entonces creo que *no valoran*, *no saben lo que es* el que su hijo vaya a un centro escolar que le aporte conocimientos, y al fin y al cabo son oportunidades para un futuro… ellos *no son conscientes* de ello, porque ellos mismos no lo han vivido, ¿me explico?

10. Además, desde enfoques críticos, se ha resaltado que las prácticas pentecostales, más allá de su dimensión religiosa, impulsan importantes dinámicas de cohesión social en barrios marginalizados (Galletti, 2019: 295).

> Entonces creo que está muy culturalizado. Y creo que también en este caso no valoran tanto lo que es la educación […] De todas maneras, también es verdad que se *contagian* mucho los unos con los otros, en el sentido que saben que otras familias, cuyos menores son absentistas, han estado aquí y saben que las consecuencias no llegan a nada. Entonces, no surte mucho [efecto]. (Entrevista 24)

Estos contenidos, lenguaje y estilo retórico se detectan en numerosas entrevistas[11] y desdibujan un (presunto) diferencial civilizatorio, donde las familias romaníes aparecen como no conscientes, y por tanto incapaces, de valorar la importancia de la educación. Ello legitima intervenciones externas para inculcarles hábitos correctos, evitando que sean dejadas a su cultura y vayan *contagiándose* entre ellas (la elección del verbo *contagiar* transmite un ideario higienista-victoriano). Empleando razonamientos similares, más de una entrevistada ha señalado retrocesos tras la covid-19, argumentando en ocasiones que el miedo generado por la pandemia ha supuesto una «justificación» para «aprovecharse» y desengancharse ulteriormente (entrevista 16), alentando un «absentismo encubierto» (entrevista 19) que consiste en justificar las faltas de los hijos e hijas alegando falsamente enfermedad (vemos aquí reflejado el tópico del permisivismo y la sobreprotección). Tal como ha planteado una entrevistada, muchas familias y niños absentistas «entendieron la pandemia como unas vacaciones […] *No eran conscientes* de que tenían que seguir con las clases, aunque de otra manera [virtual]» (entrevista 25).

No es posible abarcar todas las representaciones culturalistas identificadas, aunque presentaré brevemente su variedad en distintos ámbitos:

— En el empleo, las entrevistadas muestran una visión ambivalente de la venta ambulante, frente a la valoración positiva del trabajo asalariado reglado, en donde se plantea que la población romaní debería integrarse mayormente.
— Aparecen críticas al «asistencialismo» de las políticas públicas y, aun sin acusar a la población romaní de aprovecharse de las prestaciones sociales, se apuesta por una mayor condicionalidad de las mismas: «las cosas tienen que evolucionar y no todo son prestaciones» (entrevista 16), «hemos garantizado unos ingresos mínimos[12], pero tenemos a los papás muy acomodados» (entrevista 25). En un fragmento, hasta se compara a la población romaní con «un niño chico» (entrevista 18).
— Se critican ciertos «malos hábitos», como la falta de habilidades sociales y valores correctos, enfatizando la necesidad de una mejor alimentación y de una cocina saludable —«aquí los niños están acostumbrados a comer en

11. Otros ejemplos de expresiones paternalistas y condescendientes: «ellos no son conscientes», «les abrimos la mente» (entrevista 2), «hay que abrirles los ojos» (entrevista 16) y «hay que hacerles mirar hacia adentro» (entrevista 22).
12. Se hace referencia a la introducción del Ingreso Mínimo Vital, una prestación estatal que, diversamente de la Renta Mínima de Inserción Social de Andalucía (RMISA), no depende de Servicios Sociales y está sujeta a una menor condicionalidad.

> el atracón, comida rápida» (entrevista 15)—; la falta de hábitos laborales —«no tienen horario alguno» (entrevista 18)—; la falta de «responsabilidad», «autonomía» y «hábitos de estudio» (entrevista 25), y un mal uso de los servicios de urgencias (entrevista 22). Incluso ha habido menciones a la «ley gitana» (aun haciendo el gesto de las comillas), definiéndola como «la que se pone en valor por encima de cualquier otra ley, de origen civil, o de origen penal o del origen que sea, incluso se pone por delante de la convención de los derechos del niño» (entrevista 22).

Podría asombrar que, junto a una valoración sustancialmente negativa de la cultura romaní, algunas personas entrevistadas también hicieran referencias positivas a su historia, identidad y tradiciones. Estas referencias solían ser muy abstractas, por ejemplo, comentando las actividades de sensibilización impulsadas por un plan, se ha resaltado la necesidad de «dar visibilidad a la comunidad gitana, que no es todo negativo, que tiene muchas cosas positivas […] que se vea todo lo positivo de la comunidad gitana» (entrevista 15). Otra entrevistada ha planteado la necesidad de sensibilizar sobre la historia del Pueblo Gitano y celebrar sus efemérides, mencionando expresamente —caso prácticamente único— «el *genocidio* que sufrió en su momento la cultura gitana, el flamenco» (entrevista 22). En ocasiones, esta celebración se configura como una recriminación condescendiente hacia los propios romaníes: «hay un desconocimiento… Saben que son gitanos, ellos mismos lo saben. Pero no saben sus raíces, su cultura, sus antepasados. Eso no lo saben […] No saben los más pequeñines que tienen su bandera gitana» (entrevista 2). De manera diferente, pero no menos contradictoria, hay quien ha mostrado su apoyo a los «valores gitanos» de la siguiente manera: «Yo soy pro a esos valores, *pero hay otros valores*» (entrevista 16).

En la mayoría de casos, estos llamamientos se limitan a una conmemoración abstracta, con tintes exóticos y folclóricos, ampliamente compensada por los tópicos negativos no solamente más numerosos, sino también más concretos y relacionados con prácticas de intervención específicas. Esta ambivalencia remite a la problematización de las personas romaníes como «sujetos saturados» —repletos de historia, cultura, tradiciones que son celebradas abstractamente y sin mayor trascendencia— y, al mismo tiempo, «sujetos deficitarios», necesitados de intervención en ámbitos concretos y detallados de su existencia social (Beluschi Fabeni et al., 2014: 103-104).

Intentando detectar alguna reflexión más amplia sobre las dinámicas históricas de opresión, he formulado preguntas abiertas sobre la existencia del antigitanismo en todos aquellos casos en los que las respuestas se apoyaban exclusivamente en explicaciones culturalistas y la cuestión del racismo no emergía de forma espontánea en el discurso de la persona entrevistada. La mayoría de interlocutoras no lo ha negado, pero sí ha tendido a interpretarlo como un elemento extemporáneo, circunstancial, asociado principalmente a prejuicios individuales. En un caso concreto, la subestimación del racismo se ha manifestado mediante un razonamiento particularmente elaborado. Así, un entrevistado —aun diferenciando entre la cultura romaní y ciertos «patro-

nes marginales» también presentes en otras poblaciones— ha interpretado el anhelo de autonomía, manifestado por muchos usuarios en relación con el trabajo asalariado, desde una lectura individualista y relativamente desconectada de los factores histórico-estructurales que han propiciado la emergencia de tal sentimiento. En esta lectura, la suspicacia hacia las formas de integración laboral promovidas por los planes de inclusión se entiende más en términos de un autoaislamiento voluntario que como una respuesta comprensible a una historia sostenida de exclusión y precarización:

> El que uno diga: «yo no trabajo para nadie», y eso en la inserción laboral nos lo encontramos [...] «Yo soy mi jefe, no trabajo para nadie, ni para mi mujer, ni para mi casa...». Bueno, forma parte de su autodeterminación, ¿pero eso es discriminación? No, no. [...] Yo creo que es complejo. Es decir, desde la Administración pública se asume esa tarea y lo que pasa es que no se sabe cómo. Entonces, tú das dinero, tú estás ahí..., pero creo que hay otra parte importante de los que se autodenominan «comunidad gitana», que tampoco tienen interés (entrevista 21).

4.2. Explicaciones centradas en factores sistémicos y contextuales

En la otra mitad de las entrevistas no he detectado tópicos abiertamente negativos sobre la cultura romaní, tanto por la prevalencia de discursos «políticamente correctos» o de cierta cautela expresiva y circunspección en las respuestas (en dos o tres ocasiones) como por la prevalencia de explicaciones alternativas, de tipo sistémico[13], estructural o contextual (en seis o siete ocasiones). Estos perfiles otorgan un peso escaso o nulo a la cultura romaní en la explicación de los «fracasos» de las políticas sociales. Así, las problematizaciones culturalistas antes encontradas son revertidas o deconstruidas. Para empezar con las relaciones de género, frente a narraciones centradas en el (supuesto) machismo de la cultura romaní, una entrevistada afirma que el patriarcado atraviesa toda la sociedad y no tiene sentido hablar de culturas más o menos machistas; si acaso, conviene considerar la interseccionalidad de las opresiones:

> Existe patriarcado gitano, y existen muchos más, mucho machismo en la cultura gitana y en la nuestra. Y luego también hay muchas mujeres gitanas que luchan contra ese patriarcado… Lo que pasa es que la mujer gitana, como cualquier otra mujer racializada o de otra etnia, sufre doble discriminación ¿no? Porque sufre la discriminación dentro de su propia etnia, que ya es discriminada, porque es un sistema basado en el hombre ¿no? Y la discriminación dentro de nuestra cultura. Es doble discriminación. Tanto ella como cualquier mujer racializada. (Entrevista 17)

13. El adjetivo *contextuales* indica aquellas explicaciones que, aun rechazando los tópicos culturalistas, tampoco destacan la existencia de una lógica estructural e histórica orientada a reproducir sistemáticamente la opresión del Pueblo Romaní. En su lugar, aportan explicaciones centradas en dinámicas complejas e interaccionales dentro de contextos concretos, menos influenciadas por procesos «macro» y más específicas.

Esta entrevistada también cuestiona las lógicas subyacentes en las políticas de planificación familiar y control de la natalidad: «O sea, ¡el sistema decide cuántos hijos debe tener una mujer! Pero, además, qué mujer puede tener hijos y qué mujer no puede tenerlos […] O sea, si ha sido libre la decisión… si ha venido ya de una violación, eso es otra historia, no hablamos de libertad, pero si la decisión es libre, ¿qué tenemos nosotros que opinar en esta maternidad?» (entrevista 17).

Los discursos sobre la participación social también reflejan diferencias. Aquí no se aborda una presunta «falta de participación» romaní en los términos de un déficit cultural, sino que se articula una reflexión compleja sobre variados factores contextuales y relacionales, ejemplificada en el discurso del siguiente entrevistado, activo a nivel barrial en una «zona desfavorecida» poblada por amplios sectores de población racializada (entre ellos, romaníes). Argumenta que, dadas las difíciles condiciones socioeconómicas del barrio, se comprende que la participación no sea vista como prioritaria. Pero, a continuación, añade que muchos espacios participativos oficiales son ámbitos restringidos, protagonizados por hombres blancos, que no reflejan la diversidad poblacional del barrio (entrevista 13). También observa que la intermitencia en la financiación pública genera una discontinuidad en la intervención y termina desanimando la participación en diferentes actividades: «Al final puede que haya un porcentaje que diga: "Yo ya no voy a participar, porque al final me han hecho muchas promesas, me han acompañado durante equis tiempo..., pero al final no se ha quedado en nada"» (entrevista 13). Finalmente, observa «cierta instrumentalización en la participación de la ciudadanía» (entrevista 13), ya que la Administración va escogiendo como interlocutores convenientes determinadas asociaciones, escasamente representativas, con las que se establece una «relación clientelar» (entrevista 13). Por tanto, atribuye a esta instrumentalización el fracaso de algunos intentos participativos.

En otra entrevista, el absentismo escolar es explicado remitiendo a la falta de inclusividad del currículum escolar, «orientado para familias de raza blanca, de clase media alta» (entrevista 17), o al peso de una discriminación histórica por la cual «el alumnado gitano se incorpora a las aulas muchísimos años más tarde que el resto de alumnado» (entrevista 17), remachando que «evidentemente no es por su cultura, es por nuestro sistema» (entrevista 17). El acento es puesto en la incapacidad de las instituciones para ser interculturales, a la vez que se critica la actitud prevalente de «culpar a las familias» (entrevista 17).

También emergen representaciones alternativas en otros ámbitos:

— A nivel laboral se enfatiza el derecho a un trabajo digno, destacando que los requisitos formativos exigidos para el ejercicio de ciertos empleos no se justifican por las funciones a desarrollar y pueden terminar siendo discriminatorios para la población romaní (entrevista 10). Se resaltan los impedimentos puestos a la venta ambulante y el racismo institucional que genera una segmentación racial del mercado de trabajo (entrevista 13), desactivando la eficacia de las estrategias centradas únicamente en la empleabilidad.

— En materia de prestaciones sociales, se reivindica un enfoque de derechos, resaltando que «nadie tiene los datos tampoco de cuánta gente gitana está percibiendo la prestación, y ese racismo está muy, muy presente» (entrevista 13).
— También emergen explicaciones alternativas sobre los «malos hábitos». Por ejemplo, en el caso de la alimentación no saludable, lejos de utilizarse explicaciones culturalistas, se argumenta que, en algunos casos, esta es consecuencia de los frecuentes cortes de luz operados por la empresa de energía eléctrica, que imposibilitan el uso de frigoríficos y alientan la compra excesiva de conservas u otros alimentos de baja calidad (entrevista 13).

Diversamente del perfil anterior, entre quienes priorizan explicaciones sistémicas y contextuales, las referencias positivas a los valores y a la cultura gitana son casi inexistentes, con la excepción de dos personas romaníes que, desde un lugar de orgullo, han identificado un núcleo de valores comunes como «la sinceridad», «el respeto», «la educación», «el amor», «la solidaridad», «la libertad» y «la capacidad de adaptación al medio» (entrevistas 3 y 9). Al margen de estas excepciones, esta ausencia podría explicarse por la falta de necesidad de argumentar en tal sentido, tanto porque la «cultura» no es el objeto de discusión principal como porque tampoco existen representaciones negativas prevalentes que necesiten ser «compensadas», lo cual nos invita a matizar la relevancia de las referencias positivas a la cultura gitana encontradas entre los perfiles «culturalistas», pudiendo esta atribuirse a un sesgo de deseabilidad social o entenderse como una forma de «descargo de responsabilidad».

Finalmente, frente a la minimización del racismo presente en el perfil anterior, emergen reflexiones más profundas sobre las raíces de las condiciones actuales del Pueblo Romaní, aunque no siempre se utilicen los términos *racismo* o *antigitanismo*. En un caso, se adopta el concepto *abandono institucional* para argumentar la reproducción de zonas segregadas, habitadas solo o principalmente por población romaní. Así, un interlocutor, después de recapitular la historia de un barrio periférico y los procesos que lo han transformado en «gueto», denuncia la indiferencia de las administraciones, que, en sus palabras, responde a un cálculo político:

> ¿Cómo responden las administraciones? Pues, como medianamente se ven respaldadas por la ciudad en no hacer nada, porque la gente casi que lo ve bien. Para qué voy a invertir dinero allí. Eso ha generado que el barrio caiga. Y esto significa que no haya alumbrado público y no pase nada. Que haya cortes permanentes de luz a gente que paga su recibo y no pase nada. Que la recogida de basura deje que desear […] Cuando tú creas un sitio donde [haces] «lo justo», la gente adentro lo entiende, existe un término que se llama *desesperanza aprendida*, psicológico. Y la gente empezó a aprender que si soy de [nombre del lugar] mi horizonte es que me dedico a robar, o me dedico a la droga… Y durante mucho tiempo, muchas generaciones han vivido con eso. (Entrevista 7)

Como puede verse, el interlocutor no explica la «degradación» del barrio en función de una «diferencia cultural» naturalizada, sino que detalla y contextua-

liza —aunque en claves algo psicologicistas— la dinámica interaccional que ha generado la presente situación, atribuyendo responsabilidades no secundarias a las instituciones. En otra entrevista sí se menciona expresamente el racismo en las prácticas de intervención social (entrevista 17):

> La mayoría de los profesionales […] hemos sido educados en una cultura racista, machista y patriarcal, con lo cual seguimos teniendo estereotipos machistas, racistas y patriarcales […] Porque al final quienes tomamos decisiones, es verdad, que estamos como enjaulados, ¿no? Porque estamos dentro de un marco, y hay unas líneas de lo que tú puedes hacer o no puedes hacer. Pero, hay pequeñas decisiones que sí que puedes tomar, y a veces tomamos decisiones que no son justas, y que son racistas. […] Se ponen muchas etiquetas a las familias también, y no se trabaja centrado en la familia… Si trabajáramos centradas en la persona individual de cada familia, nos evitaríamos estas etiquetas y podríamos trabajar la inclusión de otra manera, centrándonos en los intereses y valores de la persona con la que trabajas. (Entrevista 17)

Entre las personas romaníes entrevistadas, la referencia a la dimensión histórica del racismo era aún más evidente: «Los gitanos, las gitanas, tenemos una experiencia tan dura de persecuciones, de la Segunda Guerra Mundial con los nazis, de Franco, de las leyes contra los gitanos…» (entrevista 9). Este antigitanismo histórico es conectado con el rechazo y la falta de reconocimiento actuales, empezando por la Constitución española, que no reconoce al Pueblo Gitano como minoría nacional (entrevista 3), y continuando por la escasa presencia romaní en el Parlamento andaluz y en otras instituciones, incluida la universidad (entrevista 9).

5. Conclusiones

En este artículo he resaltado las dimensiones históricas y sistémicas del antigitanismo, subrayando su impacto en las condiciones de vida actuales de muchas personas romaníes. Frente a este escenario, el análisis desarrollado ha permitido abordar las preguntas planteadas al comienzo, mostrando cómo determinadas representaciones de lo gitano siguen influyendo en los dispositivos de las políticas públicas contemporáneas, alentando una interpretación culturalista de las desigualdades existentes, frecuentemente en detrimento de una mirada más estructural. En términos generales, los resultados confirman estudios previos y evidencian una situación ambivalente, donde tópicos negativos arraigados coexisten con problematizaciones más críticas. Por un lado, los perfiles «esencialistas» adoptan argumentos paternalistas y condescendientes, vinculando la cultura romaní con el patriarcado, la inadaptación a la convivencia ciudadana, la dependencia de prestaciones sociales o el desinterés por la escolarización. Por otro lado, las explicaciones «sistémicas» y «contextuales» reconocen el desinterés institucional, critican ciertas prácticas asimilacionistas y ofrecen explicaciones más matizadas de las dinámicas operantes.

Sin embargo, salvo contadas excepciones, no he encontrado una teorización del antigitanismo alineada con la producción contemporánea del antirracismo romaní, ni un nivel significativo de reflexión sobre la relacionalidad del racismo o las implicaciones del privilegio blanco. Incluso si así hubiese sido, estos resultados deben matizarse. En primer lugar, ciertos discursos negativos podrían estar infrarrepresentados, debido a las limitaciones metodológicas del estudio. Dado que la investigación se ha basado principalmente en entrevistas, con un uso más limitado de herramientas observacionales, no es posible evaluar divergencias entre lo expresado en situación de entrevista y las prácticas llevadas a cabo cotidianamente. Además, en un ámbito como el de las políticas sociales, donde se espera un discurso «políticamente correcto», algunas entrevistadas podrían haber suavizado sus posturas para atender a las expectativas o por falta de confianza con el entrevistador. En este sentido, el dato preocupante no es que unas diez entrevistas hayan manifestado la ausencia de tópicos culturalistas, sino que otras diez sí lo hayan hecho. También es fundamental considerar el contexto institucional en el que operan los actores entrevistados. Como señalé anteriormente, las intervenciones promovidas por los dispositivos de inclusión tienden a problematizar lo gitano desde una lógica «disciplinaria» y «civilizadora» (Maeso, 2015), influyendo significativamente en los márgenes de acción de los profesionales y las profesionales. Por tanto, incluso cuando algunos han formulado críticas al enfoque culturalista, esto no implica que sus planteamientos logren trascender el régimen de prácticas impulsado por este marco. De hecho, varios profesionales reconocieron que percibían su labor como una actividad constantemente orientada a limitar los daños, relativizando el impacto transformador de los discursos más críticos.

Este estudio ha abordado el contexto andaluz, aunque muchas reflexiones podrían extrapolarse a otros marcos de inclusión diseñados bajo lógicas similares. De hecho, los resultados aquí presentados coinciden con investigaciones realizadas en otros escenarios (Ayala Rubio, 2009, 2012; Maeso, 2015; García García et al., 2017; Caro-Maya, 2018; Galletti, 2019; Werner Boada, 2019, 2021; Fejzula y Fernández, 2023), mostrando que el dispositivo de lo gitano no es un fenómeno aislado, sino una forma de gobierno de la diferencia presente en múltiples contextos. A la espera de futuros estudios que aporten más detalles, este caso muestra cómo un ámbito de políticas diseñadas expresamente con el objetivo de combatir la exclusión termina reproduciendo lógicas de control y asimilación. Esto plantea la pregunta de si los objetivos declarados de estas políticas deben tomarse como tales o interpretarse dentro de una estrategia discursiva más amplia y no necesariamente transparente. En esta línea, Motos Pérez (2018) considera las políticas de inclusión como parte integrante del dispositivo de lo gitano y Werner Boada (2021) afirma que su problema principal no es una «implementación deficiente», sino que en su propio diseño constituyen una «instrumentalización estratégica de la política emancipadora» (Werner Boada, 2021: 65). Así, cabe preguntarse si estas políticas, lejos de desmantelar el dispositivo de lo gitano, lo refuerzan y normalizan.

Agradecimientos

Se agradece a Diego Mamán Schwartz la realización de las transcripciones.

Financiamiento

Proyecto I+D+i APIARA: *Agenciamientos políticos, interculturalismos y (anti) racismos en Andalucía*. Programa Operativo FEDER de Andalucía 2014-2020 (B-SEJ-440-UGR20). IP: Aurora Álvarez Veinguer.

Referencias bibliográficas

Abajo, José Eugenio; Carrasco, Silvia (eds.) y Equipo de Investigación sobre el éxito escolar del alumnado gitano (2004). *Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanas y gitanos en España: Encrucijadas sobre educación, género y cambio cultural*. Madrid: Instituto de la Mujer (MTAS) y CIDE (MEC).

Agüero Fernández, Silvia (2020). *Mi feminismo es gitano*. Bilbao: Pikara Magazine.

Agüero Fernández, Silvia y Jiménez González, Nicolás (2017). «Antigitanismo.es». *ElDiario.es* (3 de octubre). Recuperado de <https://www.eldiario.es/pikara/antigitanismoes_132_3149613.html#:~:text=El%20antigitanismo%20es%20la%20forma,%2C%20pol%C3%ADticas%2C%20religiosas%20y%20culturales> [Consulta: 10 julio 2025].

— (2020). *Resistencias gitanas*. Jaén: Libros.com.

Alianza contra el Antigitanismo (2021). «Ensayo contra el antigitanismo». En: Cortés, Ismael; Caro, Patricia y End, Marcus (coords.). *Antigitanismo: Trece miradas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 21-37.

Ayala Rubio, Ariadna (2009). «Secretos a voces: Exclusión social y estrategias profesionales de construcción de la obligatoriedad en la intervención social vinculada a la Renta Mínima de Inserción (RMI) con el colectivo de etnia gitana». *Cuadernos de Trabajo Social*, 22, 19-40.

— (2012). *Las políticas sociales en perspectiva socio-antropológica: Estudio de la gestión y aplicación de la renta mínima de inserción de la Comunidad de Madrid con el colectivo gitano* [Tesis doctoral]. Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.

— (2013). «De la paga a un derecho social: Experiencias y puntos de vista de los beneficiarios gitanos sobre la Renta Mínima de Inserción». *Revista de Antropología Social*, 22, 103-136. <https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2013.v22.43185>

Beluschi Fabeni, Giuseppe; López López, Juan de Dios y Piemontese, Stefano (2014). «Between Assimilation and Heritagization: The linguistic construction of Gitanos in Spanish Housing Policies». En: Piasere, Leonardo; Solimano, Nicola y Tosi Cambini, Sabrina (eds.). *Wor(l)ds which exclude: The Housing Issue of Roma, Gypsies and Travellers in the Language of the Acts and the Administrative Documents in Europe*. Fiesole (Florencia): Fondazione Giovanni Michelucci, 81-116.

Bereményi, Bálint Ábel (2018). «Costes de la movilidad entre gitanas y gitanos con trayectorias académicas de éxito». En: Andrés, Rodrigo y Masó, Joana (eds.). *(Re) visiones gitanas: Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 137-171.

Berná Serna, David (2019). «Públicas, brujas y sumisas: La mujer gitana en los discursos de alterización europea hasta mediados del S. XX». *Historia Social*, 93, 33-50.

Brüggemann, Christian (2014). «Romani culture and academic success: Arguments against the belief in a contradiction». *Intercultural Education*, 25(6), 439-452. <https://doi.org/10.1080/14675986.2014.990229>

Carmona, Sarah (2018). «Decolonizing the Arts: A Genealogy of Romani Stereotypes in the Louvre and Prado Collections». *Critical Romani Studies*, 1(2), 144-167. <https://doi.org/10.29098/crs.v1i2.22>

Caro, Patricia y Montoya, Yurena (2021). «Cayardó como estrategia para eliminar el sexismo antigitano». En: Cortés, Ismael; Caro, Patricia y End, Marcus (coords.). *Antigitanismo: Trece miradas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 263-277.

Caro-Maya, Patricia (2018). «Antigitanismo de género: Una mirada interseccional sobre las políticas de inclusión para población roma y gitana». En: Andrés, Rodrigo y Masó, Joana (eds.). *(Re)visiones gitanas: Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 191-226.

Cortés, Ismael (2021). *Sueños y sombras sobre los gitanos: La actualidad de un racismo histórico*. Manresa: Bellaterra.

Fassin, Éric (2018). «La "cuestión rom"». En: Andrés, Rodrigo y Masó, Joana (eds.). *(Re)visiones gitanas: Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 57-78.

Fejzula, Sebijan (2019). «The Anti-Roma Europe: Modern ways of disciplining the Roma body in urban spaces». *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2097-2116. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43882>

Fejzula, Sebijan y Fernández, Cayetano (2023). «Anti-Roma Racism, Social Work and the White Civilizatory Mission». En: Webb, Stephen A. (ed.). *The Routledge Handbook of International Critical Social Work: New Perspectives and Agendas*. Londres / Nueva York: Routledge, 389-402. <https://doi.org/10.4324/9781003211969-32>

Filigrana, Pastora (2020). *El pueblo gitano contra el sistema-mundo: Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Ciudad de México: Akal.

Galletti, Patricia Cecilia (2019). *Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: La situación de los Gitanos en Valladolid, España* [Tesis doctoral]. Buenos Aires: Instituto de Altos Estudios Sociales. Universidad Nacional de San Martín.

Garcés, Helios F. (2016). «El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial». *Tabula Rasa*, 25, 225-251. <https://doi.org/10.25058/20112742.82>

Garcés, Helios F.; Jiménez González, Nicolás y Motos Pérez, Isaac (2015). *Guía de recursos contra el antigitanismo*. Valencia: Federación Autonómica de Asociaciones Gitanas de la Comunidad Valenciana (FAGA).

García García, Sergio; Ávila Cantos, Débora y Ayala Rubio, Ariadna (2017). «Expediente 112.435: el control sobre el déficit: Un itinerario de intervención social con perceptores de renta mínima en los servicios sociales». En: Mendiola, Ignacia y Oviedo Silva, Daniel (coords.). *Relatos infames: Breves historias de crimen y castigo*. Barcelona: Anthropos, 273-308.

Gay Blasco, Paloma (2024). «Marital Violence and Spanish Romani Women: Debating Categories and Experiences». En: Gay Blasco, Paloma; Sarafian, Iliana y

Roman, Raluca (eds.). *Gender and Violence in Romani and Traveller Lives*. Londres: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781032629285>

Gómez, Demetrio (2018). «Por un activísimo LGBTIQ romaní interseccional, inclusivo y descolonizado». En: Rodrigo, Andrés y Masó, Joana (eds.). *(Re)visiones gitanas: Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 227-239.

Hall, Stuart (1997). *Race, The Floating Signifier*. Recuperado de <https://www.mediaed.org/transcripts/Stuart-Hall-Race-the-Floating-Signifier-Transcript.pdf> [Consulta: 10 julio 2025]

Hancock, Ian (1987). *The Pariah Syndrome: An account of Gypsy slavery and persecution*. Ann Arbor (Michigan): Karoma Publishers, Inc.

Hooks, Bell (2004). «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista». En: Hooks, Bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria, et al. *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 33-50.

Jabardo Velasco, Mercedes (2008). «Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración». En: Suárez Navas, Liliana; Martín Díaz, Emma y Hernández Castillo, Rosalva Aída (coords.). *Feminismos en la antropología: Nuevas propuestas críticas. Actas del 11 Congreso de Antropología: Retos teóricos y nuevas propuestas prácticas*. San Sebastián: Ankulegi, 39-54.

Junta de Andalucía (2017). *Gitanas y gitanos en el siglo xxi: Plan Integral para la Inclusión de la Comunidad Gitana de Andalucía 2017-2020*. Sevilla: Consejería de Igualdad y Políticas Sociales.

Kóczé, Angéla y Rövid, Márton (2021). «La europeización del neoliberalismo racial: El caso de los "romaníes" y los "refugiados"». En: Cortés, Ismael; Caro, Patricia y End, Markus (coords.). *Antigitanismo: Trece miradas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 81-94.

Maeso, Silvia (2015). «"Civilising" the Roma?: The depoliticisation of (anti)racism within the politics of integration». *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 22(1), 53-70.
<https://doi.org/10.1080/1070289X.2014.931234>

Manrique, Nelson (2014). «Racismo, una mala palabra: Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún». En: Rochabrún, Guillermo; Manrique, Nelson y Drinot, Paulot. *Racismo, ¿solo un juego de palabras?* Lima: Ministerio de Cultura e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 50-87.

Manrique Sánchez, Raquel (2020). ¿Transformaciones?: D*e las representaciones sociales de lo gitano en la literatura infantil (1980/2019)* [Trabajo de fin de grado de Maestro en Educación Infantil]. Santander: Universidad de Cantabria. <https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/19895> [Consulta: 10 julio 2025]

Mladenova, Radmila (2015). «The Imagined Gypsy: The Palindrome of the "human being"». En: Selling, Jan; End, Markus; Kyuchukov, Hristo; Laskar, Pia y Templer, Bill (eds.). *Antiziganism: What's in a Word? Proceedings from the Uppsala International Conference on the Discrimination, Marginalization and Persecution of Roma, 23-25 October 2013*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 24-28.

Motos Pérez, Isaac (2018). «El dispositivo de lo gitano». En: Andrés, Rodrigo y Masó, Joana (eds.). *(Re)visiones gitanas: Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 79-95.

Oprea, Alexandra y Matache, Margareta (2021). «Recuperar la narrativa: Una evaluación crítica de la terminología en la lucha por los derechos de los romaníes». En: Cortés, Ismael; Caro, Patricia y End, Markus (coords.). *Antigitanismo: Trece miradas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 39-61.

Petrova, Dimitrina (2003). «The Roma: Between a myth and the future». *Social Research Magazine*, 70(1), 111-161. <https://doi.org/10.1353/sor.2003.0041>

Piasere, Leonardo (2018). «¿Qué es el antigitanismo?». En: Andrés, Rodrigo y Masó, Joana (eds.). *(Re)visiones gitanas: Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 29-55.

Picker, Giovanni (2011). «Nomads' Land?: Political Cultures and Nationalist Stances vis-à-vis Roma in Italy». En: Stewart, Michael y Rövid, Márton (eds.). *Multi-disciplinary approaches to Romani studies*. Budapest: CEU, 211-227.

Río Pedraza, Flora del (2011). «La representación de los gitanos en la prensa española». *Historia Actual Online*, 26, 191-202.

Rodríguez Hernández, Blanca (2024). «La representación de la mujer gitana en la Edad Moderna: Piedra angular del pueblo Rom». *eHumanista*, 57, 154-174.

Rostas, Iulius (2021). «Identidad étnica y elaboración de políticas». En: Cortés, Ismael; Caro, Patricia y End, Marcus (coords.). *Antigitanismo: Trece miradas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 95-122.

Rothea, Xavier (2014). «Construcción y uso social de la representación de los gitanos por el poder franquista 1936-1975». *Revista Andaluza de Antropología*, 7, 7-22. <https://doi.org/10.12795/RAA.2014.i07.01>

Saavedra, Rafael (2021). «Procesos de realojo de población gitana en España: Consecuencias de prácticas basadas en antigitanismo». En: Cortés, Ismael; Caro, Patricia y End, Markus (coords.). *Antigitanismo: Trece miradas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 251-261.

San Román, Teresa (2010). *La diferencia inquietante: Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.

Surdu, Mihai (2016). *Those Who Count: Expert Practicies of Roma Classification*. Budapest / Nueva York: Central European University Press. <https://doi.org/10.1515/9789633861158>

Vázquez Arencón, Iñaki (2017). «Mecanismos de la colonialidad con la sexualidad disidente». *Kale Amenge - Seminario Amari Goli, Amaro Tehara*. Madrid, 14 de enero de 2017. Recuperado de <https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fbaxtalo.wordpress.com%2Fwp-content%2Fuploads%2F2017%2F01%2Fmecanismos-de-la-colonialidad.doc&wdOrigin=BROWSELINK> [Consulta: 10 julio 2025]

Werner Boada, Sarah (2019). «"They're Saying That to Us?": The Unspeakable Racism of Spanish *Gadjo* Feminism». *Critical Romani Studies*, 2(1), 24-40. <https://doi.org/10.29098/crs.v2i1.29>

— (2021). «¿Endulzando el antigitanismo?: Formas sutiles de disciplinar a los romaníes en los servicios de asistencia social españoles». En: Cortés, Ismael; Caro, Patricia y End, Markus (coords.). *Antigitanismo: Trece miradas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 63-80.

— (2025). «The Trope of Romani Criminality in Spain's Gender Violence Institutions: A Critique of Punitive Feminism». *Violence against Women*, 0(0), 1-26. <https://doi.org/10.1177/10778012251379437>