

Juego de roles en la producción etnográfica entre los *ludar* “gitanos” de México



por Neyra Patricia Alvarado Solís

El Colegio de San Luis, A. C., México
orcid.org/0000-0001-7254-2229
neyra.alvarado@colsan.edu.mx

RESUMEN

El juego de roles alude al cambio de rol constante en los números del espectáculo de circo, teatro y *variedad*, que los *ludar* “gitanos” de México practican en su circulación por el norte del país. El juego de roles evoca el sistema de lugares de la antropóloga en el trabajo de campo (Favret-Saada, 1977). En este sistema, la antropóloga toma el lugar o lugares que le son asignados, los cuales negocia o asume reflexivamente durante el trabajo de campo. La metodología y epistemología que implican la etnografía y la antropología están directamente ligadas a la relación entre la investigadora y las personas con las que efectúa la investigación, así como con las del entorno y las instituciones. Las relaciones dinámicas entre los *ludar* y los *no-ludar* sitúa a los primeros, mediante el espectáculo familiar, como los que “hacen hacer” a alguien, dimensión que se encuentra en el centro de las relaciones sociales adjudicadas a esta población. La complejidad de los lugares y las relaciones desborda dicho ámbito. Este artículo se propone identificar y explicar los diferentes lugares en la vida *ludar*, desde la perspectiva antropológica.

Palabras clave: *ludar* “gitanos”, México, juego de roles, etnografía.

Role play in ethnographic production among the ludar “gypsies” of Mexico

ABSTRACT

The role play refers to the constant role shifts in the routines of circus, theater, and variety shows, which the *ludar* “gypsies” of Mexico perform in their tours across the northern part of the country. Role play evokes the anthropologist’s system of places in fieldwork (Favret-Saada, 1977). In this system of roles, the anthropologist takes the role or roles assigned to her, or that she negotiates, which she reflexively takes on during



fieldwork. The methodology and epistemology that underlie ethnography and anthropology are directly linked to the relationship between the researcher and the individuals with whom she conducts fieldwork, as well as the individuals and institutions of their surroundings. The dynamic relationships between ludars and non-ludars, places ludars, through the family performance, as those who “make someone do”, a dimension at the center of the social relations assigned to this population. The complexity of roles and relationships goes beyond this domain. The purpose of this text is to identify and explain the different roles within ludar life from the point of view of anthropology.

Keywords: ludar “gypsies”, Mexico, Role play, Ethnography.

RECIBIDO: 2 de septiembre de 2020

ACEPTADO: 25 de noviembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Alvarado Solís, Neyra Patricia (2021) “Juego de roles en la producción etnográfica entre los ludar ‘gitanos’ de México”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 94-116.

Introducción

Los “gitanos”¹ conforman poblaciones diversas reagrupadas bajo este término genérico. Las formas dinámicas de su interacción con las poblaciones de los entornos y países donde se encuentran, los estereotipos negativos o positivos y la metodología en la investigación complejizan los lugares que ocupan estas poblaciones en los diferentes ámbitos socioculturales, académicos o políticos.

Denomino juego de roles al cambio constante de lugar que se toma o asigna en el espectáculo² de los ludar³ “gitanos” y que practican en su circulación por el norte de México. Este juego de roles refiere a los lugares que ocupan los

1 Utilizo “gitanos/as” como término genérico de poblaciones diversas tanto en las Américas como en Europa: (*tsiganes*) en Francia, (*zingaros*) en Italia o (*ciganos*) en Brasil. Utilizo el término específico cuando se trata de una comunidad, por ejemplo *ludar*, *calon* o *rom*, así como los términos empleados por los autores citados.

2 “Función” es el nombre que dan los ludar al espectáculo y lo definen por los números que presentan como artistas, ocasionando el entretenimiento, divertimento e ilusión entre los espectadores, los cuales se integran como actores. El miedo, la risa, la creatividad, la innovación están presentes en el escenario y el auditorio (Alvarado Solís, 2016, 2018).

3 En comunicación personal, Leonardo Plasere y Patrick Williams, ubican a los ludar como *rom* de acuerdo con sus prácticas rituales y formas de organización. No obstante, en este texto se opta por utilizar el término *ludar* como autónimo, ya que también remite a la identificación de la población que vive en México.

participantes en el espectáculo, pero bien puede extenderse a otros dominios de la vida. En cierta forma, el juego de roles evoca el sistema de lugares de Jeanne Favret-Saada (1977), donde tomar lugar es permitir que se le asigne un lugar y luego otro, dependiendo del momento y del interlocutor. Para ello, es necesario tomar en cuenta a las personas, la multiplicidad de seres existentes o ausentes y sus modos de presencia bajo cualquiera de las formas de existencia. Es decir, se debe considerar a las personas, los objetos, las huellas, las imágenes, los imaginarios y los estereotipos para identificar esos lugares. El lugar que poseen las investigaciones antropológicas sobre los “gitanos” en la disciplina está directamente vinculado con otros lugares en otros temas, contextos y situaciones, como son los roles que se juegan en las relaciones y de los cuales existen resultados o efectos concretos. Límite aquí el análisis a los lugares que le son asignados a la antropóloga o los que ella asume reflexivamente durante el trabajo de campo, así como a los expresados entre los diferentes actores en la etnografía desarrollada entre los *ludar* de México. Es decir, exploraré los lugares que los *ludar* mantienen a partir de las relaciones que establecen con la población del entorno y los funcionarios de las instituciones, desde la metodología antropológica y la epistemología en antropología.

El juego de roles se abordará desde la etnografía, iniciando con *Algunas investigaciones antropológicas sobre los “gitanos”*, específicamente en México. Enseguida, se analizarán las *Variaciones en los lugares en el trabajo de campo*, y después, *La participación, la ética y la restitución* como temas centrales en la metodología antropológica y que modifican también los lugares. Posteriormente, trataré los lugares en *El espectáculo y la circulación* para, finalmente, llegar al *Poder “hacer hacer”* como supuestas relaciones asimétricas vistas del exterior. Lo anterior implica introducir, de inicio, a los *ludar*.

Los *ludar*

En este apartado se introduce a los *ludar*, pero también los diferentes lugares que ocupan o les son asignados por la sociedad mexicana o del entorno, a partir de exónimos y etnónimos, la proyección de cine y las prácticas culinarias.

Los *ludar* son conocidos en los rincones del país como “húngaros”, al igual que los *rom* y *calé*, por suponer su procedencia de este país. En zonas urbanas y en el medio cultural se les conoce bajo el término genérico de “gitanos” pero ellos en ocasiones, utilizan el autónimo de *ludariasty*. Dos argumentos indican la negativa de una procedencia de Hungría: a) En las fichas correspondientes a algunos miembros de familias *ludar*, ya identificadas por ellos y que forman parte del censo de población efectuado en México en 1930, los lugares de procedencia son aquellos que corresponden a las delimitaciones políticas de los imperios austro-húngaro, rumano y turco a fines del siglo XIX. Lo anterior indica una época de fronteras políticas móviles, en los Balcanes, región de donde provienen. b) Desde el punto de vista lingüístico, no se encontraron préstamos del húngaro en el *romaní* mexicano, por lo que se descarta su procedencia o estancia prolongada en ese país.⁴ Ambos argumentos son indispensables, debido a que

4 Conferencia de Michael Swanton “De la India a México. La historia heroica de la lengua romaní mexicana”, presentada en la Mesa Redonda ¿Gitanos en México?, en el Museo Archivo

aún se continúa pensando que son de la Hungría actual, además de que los *ludars* acumulan exónimos y endónimos constantemente. Por ejemplo, ellos dicen ser *roma* (*rom*) pero ligan el término con Roma, Italia, entonces ¡son romanos! Debido a la práctica de la *pomana* (dedicada a los difuntos), un cura que efectúa labor pastoral con algunas agrupaciones parentales de colonias de Tijuana en Baja California, los identifica como rumanos porque indagó en internet y los rumanos hacen también la *pomana*. Entonces, ¡son rumanos!

David Pickett (1970: 21) indica que el término “rumanos” era común para designar erróneamente a los *rom* europeos. Entonces, “romanos” y “rumanos” son términos cercanos fonéticamente y no es difícil escuchar uno u otro para designarlos o identificarse. Los etnónimos o exónimos pueden ser términos racistas o no, construidos históricamente, como ha sido abordado por Patrick Williams (2016), Leonardo Piasere (2020) o Patricia Galletti (2020). Omitir estos detalles implica evacuar estas construcciones y su aplicación en situación, desconocer la imaginaria y el imaginario que conllevan los términos como resultado de las relaciones, en este caso, con los *ludars* y con la población del entorno, así como el lugar que ambos ocupan en las relaciones que entretienen en común.

Los *ludars* hablan un rumano antiguo y los *rom*, el *romaní*. Se les identifica por las actividades de espectáculo de calle con las que llegaron y se integraron al país, desde fines del siglo XIX y principios del XX. Inicialmente, fueron las proyecciones de cine (*rom* y *ludars*) en pueblos y colonias de ciudades, así como el baile del oso y el chango (*ludars*). Pero también practicaban la reparación de cazos, la lectura de la mano, la doma de fieras y los actos circenses, entre otros. Durante mucho tiempo, los *ludars* han sido conocidos por el espectáculo y el comercio (víveres y petróleo), mientras siguieron las grandes obras hidráulicas, como ocurrió en Chiapas, durante la construcción de la presa Malpaso, en la década de los sesenta. Después, se desplazaron hacia el norte siguiendo las rutas agrícolas y continuaron con las proyecciones de cine de 35mm y posteriormente, de video. Con la introducción de videocaseteras en los hogares, esta actividad declinó, por lo que continuaron con un espectáculo de carpa teatro y *variedad*, y, paralelamente, la venta de autos y alimentos. Con las proyecciones de cine, películas que ellos mismos editaban y proyectaban, los *ludars* forman parte de la historia del cine.

Los matrimonios son mixtos. Principalmente son endógamos; cuando existe la exogamia, se casan con mujeres mexicanas. Los desplazamientos se efectúan por grupos parentales denominados bajo el término genérico de *familia*.⁵ Siguen circuitos colectivos y ocupan regiones por grupos de parientes (Alvarado Solís, 2020a). Nunca hay una ruta preestablecida, éstas se definen antes de efectuarlas y pueden cambiar año con año o durante el transcurso. En estos desplazamientos conforman campamentos temporales, visitándose cotidianamente entre sí y

de la Fotografía de la Ciudad de México, el 27 de febrero del 2020.

5 La familia está compuesta por los miembros de las familias de varios hermanos y que forman parte de una agrupación parental mayor. Durante la circulación, la familia incluye temporalmente a los miembros de la agrupación parental mayor o de otras agrupaciones, con los cuales se asocian y circulan juntos, ocupando regiones en sus desplazamientos. En *romaní* los grupos parentales son denominados *vitza* y en *ludars*, *familia*, *raza*.

sorteando colectivamente las adversidades del entorno en esas ocupaciones regionales. Esta forma de desplazarse y ocupar regiones implica un conocimiento de las mismas, de sus climas y cosechas, de sus habitantes y de sus gustos, de lo cual depende el éxito del espectáculo.

Los *ludar* no forman parte de los censos, salvo el de 1930, fecha en la que iniciaron los procedimientos para la obtención de su nacionalización, pero tampoco poseen reivindicaciones frente al Estado mexicano. Aun cuando se sienten un poco aparte de la sociedad mexicana, establecen vínculos con trabajadores de los sectores de salud, educativo o los gobiernos municipales, estatales o federales, asociados a sus actividades o necesidades durante sus estacionamientos temporales.

La circulación que practican con estas actividades muestra los vínculos establecidos con la población que frecuentan en sus circuitos y que puede verse expresada en la comida y la terminología de parentesco *ludar*. Estos intercambios fueron documentados, entre los *rom* de México (Pickett, 1970), al mencionar la integración en el *romaní* de vocabulario en castellano como *libre* (taxi) o *molcajete* (mortero de piedra para hacer salsas). Entre los platillos que conforman la dieta cotidiana o ritual encontramos el *sarmi*, del turco *sarma*, común en los Balcanes y en México, el cual designa la carne molida preparada y envuelta en hojas de repollo. Las *pogachis*, panes pequeños con un orificio al centro, elaborados durante la celebración de muertos, y el puerco empalado a las brasas, son de Rumania. El mole,⁶ platillo festivo que se prepara y consume en varias regiones de México, es elaborado por los *ludar* cada 12 de diciembre, en honor a la Virgen de Guadalupe. El caldo de gallina, popular en Chiapas, y la ensalada de marlín –pescado y platillo de Sinaloa– son comunes en su dieta. Lo mismo sucede con la terminología de parentesco, en la cual encontramos términos en lengua *ludar*, francés y del castellano del norte de México, como *chamaca* (Alvarado Solís, 2020b: 46-47 y 50-51). Lo anterior muestra cómo, a través de la ingestión de comida y del uso de los términos parentales, los otros son incorporados; los llevan en el cuerpo, como parte del lugar que ocupan.

La existencia de los imaginarios o no, en los exónimos y los autóntimos, el lugar que ocupan en la historia del cine, el apropiarse temporalmente de los espacios por grupos parentales, las formas de relacionarse con las poblaciones de los entornos, de negociar su nacionalidad y de incorporar al otro, son parte del modo *ludar* de hacer las cosas en la sociedad mexicana. Estas formas dinamizan los lugares que ocupan o les asignan, como una modalidad del trabajo (Williams, 2017: 26) que los *ludar* ejecutan para distinguirse.

Algunas investigaciones antropológicas sobre los “gitanos”

El trabajo de campo y la etnografía son partes fundamentales de la investigación antropológica y han sido temas de interés y producción editorial, de largo aliento. Ambos se han abordado como parte de las críticas a una antropología clásica (Piasere, 2010; Olivier de Sardan, 1995; Marcus, 1995; Guber, 2011). La

6 Plato festivo elaborado con base en una pasta compuesta de diferentes chiles secos, semillas, tortilla y chocolate, que es consumida con guajolote o pollo en varias regiones del país.

etnografía es un tema que ha provocado que la antropología haya perdido su papel crucial (Ingold, 2017), o es el motor que permitirá transformarla, según otras tradiciones antropológicas (Lomnitz, 2014; Fábregas en Olivos y Cuadriello, 2012), por mencionar a algunos.

Las discusiones sobre el trabajo de campo, la etnografía y la antropología general no son ajenas a las investigaciones efectuadas entre las poblaciones denominadas genéricamente como “gitanas”. Esta discusión se asocia a otras reflexiones heurísticas sobre el lugar de las investigaciones sobre los “gitanos” en Europa (Houseman, 1994; Piasere, 1994a; Williams, 2016; Olivera y Poueyto, 2018). Dichas reflexiones están vinculadas a una doble tensión. Por un lado, a la falta de interés de la mayoría de los investigadores para desarrollar estudios sobre estas poblaciones, lo que evidencia que se trata de temas considerados aparte. Por el otro, al escaso interés en el medio antropológico por retomar las aportaciones de las investigaciones que se han realizado sobre estas poblaciones, enriqueciendo la antropología general. Estos hechos son recurrentes en diferentes países. En México, por ejemplo, han sido pocos los antropólogos, lingüistas o historiadores que han desarrollado investigaciones sobre estas poblaciones, las cuales se han ido incrementando con el tiempo.

Las investigaciones sobre los “gitanos” en México son iniciadas, en el siglo XIX, por el viajero noruego Karl Lumholtz (1904: 297-299), quien encuentra a un grupo de “gitanos” en la ribera de un río de Nayarit, en el camino de Tepic a Guadalajara. Da cuenta de sus viajes entre Europa y las Américas, a lo largo del continente americano, y, dentro del país, de su desplazamiento de norte a sur. Pickett (1962, 1970) produce una monografía de los *rom* y un vocabulario en lengua *romani*, ubicando a los *rom* en el grupo más general de los gitanos. Otras investigaciones versan sobre las actividades económicas (comercio y espectáculo) de los *ludar* (Armendáriz y Pérez, 1998); su llegada, los rituales del ciclo de vida y las transformaciones en el espectáculo *ludar* (Pérez y Armendáriz, 2001). Con fotografías y documentos de archivo, también se muestra la llegada e integración a México de una familia *rom* (Armendáriz y Kwik, 2010). En textos, con fotografías en blanco y negro, se presentan los resultados de más de veinte años de frecuentar a esta población, tanto en las Américas como en Europa (Armendáriz, 2018), y se abordan también los desplazamientos y la vida cotidiana de una familia *ludar* (Campos y García, 2007). Desde la antropología, se trata el protestantismo entre los *rom* del Occidente de México (Muskus, 2012), así como el culto *rom* y *ludar* a Santa Ana y a la Virgen de Guadalupe, en Canadá y México, respectivamente (Alvarado Solís, 2013). Se establece una comparación entre el circo romanès de una familia *sinti-rom*, en París, y la carpa-teatro de una familia *ludar* en México (Alvarado Solís, 2014, 2016). El aprendizaje del parentesco entre los *ludar* (Alvarado Solís, 2020b) y la circulación, creatividad, estereotipos y resistencia de los *rom*, *ludar* y *calé* en las Américas y Europa (Alvarado Solís, 2020c) son otros temas abordados. También la creatividad cultural y las geografías diseñadas por la movilidad económica entre los *calé* en México (Lagunas, 2017a y 2017b), o las estrategias culturales de los gitanos en España y Nueva España, en los siglos XVI-XVIII (Baroco, 2014) están presentes. Existen dos artículos, uno sobre la utilización del verbo “estar” entre bilingües y monolingües en el *romani* de México (Adamou et al., 2019) y otro, sobre el

uso novedoso de ciertos pronombres en predicaciones atributivas en el *romani* mexicano (Padure et al., 2018).

Sin duda, estas investigaciones llenan una brecha sobre una población escasamente abordada por las ciencias sociales y las humanidades en México, aun cuando continúen siendo minoría en la producción científica.

En un artículo, Piasere (1994b) elabora una discusión amplia al cuestionar cómo los “gitanos” son buenos para ser pensados antropológicamente. Entre otros aspectos, señala cómo la etnografía de larga duración generada en investigaciones sobre estas poblaciones en Europa ha permitido impulsar la antropología, además de plantear serias interrogaciones a la disciplina. Entre estas últimas, se pueden ubicar los conceptos de aculturación, linaje patrilineal, identidad étnica, territorio y residencia. Menciona también la propuesta de una nueva lectura de la historia “gitana”, en términos de resistencia, frente a la forma organizativa del Estado. En otro trabajo, Williams (2011) argumenta que las investigaciones sobre los “gitanos” en Europa poseen características comunes. La primera es la inmersión, donde todas las poblaciones analizadas se inscriben en espacios ya ocupados por otras poblaciones. La segunda es la dispersión, ya que las poblaciones se encuentran diseminadas entre otras mayores, aun cuando algunas ocupen conglomerados en barrios o pueblos. La tercera, es la ilegitimidad de la presencia a través de la mirada hacia los “gitanos”, quienes son considerados como intrusos. El autor señala también la existencia de una dimensión estética en la inventiva humana de la construcción social, así como los aportes a la disciplina sobre el dinamismo de lo inacabado. La totalidad gitana se presenta en constante creación-recreación dando una imagen imperfecta, de tal manera que las singularidades gitanas en el tejido de las sociedades y de sus comunidades se encuentran en la forma en que cada comunidad se inserta en la sociedad en la cual vive (Williams, 2011: 12, 27).

Respecto a la obra sobre los manuches del macizo central francés de Williams (2014), Piasere (2018) argumenta que la cultura de esta población corresponde a un código de segundo grado, al construirse sobre un código preexistente, el de los *gadje* (no “gitanos”). Asevera que esta obra está compuesta de una sobresaturación teórica y la antropología, al no poseer herramientas conceptuales de culturas connotativas como la de los manuches –¿todos los gitanos?–, cuestiona las teorías antropológicas, mismas que “se derriten como la nieve con el sol...” (Piasere, 2018: 196).

Por otro lado, Martín Olivera y Jean-Luc Poueyto (2018) argumentan que la inserción de las investigaciones sobre estas poblaciones en las discusiones antropológicas sobre el transnacionalismo, por ejemplo, las hace visibles.

Lo anterior explica el lugar marginal de estas investigaciones en la disciplina antropológica, pero también algunas de sus razones, las cuales encontramos con un eco en investigaciones recientes. Por ejemplo, la migración de *rom* rumanos a Francia se inscribe en la discusión del transnacionalismo (Benarrosh-Orsoni, 2019), o bien, el cuestionamiento del concepto de “nómada” (Fotta, 2020) entre los *calon* de Brasil, por mencionar algunos.

El poco interés sobre los “gitanos”, en relación con otras poblaciones, los hace un tema minoritario en la antropología. Este desinterés está vinculado, entre otros, a la historia de los investigadores, las políticas científicas y las expectativas

de la sociedad de la cual los investigadores forman parte, como ya ha sido abordado también para otras poblaciones, temas y geografías en México.⁷

En todo el proceso de investigación antropológico, de/con/para una población/tema/geografía, la historia del investigador, las modalidades de la relación que mantiene con las personas con quienes efectúa la investigación y con las instituciones son determinantes y pueden revelar también asimetrías epistemológicas, como se ha señalado.

Variaciones en los lugares en el trabajo de campo

El trabajo de campo entre las familias *ludar* ha tenido diferentes etapas. Como población que conocía, desde 1995, antes de iniciar una relación antropológica en 2009, mi integración siguió una aceptación gradual, hasta convertirse en una relación con lazos de parentesco ritual como el padrinzago y el compadrazgo.⁸

Inicialmente yo era percibida como una visitante más en los campamentos. Incluso, una mujer expresó que no era común que sentaran a comer a cualquiera en su mesa, mientras afilaba dos cuchillos para picar cebolla (Alvarado Solís, 2018: 216). La comensalidad es una práctica importante entre los *ludar*; permite observar que la comida se comparte –dependiendo del platillo, del evento, del lugar y de las personas– por edad y sexo. Salvo la expresión de advertencia anterior, las relaciones fueron cordiales, principalmente con la familia de una pareja, con quien establecí vínculos de parentesco ritual. Con el paso del tiempo, mediante el padrinzago en mi boda religiosa celebrada por una familia *ludar*, los lazos se fortalecieron, contribuyendo al mismo tiempo a cortar la cadena de difuntos acontecida en esa familia y que, de acuerdo con ellos, se rompería con un matrimonio. Cuando las personas mayores de una agrupación parental aceptan a una persona, el resto de los miembros hacen lo propio. No obstante, existen particularidades, como veremos más adelante. Los vínculos de parentesco ritual, el frecuentar constantemente los campamentos a lo largo del tiempo, pero sobretodo, al haber participado ritualmente en el rompimiento de una cadena de muertes, me otorgaron un lugar entre ellos. Este lugar se ha reafirmado con el tiempo, compartiendo caravanas y las reglas de comensalidad durante mis visitas.

La llegada de mi hijo fortaleció aún más los vínculos, pues en mis visitas una familia me compartía su caravana o vivía en una sola con mi propia familia, pero compartiendo la cocina principal del campamento. Como mujer madre y casada, participaba de los deberes al igual que las demás mujeres casadas. Mi hijo fue integrado al espectáculo, pues él mismo lo deseaba. Tenía sus propios roles al interior de algunos números donde participaban adultos y niños. En los intermedios, él vendía dulces o gelatinas como los demás niños y niñas.

Compartía situaciones específicas con los niños porque los propios niños o sus madres me invitaban a hacerlo, ya sea como madre o una especie de instructora que les ayudaba en los cursos temporales. Respondía a las propias demandas de los niños cuando ellos lo solicitaban. Los niños y las niñas me pedían mi

7 Para más información, ver: https://www.youtube.com/watch?v=EL8QQJdIX2Q&feature=emb_title

8 Parentesco ritual común en México, donde la relación de familiaridad entre parientes del ahijado y compadres se refuerza, ya que, entre los *ludar*, los compadres son primos.

opinión sobre cualquier tema (ropa), me mostraban sus artes (números mágicos), juegos (cartas) o dibujos propios o de sus primos. De esta manera descubro el espacio del entre-ñños, al que ellos mismos me introdujeron, ámbito que detona la creatividad e innovación en contraste con lo aprendido entre adultos.

En las fiestas colectivas, las mujeres del campamento donde me alojaba, frente a la pregunta efectuada por alguien que no me conocía, afirmaron: “ella es de *noi* [nosotros]”, explicando el parentesco ritual que nos unía. Durante mis estancias, fui parte de la vida de estas familias, asumí los lugares que me asignaron en el campamento y los que logré negociar. Al respecto, cuando en el entierro de quien en vida fuera mi padrino de boda, antes de depositar el féretro en la fosa, la hermana del difunto solicitó a los que no fueran familiares que no se acerquen y dejen a la familia directa del difunto maniobrar tranquilamente el féretro, no me sentí aludida por esta petición, ni me solicitaron alejarme. Durante todo el entierro, me mantuve en el grupo de la familia directa. En una misa de cuerpo presente de una difunta, mi hijo se paró a un lado del féretro como lo hicieron los demás niños, motivando la sonrisa cómplice de los presentes. Estos ejemplos son elocuentes, pero también permiten aseverar que los vínculos parentales se extienden hacia las personas que tienen el sentimiento de formar parte de esa parentela y así son reconocidos.

Estos lugares y relaciones se han prolongado más allá del trabajo de campo. No se circunscriben a las interacciones dialógicas del mismo, como lo señalan Frédérique Fogel e Isabelle Rivoal (2009: 3). Los vínculos continuaron ampliándose con las visitas a nuestra casa en familia; con solicitudes de apoyo para recibir a los parientes de un enfermo hospitalizado o con las llamadas telefónicas, entre otros ejemplos. Estas visitas y peticiones se corresponden con las formas en que utilizan las redes parentales, porque como ellos mismos dicen, “un matrimonio es una casa nueva que podemos usar”.

En contextos académicos puedo pasar por una *ludar*. Durante la presentación de un libro sobre los “gitanos”,⁹ una mujer me preguntó si yo me sentía “gitana”. Entendí la pregunta como si yo me sentía *ludar* debido a mi intervención sobre este tema. Mi respuesta fue: “no, porque no vivo con ellos. Siempre regreso a casa”. “Estar juntos” es una de las condiciones de la convivencia *ludar*, lo que implica vivir juntos la vida de todos los días. Por ende, soy parte de estas familias durante mis estancias y los lugares que me han asignado o que negocio, no se aplican por fuera de sus campamentos.

Martin Olivera (2012) señala que durante su trabajo de campo entre los gabori’s de Rumania, más que la observación participante, lo más importante en el trabajo de campo es la “participación”, pues la reflexión se hace a través de ésta. Este principio me parece relevante, ya que cuando un antropólogo es aceptado por una familia y sus redes para hacer investigaciones, no es posible tomar notas o escribir en un diario de campo. Esta fue mi experiencia, pues no había momento en que podía estar sola, dado que la dinámica del campamento de estar siempre en familia lo impedía. En efecto, es al concluir el trabajo de campo

9 Del libro *Andar para existir* de Lorenzo Amendáriz, en el marco del Coloquio Internacional *Gitanos entre Europa y las Américas*, El Colegio de San Luis y Centro de las Artes de San Luis Potosí, México, enero, 2018.

cuando se puede escribir, una vez que se ha adquirido el “saber hacer” (Olivier de Sardan, 1995). Es la experiencia de cada investigador en todas las dimensiones de la relación humana lo que nutre la metodología antropológica. La paciencia, la confianza, la observación participante y la serendipia están presentes en el trabajo de campo. Cada caso puede ser distinto. Por ejemplo, Williams (2014: 11) indica en su investigación sobre los manuches: “con ellos se está dentro, o uno se queda irremediamente fuera, incapaz de comprender cualquier cosa”. La inmersión total del investigador dará otros colores a este tema, así como la metodología empleada. De esta última depende también el cambio de roles.

La participación, la ética y la restitución

La participación, la ética y la restitución son aspectos importantes en el proceso de investigación. Los tres aspectos metodológicos permiten también la asignación de lugares, como veremos.

La participación es una noción que comienza a cuestionarse en la investigación fundamental o básica de las antropologías del noratlántico. Dicho cuestionamiento se debe a la influencia de un modelo epistemológico (Copans, 2011) y a una recomposición de las ciencias sociales del desarrollo. Interroga el papel del Estado “providencia”, el rol de la intervención humanitaria, la recomposición de las instituciones, llegando a evidenciar las paradojas de las ONG sobre los localismos de las ciencias sociales y el pseudo-globalismo de las teorías centrales. No obstante, la participación es parte de las formas de investigación en la antropología mexicana, con grandes frutos y grandes frenos (Krotz, 2016), pero también en América Latina. Con la etnografía, la participación es trabajada por el investigador, pero ésta también lo trabaja, produciendo una investigación menos asimétrica y más horizontal. La participación contribuye a cuestionar la Gran División que se aplica para distinguir los Nortes de los Sures con los paradigmas que dividieron históricamente al mundo. Esta división se extiende a los binomios: salvaje vs. civilización, subdesarrollo vs. desarrollo, dominación vs. dependencia, liberalismo vs. neoliberalismo, globalización vs. localismo, centro vs. periferia y “zona del ser” vs. “zona del no ser”, por mencionar algunos (Krotz, 1993; Fanon en Grosfoguel y Cohen, 2012; Keim, 2010; Yocelovsky, 2015). Una continuación de esta Gran División es la distinción entre etnología y antropología, por ejemplo.¹⁰

La participación de *ludar* y *rom* en un proyecto de investigación sobre las configuraciones sociales de los “gitanos” de México, financiado por Conacyt, estuvo ligada a su intervención en varias actividades. Algunos hombres y mujeres *rom* y *ludar* tuvieron un papel administrativo como encuestadores; colaboraron en el diseño común de un taller de lengua *romani* y en los equipos de búsqueda de documentos de archivo; en las discusiones éticas frente a los dilemas, o incluso, en el acuerdo mutuo de fechas para hacer viajes comunes y colectivos con

10 La sociología y la antropología han sido menos seducidas por la mundialización debido a los trabajos de campo locales que analizan transformaciones. Estas disciplinas deberían ser consideradas igual que las de los países del norte porque en ambas se analizan sociedades ordinarias (Copans, 2011: 18). Esta misma discusión se aplica para la restitución.

el fin de visitar a otros grupos parentales. Lo anterior llevó a plantear que las personas con quienes desarrollamos la investigación participan de la planeación, proponen formas de querer ser vistos, sin que esto signifique que se conviertan en investigadores, ya que ello implica, además, una formación en antropología.

Ellos contribuyeron en la identificación de las personas, residencias temporales, alianzas y en la reconstrucción de genealogías. En ese marco de la investigación, establecimos verdaderas discusiones que se completaron con la práctica del parentesco en el día a día. El llevar adelante una investigación integrando la participación de hombres, mujeres y niños hizo que me asignaran otros lugares, distintos a los ya establecidos o negociados, pues conocieron mi profesión y aceptaron participar de forma dinámica, aunque con sus ritmos y estilos.

En sentido inverso, me integraron para participar y aclarar discusiones de los desfases entre su forma de vida y la de la población del entorno, pero también la existente entre los matrimonios mixtos. En la víspera de la celebración de los muertos *crechún*, la esposa “mexicana” de un *ludár*—mientras caminaba con ellos por la calle que nos conducía a la casa principal de esa red de parientes— cuestionó a su esposo: “¿por qué haces esto? [participar en el *crechún*]”. Y se dirigió a mí con la misma pregunta: “¿por qué hacen esto, comadre?”, a lo cual respondí: “ellos tienen otro calendario para celebrar a sus muertos, mientras que nosotros lo hacemos en noviembre”. Entonces él respondió: “¡te dije que no somos de aquí [México]!”. Mi participación sutil en esta conversación, introdujo los desfases entre ser *ludár* y no-*ludár*, ya que después de 20 años de matrimonio, podríamos pensar que es incomprensible plantear estas dudas sobre las prácticas rituales que efectúan anualmente. Sin embargo, la reflexión puede detonarse por situaciones específicas; en este caso, se trataba del primer fallecimiento de un familiar cercano a esta mujer. Así, la comprensión de los desfases instaurados entre ellos, o con la sociedad dominante, quedaba asociada a los ritmos y las temporalidades de los eventos, dado que éstos determinan los lugares asignados en la sociedad de la que participan.

Vivir en el campamento instalado en colonias de las periferias de las ciudades o de los pueblos, implica conocer el entorno y saber a qué se está expuesto. Este conocimiento se adquiere viviendo los eventos y propone dilemas éticos necesarios de resolver.

Tratar de tomar una posición personal ante una situación perturbadora (De Suremain 2014; Razy, 2014) es lo que se denomina un dilema ético en antropología. Esta perspectiva de la ética en antropología es la que retomo, ya que circunscribirla a la aplicación de códigos éticos, como tipo ideales (Legarreta, Letona y Hernández, 2016), restringe el dinamismo de la vida, las situaciones y las presiones a las que se enfrentan las personas en cuestión.

En 2016, en Mazatlán, Sinaloa, una mañana descubrimos un robo en el campamento. Alguna maquinaria de trabajo y la bicicleta de mi hijo habían desaparecido. La consulta realizada en los alrededores indicó que se trataba de dos hermanos que habían ingresado para sustraer los objetos. Un par de hombres *ludár* fueron a buscarlos y hablaron con sus padres, pero los hijos no se encontraban. Dos policías llegaron al campamento, en una patrulla, y discutieron el evento con el responsable. Debíamos esperar el regreso de los hermanos para hablar directamente con ellos. Mi hijo pensó que una vez identificados

los ladrones, devolverían la bicicleta; el asunto era tema de discusión entre los demás niños. No pasó nada. Todas las actuaciones se realizaron sin ningún procedimiento legal. ¿Cómo podemos entender la ambigüedad de estas familias *ludar* frente a la policía? ¿Cuidar de la familia! Ésa es la máxima en estas situaciones. ¡No la expongas a un ambiente donde circulan ladrones y drogadictos! Mi papel no era preguntar por qué no se levantaba una denuncia, ni mucho menos cuestionar a los policías. La ambigüedad que es común frente a la institución policiaca se debe a que los *ludar* conocen perfectamente su participación en estos eventos y ni siquiera imaginan desafiar su autoridad debido a la posibilidad de represalias. La ambigüedad es un lugar tomado, pero también asignado por el entorno, en este juego de roles.

Otro dilema ético se plantea en torno a la pertinencia de dar los nombres y los apellidos de las familias *ludar* con las que trabajo. Son las discusiones con ellos las que facilitan llegar a una decisión en cada caso particular. El espectáculo, a diferencia de la buenaventura o el mendigar, permite dar sus nombres; ellos lo deciden así porque es una actividad que no es censurada o mal comprendida que pueda desencadenar actitudes racistas. Estas son las dobles presiones que estas familias enfrentan: salvaguardar la vida familiar de policías y ladrones, y el temor que posee el investigador al divulgar sus nombres. Lo anterior impide aplicar el anonimato al que se recurre con frecuencia en antropología y muchas veces, a priori, sin mediar la discusión con las personas de/con/para quienes efectuamos la investigación. Este procedimiento no sólo es una forma de legitimar el trabajo del antropólogo sino a la propia disciplina, como lo indica Williams (1998), al reflexionar sobre la actividad del etnólogo frente al racismo.

La restitución antropológica se ha entendido como la devolución de los resultados de investigación a las personas con las cuales se llevó a cabo su desarrollo. Esta devolución se ha materializado en productos multimedia para museos (Glowczewski, 1999). También, se ha comprendido como otra forma de intercambio con las personas con quienes efectuamos la investigación (Fogel, 2009), o bien, como una arena de negociación en todo el proceso de investigación para alcanzar políticas públicas (Cruces, 1998). Aun cuando la restitución se ha concebido como un proceso *a posteriori* y con adultos principalmente, no puede tratarse de manera genérica. Lo que se devuelve, las modalidades, las temporalidades, y los involucrados por edad y sexo en la devolución, abren un abanico inusitado en la restitución antropológica. Ello permite afirmar que la restitución está presente en todo el proceso de investigación con adultos y niños. Los pequeños gestos, como parte de la restitución, pueden modificar la relación etnográfica, como veremos enseguida.

Al abordar este proceso con los niños *ludar*, descubrimos que ciertos gestos o actitudes del investigador o de los niños durante el trabajo de campo, pueden formar parte de la restitución y cambiar completamente la relación entre el investigador y el niño(a) en cuestión.

En Mazatlán, en 2017, mudamos el campamento de colonia. Las tardes y las noches de instalación eran bastante pesadas de llevar para los niños. El responsable del campamento compensaba su aburrimiento llevándolos al circo más cercano. En su vehículo pequeño no cabían todos y me solicitó llevar a una parte de ellos (nueve niños y niñas) en el vehículo institucional. Dudaba

acceder a dicha petición, pues estaba verdaderamente cansada y sólo quería dormir. No obstante, acepté llevarlos y cuando lo expresé, una niña de cinco años me abrazó diciendo “¡tía!” No es un hecho cualquiera ni común. Cuando afirmé que mi aceptación entre los *ludar* era por parte de todos los miembros de este grupo parental, también afirmé que existen singularidades. En este caso, se trata de una niña bastante crítica con quien no se establecen vínculos fácilmente, incluso por parte de sus familiares cercanos. El haber aceptado llevarlos era para ella la devolución de los intercambios establecidos con los niños, de los cuales ella era reticente. Este reconocimiento de su parte, la hizo devolver a su vez el gesto con un abrazo y expresión de respeto “tía”. Ella quería ir verdaderamente al circo con sus primos y hermanos, y no podía dejar de reconocer que sólo con mi aceptación todos podrían asistir. Este hecho modificó nuestra relación, ella comenzó a mostrarse cercana y participativa, pues la acción fue como una restitución para ella y para todos los niños.

Durante una conferencia sobre el espectáculo y la actuación de los niños como una cuestión de patrimonio,¹¹ debía seleccionar una fotografía para la difusión del evento. Seleccioné algunas, incluyendo las que me envió una joven *ludar* para este fin. El encargado de la difusión del evento eligió una foto de una niña bailando, con su rostro barrido por el movimiento. El evento fue transmitido y publicado en Facebook mediante un cartel con la foto seleccionada. En el campamento todos sabían de quién se trataba. Las reacciones en esta red fueron: “Me gusta”. Alguien preguntó: “¿Qué es?”, mientras que la joven que aparece en la foto comenta: “Está hablando [Alvarado Solís] de *noi* (nosotros) y me puso [foto]”. Alguien más dice: “¡Vamos! [a Toulouse]”.¹² Para la joven, el orgullo de aparecer en esta red en la difusión de un evento y con su saber hacer en Francia, tierra que le es cercana por ser la de su madre, es también una forma de restitución.

Hemos visto cómo la participación, la ética y la restitución contribuyen del lado del investigador y de las personas con quienes hacemos la investigación, a reasignar lugares a unos y otros en un proceso de investigación colaborativo. Estos lugares tienen diferentes determinantes en el trabajo de campo, en la escritura o en su difusión, donde se prolonga la investigación.

Los diferentes lugares asignados, su ambigüedad y el intercambio nos dan una idea de la complejidad de éstos, tanto para la investigadora como para los *ludar* y las personas del entorno, pero también para la disciplina. Los *ludar* colaboran activamente en la investigación, es decir, participan de la forma en que quieren ser vistos por los demás, debido al racismo del que han sido objeto en todas sus formas de expresión. Esta determinante no es menor y se ubica en el centro de las discusiones epistemológicas en las investigaciones sobre estas poblaciones. Enseguida, abordaremos el juego de roles en el espectáculo y la circulación.

11 Organizada por Muframex, en el marco de la Cátedra de América Latina del Instituto Pluridisciplinario de Estudios de las Américas en Toulouse (IPEAT), Universidad de Toulouse Jean Jaurès, Café du Quai de Toulouse, 2018.

12 Para más información, ver: <https://gitanosdemex.hypotheses.org/3224>.

El espectáculo y la circulación¹³

Los lugares asignados o negociados se relacionan con la selección de los números, la música, las canciones e interpretaciones que los *ludar* retoman de la población de los entornos cambiantes en su circulación y en la apropiación que hacen de ellos. Estos lugares forman parte de complejos procesos. Limitaré el análisis al número del espectáculo relacionado con la hipnosis colectiva.

La preparación de este acto, por parte de los hipnotizadores, se dio con la práctica y con las lecturas de libros. Ellos fueron implementando las técnicas hasta lograr, con la práctica, números bien recibidos por el público. El espectáculo fue anunciado con el número mayor, el del hipnotizador, de manera que el público vinculaba su éxito con la carpa y la familia en cuestión. Con la carpa instalada, y habiendo sido informado del horario de las funciones mediante su difusión en las calles del lugar, el público ingresó, mientras se escuchaba de fondo la música de moda de la región o de los *Gipsy Kings*, invadiendo el ambiente.

Cada función abría con los números donde participaban niños. Ellos cantaban, bailaban o escenificaban temas de canciones. También había actos de *variedad* o payasos. En la segunda parte, se presentaba el acto principal, el de la hipnosis colectiva. Los espectáculos nunca eran los mismos, cambiaban según el lugar y el estado, pues dependían de los gustos del público. Los *ludar* conocen las expectativas del público, de allí su éxito. Ellos mismos lo saben. Una mujer *ludar* comentó que realmente me había dado cuenta de la adecuación de sus números en cada lugar, al escuchar una entrevista donde yo hablaba sobre el gusto de las audiencias y el armado de un espectáculo.¹⁴

El hipnotizador, también llamado mago, vestido con elegancia y anunciado con su nombre artístico, explicaba en qué consiste su número e invitaba al público a participar. Comenzaba a inducir el sueño, acompañado de una música relajante; contando del 1 al 20 y de forma regresiva, hasta lograr que cerraran sus ojos y verificaba, entre la audiencia, quiénes habían logrado dormir. A estas personas las invitaba a pasar al foro y las sentaba en sillas en filas, de frente a los asistentes. Algunos se negaban a subir al escenario y se respetaba su decisión, si bien aún dormidos entre el público, participaban igual.

Habiendo confirmado el estado de sueño de su grupo de “dormidos” sobre el escenario, los introducía en escenas de miedo. Los situaba en el bosque, de noche, rodeados de animales salvajes, sin teléfono celular. También, les sugería participar en el rol del artista de su agrado. “Los dormidos” generalmente seleccionaban un artista de su propio sexo. Elegían también una canción o un baile para interpretar. Explicaban si se trataba de una gira en Estados Unidos o en América Latina. Con pistas de audio, interpretaban estas canciones o el baile, logrando la ovación de la audiencia.

¹³ Entendemos por espectáculo la discusión establecida entre juego y ritual en la psicoterapéutica; en la liminaridad como fuente transformadora; en el movimiento y en la analogía del creyente con la indeterminación del jugador (Alvarado Solís, Pérez y Razy, 2018: 22-25). Del mismo modo, la circulación es cómo los objetos, las personas y las ideas se mueven.

¹⁴ Para más información sobre el tema, ver: https://mx.ivoox.com/es/entrevista-a-neyra-alvaradoaudioimp3_rf_30074963_1.html

En Mexicali, Baja California, en 2013, una joven interpretó a Jenni Rivera, célebre cantante mexicano-americana fallecida en 2012. Su intervención ocasionó no sólo el reconocimiento por su actuación, sino la ovación del público al recordar a una cantante querida. En Mazatlán, Sinaloa, en 2016, un joven interpretó un baile de Michael Jackson, moviendo su cuerpo y mostrando sus pasos con maestría. La hipnosis ha develado a artistas que son bienvenidos y reconocidos en sus artes por la propia población del entorno. Sin esta participación pública, estos artistas hubieran quedado tal vez en el anonimato.

El hipnotizador ponía en evidencia el sueño inducido en los “dormidos”, como se les llama a estos espectadores-actores, ya que él podía despertarlos o dormirlos en diferentes momentos de su interpretación. Por ejemplo, les hacía saber que eran Jenni Rivera o Michael Jackson, pero al despertarlos y llamarlos por estos nombres artísticos, los sujetos negaban enfáticamente ser esas personas. Se sorprendían al encontrarse sobre el escenario con un micrófono en la mano. Para confirmar su identidad, afirmaban ser hija(o) o amiga(o) de tal y tal, presentes entre el público, lo que ocasionaba la risa de los presentes. El hipnotizador volvía a dormirlos para que interpretaran otra canción o baile, no sin antes recordarles, ante su incredulidad, la risa y el reconocimiento del público, que habían negado ser el artista en cuestión.

Las canciones seleccionadas por los “dormidos” están vinculadas a las del artista de moda y al estilo musical de la región. Si se trata del estado de Sinaloa, el público acepta la interpretación en balada o con banda;¹⁵ si es Chihuahua, solamente con banda, y así se continúa dependiendo del lugar y estado. El hipnotizador sabe las situaciones en las que los actores-espectadores-actores pueden estar expuestos, ya que el público es susceptible a eventualidades indeseadas.

El número terminaba con grandes aplausos, el agradecimiento del hipnotizador hacia el público, a los “dormidos” y sus familiares por su participación en escena, no sin antes exhortarlos a dejar el alcohol y el tabaquismo, así como invitarlos a ver el espectáculo del día siguiente. En ocasiones, se verificaron casos de espectadores que volvieron al campamento, para solicitar la intervención del hipnotizador a los fines de que un familiar deje el alcohol o el tabaquismo.

El espectáculo permite así observar la complejidad del juego de roles, no sólo por la circulación que implica el cambio de estacionamiento del campamento y el tipo de vínculos que se establecen con la población del entorno, sino por la serie de actos y el número mismo de hipnosis. Es decir, el cambio constante de lugares asignados al público, ya sea como espectadores, evaluadores de una revelación artística y del número en cuestión, pero también como espectadores-actores-espectadores en el caso de los “dormidos”. Los *ludar* son gente de circo, artistas, magos, gente común que circula anualmente por esos lugares de estacionamiento. Los lugares tienen un doble juego, el de la interpretación y la apropiación, así como el de la puesta nuevamente en escena. Pero este doble juego posee, a su vez, un doble movimiento, el de la apropiación *ludar* con base en la música y el baile de la población del entorno y de las regiones que circulan. Con lo ya establecido por otros, los *ludar* lo transforman y hacen suyo, volviendo a ponerlo en escena.

15 Agrupación musical que toca instrumentos de aliento y que recibe el nombre de banda.

A estos movimientos y cambios de lugares se debe el éxito del espectáculo que presentan. Aun cuando continúan desplazándose a otros estados, pueblos y ciudades, la gente (niños, jóvenes y adultos), los despide con tristeza.

El poder de la acción y de la palabra que poseen los *ludar*, por medio del espectáculo, motiva las intervenciones del espectador-actor-espectador desde la técnica de la hipnosis, pero también a partir de la gestualidad y la voz determinante del hipnotizador o la seducción del canto en otros números, incluso el de los niños. La seducción, la ilusión, la diversión y la creatividad se despliegan entre unos y otros en este intercambio. Los *ludar* conocen los gustos y las expectativas de los públicos cambiantes, estableciendo relaciones a partir de esos lugares asignados y negociados entre ambos, *ludar* y no-*ludar*. Por ello, el espectáculo es reconocido y exitoso, al mismo tiempo que los *ludar* reconocen a los espectadores como ‘buenos dormidos’. Este reconocimiento mutuo se ubica en el centro de las relaciones que establecen con los no-*ludar* y que han denominado con la noción de *hacer negocio* (tener vínculos). También este poder “hacer hacer” de los *ludar*, se ha abordado de otra forma en otros contextos.

El poder “hacer hacer”

El poder de actuar o el poder de actuar sobre alguien, “hacer hacer”, se asocia, en la obra de Favret-Saada, a la brujería del Bocage en Francia (Kaufman y Kneubühler, 2014); a instancias internacionales sobre las relaciones entre las Iglesias cristianas con los judíos; a las caricaturas de Mahoma y los debates –tras bambalinas– de la ONU sobre la difamación de las religiones. El “hacer hacer” de los *ludar* en el espectáculo es de otro orden, pues se basa en un intercambio acordado con los no-*ludar*, tal como hemos visto.

Sin embargo, esta idea de poder actuar sobre alguien pega bien con la imagen de ladrones o estafadores que se tiene de los “gitanos” y que existe en la prensa (Hernández, 2020; Cortés, 2020), o en el imaginario, como parte del antigitanismo del que han sido objeto (Piasere, 2015). Este poder actuar sobre alguien se asocia al robo del que se les acusa como parte de “su naturaleza”. También, a las prácticas de ir a “mendigar y vender” *manghel*, entre los *sinti* de Italia (Tauber, 2011) y de la buenaventura, entre los *calon* de Brasil (Ferrari, 2012), como una visión externa. Ambos casos se han abordado como una relación asimétrica que se instaura con estas prácticas. En el caso del *manghel*, la época moderna asocia una vergüenza profunda al hecho de pedir y mendigar, como parte de una visión externalista (Tauber, 2011). Asimismo, el intercambio que se instaura es desigual, porque el que da no recibe nada, es decir, no aplica la teoría del don. Pero para los *sinti*, señala Tauber, se trata de una práctica femenina que reafirma su identidad, recordando a los ancianos con respeto, pidiendo poco a muchos. Para esta autora, existe intercambio entre ese poco que reciben, dando las palabras que expresan de regreso, que reconfortan, divierten y que otorgan el sentimiento de ser una persona digna y caritativa (Tauber, 2011: 129-137). En el caso de la buenaventura, Florencia Ferrari (2012) expone que las mujeres *calon* de Brasil insisten en que no leen nada en la mano, que engañan al *gadjé*, ubicando una relación desigual entre ambos. La autora retoma el malentendido de Roy Wagner que se instaura en el encuentro cultural basado en los presupuestos de

unos y otros (Ferrari, 2012: 97), pero indica que estas aseveraciones refieren a la diferenciación. También, afirma que se trata de un intercambio de emociones a partir del lenguaje, lo visual y gestual para atraer al *gadjé*, en una relación que produce efectos (Ferrari, 2012: 103).

Estos ejemplos, así como en el espectáculo de los *ludar*, indican que la noción *ludar* de *hacer negocio* no tiene nada que ver con el mercado, sino con el “establecer vínculos” (Alvarado Solís, 2016). La relación que se establece en los tres casos produce resultados, efectos y, por ello, es eficaz. La asimetría permanece en el imaginario, alimentando los estereotipos negativos que hay sobre esta población.

Hemos visto que los lugares cambian, se transforman. Éstos pueden ser para la investigadora un lugar asignado en el sistema de los *ludar* (mujer casada, madre, instructora), pero que se modifican con la investigación colaborativa. Para los no-*ludar*, soy una mujer más del campamento (“húngara”, señora del circo). Observamos también que los lugares pueden ser horizontales o asimétricos (participación, ética, restitución) en donde no sólo los *ludar* o la investigadora los ocupan, sino también los miembros de las instituciones oficiales o locales (policía, ladrones). Los lugares se complejizan en dobles movimientos entre *ludar* y no-*ludar* y en los aspectos del espectáculo que unos y otros retoman para transformarlos y volverlos a escenificar, con esa apropiación que marca, al mismo tiempo, la separación con el otro (Williams, 2017).

Tener vínculos” es una premisa de las relaciones humanas, pero ¿cómo se establecen?, ¿cuáles son las formas y la selección de los elementos con los que se establecen? Quizá también allí está la especificidad.

Referencias bibliográficas

Alvarado Solís, Neyra (2020a). "Entre circulación y estacionamiento. Formas de vivir el espacio entre los ludar del norte de México", en: *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C., pp. 65-86.

Alvarado Solís, Neyra (2020b). "L'apprentissage de la parenté chez les ludar (roms) du Nord du Mexique", en Sarcinelli, A.S.; Duysens, F.; Razy, É. (dir.): *Espaces Pluriels de la parenté. Approches qualitatives de (re)configurations intimes et publiques dans le monde contemporain*. Lovaina-la-Nueva, Academia-L'Harmattan, pp. 39-54.

Alvarado Solís, Neyra (2018). "Los niños y el espectáculo entre los ludar (gitanos) que circulan en el norte de México. Innovación, intercambio y creatividad", en Alvarado Solís, Neyra; Élodie Razy y Salvador Pérez (eds.): *Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C. y El Colegio de Michoacán, A.C., pp. 67-85.

Alvarado Solís, Neyra (2016). "Le spectacle des Tsiganes en France et au Mexique. Transformation, innovation et créativité", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Questions du temps présent*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69151>

Alvarado Solís, Neyra (2013). "Le spectacle des Tsiganes ludar au Mexique. Transformation, innovation et créativité", *Études Tsiganes*, N° 51, pp. 92-117.

Alvarado Solís, Neyra (2013). "Culto gitano (rom y ludar) a Santa Ana y Guadalupe, en Canadá y México", *Anales de Antropología*, Vol. 47, N° 2, pp. 39-61.

Adamou, Evangelia; Stefano De Pascale; Yekaterina García-Márkina; Cristian Padure (2019). "Do bilinguals generalize *estar* more than monolinguals and what is the role of conceptual transfer?", *International Journal of Bilingualism*, Vol. 23, N° 6, pp. 1549-1580.

Armendáriz, Lorenzo (2018). *Andar para existir. Un viaje al corazón del pueblo gitano*. México, Yuca Ediciones, Acapulco Ediciones y Elefanta Editorial.

Armendáriz, Lorenzo y Juan José Kwik Castelo (2010). "Gitanos, el pueblo de Dios, existir para andar, andar para existir", en Martínez Assad, Carlos (ed.): *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*. T. I. México, Gobierno del Distrito Federal, Fideicomiso Centro de la Ciudad de México, pp. 335-334.

Armendáriz, Lorenzo y Ricardo Pérez (1998). "Une vie de cinema", *Études Tsiganes, une économie solidaire, une économie tsigane intégrée à l'économie globale*, Vol. 12, nueva serie, pp. 120-132.

Baroco Gálvez, María Fernanda (2014). *La otredad invisible. estrategias culturales de los gitanos en España y la Nueva España siglos XVI-XVIII*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México.

Benarrosh-Orsoni, Norah (2019). *La maison doublé. Lieux, routes et objets d'une migration Rom*. Nanterre, Sociedad de Etnología.

Campos, Ruth y Antonio García (2007). *Piel de carpa. Los gitanos de México*. Alcalá la Real, Jaén, Alcalá grupo editorial y distribuidor de libros.

Copans, Jean (2011). "La recomposition des sciences sociales du développement et de l'humanitaire au XXI^e siècle", *Cahiers d'études africaines*, N° 202-203. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69151>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Cortés, Ismael (2020). "Violencia simbólica y epistémica en el periodismo informativo. El antigitanismo como estudio de caso", *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, N° 16, pp.102-121.

Cruces, Francisco (1998). "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología", *Revista Política y Sociedad*, N° 27, pp. 77-87.

De Suremain, Charles-Édouard (2014). "Ethics in ethnography. Anthropology confronted by its 'little demons' (examples from Latin America)", *AnthropoChildren*, N° 4 (4). <https://popups.uliege.be:443/2034-8517/index.php?id=2037>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Favret-Saada, Jeanne (1977). *Les mots, la mort et les sorts*, Folio-essais. París, Gallimard.

Ferrari, Florencia (2012). "La bonne aventure' par les Calons de São Paulo: entre tromperie, syncrétisme et efficacité", *Brésil(s) Sciences Humaines et Sociales*, N° 2, pp. 83-106.

Fogel, Frédérique (2009). "Lethnologue et l'assignation, sur le terrain de la parenté", *Ateliers du LESC*, No. 33. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8213>, consultado el 29 de agosto de 2020.

Fogel, Frédérique e Isabelle Rivoal (2009). "Introduction", *Ateliers d'anthropologie*, Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, N° 33, La relation ethnographique, terrains et textes. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8162>, consultado el 29 de diciembre de 2016.

Fotta, Martin (2020). "Gitanos calón, entre nomadismo y permanencia", en (Alvarado Solís, Ed.) *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis A.C., pp. 87-104.

Galletti, Patricia (2020). "Configuraciones sociohistóricas de 'lo gitano' en Occidente", *Analéctica*, Vol. 6, N° 37, pp. 81-87.

Glowczewski, Barbara (1999). "Négociations pour la fabrication et la distribution d'un cd-rom: YAPA art rituel du désert central australien", *Journal des anthropologues*, N° 79 (4). <https://doi.org/10.4000/jda.3104>, consultado el 30 de septiembre de 2016.

Grosfoguel, Ramón y Jim Cohen (2012). "Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos", *Mouvements*, N° 72 (4) pp. 42-53.

Guber, Rosana (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Hernández, Saúl (2020). "Prensa y prejuicio. Húngaros o gitanos en San Luis Potosí. Primeras tres décadas del siglo XX", en Alvarado Solís, Neyra P. (ed.): *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis A.C., pp. 143-164.

Houseman, Michael (1994). "Études Tsiganes et questions d'anthropologie", *Études Tsiganes. Jeux, tours et manèges*, N° 2, pp. 11-18.

Ingold, Tim (2017). "¿Suficiente con la etnografía!", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 53, N° 2, julio-diciembre, pp. 143-159.

Kaufmann, Laurence y Marine Kneubühler (2014). "Introduction du Dossier 'Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada'", *SociologieS, Dossiers, Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada*. <http://journals.openedition.org/sociologies/4707>, consultado el 31 de julio de 2020.

Keim, Wiebke (2010). "Pour un modèle centre-périphérie dans les sciences sociales. Aspects problématiques des relations internationales en sciences sociales", *Revue d'anthropologie des connaissances*, Vol. 4, N° 3, pp. 570-598.

Krotz, Esteban (2016). "Perspectivas globales y nacionales para el desarrollo de la antropología y algunos de sus frenos", *Nueva antropología*, Vol. 29, N° 84, pp. 163-174.

Krotz, Esteban (1993). "La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes", *Alteridades*, Vol. 3, N° 6, pp. 5-11.

Lagunas, David (2017a). "El juego de la distancia. La performance entre los Gitanos de la ciudad de México", *Antropología Experimental*, N° 17 (15). <https://doi.org/10.17561/rae.v17i0.3755>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Lagunas, David (2017b). “La geografía de la movilidad. Identidad, regímenes de circulación y economía entre los gitanos españoles en México”, *Scripta Nova*, XXI (575). <https://doi.org/10.1344/sn2017.21.18113>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Legarreta, Patricia; Letona, Alejandra y Mario Hernández (2016). “Ética, política y trabajo en la antropología mexicana del siglo XXI”, *Avá. Revista de Antropología*, N° 28. <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169052114002.pdf>, consultado el 29 de agosto de 2020.

Lomnitz, Claudio (2014). “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, *Nexos* [en línea]. <http://www.nexos.com.mx/?p=23263>, consultado el 29 de agosto de 2020.

Lumholtz, Karl (1904). *El Mexico Desconocido*, Traducción al castellano por Balbino Dávalos, Vol. 2. Nueva York, Charles Scribner's Sons.

Marcus, George (1995). “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, N° 24, pp. 95-117.

Muskus Guardia, Héctor Ignacio (2012). *Los Roma del Centro Occidente de México: Religión Pentecostal y Organización Social*. Tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis, A.C., San Luis Potosí.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1995). “La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie”, *Enquête, Les terrains de l'enquête*, N° 1, <http://enquete.revues.org/263>, consultado el 15 de junio de 2016.

Olivos Santoyo, Nicolás y Cuadriello Olivos, Hadlynn (2012). “La etnografía: el descubrimiento de muchos méxicos profundos. Entrevista a Andrés Fábregas Puig”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, N° 19, pp. 161-196.

Olivera, Martin (2012). *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*, Col. Romané Chavé. París, Petra.

Olivera, Martin y Jean-Luc Poueyto (2018). “Tsiganes et anthropologie: héritages, enjeux et perspectives”, *Ethnologie française, Terrains Tsiganes*, Presses Universitaires de France, Vol. 48, N° 4, pp. 581-600.

Padure, Cristian et al. (2018). “Variation between the copula Si “to be” and the L-clitics in Romani spoken in Mexico”, *Romani Studies* 5, Vol. 28, N° 2, pp. 263-92.

Pérez, Ricardo y Lorenzo Armendáriz (2001). *La humea de noi. Nuestra gente. Memorias de los ludar de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fotron.

Piasere, Leonardo (2020). "El término romaničel (a) como autodenominación. Un análisis etnohistórico", en Alvarado Solís, Neyra (ed.), *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C.

Piasere, Leonardo (2018). "Patrick Williams, De eso no hablamos. Los vivos y los muertos entre los manuches", *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 52, N° 2, pp. 195-197.

Piasere, Leonardo (2015). *L'antiziganismo*. Italia, Quodlibet Studio, Lavoro Critico 16.

Piasere, Leonardo (2010). *L'ethnologue imparfait; expérience et cognition en anthropologie*. Traducido del italiano por Renato Dauthuille con la colaboración de Gilles Tessonnières. París, Cahiers De L'Homme, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales,.

Piasere, Leonardo (1994a). "Approche dénotationniste ou approche connotationniste? Les terminologies de parenté tsiganes", *Études Tsiganes*, N° 4, pp. 183-208.

Piasere, Leonardo (1994b). "Les Tsiganes sont-ils 'bons à penser' anthropologiquement?", *Études Tsiganes*. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes, N° 4, pp. 19-38.

Pickett, David (1970). "The gypsies: an international community of wandering thieves". Tesis de Doctorado en Filosofía Antropológica. Syracuse, Syracuse University, Graduate School.

Pickett, David (1962). *Prolegomena to the Study of the Gypsies of Mexico based on a corpus of tape recordings and pictorial material (...)*. Tesis de Maestría de Artes en Antropología. Syracuse, Syracuse University, Graduate School.

Razy, Élodie (2014). "Introduction - Éthique et enfants. Des habits neufs pour de vieilles questions anthropologiques?", *AnthropoChildren*, N° 4. <https://popups.uliege.be/443/2034-8517/index.php?id=1991>, consultado el 6 de agosto de 2020.

Tauber, Elisabeth (2011). "«Te souviens-tu du temps où on allait vendre et mendier? La vie économique des femmes sinti d'Italie du Nord», en Steward, Michael y Patrick Williams (dir.): *Des Tsiganes en Europe*. París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 115-139.

Williams, Patrick (2017). "¿Una etnología de los gitanos es posible?", *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva época*, Año 7, N° 13, pp.12-29.

Williams, Patrick (2016). “Nommer, connaître et faire connaître”, Conferencia Eugène Fischman, Société d’Ethnologie, Nanterre.

Williams, Patrick (2014). *De eso no hablamos, los vivos y los muertos entre los manuches*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C. y El Colegio de Michoacán, A.C.

Williams, Patrick (2011). “L’ethnologie des Tsiganes”, en Steward, Michael y Patrick Williams (dir.): *Des Tsiganes en Europe*, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, pp. 9-31.

Williams, Patrick (1998). “L’ethnologue face aux racismes: l’exemple tzigane”, en *Ethnologie française, Nueve Serie*, T. 18, N° 2, Ethnologie et racismes. París, Presses Universitaires de France, pp. 173-176.

Yoclevsky, Ricardo (2015). “Una nota sobre el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina”, *Perfiles Latinoamericanos, Ensayo*, Vol. 23, N° 45, pp. 203-222.