

Cruzar la línea: Im/purezas
y experiencias emulsionadas
de mujeres Gitanas en las
periferias de Timbío (Cauca)
y centralidades de Cúcuta
(Norte de Santander).

GANADORES DE ESTÍMULOS DEL ICANH 2024

BECA DE INVESTIGACIÓN

ESTUDIOS SOBRE EL RACISMO

Categoría Estudiante de
pregrado

**PRESENTADO POR: GONZALO JOSÉ
ALEGRÍA GÓMEZ**



ICANH

Introducción:

En las fronteras invisibles entre Cúcuta y Timbío, las mujeres Gitanas¹ se remiendan entre el rechazo y la identidad, desafiando los cánones que asignan la Gitanidad en contextos donde las lógicas internas del pueblo *Rom* y las políticas estatales re-configuran las relaciones de identidad y pertenencia. Este trabajo explora cómo, desde los márgenes de Timbío (Cauca) y las centralidades de Cúcuta (Norte de Santander), se busca redefinir criterios de pertenencia étnica. Sus voces emergen desde escombros de una memoria colectiva fragmentada por las demandas de pureza étnica y, revelando la complejidad de lo que simboliza la sangre frente a la excluida Gitanidad que resiste en la frontera.

La insistencia en la “pureza” es señal de temor por el deterioro de identidad y una necesidad de controlar el deseo, que se fundamenta en experiencias históricas de racismo, exclusión, asesinatos y estructuras coloniales. La pureza es usada como una herramienta para mitigar los riesgos de aculturación, pero también tiene un potencial excluyente que se ensaña especialmente en el cuerpo de las mujeres, que se mantiene subordinado a la exclusividad masculina. Y a pesar de que las apuestas políticas con enfoques diferenciales ofertan inclusión e integración social, realmente conspiran divisiones que transforman el comportamiento gitano, produciendo tensiones sobre quiénes son “merecedores” de un reconocimiento tramitado. Esta paradoja pone al gitano en una posición liminal, atrapado entre el reconocimiento de su propio pueblo y el del Estado, provocando que las categorías étnicas, de raza, cultura e identidad emerjan como centro del debate.

Así, a través de una etnografía Multi-situada (Marcus, 2011) y un tanto auto-etnográfica, basada en la historia familiar y casos específicos, esta investigación explora las experiencias de mujeres, familias y algunos hombres gitanos ubicados en Timbío y Cúcuta, donde nacen frases, secretos y luchas individuales. Estos lugares, lejos de ser disociados, funcionan como nodos interconectados de una identidad Gitana fragmentada, moldeada por geografías y dinámicas de exclusión. Y no solo de análisis de los espacios físicos, sino también las conversaciones cotidianas y testimonios espontáneos que surgen de contextos informales.

De ese modo, mi experiencia personal, como hijo de una de esas mujeres que han sido desplazadas y marginadas dentro de la comunidad Gitana, me coloca en una posición compleja en la que la distinción entre sujeto-objeto de la investigación se des-dibuja. Este

¹ Uso “Gitano/a” con mayúscula para diferenciarlo de “gitano/a”, que históricamente ha sido una categoría impuesta. Este término proviene de un malentendido antiguo, cuando se creía que el pueblo Romaní provenía de Egipto. En español, “gitano” deriva de “egiptano” (es decir, “egipcio”) (Galleti, 2020), y algo similar ocurrió en otras lenguas europeas, como Gypsy en inglés, Gitan en francés o Zigeuner en alemán. Con esta distinción, intento enfatizar una identidad cultural y de pertenencia propia, dejando atrás el peso de las etiquetas externas que han sido utilizadas para estigmatizar. A veces también utilizo “Rom”, pero esto lo hago de forma esporádica. Sin embargo, el uso de “Gitano/a” predomina porque forma parte de las conversaciones cotidianas dentro de la comunidad, y siempre mantengo su contexto y relevancia en la investigación sin alterar su sentido o referencia.

vínculo con las historias y voces de las mujeres Gitanas me otorga una perspectiva privilegiada, a pesar de que es difícil extraerme de la narrativa. Entonces, lo propuesto, además de los puntos de observación externa, son parte intrínseca del proceso investigativo. Siendo estas interacciones cotidianas y espontáneamente, el reflejo de tensiones sobre la pureza y la impureza, pero también revelan cómo la memoria colectiva, las luchas de pertenencia y las negociaciones de identidad se entrelazan con la vivencia personal, configurando una narrativa compartida.

De Timbío a Cúcuta:

Timbío, un lugar donde las historias se fragmentan y se entrelazan como rumores. Según mi madre, las secuelas de la *Kriss romani*² aún nos atraviesan. Una bruma de celos alimentada por murmuraciones que determinaron un “*Divano*” (acusación). Un señalamiento que asigna un deterioro social y que determina la posibilidad de transgredir los roles tradicionales. En la ritualidad de la *Kriss* hay una pugna entre la verdad y mentira que llevó, no solo a mi abuela a ser condenada, también a toda su familia. Timbío, se convirtió en un símbolo de tierra mala. Esta narrativa, heredada por generaciones, creó una genealogía de hijos atrapados entre la identidad Gitana y la etiqueta de gadzhé.

Mi madre sostiene una lucha incansable por reivindicar su identidad étnica. Ha sido cubierta por la misma sombra, marcada por los juicios sobre pureza y mestizaje. Ella que, por tener una pareja no Gitana, se convirtió en la representación de lo que se quería ocultar, lo “*marimé*” (impuro), y como todo lo *marimé* es rechazado, muy pronto este rechazo me mostró las divisiones dentro del plexo social *ROM*, entre lo que se considera *uzho* (puro) y lo *marimé* (impuro)³. Así, comencé a reflexionar sobre cómo se construyen estas fronteras de identidad y cómo el capital simbólico, como señala Bourdieu, influye en la creación de

² Al final de este texto, se encuentra un glosario con las definiciones de los términos en cursiva, que corresponden al romaní, el idioma.

³ En el pensamiento gitano, los conceptos de “pureza” e “impureza” están profundamente ligados a la idea de contaminación simbólica y a lo escatológico, es decir, a lo que se considera sucio, lo que puede traer mala suerte o alterar el equilibrio del mundo. Estas nociones se enfocan en mantener la limpieza y el orden del cuerpo, evitando que influencias externas o impurezas desestabilicen ese balance. Sin embargo, en el contexto de esta investigación, no se puede separar completamente estas ideas de nociones biológicas o de “sangre”, ya que parece que las categorías de pureza están siendo reconfiguradas a medida que las relaciones con el mundo exterior, el mestizaje y el contacto con otras culturas afectan a la comunidad. Este proceso refleja cómo las nociones de pureza cultural, centradas en la limpieza y el orden, están evolucionando hacia nuevas formas de entender la identidad. No necesariamente implica un juicio negativo hacia otros grupos, sino más bien una adaptación de las distinciones internas en respuesta a los cambios sociales. Por eso, cuando menciono que una mujer es “impura”, también se refiere a las impurezas que el cuerpo segrega, como la sangre del periodo menstrual, la cual se ve como parte de su mundo simbólico. Sin embargo, esta impureza se intensifica cuando ella entra en contacto con hombres ajenos, provenientes del mundo exterior, algo que no ocurre cuando se relaciona con hombres dentro de la comunidad. Esta relación sexual con alguien fuera de la comunidad se percibe como una contaminación adicional, una alteración que pone en peligro la pureza cultural de la comunidad gitana.

diferencias tanto internas como externas. La lucha por la pureza no se define solo por la sangre, sino también por los símbolos y los juicios que se imponen sobre los cuerpos y las historias.

Este proceso de reflexión me llevó finalmente a cuestionar mi propia percepción sobre estas divisiones. Así, movido por un resentimiento solidario hacia el dolor de mi madre, mis tías y sus cicatrices, interpreté estas divisiones como endoracismo. Donde la pureza e impureza parecieran conjugarse entre estructuras racistas occidentales, centradas en la noción biológica de raza que fundamenta la imagen jerarquizada del linaje gitano. ¿era justo pensar que quienes me acogían eran unos racistas?

Era una duda compleja, igual que la morfología de los testimonios. Mis experiencias intersubjetivas junto a mi madre, enmarcadas en la convivencia itinerante con algunas familias *Rom* a las que acogíamos en casa, me permitieron identificar que lo *gadzhé* significaba “contaminación”; el “ensuciamiento” de nuestra sangre que nos hacía menos valiosos. Esto no solo afectaba nuestra identidad, también marchitaba nuestra legitimidad cultural. Porque el vientre, el espacio de la fecundación y de la sexualidad, parecía estar en disputa, y yo, era el resultado de esa “contaminación.”

Viajar a Cúcuta fue mi forma de hacerles justicia a las mujeres de mi familia, honrando a mi madre y contravirtiendo el patriarcado que había escuchado en sus relatos. Sin embargo, al avanzar la investigación mis prevenciones se desmoronaron. Ya aterrizado y sin resentimientos, entre los míos, donde las emociones y el contexto transformaban mi comprensión de estos fenómenos (Ivasiuc y Beck, 2018). dejé atrás los binarismos de: bueno/malo, racista/no racista, puro/impuro, para ir “un trans de más allá,” como sugiere Brubaker (2016: 10). Y ver cómo se forman, se entienden y se hacen hechos sociales y culturales.

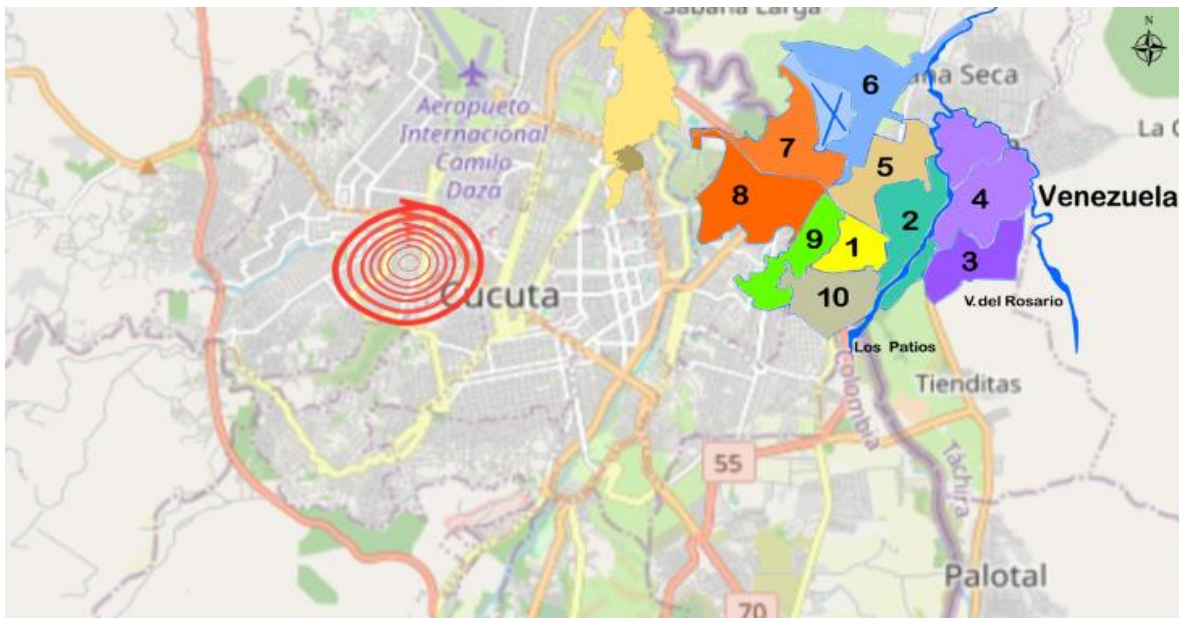
Comprendí que las nociones de raza y etnia no se reducen a un racismo biológico ni a jerarquías simples. Más bien, forman parte de un sistema simbólico de fronteras étnicas (Barth, 1969) y categorías raciales en constante construcción y negociación, funcionando como un “significante deslizante” (Hall, 2017: 108) que, expresa diferencias culturales. Estas categorías, lejos de ser fijas, surgen de procesos históricos y sociales que, bajo la influencia de dinámicas internas y presiones externas, reconfiguran constantemente estas ideas, sin limitarse a una visión biológica.

En esta constante negociación de categorías, también hay exposición a la exclusión individual por la presión externa de las estructuras estatales y las ideologías neocoloniales que afectan su supervivencia y su representación. Evocando hechos históricos como el primer encuentro del pueblo *Rom* en 1971 registrado en Londres Inglaterra, que bajo la necesidad de acceder a derechos removi6 las formas de entender las fronteras. La auto-adscripción por

descendencia jugó un papel crucial en ese momento al reclamar una legitimidad, y a su vez revalidar el linaje.

Siguiendo esta idea y la sugerencia de Butler (1991) sobre la contingencia de las identidades, estas categorías se revalorizan con factores como la religión, la clase, el género/sexo y otras, en la individualización de la identidad. Por ejemplo, si hacemos una aproximación más rápida al caso de mujeres en los márgenes, estas se apropian de lo alterado o del estigma, como una forma de resistencia, generando nuevas realidades a través de sus prácticas e individualización frente a la colectividad del grupo.

Tal como señala Biset (2020) en referencia a los estudios de Mol en “El cuerpo múltiple” (2021), la realidad se construye mediante interacciones que producen “interferencias”, dando lugar a una pluralidad de significados. En este sentido, la apropiación de la “impureza” por parte de estas mujeres no es solo una reinterpretación del valor social de esa categoría, sino una práctica que crea formas de existencia y poder que reconfiguran la identidad Gitana desde una perspectiva situada, experiencias corporales, de conocimientos situados y en disputa constante (Haraway, 1985). Esta reflexión sobre los significados y las prácticas que emergen en los márgenes de la comunidad Gitana no solo se nutrió de teorías y conceptos académicos, sino también de mis propias vivencias al llegar a Cúcuta.



En rojo, ciudadela Juan Atalaya, ubicada entre la comuna 7 y 8 de Cúcuta. Cuando llegué por curiosidad le dije al taxista “lléveme al barrio de los Gitanos” para confirmar dijo “¿barrio Atalaya?”

En Cúcuta fui recibido por mis cautos y reservados tíos abuelos. Mi extraña presencia para ellos, no solo generaba tensiones generacionales, sino también prevenciones: “Pilas con ir donde esa mujer solo, después nos toca pagar si ocurre un problema”, me dijo en algún momento mi tía abuela, evidenciando un terreno delicado marcado por los celos y los códigos

de la comunidad. Para poder interactuar con ellas, debía estar acompañado. Las estrictas divisiones de género, donde los hombres tienen sus espacios y las mujeres los suyos, representaron un reto adicional, ya que el acceso y las interacciones entre ambos sexos son vigiladas y reguladas por normas implícitas. Este fue el contexto en el que mi investigación se desarrolló durante el tiempo que pasé en la ciudadela Atalaya, entre 265 individuos de diferentes sub-grupos (*Visti*) provenientes de diversas olas migratorias⁴. En donde las reflexiones sobre la identidad Gitana se fueron construyendo.

La sangre siempre jala: la ausencia de la atracción

A medida que ganábamos confianza y nos conocíamos más profundamente, me sentía constantemente escrutado. Las interpelaciones hacia mi género, procedencia, creencias y educación parecían responder a un intento de “encuadre”, como si intentaran descifrar qué aspectos de mi identidad “jalaban” hacia lo gitano. Este escrutinio no era casual, sino un proceso en el que se evaluaban mis actitudes y comportamientos, buscando señales que me alinearan con los cánones gitanos.

En estos espacios compartidos, mi “hombría” debía ajustarse a los estándares de la comunidad, cumpliendo con una performatividad (Butler, 1999) que, a través de la repetición, reforzaba los significados culturalmente contruidos del género. Estas expectativas no solo delimitaban cómo debía actuar, sino también cómo era percibido, reproduciendo continuamente los códigos de masculinidad que garantizan la coherencia dentro del grupo. En este contexto, mi identidad parecía estar siempre en negociación, moldeándose en la interacción con las normas y expectativas comunitarias.

Mis aportes a los relatos Rom, mi fácil aprendizaje del Romanés y la aceptación de los Chavogué (los hombres solteros) me valieron un temprano “reconocimiento”. Ahora, tras haber sido inicialmente visto como un gadzhó, mis tíos comenzaron a expresar comentarios fraternales sobre mi gitanidad “incorporada”: “*para nosotros, usted si es en un gitano*” “*¡Bre⁵! este muchacho si tira para este lado*” y no por menos de: “*Mijo, la sangre siempre jala, por eso esta acá. Dese cuenta*”

“La sangre siempre jala” es una afirmación recurrente que legitima la pertenencia. En Cúcuta, por ejemplo, estas ideas parecen ser parte de la cotidianidad, como comentó una Gitana sobre mi madre, percibida como “alejada” de la comunidad: “*Los gitanos que son de verdad, es porque la sangre siempre los jaló*”. O de mi tía, que también reflejó este sentimiento al relatar que sus hijos rechazaron la universidad para mantenerse como *Romá (Gitano en general)*: “La sangre jala”. Sugiriendo que, a pesar de las elecciones individuales existe una conexión innata con sus raíces.

⁴ Representado el 12.6% de los 2,649 Gitanos autoreconocidos en el último censo DANE de 2018. Se autoreconocen *Bolochok, Churon, Mijay, Greco, Hanes, Boyhas, etc.* Fuente: Dane, CNPV 2018.

⁵ Expresión de sorpresa que intensifica o da énfasis en algo

Sin embargo, surgen preguntas importantes: ¿A quiénes se dirigen estas afirmaciones? ¿Quiénes, cómo y con qué intención la dicen? ¿Acaso se manifiesta con la misma fuerza hacia un hombre como yo, que a una mujer que, habiéndose alejado de la comunidad o habiendo sido apartada, sigue amasando su identidad? Así, se hace evidente una variedad de expectativas según las “cartografías de pertenencia” (Avtar, 2011), y la “interseccionalidad” de Kimberlé Crenshaw (1991), donde las categorías de raza, género y otros factores juegan un rol conjunto en cómo se perciben y negocian estas identidades.

Para el caso de hijos de madre Gitana y padre *gadzhó*, como yo, la aceptación es ambigua, cuestionable por lo sanguíneo, un Chavogó a voz baja dijo: “el semen es el que transmite el *Zhacono Romano*” insinuando duda sobre mi “Gitanidad”. Lo anterior sugiere que, de manera inversa, el semen *gadzhó* transfiere la cultura *gadzhicaní* (lo no gitano): “*Cuando un gadzhó desposó a su madre, ella se sometió al Zhacono del hombre*”, dijo un *Rom*.

Esta percepción varía según la voz que lo manifieste, la afirmación del semen como custodio del *Zhacono* es común entre los Chavogué. Probablemente porque el tema de la sexualidad es relevante entre ellos, pues cargan con la “responsabilidad” de transmitir los valores culturales. Por tanto, si un Chavogó no cuentan con el dinero necesario para desposar a una *scheyá* (Gitana soltera), podrá optar por una mujer no Gitana sin poner en riesgo el linaje.

En cambio, para los *Seró Rom* es mucho más importante la vivencia del *Zhacono Romano*, a pesar de sus ajustadas diferencias parentales y generacionales entre las *Vitsí*, coexiste un complejo sistema normativo que exige un comportamiento que no admite duda sobre su identidad. Un *Rom* me explico: “*Usted no pretenda que el Zhacono de mi familia sea igual al de los Yancovich [Apellido], porque el mío puede ser más moderno y el de ellos más tradicional*”. Esta particularidad denota una construcción continua que se dinamiza entre lo heredado y lo reinterpretado. Así, la modernidad no solo introduce cambios, sino que también redefine las expectativas, los roles y el modo en que cada familia entiende el “jalón” de la sangre.

El jaloneo de la sangre parece ser solo una conexión que no garantiza la ausencia de amenazas que rompan con el comportamiento o la esencia gitana, pues en las sugerentes conversaciones hay asomo de temores infundados en que la influencia de la sangre de la mujer *gadzhí* también puede desviar a los hijos. Una *Purioguí* lo planteó con el siguiente comentario “*que pena con esos muchachos la sangre de esa mujer es tan fuerte que sus hijos tiraron para el lado de su raza*”.

Raza, hace referencia a distancia, no solo a diferencia. La afirmación de la *Purioguí* pareciera ser condicionada por un pasado muy presente en las generaciones mayores, en conflicto con un futuro incierto en manos de las nuevas. Algunas mujeres Gitanas que anhelan tener su propio proyecto de vida: “*Yo solo quería estudiar, mi madre siempre me apoyó, aunque al*

principio mi papá no estaba de acuerdo. Las Romní decían que íbamos a terminar con barriga y regañaban a mi madre por permitírmelo. Ahora, porque trabajo y no me he casado, dicen que soy menos Gitana”, me contó una prima de 26 años. En su caso, la expresión “la sangre no la jaló” -el rumor de que no le pesa la herencia Gitana- se ha vuelto una crítica constante. Sin embargo, ella, ha transformado estas posturas negativas en un acto de libertad: “Yo soy libre, como el gitano que nunca se adhirió a las normas. Mi corazón y mi vida son así, simplemente los ignoro”. Aunque la comunidad la repruebe, ella asume su autonomía y se reivindica como profundamente Gitana.

Por otro lado, el rechazo al matrimonio y el riesgo constante de “perderse” reflejan tensión, donde vergüenza⁶ y temor convergen. En este contexto, “la barriga” (embarazo de un gadzho) es una condena social. Estas preocupaciones, vinculadas con el racismo y la fetichización del cuerpo gitano (Acuña Cabanzo, 2021; Said, 2003), muestra cómo la otredad amenaza tanto la pertenencia comunitaria como la continuidad cultural. Y sobre todo la sexualización de la raza o racialización de la sexualidad dentro del contexto latinoamericano (Viveros, 2009, Okely, 1983: 202). Claro ejemplo lo sugirió mi madre: *“Los hombres me ven normal y me dicen que linda, pero cuando digo que soy Gitana, eso pareciera intensificarse; hasta me dicen “yo nunca he estado con una Gitana, ¿cómo será?””*.

Este temor por la “dirección” de los hijos y el apego a la sangre surge de una herida que la historia ha hecho corporal. La necesidad de resistir a la asimilación y proteger la identidad en un mundo en constante transformación, recuerda la violencia del pasado: desplazamientos forzados, violaciones en los campos de concentración nazi, caza de brujas (involucrados seguramente Gitanas) (Federici, 2010) y marginación de las minorías en Europa en la transición del feudalismo al capitalismo. Estos traumas y el miedo a que los hombres se lleven a sus mujeres⁷ e hijos, refuerzan una cohesión, como una forma de proteger lo que se teme perder. Así, el deseo de libertad individual choca con la necesidad de proteger la herencia cultural; dos fuerzas que, aunque en conflicto, reflejan el mismo temor a una pérdida profunda. Mientras la comunidad teme que lo gitano se desvanezca, los individuos perciben

⁶ La vergüenza o “Lashao” fluye no solo sobre ella, sino también sobre su padre, quien siente que el no cumplir con las normas de matrimonio y virginidad de su hija pone en juego su reputación como buen padre. Para él, llevar a su hija al matrimonio como virgen es una prueba de su éxito, un reflejo de que no ha fracasado en su rol. Así, no es solo su hija la que queda implicada, sino toda la familia, representando ante los demás Gitanos lo que se espera como norma dentro de la comunidad.

⁷ Durante la dictadura franquista en España, se promovieron leyes que forzaron la abrupta asimilación de las comunidades marginadas, para el caso de las mujeres Gitanas, se implementaron políticas de salud pública que incluían la esterilización forzada (Filigrana, 2020). Además, el control del cuerpo parece emerger de las atrocidades en los campos de concentración Nazi, donde muchas mujeres fueron violadas sexualmente, abusadas y asesinadas bajo soldados de Wehrmacht y los hombres de las SS, lo que intensifico seguramente la formación de dicho control, para prevenir y proteger (Matkowska, 2024).

esa vigilancia como una amenaza a su identidad personal, como si se cuestionara su autenticidad Gitana.

De la Vitsí a las biografías compartidas: el secreto público de los “mestizos”

Así como el jaloneo de la sangre parecía clasificar a las personas, los secretos y rumores funcionaban como cohesivos sociales. El señalamiento, aunque oculto, trataba a mi familia como un grupo de “mestizos”, usando relatos familiares privados y seudónimos que dogmatizaban orígenes no reconocidos. Mi bisabuelo, por ejemplo, cargaba con el juzgamiento social que lo insertaba en la narrativa colectiva como un ilegítimo criado como gitano (*Baliordo*), y aunque se decía que no tenía “sangre gitana”, esa afirmación cuestionaba el linaje de nuestra familia.

Todo comenzó cuando empecé a hacer preguntas sobre él. Cada respuesta parecía envolverse en una coreografía cuidadosa de gestos y palabras, donde el silencio era el protagonista. La gente se inclinaba hacia mí, o, con el dedo en los labios en señal de silencio, pronunciaba frases que, aunque no comunicaban mucho, revelaban fragmentos de un secreto: *“El apodo de su bisabuelo es porque lo crió una señora en tal lugar”*. *“Su bisabuelo no era Gitano, era un Baliordo”*, decían, mientras advertían: *“Le cuento, pero ojo, no le pregunte a su familia porque me mete en un problema”*.

Cada confidencia parecía estar cargada de una fragilidad que se dejaba caer como una sombra sobre el relato. Fue entonces cuando entendí que la construcción de la “verdad” sobre mi familia no era sólida ni uniforme. Más bien, parecía ser una disputa que se enrancia en el murmullo generacional, repetida en cada ciclo como un eco en el tiempo, en las observaciones furtivas de los demás. Esas versiones de la historia ganaban una legitimidad precaria, nunca definitiva.

En la *Kumpaia* de Cúcuta, el modo compartimental funciona como una secuencia de normas naturales que se asumen sin obligatoriedad, donde las relaciones entre generaciones y géneros son marcadas. Un Chavogó me explicó: *“Jamás les digas primos a los mayores, a ellos se les dice tío, como forma de respeto”*. Además, las historias compartidas o el conocimiento de biografías hacen que los lazos de afinidad o amistad casi “sanguínea” reproduzcan las historias que dan reconocimiento social: *“Yo con ese Gitano estuve en Timbío negociando caballos”*, *“Con él proyectaba películas”* y *“Mi papá era el mejor amigo de su bisabuelo. Su apodo, y el que su familia le transmitió, es a razón del lugar donde lo criaron”*, mencionó un *Puró* de 68 años.

Los apodos y las historias compartidas tienen una gran carga simbólica entre los gitanos, ya que los grupos patrilineales se estructuran a partir de estas representaciones situadas. Algunos de ellos son reconocidos en la comunidad por el oficio que desempeñan para sostener la

economía familiar. Este origen eponímico, que proviene de un ancestro, también trae consigo el prestigio o la mala fama que se ha heredado. Los relatos contruidos entre rumores, historias particulares y secretos son fundamentales para entender cómo funcionan estos espacios sociales, donde se negocian y disputan categorías claves relacionadas con el orgullo, el tabú y la conservación del linaje en una red de autenticidad.

Los secretos, como señala Simmel (2010), “enaltecen la realidad”, ya que, al ser guardados en la esfera privada, refuerzan la cohesión social y “embellecen” la realidad sin necesidad de ser discutidos públicamente. Las referencias a la “barriga” constituyen un claro ejemplo de este fenómeno, pues la relación intrínseca entre la sexualidad y lo ajeno se percibe como lo “siniestro” y lo “tabú”. Este tabú, a su vez, facilita el buen funcionamiento del orden social, regulando comportamientos y estableciendo límites, como lo indica Foucault (1977).

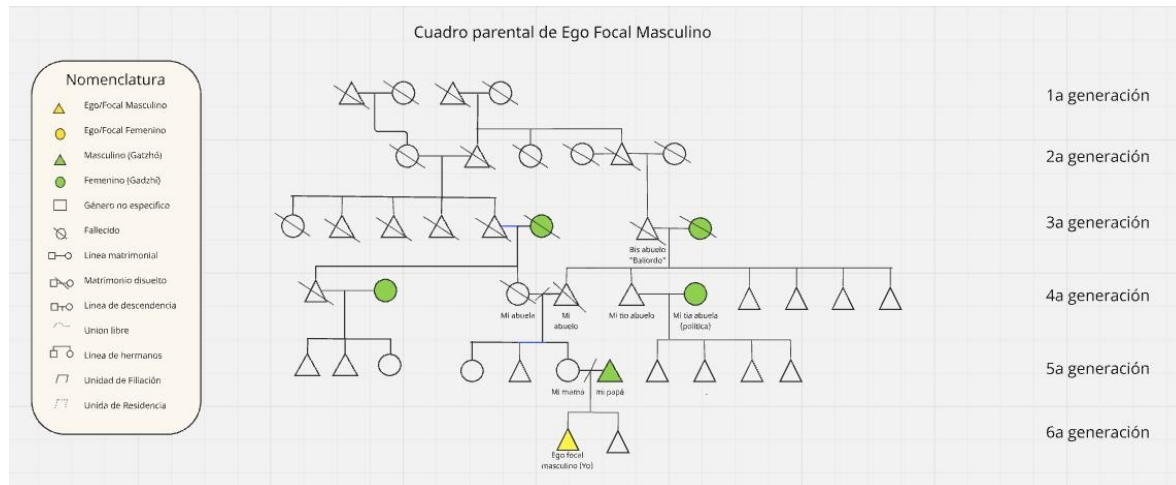
Los mestizos, percibidos como menos puros, y las mujeres gitanas son los principales atizadores de esos secretos: transgresores de lo prohibido, ejemplos de lo oculto que, en silencio, revelan la heterotopía de la evolución social. Este proceso de transgresión se asiste en las dinámicas cotidianas del día Romanó, como transitar de casa en casa, donde esos secretos se comparten, se gesticulan y se protegen en el silencio.

Siguiendo a Pollak (2006), estos actos no deben verse como eventos menores, sino como edificadores de memoria colectiva. Mientras que la memoria individual se encuentra perturbada por los temores, las mujeres no son sujetos carentes de agencia social, ni de reproducción memorial dentro de los espacios compartidos. La memoria se gesta entre los rumores, los chismes, que no solo se re-apropian y re-interpretan por ellas mismas, sino también por los hombres: *“Usted no se imagina, esto parece una lucha de nueras o de mujeres de cada familia. Todas aquí comentan cosas y después lo sabemos nosotras por la boca de nuestros hombres, y por eso hacemos que discutan los hombres. Porque somos las mujeres las que incendiamos la guerra”*. La “guerra de las mujeres” pareciera articularse en la opinión íntima de los hogares, donde, como dijo mi tía, el hogar es de las mujeres y la calle es de los hombres.

Este es un momento clave en el que las opiniones producidas desde la intimidad del hogar se hacen públicas a través de los hombres, quienes reclaman y generan las discusiones. En términos de Victor Turner, esta situación puede verse como un “espacio liminal” (1988: 103), donde lo íntimo y lo público se entremezclan y las divisiones de género se suspenden temporalmente. Las mujeres, desde el espacio doméstico, transforman sus conflictos y opiniones en algo que finalmente influye en la comunidad a través de los hombres, lo que genera disputas que trascienden lo privado y afectan a todo el grupo.

Turner describe estos momentos liminales como aquellos en los que se da una “communitas”, una comunión temporal que transforma las estructuras sociales. En este contexto, los

conflictos íntimos que luego se discuten públicamente en la Kriss Romani, donde las mujeres “no tienen” voz, permiten que las familias se involucren colectivamente en la resolución de los problemas. Este proceso funciona como un mecanismo de cohesión comunitaria, consolidando alianzas familiares y sociales.



Finalmente, las conversaciones que comenzaron como íntimas en los espacios frecuentados por mi tía -cocina, sala y porche- dieron pie a pequeñas conspiraciones que confrontaron una verdad no dada, enalteciendo la fuerza del recuerdo como un acto político. Lo que aprendí en Timbío sobre esos “fantasmas” del pasado, que se hicieron y se sintieron en mi madre y en mi tía, contruidos entre municipios hasta llegar a Cúcuta, produjo una serie de actividades plasmadas en el papel con la colaboración de otros familiares y recapituladas en Timbío. La renovación del árbol genealógico, hecho bajo las experiencias vividas con otros, preguntándose constantemente: ¿dónde estábamos? ¿Qué hicimos? ¿Con quién estuvimos?

Al principio, la necesidad de reclamar una pureza o un origen legítimo parecía imperiosa, a pesar de que se argumentaba que el bisabuelo si era gitano, pero fuera de un matrimonio, con el tiempo dejó de requerir justificación ante otros y se transformó en el mantenimiento de un “poder” constituido a través de la materialidad del secreto público. Estos estados de situación y acontecimiento subversivos, en los que el cuerpo importa, desafiaron las formas de pertenencia establecidas. Aunque éramos etiquetados como los “chiviados”, estos encuentros crearon nuevas formas de entender el mundo y articular una identidad compartida, diluyendo las fronteras entre lo gadzhé y lo Rom, transformadas por la movilidad transfronteriza y el proceso de “polinización” de identidades.

En especial, mi tía había comenzado a redefinir su ser colectivo, disolviendo las fronteras y los binarismos, encontrando en estos procesos de interacción una nueva forma de pertenencia que no se limitaba a las categorías heredadas de la exclusión.

Dopas Rom hay dopas Gadzhé: Las geografías de lo emulsionado

Así como los secretos, los recuerdos y los cuerpos parecen tener una variedad de transiciones y entendimientos que, se materializan y se replican en las geografías. Timbío es el espacio que representa la esquina apartada, donde los escombros se vuelven parte del paisaje y donde el “mestizaje” o las categorías asignadas parecen tener forma de ruina que, se niegan a desaparecer. *Ambraya, marimé*, peleas, amistades, discriminaciones, *kurbas* y *kriss Romaní*; fueron los recuerdos que se trazaron en la espacialidad al preguntar por Timbío en Cúcuta, y la asignación de esos recuerdos fluctúa o se acumula en una imagen que resplandece como una negatividad: mi madre. La figura que podría parecer un olvido, pero no una ausencia, es la que desestabiliza la sensibilidad y positividad dominante respecto del espacio, la sensibilidad que hace voltear la mirada y obliga a mirar al centro: Cúcuta y otras Kumpaño del país.

Mi búsqueda comienza en ese lugar de incomodidad y vergüenza, donde las historias acumuladas se materializan en nodos (Latour, 2007: 170) dentro de una constelación⁸. Allí, las multiplicidades y las identidades fragmentadas se enredan en el cuerpo, convirtiéndose en un nudo de la memoria. La insistencia en el cuerpo surge de la necesidad de entender la memoria y la identidad como algo encarnado⁹, ya que el cuerpo es cómplice de las historias, y el conocimiento y, a su vez, se convierte en producto de sistemas disciplinarios y de categorizaciones. En el caso de las mujeres marcadas como “mestizas” o “impuras”, sus cuerpos son cartografiados por prácticas que racializan y definen su género.

“Mi mamá, aunque sea una ausencia, siempre recurro a ella para no permitir que estas cosas me limiten. Ella era una mujer casada y por cuestiones de la vida, se separó de mi papá. A ella le hicieron una Kriss, aquí en Timbío. Recuerdo, que estaban con mi hermana vestidas de negro, como si fuera un velorio, a mi mamá con una mano en una biblia jurando que nunca había estado con un gadzhó. Estaba jugando en vida con la muerte, porque en nuestro pueblo la justicia es espiritual, la verdad siempre es necesaria, el mentir tiene consecuencias... La verdad se merece una ofrenda, por ejemplo, cuando nos casamos la ofrenda de la verdad, es la virginidad, mientras que el juramento en vano son actos que pueden invocar fuerzas más allá de lo visible, ...Según lo que dicen allá [Cúcuta] es porque enamoraba a todos, pero no fue su culpa ser bonita, y como todas las Romní, además de asumir la responsabilidad de una Thzera [hogar], también era la custodia de la Jhortechia familiar [negocio]. Pero no soportó más el maltrato y rompió la Tzhera. Huyó de mi

⁸ Para W.Benjamín, una constelación es una forma de comprender los fenómenos históricos no como una línea cronológica lineal, sino como un conjunto de elementos heterogéneos que se entrelazan en un momento particular, iluminando relaciones profundas, múltiples y significativas.

⁹ Véase Diana Taylor (2015). El archivo y el repertorio. Pp. 141

papá y de todos..., a partir de ese momento nuestra vida cambio” mi madre, en cursiva sus palabras.

La Kriss Romaní es un recuerdo corporizado, regula comportamientos utilizando sistemas normativos basados en valores, costumbres, creencias espirituales y el poder de la palabra como símbolo de la verdad y autoridad.

Aquí se dibuja un paralelismo interesante con las descripciones de Malinowski¹⁰ en las Islas Trobriand, donde las transgresiones no solo eran rupturas de las normas sociales, sino también desafíos al equilibrio espiritual y comunitario en la que el escándalo -para este caso, junto al rumor- llevó al destierro de mi abuela. El “ostracismo” impuesto por la comunidad fue tan devastador que ella, en un acto de rebeldía, cuestionó a todos y tomó una decisión que desafiaba lo impensable para su tiempo: romper la *Thzera*. Siendo consciente de que al romper vínculos con la *Kumpania* dejaba en una posición de vergüenza a su familia, el fracaso a mi abuelo porque no cumplió con su misión de ser garante del estatus familiar, y un futuro incierto para sus hijos, avocados a una frontera.

Esta decisión no solo desafió las normas comunitarias, sino que sustentó un “poder” de gestión que marcó un punto de ruptura con el sistema de control, una evasión sistemática para crear alternativas. *“ella siempre proveyó lo mejor para nosotros, manejaba autos, tenía su propio negocio ¿Cuándo una mujer podía hacer eso? Nos inculcó el Zhacono, pero que nunca nos dejáramos maltratar por un hombre”* Dijo mi madre.

En este punto, la idea de lo emulsionado se vuelve central para comprender tanto las experiencias individuales como las colectivas de exclusión y resistencia a través del “emprendimiento de la memoria”¹¹ constituidos por experiencias atemporales e inter-subjetivas. Lugones (1994) explica que las identidades no son entidades homogéneas o estáticas, sino mezclas complejas e inestables, como una emulsión¹², donde los elementos interactúan sin perder del todo su carácter individual. Esta metáfora ayuda a pensar en las múltiples capas de historias, cicatrices y significados que coexisten en los cuerpos y las memorias, especialmente en estos contextos.

Las historias sobre mis abuelos maternos, muestran cómo las narrativas dominantes intentan simplificar lo complejo, separando roles de víctima-victimario, puro-impuro. Sin embargo, estas cicatrices simbolizan la resistencia de recuerdos ubicados. Como mi identidad, construyéndose a partir de esas historias heredadas, re-configuradas en experiencias ambiguas de un cuerpo marcado no solo por exclusiones pasadas, sino también por nuevas

¹⁰ Para una discusión más detallada, véase Malinowski (1982, pp. 87-102)

¹¹ Véase Jeilin (2002: 48), el “emprendedor de la memoria” se involucra personalmente en su proyecto, pero también compromete a otro (ese sería mi aporte) generando participación y haciendo una tarea colectiva.

¹² La metáfora de la emulsión, tomada de la química, describe cómo elementos diversos e incompatibles se combinan de manera estable. En el contexto de Lugones, refleja cómo las identidades son una mezcla compleja de influencias, donde diferentes componentes coexisten sin perder su esencia.

formas de marginalidad. Como me decían: “*Cuando tu mamá se metió con un gadzhó, le dañaron la raza*” “*usted no tiene el aspecto físico de un gitano*”.

Visto esto. Lugones critica una lógica colonial de ver las identidades como fragmentadas, pues es producto de una “unidad” que el observador (“objetivo”) en este caso el Estado-Nación y algunos de la comunidad, ignora las multiplicidades o lo ambiguo de las formas de ver la realidad. Es como el fetiche o el hechizo de lo real que clasifica Raza, Género, Etnia y abstrae a los sujetos a una melancolía del imperio, es decir; verlos por igual, verlos igual que ayer. Estas fragmentaciones son la reproducción de una lógica colonial donde lo racional-imparcial, alejarse e indisponerse de cultura y una “etnicización ficticia”¹³ de un unico origen identitario; purifica su punto de privilegio. El ejemplo es claro:

“Cuando solicite al Ministerio de interior mi certificación de pertenencia étnica, la respuesta vino de la sentencia T026 de 2015¹⁴: Censarse en la Kumpania más cercana. O sea, donde los hombres que no me aceptan. Y al exigir se respetará mi derecho a ser quien soy, pasaron por encima de mi dignidad. Usando arbitrariamente la significancia de la Kriss, una Kriss inventada, escrita como “acta de kriss Rom¹⁵”

Cuando el Estado le exige esto a mi madre, le asignan una categoría indirectamente: fronteriza, de extraño y en suspenso. Al orientar “resolverlo en justicia propia” donde los hombres administran la palabra; se está reproduciendo una lógica colonial que trata su identidad como algo “sospechoso” que no se asemeja a lo que pasa por el ojo. Asignándoles una etnicidad espacializada, donde están los otros, mientras se niega un lugar donde se encuentran pocos (Van der Tol y Becker; 2024).

“llevo reclamando mucho tiempo. He acudido a varias posibilidades, pero ha sido imposible restablecer mi derecho a la identidad y menos a la participación política, porque dicen que una mujer esté adelante liderando, los avergüenza. No me quieren, porque saben que están haciendo las cosas mal. Se acomodan bajo el concepto de lo colectivo, pero en realidad su acomodo está bajo sus propios intereses económicos. Y ahora para justificar ese derecho, recurren a deslegitimarse mutuamente,

¹³ Balibar (1991). Racismo y cultura, pp. 335-348.

¹⁴ El principio de “pluralismo y diversidad étnica” defiende el derecho de las comunidades a tener autonomía y autogobierno, esencial para preservar su identidad y bienestar. Esto significa que los pueblos, como el “Rom o Gitano”, tienen derecho a decidir sobre sus propios asuntos, respetando sus tradiciones y estructuras sociales. Aunque deben cumplir con los límites establecidos por la constitución y los derechos humanos, se reconoce su capacidad para resolver conflictos y manejar sus cuestiones internas a través de sus propias autoridades. Este derecho promueve una convivencia que respeta la diversidad cultural dentro de un marco legal que permite a cada comunidad vivir y organizarse de acuerdo a sus valores y principios. Fuente: <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2015/T-026-15.htm>

¹⁵ El pueblo Rom es ágrafo, nunca ha escrito leyes en un papel, por lo que la justicia propia es dinámica y oral, generación tras generación. Un Rom dijo: “escribir sería limitarla, la Kriss es infinita”. Esto parece similar a lo que está haciendo el Gobierno, pues los enlaces del ministerio de interior están yendo a las Kumpany del país para identificar que es la Kriss Romaní y objetivarla que, por esencia es ambigua.

buscando en algún descendiente, quien es menos puro. Así fue en una mesa de diálogo, empezaron a discutir y dos Gitanos se trataron de gadzhé, que a uno su madre era gadzhí, que a otro su abuelo era un particular. Y ahora dicen que yo soy una gadzhí, porque supuestamente soy una mala influencia para sus mujeres, porque uso pantalones, porque supuestamente no respeto mi Zhacono, no puedo liderar a mi propia familia...”.

La necesidad de mostrarse “más gitano” no solo responde a una cuestión de linajes o prácticas tradicionales, también responde al molde exigido por políticas públicas que positivizan la identidad, abordándola como una cuestión de metas dentro de planes de desarrollo. En este contexto, la lucha por recursos y derechos, ya no depende únicamente de símbolos culturales y evidencias de una performatividad étnica, ahora se trata sobre quien ha mantenido la “pureza”. Aquellos que no se ajustan a estos muy escrutados cánones, se enfrentan a la posibilidad del rompimiento social, a un despojo de su gitanidad.

Como cuando las mujeres gitanas que se atreven a reinterpretar los códigos tradicionales, para constituirse como sujeto político y que osan gestionar reivindicaciones sociales, son deslegitimadas y etiquetadas como “mala influencia” -y, por ende, la apuesta de estas construcciones- al ser calificadas como una amenaza es víctima de las interpretaciones subjetivas de quienes sustentan una conveniente vocería.

Al final de todo esto, le sugerí a mi madre que tanto ella, como mi tía y muchas primas, estaban gestando un halo de resistencia, que amenaza las categorías impuestas, forjando un pensamiento “mestizo e impuro”. Pero ella, con una risa burlona, me respondió: “*No soy ninguna mestiza, eso es lo que tanto el Estado como esos hombres quisieran de mí. Desde mi Gitanidad, Yo no resisto, Yo existo*”.

Con esta respuesta, ella estaba rechazando las etiquetas que buscan imponerle. Al afirmar que no “resiste” sino que “existe”, reivindica una identidad que no se deja encasillar en categorías externas de “pureza” o “impureza”. Ella comprende que esas palabras vienen de narrativas impuestas por quienes intentan definirla desde fuera. Su identidad no se fragmenta según esas categorías, sino que se sostiene en su existencia Gitana, en esa multiplicidad de ser que tanto incomoda a las lógicas dominantes.

Esta postura recuerda el pensamiento de Annemarie Mol (2021): una perspectiva que no se limita a categorías rígidas, sino que permite la multiplicidad, lo cambiante, y la complejidad en la identidad. La respuesta de mi madre conecta también con la crítica hacia las clasificaciones hegemónicas que cancelan la memoria a través del mestizaje como herramienta de los Estados (Segato; 2010:26) y de Charles Hale (2005) sobre el “neoliberalismo multicultural” que sujeta la autenticidad a lógicas del mercado, es decir, una lucha por los recursos. Su rechazo a la palabra “mestiza” es una re-apropiación de su derecho

a definir su existencia Gitana por sí misma, lejos de los términos del Estado o de quienes buscan imponerle un lugar en la jerarquía. En ese “yo no resisto, yo existo”, ella declara su autonomía, dejando claro que su vida y sus prácticas son una afirmación genuina de su ser gitano, y no una simple oposición a otros.

Entre lo vivido y lo por vivir: Reflexiones finales

Mi interés centrado en las mujeres surge de un duelo encarnado en el cuerpo. Aunque es una pulsión originada en experiencias familiares aisladas, estas vivencias personales representan un punto de partida crucial para construir investigaciones más amplias y comprometidas. Sin embargo, debido a la limitación en el acceso a testimonios completos y diversos, no puedo sugerir la existencia de un fenómeno generalizado o latente dentro de la comunidad. Lo que he podido escuchar hasta ahora son relatos fragmentados que, si bien ofrecen una perspectiva valiosa, aún no permiten establecer una representación propia y sólida del fenómeno en su totalidad. A pesar de ello, estos relatos ilustran cómo las mujeres son atravesadas por formas que entrelazan lo cotidiano con lógicas discriminatorias. Frases comunes y aparentemente inofensivas contribuyen a establecer diferencias, mientras que en su trasfondo subyace un temor profundo: que las generaciones futuras comprometan la cultura y las tradiciones adquiridas.

No busco representar a los hombres gitanos como “hiper-machistas”, ni tampoco crear una narrativa de mujeres víctimas y sufrientes. Mi intención, mas bien, es escapar de lo “políticamente correcto”, que a menudo omite problemas profundos y en constante cambio. Esto me lleva a plantearme varias preguntas:

¿Qué significa realmente la pureza cuando no solo se define desde adentro, sino también por esas miradas externas que la exigen, la juzgan y, en muchos casos, la fragmentan? ¿Es la pureza una estrategia o una realidad ontológica dentro de las dinámicas de poder y exclusión? Si la pureza es una “ficción” que refuerza esas dinámicas, ¿qué papel debe asumir la antropología ante estas realidades? ¿Deberíamos dar voz a los que han sido silenciados, o acompañarlos en su proceso de encontrar sus propias herramientas para hacerse escuchar? Y, más allá de todo esto, ¿cómo evitar que, al explorar estas historias, la antropología termine reproduciendo las mismas estructuras que, como dice mi madre, “nos están desmoronando”? ¿cómo puede la antropología posicionarse entre la preservación cultural y la lucha por los derechos colectivos, sin perder de vista a las personas que viven estas realidades?

Estas reflexiones me evocan a la novela de Achebe (2010), donde señala cómo la colonización forzó a las comunidades a fragmentarse a su “desmoronamiento” que, un verbo activo y violento, continúa acumulándose en las dinámicas de alineación de los Estados-Nacionales. Así pues, no quiero que mis argumentos terminen hechos añicos; al contrario, busco que el poder del ensayo continúe reproduciéndose como una herramienta crítica. La

idea es visibilizar a las mujeres que, lejos de ser pasivas, toman las riendas de su agencia¹⁶ para construir agendas feministas situadas y específicas, no siempre en resistencia directa, sino en la capacidad de elegir y practicar valores dentro de un contexto cultural y crítico con su identidad Gitana, buscando transformarla hacia una inclusión mayor y despojándola de las categorías arbitrarias impuestas tanto por el Estado, como por las construcciones de pureza.

En un principio, creí que las exclusiones se basaban únicamente en el linaje y la racialización de los cuerpos. Sin embargo, términos despectivos como “mestizos”, “chiviados” o “escorias” me revelaron que la discriminación puede ir más lejos. Estas prácticas se desprenden de impactos serios en la memoria y los cuerpos de las mujeres, especialmente en relación con el control de su sexualidad y su “rol” reproductivo, precisamente por su vientre. En este contexto, la conexión entre sexualidad y raza se vuelve inevitable, ya que el control de la sexualidad femenina está intrínsecamente vinculado a la preservación de la identidad racial o étnica. Pues la sexualidad de las mujeres no solo es la regulación, sino que se convierte en un espacio crucial para mantener la pureza del grupo y la vigilancia sobre su sexualidad refleja temores profundos.

En Colombia, las ideologías de blanqueamiento étnico influyen sutilmente en las dinámicas Gitanas. Expresiones como “todos los Gitanos somos blancos” reflejan cómo estas ideologías se filtran en las comunidades. Pues ese “blancos” no resulta de naturalidad, sino ante las atrocidades del nazismo y evitar la exclusión. La gente recuerda el caso de un Gitano negro que, debido a su color de piel, fue rechazado por su propia comunidad, evidenciando cómo las estructuras raciales externas pueden moldear las relaciones internas. No obstante, es de aclarar, que el pueblo gitano no es un grupo homogéneo. Su heterogeneidad desafía cualquier intento de definición desde contextos específicos como el de Cúcuta o a partir de unos pocos casos individuales.

Finalmente, es necesario reflexionar sobre cómo los gitanos, que en el pasado eran considerados “impuros”, “sucios” y “contaminados” (Hancock, 1987, Takesawa, 2020) por las sociedades mayoritarias, ahora pueden estar reproduciendo ciertas categorías bajo una misma lógica, o no. Este fenómeno nos recuerda la importancia de seguir trabajando para entender la pureza e impureza no como verdades esenciales, sino como dispositivos de poder y control que se inscriben y construyendo socialmente, pero, especialmente en los cuerpos de las mujeres.

¹⁶ Mahmood, Saba (2019). «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto»; Papeles del CEIC, vol. 2019/1, papel 202, 1-31.

Glosario:

Kurba: Expresión peyorativa que designa a una mujer considerada como promiscua.

Jhortechia: Sociedad, referente a negocios.

Ambrayá: Maldición(es).

Thzera: Hogar.

Sero Rom: Hombre sabio.

Purioguí: Anciana.

Puró: Anciano.

Chavogué: jóvenes, ***Chavogó:*** Singular masculino, ***Chavoguí:*** Singular femenino

Gadzhé: No gitanos (para algunos es el adjetivo de lo que siempre están quietos), ***Gadzhó:*** Masculino singular, ***Gadzhí:*** Femenino singular.

Vitsa: Singular de linaje de procedencia, se entiende como el lugar de origen de cada familia, ***Vitsi:*** Plural de linajes.

Kriss Romái: Sistema jurídico propio, en el solo hablan los hombres y se juzgan las acciones, lo que perturba el orden. Solo se hace estos juicios a Gitanos, no gadzhé. Para que algo llegue a la Kriss tiene que ocurrir un problema antes: el Divano.

Zhacono: Costumbres en general, ***Zhacono Romano:*** Costumbres Gitanas.

Baliordo: Hijo de crianza.

Kumpania: plural de modelo organizativo, ***Kumpaño:*** Singular.

Referencias Bibliográficas:

- Acuña, E. (2008). Lo “gitano”: Estereotipos y etnicidad alrededor del 8 de abril, Día Internacional del Pueblo Rom, en Bogotá (Tesis de grado). Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- Acuña, Esteban (2018). Tracing the Romani Atlantic: An Ethnography of Trans- Local Interconnections and Mobilities among Romani Groups. (Tesis doctoral) Universidad Albert Ludwig de Friburgo, Alemania.
- Allard, O. (2006). La parenté en substance: La critique de Schneider et ses effects. L’Homme, 177-178, 437–466.
- Barth, F. (1976) [1969]. Introducción a Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales (pp. 9-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, S., & Ivasiuc, A. (Eds.). (2018). Roma activism: Reimagining power and knowledge (Vol. 1). New York: Berghahn Books.
- Benjamin, W. (2007). El libro de los pasajes. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2009). Eduard Fuchs, coleccionista e historiador. En Obras (Vol. II, pp. 68-108). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2021). Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política (J. Maiso & J. A. Zamor, Eds. y Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Biset, E. (2020). “¿Qué es una ontología política?”. Revista Internacional de Pensamiento Político, 15, 323-346.
- Brah, A. (2011). Cartografías de la diáspora: Identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Brown, W. (2019) [1995]. Estados del agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía (pp. 124-162). Editorial Lengua de Trapo.
- Brubaker, R. (2016). Trans: Gender and race in an age of unsettled identities. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Butler, J. (1999) [1990]. El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad. Editorial Paidós.
- Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes: El feminismo y la cuestión del “postmodernismo”. La ventana, 13, 7-41.
- Butler, J. (2002) [1993]. Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Paidós.

- Cohen, C. J. (2010). *Democracy remixed: Black youth and the future of politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Coole, D. (2000). *Review of Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*. Routledge.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299.
- Douglas, M. (1973) [1966]. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Federici, S. (2010) [2004]. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (C. Cordero, Trad.). *Traficantes de Sueños*.
- Foucault, M. (1998) [1976]. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (2.^a ed., A. Garriga Vela, Trad.). Siglo XXI.
- Galleti, P. (2019). Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: La situación de los gitanos en Valladolid, España. *Universidad Nacional San Martín*, 27-30.
- Gay, P., Blasco, L., & Hernández, L. (2020). Writing friendship. En *Palgrave studies in literary anthropology* (https://doi.org/10.1007/978-3-030-26542-7_1).
- Gay-Y-Blasco, P. (1997). A “different” body? Desire and virginity among Gitanos. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(3), 517–535. <https://doi.org/10.2307/3034361>.
- Goffman, E. (2006) [1963]. *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Hall, S. (2017). *The fateful triangle: Race, ethnicity, nation* (K. Mercer, Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hancock, I. (1987). *Pariah syndrome: An account of Gypsy slavery and persecution*. Ann Arbor, MI: Karoma Publishers.
- Haraway, D. (1995) [1991]. Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, ciborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (pp. 313-347). Madrid: Cátedra.
- Lagunas, D. (2024). “Todos somos familia aquí”: Familia, alianza y reproducción etnocultural entre los Calós (gitanos) de Ciudad de México. *Latin American Research Review*, 59(3), 636–652.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* (M. Valdivia Costa, Trad.). Siglo XXI Editores Argentina.
- Lugones, M. (1994). Purity, impurity and racialized sexuality. *Hypatia*, 9(1), 70-81.

- Malinowski, B. (1982). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Marcus, G. E. (2011). Multi-sited ethnography: Five or six things I know about it now. En S. Coleman & P. von Hellermann (Eds.), *Multi-sited ethnography: Problems and possibilities in the translocation of research methods* (pp. 16–32). London: Routledge.
- Mayall, D. (2004). *Gypsy identities 1500-2000: From Egyptians and moon-men to ethnic Romany*. Routledge.
- Mol, A. (2021). *El cuerpo múltiple: Ontología en la práctica médica*. Ediciones Uniandes; Editorial Universidad del Cauca.
- Okely, J. (1983). *The traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely, J. (1997). Some political consequences of theories of Gypsy ethnicity: The place of the intellectual. En I. D., J. H., & A. H. Dawson (Eds.), *After writing culture: Epistemology and praxis in contemporary anthropology* (pp. 125-134). Routledge.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite* (C. Gebauer, R. O. Rufino, & M. Tello, Trads.; L. da Silva Catela, Revisión). Ediciones al Margen.
- Richardson, K. L. (2020). *Invisible strangers, or Romani history reconsidered*. History of the Present, a Journal of Critical History. Duke University Press.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad: El reconocimiento en el trabajo antropológico* (1a ed.). Ediciones Abya Yala.
- Said, E. (2003) [1978]. *Orientalism*. London: Penguin Books. Simmel, G. (2016). The stranger. *Baffler*, 30, 176-179.
- Simmel, G. (2015). *El secreto y las sociedades secretas* (D. Mundos, Intro.). Editorial Sequitur.
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271-313). Princeton University Press.
- Subjetividad(es) y Conflicto(s): Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica (pp. 35-49). CLACSO.
- Takesawa, Y. (2020). Racialization and discourses of “privileges” in the Middle Ages: Jews, “Gypsies”, and Kawaramono. *Ethnic and Racial Studies*, 43(16), 193-210.
- Taussig, M. (2010). *Desfiguraciones: El secreto público y la labor de lo negativo*. Fineo Editorial.

Taylor, D. (2015). El archivo y el repertorio: La memoria cultural y la performance en las Américas (E. G. Fernández, Trad.). Ediciones UAH.

Turner, V. (1988) [1969]. El proceso ritual: Estructura y antiestructura (B. García Ríos, Trad.). Taurus.

Vergara, G. (2009). Conflicto y emociones: Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión. En *Cuerpo(s)*,

Veselina, L. (2017). Journey of a “gadzhe”, researcher rethinking the use of reflexivity in research in post-socialist contexts. En S. Silova et al. (Eds.), *Reimagining utopias* (pp. 101–117).

Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63–81.

Wade, P. (2000). Raza y etnicidad en Latinoamérica. Ediciones Abya-Yala.