



PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y POLÍTICA  
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**Manos de mujeres.  
El lugar de la educación en la construcción identitaria de las mujeres  
del Pueblo Gitano/Romaní en el AMBA**

**Autora:** Ailen Franco

**Director:** Gustavo Ludueña

Diciembre, 2022

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
Presentación del tema	4
Problema de Investigación	8
Justificación de relevancia	9
Presentación de los sujetos de investigación	9
Estado de la Cuestión	11
1. Estudios sobre historia del Pueblo Rom	11
2. Investigaciones generales en torno a las características de esta comunidad	14
3. Análisis sobre el caso particular de mujeres gitanas	17
4. Estudios sobre itinerarios educativos de la población romaní	20
Marco Teórico	23
1. Trayectorias educativas - continuidad académica y fracaso escolar-	23
2. Construcción identitaria, alteridad y liminalidad	24
3. Estudios de género y perspectiva interseccional	28
Metodología	29
1. Experiencias de viaje y definición del campo	32
2. Intersubjetividad y diálogo	34
CAPÍTULO 1 -Pueblo Gitano/Romaní: Orígenes y llegada a Argentina-	36
Tres teorías sobre el origen del Pueblo Gitano/Romaní	36
Origen Indio del Pueblo Rom	39
Teorías sobre el éxodo gitano	41
Llegada a América	45
Arribo e historia de persecución en Argentina	48
Referencias en Buenos Aires	54
CAPÍTULO 2 -Características generales de la comunidad Gitano/Romaní-	56
La diversidad al interior del Pueblo Gitano/Romaní	58
La preservación cultural	60
1. Nomadismo	61
2. Lengua Romaní	63
3. Religión	64
Oficios, géneros y “economía étnica”	65
Ritualidad romaní	68
Parentesco y mujer	71
1. El matrimonio	71
2. La familia	73
3. La educación	75
CAPÍTULO 3 -Nancy: manos de mujeres que han parido la verdad-	78

Presentación de su contexto familiar	80
Ritualidad y mundo mágico	82
Impacto del evangelismo	84
El pequeño mundo de su infancia	86
La construcción del propio camino y el lugar de la educación	91
CAPÍTULO 4 -Clarice: manos que tocan dejando el alma-	99
La historia familiar	100
Crianza gitana	104
Itinerario escolar y militancia	109
CAPÍTULO 5 -María: mano esclava va aprendiendo a bailar su libertad-	116
Historia familiar y juventud	117
Rituales y creencias	121
El trabajo	124
Discriminación	125
Casamiento y maternidad	128
Escolaridad	130
CONCLUSIONES -Manos que tejen, manos que luchan, manos que construyen futuro-	136
Puntos de encuentro	140
BIBLIOGRAFÍA	146

## INTRODUCCIÓN

*Todo sujeto se plantea concretamente a través de proyectos, como una trascendencia; no alcanza su libertad sino por medio de su perpetuo avance hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto (...) ¿Cómo puede realizarse un ser humano en la situación de la mujer? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles desembocan en callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Puede ésta superarlas? He aquí las cuestiones fundamentales que deseáramos dilucidar. Es decir que, interesándonos por las oportunidades del individuo, no definiremos tales oportunidades en términos de felicidad, sino en términos de libertad (Beauvoir, 1991: 30-1).*

### Presentación del tema

La presente investigación tiene un inicio, un “érase una vez...” o “en el comienzo fue...” que excede los límites de este trabajo, pero que lo fundamenta. Como si fuera la urdimbre sobre la cual se entretejen los hilos de la actual búsqueda antropológica, un largo pasaje por la filosofía moldea mi mirada, mis inquietudes. Pero no fue sino luego de muchas idas y vueltas, de propuestas y contrapropuestas que esta realidad se me hizo presente.

El actual interés por comprender la construcción de un imaginario femenino, de una imagen de la mujer puede rastrearse, como el hilo de Ariadna, hasta mis primeros pasos en la filosofía; y como “en el principio fue el *logos*” fueron los antiguos griegos, a través de sus tragedias, filosofía y épica, el primer oleaje que debí surcar para arribar a las costas de este destino. Así, la historia de esta investigación, comenzó a forjarse durante lo que fue mi carrera de grado. En ella realicé un profundo e intenso recorrido por el pensamiento griego antiguo, participando de diversos grupos de investigación y obteniendo incluso una beca CIN para trabajar sobre mi tema de interés: el rol de la mujer en la tragedia y épica griegas<sup>1</sup>. A lo largo

---

<sup>1</sup> A lo largo de mi carrera de grado tuve la oportunidad de ser becaria CIN, con el tema titulado “La figura de lo femenino en la tragedia griega y la construcción de la mujer en la *República* platónica”. Directora: Claudia T. Mársico. Años: 2012-2013. A su vez fue adscripta a la materia *Lengua y Cultura Griegas* de la Universidad de Buenos Aires. Título del proyecto: “Manos de mujeres: La figura de lo femenino en la tragedia griega”. Director: Andrés F. Racket. Años 2012-2013. Participé como investigadora estudiante de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras bajo el Proyecto UBACyT - (2010-2012) 20020090200214 “Patrones de conformación del pensamiento griego clásico desde el enfoque por Zonas de Tensión Dialógica (ZTD)”, radicado

de una intensa y profunda búsqueda en torno a este tema, arribé a la conclusión de que existe, en los textos épicos y tragedias de la Grecia clásica, la construcción de una imagen doble de mujer: la mujer como origen de todos los males, peligrosa, engañadora y misteriosa -asociada a las figuras de Pandora, Clitemnestra, Medea o Helena de Troya, entre otras que representan los vicios femeninos- (Franco, 2017a); y la mujer que se espera, es decir, una mujer como debe ser, buena madre y esposa fiel -encarnada en los personajes de Penélope o Andrómaca, entre otras- (Franco, 2017b). En estos trabajos, he señalado que la mujer se define por oposición a la masculinidad: es el hombre quien comienza la acción, quien toma las riendas de los roles activos, mientras que la mujer -en su lugar de pasividad- es la encargada de darle apoyo y facilitar su tarea. Ya la mitología establecía las bases de este sistema patriarcal: Gea había demostrado en su actividad la perversidad de la mente femenina que, astuta, trama junto a su hijo la castración de Cronos (que será repetida la siguiente generación en manos de Zeus). Pero no importa cuán virtuosa haya sido en vida, no importa cuánta muestra de fidelidad haya dado; en el final se debe desconfiar de toda mujer, pues está en su naturaleza el engañar. La mujer lleva consigo, tatuado a fuego, el estigma de Pandora<sup>2</sup>.

Pero esta incursión intelectual y política continuó y se aproximó a la antropología, donde recuperé otro viejo interés: el mundo gitano/romaní. Desde niña me llamó la atención el modo en que se hablaba de esta comunidad, el miedo que solían infundir los mayores<sup>3</sup> y el respeto de algún par maravillado con “la energía que manejan”. A partir de allí no han menguado las anécdotas que oigo sobre sus maldiciones, engaños, magia y poder. Sin embargo,

---

en la Universidad de Buenos Aires, dirigido por la Dra. Claudia T. Mársico. Año: 2010-2012. También como investigadora estudiante de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, bajo el Proyecto de Reconocimiento Institucional (PRI), 2011-2013: “*Análisis filosófico y filológico de la Apología de Sócrates de Platón*”, radicado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Dr. Esteban E. Bieda. Año: 2011-2013. Finalmente fui investigadora estudiante de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, bajo el Proyecto de Reconocimiento Institucional (PRI), 2011-2013: “*Modos de inserción de la Finalidad en el Mundo Antiguo: las teleologías naturales de la Antigüedad Clásica*”, radicado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, dirigido por Pablo A. Marzocca. Año: 2011-2013.

<sup>2</sup> ¿Qué representa Pandora? Esta hermosa creación es fruto de un castigo asignado por Zeus para los hombres, es aquella que romperá el estado de felicidad en que habitaban, trayendo consigo los males a la tierra. La presentación de esta primera mujer, por parte de Hesíodo, parece buscar establecer su status de dulce engaño, que con una apariencia seductora y una capacidad indudable de hacer uso de aquella seducción (no solo en términos de apariencia sino, también, en lo que hace a realizar discursos seductores, que convengan) albergan dentro de sí, al menos la capacidad de generar un gran mal (impúdica frente al mismo). La mujer, lejos de cumplir un rol secundario, se presenta, en la tragedia griega e incluso en la épica y mitología, *tejiendo* destinos, desplegando ardides, tomando el control de diversas situaciones.

<sup>3</sup> A lo largo de mi investigación he escuchado diversas historias que tienen por finalidad “cuidar” al interlocutor de los engaños de esta comunidad. Ya sea a través de frases como “cuidado con la gitana que te quiere leer la mano, porque te va a robar” o los viejos dichos de que las mujeres robaban niños y los escondían debajo de sus polleras, se infunde cierto temor frente al contacto con las personas romaníes.

mi visión sobre ellos siempre se halló más cercana a la fascinación: lo místico, sus ropas y su libertad generaban en mí admiración. Veremos, a lo largo de esta investigación, que ambas miradas (aquella que los observa como una comunidad fascinante y la otra que los construye como peligrosos) constituyen los grandes estigmas con los que debe luchar este grupo.

Luego de algunas entrevistas con mujeres gitanas, y en especial a través de la mediación que se dio por medio de una de ellas, comencé en 2020 a participar en una naciente asociación: ZOR, Asociación por los Derechos del Pueblo Gitano/Romaní. De esta manera, lo que inició como un estudio antropológico sobre la mujer fue dejando lugar a la construcción casi involuntaria de una antropología colaborativa que me puso frente a lo que parecía un deseo colectivo, una búsqueda: el reconocimiento y valoración de la identidad del Pueblo Gitano/Romaní y en particular de la mujer en este mundo social.

Y mi camino continuó, sinuoso, buscando en medio de la pandemia global que sacudió el planeta en 2020 interlocutoras romaníes que me permitieran aproximarme al que había sido mi interés original: la relación de las mujeres gitanas de la Ciudad de Buenos Aires con las prácticas adivinatorias (tirada de tarot y lectura de borra de café). Allí buscaría comprender el rol que tienen las artes adivinatorias dentro del mundo propiamente femenino de esta comunidad. Pero, el campo que se abría frente a mí gritaba otra cosa: mis interlocutoras eran siempre mujeres que parecían encontrarse en los límites de la comunidad, mujeres que habían abandonado las ropas típicas o el uso del pañuelo; que se habían enfrentado al modelo imperante. Mujeres que habían buscado redefinir lo que es ser gitana, que luchaban por sus propios derechos, por la visibilización de su pueblo... En suma, mujeres que estudiaron, que alcanzaron grados superiores y que consiguieron trabajos también vinculados a sus estudios. De ahí que, frente a esto, el tema de investigación se modificó dando lugar a la actual búsqueda de trabajar el vínculo entre las mujeres rom y la educación.

Mi interés reside en colaborar con la deconstrucción del imaginario imperante sobre la mujer gitana para favorecer la elaboración de una mirada basada en el propio punto de vista de ellas<sup>4</sup>; en la medida en que considero imperioso reflexionar sobre la importancia de la perspectiva del otro, puesto que ésta no sólo es supuesta porque vivimos en sociedad, sino que de ella dependemos para realmente vernos a nosotros mismos. Tanto en el diálogo con mis

---

<sup>4</sup> En relación con la mirada que se tiene actualmente sobre el Pueblo Gitano y, particularmente, sobre las mujeres de dicha comunidad, podemos mencionar a modo de ejemplo para el caso argentino los trabajos de Pudlitzak (2012), Radovich (2011), Nedich y Koudelka (2017), Nedich (2010) y Domínguez (2015); mientras que para el contexto mundial puede remitirse a los estudios de San Román (1997), Gallardo Saborido (2018) y Pattaro (2013 y 2014).

interlocutoras como en los libros escritos por mujeres romaníes he podido observar la presencia del discurso de los otros: los otros en tanto hombres gitanos que esperan algo de ellas, las otras mujeres que juzgan y condenan cierto accionar, o los otros *payos*<sup>5</sup> que también construyen un imaginario sobre ellas y actúan en base al mismo. Estos discursos, veremos, construyen realidad y determinan o condicionan, en muchas ocasiones, el accionar de las mujeres con quienes he podido dialogar. Busqué, de esta manera, enfocarme en la heterogeneidad que presentan mis interlocutoras, dando voz a distintos discursos, y ofrecer una mirada amplia sobre el modo en que se construye y reproduce la identidad de estas mujeres, a la vez que observé las características que la atraviesan. Para ello partí de la idea de que la identidad es algo que se erige en el vínculo, en el *entre otros*, en las miradas mutuas; hay siempre, necesariamente, una otredad que impacta sobre esa construcción identitaria<sup>6</sup>.

La presente tesis se centra, entonces, en el vínculo entre la educación y aquellas mujeres gitanas romaníes del Área Metropolitana de Buenos Aires que han tomado un lugar liminal dentro de su comunidad, rompiendo los mandatos y las fronteras de lo posible. Dentro de una comunidad en la cual la educación formal no ocupa un lugar central -sino que muchos de sus integrantes, sobre todo las mujeres, aún no acceden a la misma- cada una de mis interlocutoras ha creado su propia aventura, buceando en un mundo nuevo y avanzando aún muchas veces sobre los estudios superiores. Siendo, además, que todas ellas presentan cierta distancia con la gitanidad tradicional -algunas no usan las vestimentas, otras se han cortado el pelo o no se han casado con gitanos y todas han ampliado sus vínculos por fuera de la comunidad-, se indagará en el vínculo entre el lugar liminal que ocupan y la educación que se han procurado.

En resumen, a partir del análisis de las historias de vida de tres mujeres gitanas que viven en el AMBA, busqué indagar en su construcción identitaria observando aquellos factores que han intervenido en su trayectoria académica, favoreciendo la continuidad y avance sobre la educación formal no obligatoria. La ruptura de modelos tradicionales, la construcción de proyectos personales de vida y el sentido que ellas mismas le otorgan a su camino educativo, fueron ejes centrales de mi investigación.

---

<sup>5</sup> Los términos *payo*, *criollo*, *gadjé* y *nians* son usados por los distintos grupos gitanos para referirse a quienes no pertenecen a la comunidad. A lo largo de este trabajo serán utilizados indistintamente.

<sup>6</sup> Este enfoque sobre la identidad tiene sus raíces en mi recorrido filosófico, particularmente en las propuestas de Buber (1949 y 1982), Hegel (2009) y Sartre (2008), para quienes la mirada del otro cobra un lugar fundamental en la construcción y consolidación del propio yo.

## Problema de Investigación

A partir del diálogo con mis interlocutoras y de la lectura de diversos trabajos (tanto para el caso nacional como otros extranjeros), se hicieron evidentes los bajos niveles de escolarización presentes dentro de la comunidad gitano/romaní y, más aún, el modo en el que particularmente en las mujeres dichos índices son sustancialmente menores. Dependiendo del grupo de romaníes considerados, la mayoría de ellas oscilan entre la desescolarización absoluta o el abandono de sus estudios hacia finales de la primaria. Sin embargo, casi todas las mujeres con quienes pude conversar han logrado terminar su formación secundaria e incluso continuar hacia instancias superiores. Todas ellas, incluso las que no tuvieron la posibilidad de hacerlo, resaltaron el deseo que tuvieron desde niñas de estudiar. Esta situación despertó mi interés por aquellos casos que parecieran ser excepcionales, pero que en mi búsqueda resultaron ser corrientes: mujeres que han avanzado sobre sus propios procesos de educación formal. En este sentido, coincido con Blanco (2011) quien, recuperando a García et al. (2013), sostiene que,

no parece demasiado aventurado establecer la hipótesis de que el éxito escolar es un fenómeno al menos tan complejo de investigar como el fracaso. Una complejidad que deriva del hecho de que el éxito -como el fracaso- se va generando en una trayectoria, es el resultado de un proceso biográfico singular, que implica a la totalidad de la persona, y en el que confluyen variables de naturaleza biográfico-subjetivas, sociohistóricas y político-institucionales (Blanco, 2011: 9).

El presente proyecto de investigación, por lo tanto, busca analizar y comprender la relación entre educación y construcción identitaria de las mujeres gitanas/romaníes en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Para ello se partirá de la pregunta acerca de cuál es la relación entre educación y mujeres dentro del Pueblo Gitano/Romaní en el AMBA, para luego analizar qué posibilidades sociales habilita y qué lugar ocupan aquellas que avanzan sobre su propia escolarización. Para responder a estas preguntas se ha buceado en el lugar que le es otorgado y debe cumplir la mujer dentro del entramado familiar y de la comunidad en general. Entonces, se desprenden de aquella pregunta inicial una serie de interrogantes que guiaron el presente estudio: ¿Qué lugar ocupan las mujeres dentro de la comunidad -cuáles son sus roles, qué deben o no hacer-? ¿En qué medida este rol influye en el vínculo que establecen con la educación? ¿Qué puertas abre o cierra para una mujer gitana el hecho de estudiar? ¿En qué medida el acceso a la educación impacta sobre la construcción identitaria de las mujeres romaníes?

## **Justificación de relevancia**

Las investigaciones en Argentina son limitadas con respecto al Pueblo Gitano/Romaní, e inexistentes en lo que refiere a las mujeres gitanas. Este silencio es, a la vez, el que impulsa la presente tesis, en la medida en que fundamenta el interés por el tema; así como marcó en diversos momentos del trabajo de campo dificultades en torno a la ausencia de referencias.

Este estudio comenzó a gestarse en 2019 y, desde entonces, ha estado navegando entre Escila y Caribdis, entre la pasión y la dificultad. Desde gratas bienvenidas y deseos de triunfo; hasta largas, eternas y agotantes advertencias: ambos extremos representativos de este discurso dicotómico del que hablábamos arriba. Las palabras de mi entorno académico y personal se conformaron, desde el primerísimo día, en un síntoma esquizoide que galopaba en mi interior como un caballo salvaje. Las palabras de aliento ante un tema “fascinante” se fueron entrecruzando con aquellas que advertían mi intromisión en un “grupo muy cerrado” y al cual me iba a ser “muy difícil ingresar”. Como Penélope, fui tejiendo y destejiendo el entramado, buscando mi propia manera, aprendiendo en cada charla, en cada encuentro, a cada paso. Pero llegó el año 2020, y con él una pandemia global que dio por la borda con cualquier intención de hacer una inmersión tradicional en el campo. Debí, pues, recrearme, redescubrirme; redescubrir la disciplina y las posibilidades reales de acceso al campo, con un *deadline* que me perseguía de cerca como si fuera el *daimon* socrático, marcando cada paso que daba en falso, cada vez que hacía algo mal: ¿Cuándo podré ampliar mi campo? ¿Hasta qué punto podré seguir avanzando en la búsqueda de mujeres gitanas/romaníes, de esa diversidad que haga representativa esta investigación? ¿A quiénes podré, efectivamente, acceder? ¿Cuántas veces deberé modificar mi problema de investigación? Así como un tábano que revoloteara sobre mi cabeza, estas preguntas se hicieron presentes durante gran parte de mi trabajo, obligándome a una intensa y constante negociación entre mi ideal, aquel tema con el que había soñado - mujeres gitanas/romaníes y prácticas adivinatorias- y las posibilidades reales que se abrían ante mí en el campo, un mundo de mujeres que parecían habitar los límites de su comunidad y que han tomado el camino de la escolarización.

## **Presentación de los sujetos de investigación**

Los primeros registros que hay de la llegada de grupos gitanos a América, son de uno de los viajes de Cristóbal Colón hacia el continente americano<sup>7</sup>; desde aquel momento, y respetando diversas oleadas que corresponden a momentos de crisis política y social en Europa, llegaron y se instalaron en este territorio diversos contingentes de personas rom. Es posible encontrar registros tan tempranos que muestran que, ya a principios del siglo XVI, hubo numerosas deportaciones de romaníes de Portugal y España a las colonias de América (Bernal, 2003: 3). En el caso puntual de la zona del Río de la Plata, el antecedente más antiguo documentado data de 1700 y corresponde a las actas del Cabildo, donde se menciona el haber encontrado un grupo de gitanos trabajando en la herrería. Luego, a finales del siglo XIX, durante el gran proceso migratorio europeo comenzó a haber una importante movilidad de esta comunidad, aspecto sobre el que volveré en el primer capítulo de la tesis.

A lo largo del presente trabajo se hará referencia al “Pueblo Gitano/Romaní”, y ello no es casual. En principio, se debe reconocer que dentro de lo que comúnmente se denomina “gitanos”, el pueblo rom, existen muchos grupos diferenciados con lenguas y costumbres disímiles entre sí. En base a los estudios actuales, se considera que fue hace aproximadamente mil años que esta población comenzó su éxodo de la India<sup>8</sup>, desplazándose por el mundo, y el separarse y comenzar a tener distancias geográficas importantes dio inicio al desarrollo de conductas culturales distintas entre ellos. Pero, aún con estas diferencias, desde el año 1971, los propios gitanos han luchado por su unificación. Fue 8 de abril de ese año que se realizó en Londres, Inglaterra, el Primer Congreso Internacional Romaní. Allí, familias gitanas de las más diversas procedencias se reunieron con un objetivo común: la unificación y reconocimiento de su pueblo y sus derechos. Este encuentro resultó de crucial importancia para la historia de esta población, en la medida en que fue desde entonces que se reconoció a la etnia romaní de manera internacional. La creación de una bandera e himno propios, como símbolos fundamentales, así como la declaración de su existencia como una nación transterritorial pudieron realizarse a partir de ese evento, cuya fecha pasó a reconocerse como el Día Internacional del Pueblo Gitano.

En segundo término, llegado este punto es imperioso hacer una referencia directa sobre el término “gitano”. La utilización de esta palabra resulta compleja. En muchas partes del

---

<sup>7</sup> En este sentido: “It is additionally possible that, on Christopher Columbus’ third voyage to that place in 1498, he had brought with him Antón, Catalina, Macías and María of Egypt, who, it seems, were Spanish Kalé (Rom) mentioned on the ship’s log, who could therefore be the first Rom to step on the American continent” (Bernal, 2003: 3).

<sup>8</sup> Este tema será trabajado en profundidad en el capítulo 1: “Orígenes del Pueblo Gitano/Romaní”.

mundo el término está mal visto por ser considerado un exónimo despectivo otorgado desde afuera. Varios investigadores sostienen que esta denominación proviene de la palabra “egyptano”, que se les habría otorgado a aquellos primeros grupos romaníes que ingresaron a Europa alegando provenir de Egipto Menor (zona de la actual Turquía o incluso del Peloponeso -Grecia-). Actualmente este término resulta conflictivo: desde el activismo internacional el mismo, por despectivo, ha caído en desuso, optando mayormente por el término *romaní* o *Pueblo Rom*. De cualquier manera, hemos podido observar, en nuestro trabajo de campo, que los grupos *calé* (oriundos de la península ibérica) se autodenominan gitanos y rechazan el término *rom*, por considerarlo propio de los otros grupos. Es por estos motivos que creo fundamental hablar de “Pueblo Gitano/Romaní”, pues me resulta el modo más abarcativo de referirme a ellos. La elección de mayúsculas, por su parte, espera reproducir la forma en que desde el activismo se nombran a sí mismos.

## **Estado de la Cuestión**

En el marco de los estudios sobre el Pueblo Gitano/Romaní nos encontramos, en primer lugar y como ya fue mencionado más arriba, con una laguna. A diferencia de lo que podemos observar ocurre en países como Brasil y España, el análisis de la realidad gitana en Argentina es acotado, y más aún en lo que refiere a las mujeres romaníes. Es por ello que parte del presente análisis deberá tomar como referencia estudios que se han hecho en otros países. Mi propia investigación sobre este pueblo se verá atravesada por distintos ejes que serán puestos en diálogo: los estudios culturales sobre minorías étnicas; estudios de género; construcción identitaria, intersubjetividad y alteridades; y educación.

### **1. Estudios sobre historia del Pueblo Rom**

En primer lugar, ha sido necesario investigar los orígenes del Pueblo Gitano/Romaní, para lo cual son de referencia los trabajos de Galletti (2015), Domínguez (2015) y Iovovita y Schurr (2004). Estos últimos buscan rastrear, a partir de un análisis genético y de evidencia histórica y lingüística, los orígenes de este pueblo itinerante que carece de una historia escrita propia. En este sentido, se apartan de aquellos estudios que sostenían que los gitanos pertenecen a un grupo étnico unitario proveniente del sur de Asia (cuyas prácticas culturales se habrían conservado a través de los siglos) y de aquella corriente que, oponiéndose a la anterior, la criticó

por perpetuar una imagen de los gitanos como un pueblo aislado dentro del contexto más amplio de las sociedades europeas. Frente a ambas posturas, estos autores buscan sostener el origen biológico común del Pueblo Rom, a la vez que echar luz sobre la asimilación biológica y cultural que han tenido en su interacción con otros grupos no gitanos de Europa.

En general, parece existir acuerdo en que la comunidad gitana ha sido históricamente perseguida, expulsada y discriminada (Garces, 2016; Domínguez, 2015; Fraser, 2005; Hancock, 2002). Es posible hallar múltiples documentos que en los últimos cinco siglos ordenan penas de muerte (en el caso de países como Inglaterra y Bélgica), expulsiones (para Inglaterra, Alemania, España, París, Suiza), deportaciones (España, Portugal), esclavitud, órdenes de vigilancia, desmantelamiento de campamentos, etc. (Domínguez, 2015; Fraser, 2005; Hancock, 2002). La discriminación al Pueblo Gitano/Romaní, conocida como “gitanofobia” (Domínguez, 2015), tiene sus raíces en Europa, donde pueden rastrearse acciones de los diversos estados que han tenido como consecuencia la estigmatización y segregación de esta comunidad (tema que será abordado más adelante).

Por otra parte, Galletti (2015) en un análisis de los mercadillos gitanos en Valladolid estudió la discriminación y segregación a esta población, tanto en términos laborales como en el ámbito de la educación; para ello hace un breve -aunque detallado- recorrido histórico partiendo del éxodo de este pueblo desde la Región del Punjab en el Norte de la India y su posterior establecimiento en España. En ese recorrido analiza las constantes e intensas discriminaciones, expulsiones y torturas al pueblo gitano en España, historia que no difiere demasiado de la que el mismo pueblo sufrió en Argentina (Pudlitzak, 2012). También, Galletti (2019a) ofrece una visión global del Pueblo Rom. Luego de presentar ciertas discusiones que atraviesan a esta comunidad (como la denominación con la cual referirse a ellos, sus inciertos orígenes, las características de su lengua, etc.), pone las tintas sobre la discriminación que acompañó a esta población a lo largo de la historia. Expone, entonces, la estigmatización que se ha construido sobre el Pueblo Gitano e invita a reflexionar en torno a la discriminación que impera actualmente en Argentina sobre ellos. En este país podemos encontrar diversas políticas de control poblacional; el abandono institucional a la hora de reconocer derechos y la invisibilización de su existencia se han expresado largamente a través de prácticas y discursos etnocéntricos (Domínguez, 2015: 176).

Por otro lado, Pudlitzak (2010, 2011, 2012, 2013 y 2019) ofrece un pormenorizado estudio de archivo donde es posible rastrear y analizar la llegada del Pueblo Gitano/Romaní a la Argentina, así como las leyes y decretos que pretendían restringir esta migración. Este trabajo

permite visualizar una época, un arribo, una expulsión y el comienzo de la estigmatización hacia las personas de esta comunidad. Frente a la masiva inmigración de las primeras décadas del siglo XX, surge una nueva preocupación entre los dirigentes del país que consiste en la construcción de la identidad nacional (Devoto, 2004: 38). Asentadas en la base de la dicotomía sarmientina de “civilización o barbarie”, en Argentina se construyeron políticas migratorias cada vez más estrictas acompañadas por leyes y decretos que no permitieran el ingreso de subversivos y otros “indeseables” al país (Devoto, 2004: 356; Pudliszak, 2012: 1). Como señala Pudliszak (2019), cada Estado-Nación tiene y crea su propio mito fundador, siendo el argentino aquel que afirma que sus ciudadanos descienden de los barcos (Pudliszak, 2019: 1). En su análisis de archivos nacionales, Pudliszak (2011) sostiene que retomando y haciendo resonar las nociones raciales euroamericanas, los políticos e intelectuales argentinos consolidaron un imaginario a la vez que establecieron y modificaron las leyes de inmigración a los fines del anhelado “progreso” que vendría de la mano del “blanqueamiento” social. Fue necesario detectar amenazas como la delincuencia, la prostitución o, más adelante, la amenaza latente de ideologías anarquistas y socialistas traídas por trabajadores europeos, todas posibilidades que implicarían, a fin de cuentas, la degradación de la población y un gasto para el estado nacional; y establecer normas (como la Ley de Residencia y Defensa Social) que pusieran un coto y control a estas migraciones (Devoto, 2004; Pudliszak, 2012). Este país se construyó y se sigue construyendo proyectándose como un país europeo, silenciando así la gran diversidad étnica y sociocultural que lo configura. Este afán atraviesa toda la historia del país y se refleja en la aparición de múltiples leyes tendientes a regular su población. Era momento de decidir quiénes merecían tener el lugar de ciudadanos y quienes debían ser expulsados y quedar fuera de este privilegio; las discusiones respecto de extranjeros e indígenas, entonces, comienzan a tomar relevancia.

Finalmente, retomaremos el estudio de Teodorescu (2020) dirigido hacia las prácticas de vivienda de dos comunidades gitanas relacionadas en Argentina y Rumania. Nuestro interés reside en su análisis del caso argentino, donde investiga a la comunidad ludar en el Gran Buenos Aires. Se concentra para eso en dos de las zonas en las que, según se verá, viven nuestras interlocutoras: La Perla -Temperley- y Moreno. Su trabajo sobre la historia de esta comunidad, vinculada al abandono de la vida nómada en carpas, el asentamiento en estas regiones y las estrategias de enfrentamiento a la precariedad, nos ofrece un marco para observar los barrios e historias familiares de las mujeres con las cuales trabajamos.

## 2. Investigaciones generales en torno a las características de esta comunidad

En relación al eje de alteridad y discriminación antes apuntado, podemos encontrar trabajos como el de Domínguez (2015) que busca rastrear los orígenes de esta estigmatización al Pueblo Rom, sentando bases en su actualidad y proyectando acciones hacia el futuro. La construcción de un Otro negativo, un otro peligroso del cual hay que cuidarse es luego reproducida por fuera de los organismos estatales, transmitida por generaciones y desde los medios masivos de comunicación a partir de una relación de poder asimétrica en la que los gitanos ocupan ese lugar otro, ese espacio de alteridad en que son esos Otros. Ya ni siquiera es necesario tener contacto físico directo con ellos, pues la estigmatización que se construyó alrededor de su identidad política viaja a través de los océanos y de generaciones (Domínguez, 2015); la discriminación y segregación al Pueblo Gitano son la urdimbre sobre la cual se entreteje su historia. Cada uno de los trabajos, artículos, libros, notas periodísticas e incluso notas de campo que utilizamos a la hora de confeccionar nuestra investigación está teñido por una historia de exclusión. La gitanofobia o romafofia es parte de la historia gitana y, por ello, determina y configura acciones y discursos. En su texto, Domínguez (2015) atraviesa puntos centrales del imaginario gitano como su nomadismo o su asociación con la mendicidad, y busca establecer una línea de difusión de la gitanofobia desde aquella Europa del siglo XIV a la que arriban los primeros romaníes, hacia la periferia a lo largo de los “procesos históricos de movilización de recursos, personas y conocimiento” (2015: 165). Observa el caso argentino y pone el foco en la construcción de un “otro negativizado” desde la literatura y los medios de comunicación, así como en el abandono institucional que este pueblo padece.

También Radovich (2011) proporciona un análisis acerca del rol de los medios de comunicación de la Argentina en la instalación de prejuicios etnocéntricos que construyen, consolidan, fomentan y legitiman la discriminación étnica al Pueblo Gitano/Romaní. Uno de los aspectos que aborda esta investigación es la construcción de un imaginario de mujer gitana que adivina el futuro y engaña.

En lo que respecta a la construcción identitaria del Pueblo Gitano contamos con algunos trabajos de Domínguez (2015), Carrizo Reimann (2011), Vogel y Dawidiuk (2014) y una investigación comparativa sobre comunidades caló de España y Argentina de Jiménez Royo (2018). A su vez, podemos encontrar algunas publicaciones “nativas” de Nedich (2010 y 2017) y Bernal (2003), representantes de las comunidades romaníes de Buenos Aires. Algunos

estudios realizados sobre esta población en Brasil y España, a su vez, serán tomados como referencia. Llera Blanes (2007) analiza el culto evangélico de la Iglesia de Filadelfia para el caso brasileiro, buscando comprender la importancia de la práctica ritual en la experiencia religiosa e identitaria de los creyentes rom. También Galletti (2019a) en su tesis doctoral aborda la temática de la alterización de los gitanos en España, para lo cual trabaja sobre las identidades coloniales.

Ahora bien, existe en la actualidad, una importante bibliografía acerca de las identidades religiosas gitanas y, principalmente, sobre su conversión al evangelismo (Carrizo-Reimann, 2011; Jiménez Royo, 2018; Llera Blanes, 2007). En este terreno, la adscripción religiosa de las personas gitanas/romaníes es diversa, aunque gran parte de ellas adhiere al pentecostalismo:

Gypsy Pentecostal churches portray gypsies as a lost tribe of Israel. Gypsies are presented as a chosen people who, through their conversion, are about to fulfil their biblical and prophetic mission. The Argentine gypsy converts see themselves as the spearhead of movements that will eventually transform the meaning and experience of being a gypsy (Pudliszak, sin fecha: 5).

En esta línea podemos encontrar estudios como el de Jiménez Royo (2018) quien, en el marco de su tesis doctoral, realizó un análisis comparativo entre la comunidad gitana caló de España y la de Buenos Aires. Dentro de la investigación centró su atención en las congregaciones de la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Al igual que este trabajo, la investigación que realizó Llera Blanes (2007) analiza el vínculo que establecen los gitanos de España y Portugal con esta Iglesia, y la conversión de gitanos al movimiento evangélico pentecostal. En este sentido, el autor propone que este tipo de religiosidades que se fundamentan en un carácter cotidiano conforman contextos de constitución identitaria, tanto a nivel individual como colectivo, a través de la “práctica social” (Llera Blanes, 2007: 36). Eso ocurre, sostiene, en la medida en que hay una práctica cotidiana de relación entre los agentes que producen conocimientos, significados y categorías comunes. En consecuencia, se construye lentamente un imaginario de qué es y qué debe ser el “ser gitano”<sup>9</sup>. La Iglesia de Filadelfia ocupa un lugar

---

<sup>9</sup> En diversos encuentros con representantes de la comunidad se ha hecho mención por parte de los mismos a que de esta manera se juzga desde un aspecto ético-moral, ciertos elementos constitutivos de la cultura gitana como la adivinación y la *pomana*, los cuales lentamente comienzan a ser rechazados por quienes antes los practicaban. También en ese sentido Carrizo-Reiman (2011) cita a Jorge Bernal, quien considera que: “the Pentecostal movement a positive change for the Roma/Gypsies, who have never before had their own organised religion. Although he disapproves of the prohibition of old Romani traditions, such as the ritual burial ceremony Pomana or the palmistry, he sees the Pentecostal churches as a means for reinforcing the cohesion within and between the communities, whose cultural autonomy is always threatened by the influence and pressure of gadzhe society” (Carrizo-Reiman, 2011: 172).

preponderante dentro del Pueblo Rom, ya que ofrece una lectura alternativa de la identidad e historia romaníes. También, Carrizo-Reimann (2011) analiza la pertenencia al movimiento pentecostal de los romaníes kalderash, afirmando que esta les ha abierto las puertas a algunos recursos simbólicos y materiales que de otro modo les serían inaccesibles: “Se podría decir que al asimilarse al mundo cristiano pentecostal y al definir una nueva frontera religiosa y sociocultural, los romaníes Kalderash han desarrollado nuevas estrategias de resistencia” (Carrizo-Reimann, 2011: 174).

Por su parte, el estudio de Pachecho (2005) sobre la comunidad caló en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, nos ha abierto a la posibilidad de estudiar las nuevas identidades gitanas a partir del análisis del diálogo entre las culturas caló y *paya* en el centro de la ciudad. En su análisis se interroga sobre las formas de ser gitano caló hoy en día en la Ciudad de Buenos Aires, los modos de definición y sostenimiento de las diferencias en la ciudad actual. Analiza para ello la visibilización y ocultamiento de este grupo, el rol del flamenco y la visión externa que recae sobre ellos.

Igualmente, he tomado como referencia la lectura de escritores y escritoras de la propia comunidad, que relatan sus experiencias de vida. Podemos mencionar a Ana Perla Miguel en “Gitanos: origen, vida y costumbres” (2013), donde escribe sobre ciertas características generales de la cultura desde sus orígenes y las diversas teorías en torno a ello, como las costumbres que caracterizan al pueblo. Por su parte, Elías Juan Cristo, chileno de nacimiento, pero habiéndose criado en Jujuy, Argentina, en el texto “Vida y tradición Gitana (*traio gomanó*)” (2003) relata la vida de los gitanos en el país haciendo hincapié en las costumbres y tradición del Pueblo Rom. También encontramos el texto de la escritora gitana marplatense Perla Miguelí “Vida y costumbres de los gitanos de la República Argentina” (1991), que relata sus experiencias dentro de la comunidad y señala la necesidad de hacer públicas las situaciones de opresión que vive la mujer romaní.

Son quizás Nedich (2010 y 2017), Bernal (2003) y Stefanovsky quienes han realizado, y continúan haciéndolo, el mayor aporte en términos de artículos, conferencias y congresos sobre la situación actual del Pueblo Rom. Perteneciendo los tres al ámbito del activismo, presentan textos, charlas y reflexiones que abordan diversos aspectos de esta comunidad y su inserción al mundo *payo*. En este sentido, el más prolífico de ellos es el escritor Jorge Nedich quien escribió trabajos como “Gitanos, para su bien o su mal” (1994), “Leyenda gitana” (2000), “La extraña soledad de los gitanos” (2001), “El aliento negro de los romaníes” (2018) y “El pueblo rebelde, crónica de la historia gitana” (2010), entre otros. Es, además, creador y

coordinador del Observatorio Gitano<sup>10</sup> y Titular de la Cátedra de Estudios Gitanos de la UBA. Jorge Bernal, por su parte, es director de la Asociación Identidad Cultural Romaní de Argentina (AICRA) y ha sido autor de textos como “¿Y los gitanos de Argentina?” (2002), “Los Rom en las Américas” (2003) y un libro de cuentos gitanos<sup>11</sup>. Finalmente Voria Stefanovsky, primera mujer gitana en doctorarse en América Latina, trabaja sobre la identidad y el estereotipo en su tesis doctoral sobre literatura romaní e identidad gitana (próxima a publicarse) que fue considerada la mejor tesis en literatura de la Universidad de Brasilia en 2016. Poeta, investigadora y doctora en letras y literatura es, actualmente, directora del Observatorio de Mujeres Gitanas y lidera, junto a Nedich, el Observatorio Gitano, organismos desde los cuales encabeza la lucha contra los estereotipos y prejuicios que pesan sobre la comunidad gitana y, particularmente, sobre la mujer romaní.

### 3. Análisis sobre el caso particular de mujeres gitanas

Nuestro análisis comienza abordando las investigaciones que se han hecho en otros países respecto de la mujer gitana/romaní. En este sentido, una importante referente en el tema es Pattaro (2013), quien estudia, describe y compara la violencia que existe hacia las mujeres gitanas en España y Brasil. Señala que este grupo social es marginado en la medida en que cae en una “doble marca identitaria”: “son, primeramente, mujeres, con toda la carga de las etiquetas binarias, y porque son gitanas, el pueblo que es una ‘nación apátrida”” (Pattaro, 2013: 249). A partir de sus entrevistas a diversas mujeres consiguió resaltar la violencia que estas sufren; por ejemplo, en relación a su imagen, vestimenta o apariencia en general, y la necesidad de ocultar su etnia para conseguir la incorporación al sistema. Este aspecto, según se verá más adelante, también ha surgido en mis propias charlas con mujeres gitanas de Buenos Aires. Asimismo, esta autora observa y destaca otro tipo de violencia, aunque esta vez producida dentro de la comunidad gitana/romaní hacia aquellas mujeres que deciden estudiar. Idéntica respuesta obtienen aquellas que se destacan en este terreno y funcionan como modelo o ejemplo a seguir: “Muchas de ellas son acusadas de estar *apayadas*, es decir, de estar olvidando su cultura y tradiciones para vivir las de los(as) *payos(as)*” (Pattaro, 2013: 254). Por su parte, al

---

<sup>10</sup> Asociación Argentina, fundada en el año 2019, que trabaja por la igualdad y derechos del Pueblo Rom y la valorización de su cultura. Es, actualmente, una de las tres únicas asociaciones gitanas en este país.

<sup>11</sup> Bernal, J. (2005). *Le Paramícha le Trayóske* (Los cuentos de la vida): selección de cuentos gitano. Argentina. Secretaría de Cultura, Gobierno de Buenos Aires.

referirse al caso brasilero, indica que se ejerce violencia hacia las gitanas en términos de la construcción dicotómica de la que hablábamos más arriba: por un lado, se limita o prohíbe directamente el acceso a los derechos de educación y salud de los niños que habitan campamentos romaníes, a la vez que se refuerzan los estereotipos y prejuicios sobre las mujeres que realizan prácticas adivinatorias o piden limosna en la calle; pero al mismo tiempo éstas son romantizadas “como hechiceras de hombres, sensuales, conocedoras de las magias y el arte del amor, de seductoras miradas, etc.” (Pattaro, 2013: 259). De esta manera, aquella construcción antagónica, afianza una imagen perturbadora y negativa de las mujeres.

Por otro lado, encontramos los aportes de Campos et al. (2007) respecto de la situación social actual del Pueblo Gitano/Romaní en España. Este equipo de la Universidad de Navarra realiza una investigación sobre la realidad que viven los integrantes de esta población en España, focalizando dimensiones tales como educación, salud, trabajo y economía, y los procesos de cambio que sus integrantes están atravesando. En este trabajo aparecen igualmente alusiones a la situación particular de las mujeres, y a la insuficiente incorporación de la perspectiva de género en las indagaciones sobre la comunidad gitana. Ante la pregunta por la diferencia radical en esperanza de vida que tienen ellas respecto de los hombres, sostienen que las mujeres romaníes sufren una triple discriminación: de género, de etnia y de formación<sup>12</sup>. La primera modalidad está dada por el hecho de que padecen la discriminación y las dificultades de inserción y promoción que pueden tener las mujeres no gitanas, pero posiblemente incrementada en muchos casos por la fuerte presencia de valores machistas en su comunidad. Luego, la segunda forma de discriminación surge de pertenecer a una etnia minoritaria con escasa valoración positiva por parte del resto de la sociedad. Por último, la segregación relativa a la formación se manifiesta en la medida en que las niñas suelen abandonar la escolarización prematuramente: “En este contexto de desigualdades en función del sexo además de por pertenencia a un grupo étnico determinado, el sistema educativo se constituye como una particular barrera para la superación de las desigualdades en el caso de las niñas y mujeres gitanas” (Campos et al., 2007: 59). En este sentido, los autores proponen que el abandono escolar se da con anterioridad a la intención del matrimonio, por lo cual hacen hincapié en la necesidad de trabajar en la permanencia de las niñas en el sistema educativo, lo que daría lugar a mujeres gitanas más formadas académicamente “para poder afrontar la vida en una sociedad de cambios rápidos y donde la formación es una clave de superación” (Campos et al., 2007:

---

<sup>12</sup> Esta misma idea se repite en diversos investigadores (Vargas del Amo, 2018; Valls y Aubert, sin fecha).

60). Pero esta búsqueda es compartida, según el equipo español, por las mujeres romaníes, quienes expresan deseo de ir a la escuela y llegar a la universidad: “La mujer gitana tiene hoy, en general, más libertad para elegir y, en su mayoría, eligen la educación como prioridad. Eso sí, reclaman una educación que no signifique renunciar a su identidad, a sus costumbres ni a la formación de una familia” (Campos et al., 2007: 60). A su vez, son las mujeres quienes actúan como motor de cambio básico en la lucha por superar la exclusión social y económica (Campos et al., 2007: 60).

Por otro lado, el estudio sugiere que sobre las mujeres rom recaen ciertas cargas asociadas a su rol tradicional de género, valorándose moralmente la limitación de sus relaciones interculturales y el control de su sexualidad; lo cual impacta directamente sobre la continuidad y éxito académico de las mismas. En términos de salud, los autores sostienen que en el caso de las familias gitanas, y en base a su fuerte diferenciación sexual de roles, suelen ser las mujeres encargadas y responsables del funcionamiento familiar, lo que muchas veces implica sacar adelante a sus familias en condiciones difíciles: “Esta sobrecarga genera a largo plazo un desgaste físico importante que se traduce en un envejecimiento precoz y una alta incidencia de enfermedades mentales no tratadas” (Campos et al., 2007:137). Se mencionan directamente síntomas como la depresión, angustia o ansiedad, al tiempo que las mujeres romaníes tenderían a abandonar los tratamientos de salud mental de manera prematura. Asimismo, en cada familia madres y abuelas son las encargadas de la atención a los enfermos -ya sea a través de la medicina tradicional, evangélica<sup>13</sup> o científica- dejando relegada al último lugar su propia salud (Campos et al., 2007: 142-145). Por su parte, en lo que refiere a la salud sexual de este sector social, se afirma que la “educación de las mujeres gitanas se orienta tempranamente a su preparación para ejercitar el rol de madres y esposas” (Campos et al., 2007: 136), lo que limita el desarrollo de actitudes preventivas contra aquello que parecería ser un destino prefigurado de subalternidad social.

En lo relativo a la participación de las mujeres romaníes en movimientos asociativos, el equipo español de Campos et al. argumenta que contra la imagen usualmente difundida de la comunidad gitana como un grupo machista en que las mujeres no tienen participación, el asociacionismo femenino es hoy por hoy el principal agente de cambio social de la comunidad

---

<sup>13</sup> Los autores hacen referencia a una medicina evangélica en los siguientes términos: “El Culto propugna en su discurso ideológico la curación a través de la fe e impulsa el desarrollo de pautas de comportamiento higiénico-sanitario preventivas: una vida sana y ordenada, prohibición del consumo de alcohol y drogas, etc. Paralelamente ayuda a “tratar” todas las patologías que la medicina científica no abarca o para las que no ofrece curación efectiva” (Campos et al., 2007: 145).

romaní (Campos et al., 2007: 179). Estos autores destacan el doble objetivo de estas agrupaciones, que impulsan “la promoción de la mujer a través del asociacionismo con un carácter no únicamente de género sino también, marcadamente cultural, en tanto reivindica la lucha por los propios derechos y por los derechos de la cultura gitana” (Campos et al., 2007:179). En definitiva, estos investigadores sostienen la importancia de las mujeres como palanca de cambio para el conjunto de la comunidad, sin perder de vista que las expectativas de las mujeres gitanas deberán luchar para prevalecer sobre las estructuras patriarcales tradicionales y no ser frustradas por ellas.

Finalmente, Saulesleja y Pena Castro (2018) presentan un artículo en el que, a partir de un análisis interseccional, buscan analizar los estereotipos construidos en torno a la mujer gitana española. A partir del trabajo de campo realizado en Salamanca, en el marco del programa de promoción de la mujer gitana Sara Romí de la Fundación Secretariado Gitano, observarán la construcción de este estereotipo tanto hacia el interior de la comunidad, como desde la sociedad mayoritaria. Realizarán, entonces, un abordaje antropológico con perspectiva de género que “permite dar cuenta de la interseccionalidad de desigualdades que atraviesan las mujeres gitanas, así como las fisuras que aparecen en la conformación de estos estereotipos hegemónicos” (Saulesleja y Pena Castro, 2018: 141).

#### **4. Estudios sobre itinerarios educativos de la población romaní**

En torno al vínculo de las mujeres romaníes y la educación encontramos la investigación de Ayuste González y Payá Sánchez (2004). A partir de su trabajo en tres comunidades autónomas del Estado Español durante el período 2000-2003 buscan develar las razones ocultas tras la deserción escolar de niñas y adolescentes de la comunidad gitana. Su análisis estará enmarcado en el análisis de los derechos humanos, género, minorías étnicas y educación.

También en relación con educación y mujeres gitanas, Vargas del Amo (2018) presenta un artículo en el que analiza cuatro historias de vidas de mujeres rom que han concluido o estaban cursando sus estudios universitarios. En este orden, el autor indaga los factores que favorecieron el éxito en las vidas académicas prolongadas de sus interlocutoras, haciendo hincapié en la importancia del apoyo y acompañamiento a lo largo de sus trayectorias por parte de la familia y docentes.

Por otro lado, Gamella (2011) muestra en su estudio la situación de gitanos y gitanas en las escuelas españolas. A partir del análisis de diversas historias de vida observa los elementos que favorecen ya bien la deserción o el “éxito escolar”, tomando como referencia los estudios que el antropólogo Ogbu realiza sobre la comunidad afro en Estados Unidos. Gamella establece algunos ejes fundamentales: el nivel individual o personal, el ámbito de la familia donde el individuo se cría, el espacio de la escuela, el nivel de la comunidad inmediata y el de la sociedad en sentido amplio. Estos cinco ámbitos socioculturales funcionan, según Gamella (2011), de manera interactiva, aunque analíticamente diferenciada; y son los que considera más importantes a la hora de echar luz sobre el proceso de permanencia o abandono escolar.

En el contexto nacional, Petris (2017) centra su atención en la comunidad gitana de la ciudad de Neuquén. Allí, analiza los vínculos familiares y el matrimonio como tácticas de preservación cultural frente a los cambios que se han dado durante los últimos años. A lo largo de su investigación, presenta un paneo global de la comunidad romaní local sustentado en los diálogos que mantuvo con diversos integrantes. Su estudio deja ver que durante los últimos años ha habido una flexibilización de las costumbres familiares y matrimoniales en las generaciones más jóvenes, producto del contacto intercultural con los *criollos* neuquinos favorecidos por elementos como la escolarización y los casamientos mixtos. Así, señala que hay “nuevas costumbres en lo atinente a vínculos matrimoniales y pautas de salud reproductiva” (Petris, 2017: 6). En torno a la liberalización de las costumbres matrimoniales sostiene, a partir de la lectura de Miguel (2013), que actualmente muchas mujeres ya no tienen matrimonios arreglados sino que prueban el noviazgo tanto con criollos como con gitanos, antes de contraer matrimonio y formar una familia. También hace mención a la estrategia de escaparse o ‘dispararse’, de las parejas jóvenes actuales. En lo referente a la salud reproductiva, cita a Bel (2011), quien argumenta que en el presente se observa una mayor autonomía de las mujeres rom en torno al control y cuidado de sus cuerpos. Luego, establece un vínculo entre este hecho y la educación: “Estas transformaciones en el ámbito de la salud reproductiva, han venido de la mano de la paulatina e incipiente escolarización que han estado recibiendo las generaciones más jóvenes de gitanos” (Petris, 2017: 8). Finalmente, Petris (2017) argumenta que es frente a esta situación que la unidad familiar y el matrimonio se erigen como estrategias de resistencia y conservación cultural dentro de la comunidad.

De igual modo, en la misma localidad Bel (2011) focaliza la cuestión de la educación en la población romaní. En su investigación afirma que la comunidad gitana neuquina posee

una visión sobre la educación, íntimamente ligada a sus estrategias de supervivencia como cultura minoritaria. Entonces, este trabajo indaga las características de esta búsqueda educativa intercultural en dicha provincia, realizando un recorrido por la historia del Pueblo Gitano/Romaní, desde el comienzo de su diáspora hasta su llegada a Argentina y luego a la provincia de Neuquén. En adición, Bel (2011) consigna algunas de las características de esta comunidad como su vínculo con las prácticas religiosas (como su fuerte tendencia actual al neo-pentecostalismo), la búsqueda de vínculos de confianza por parte de las madres al momento de elegir un colegio para sus niños y niñas (al mismo tiempo que la decisión final será paterna), las dificultades de la educación bilingüe, y la sensación de los estudiantes de que “para aprender los contenidos escolares impuestos por la institución escolar es necesario relegar sus elementos identitarios gitanos” (Bel, 2011: 28).

Asimismo, en torno a la educación pero, ahora, dentro de la ciudad de Santa Rosa, La Pampa, Rivara y Malone (1999) realizan una investigación de campo con la comunidad rom, en la cual buscan analizar el uso de las lenguas castellana y romaní (llamado “dialecto montenegrino” por sus interlocutores). A partir de este análisis determinan que sólo un pequeño porcentaje de los testimonios señalan una alternancia de códigos en contextos privados o familiares, mientras que la gran mayoría utiliza el montenegrino para los temas internos de la familia y la comunidad. De estos datos concluyen que la lengua rom funcionaría como un “marcador de organización y cohesión sociales” (Rivara y Marlone, 1999: 110). Luego, a partir de los datos obtenidos, estudian la actitud de los gitanos frente al sistema educativo, en tanto “factor de dispersión lingüístico-cultural” (Rivara y Marlone, 1999: 113). Hacen hincapié, entonces, en la resistencia que presenta la comunidad hacia la educación sistematizada; resistencia asociada a la percepción de que la lengua es un punto ineludible de la identidad y que, si bien la escolarización amplía las posibilidades cognitivas de los niños y niñas, por otro lado es asociada a “factores transculturadores”. De esta manera, las autoras concluyen que “[l]a defensa del código denota la preservación de la uniformidad étnica e ideológica, y la garantía de no asimilación a Otros grupos receptores” (Rivara y Marlone, 1999: 103-104).

En Buenos Aires no contamos con estudios centrados en la situación de las mujeres gitanas y son escasos en lo que hace a la comunidad romaní. Por ejemplo, existe una investigación realizada por Abduca y Calcagno (2013), en la que abordan la cuestión de la escolaridad de los chicos y chicas gitanas en esta provincia. Es en busca de los motivos de la alta tasa de deserción escolar temprana de las mujeres, que analizarán las prácticas y rituales de pureza en su vínculo con la desescolarización. Se trata, en este caso, de un acercamiento

desde la mirada de las instituciones educativas y no tanto desde la comunidad gitano/romaní. Una vez más, como fuera mencionado más arriba para el caso de Neuquén, se señala que el tránsito por la escuela suele ser breve y con la finalidad práctica de conseguir desenvolverse en la sociedad dominante, “pero no tanto como para poner en riesgo los mecanismos básicos de reproducción social del grupo” (Abduca y Calcagno, 2013: 2). Vuelve a señalarse, también, que las mujeres son apartadas incluso con anterioridad del sistema escolar, con la aparición de la menarca y el cambio de *status* social que ello conlleva, pero sostienen que son ellas mismas las que más interés demuestran en la educación formal: “Son las mujeres quienes más reclaman o desean incorporarse a la vida escolar y esto es motivo de conflicto al interior de la unidad doméstica” (Abduca y Calcagno, 2013: 7). Finalmente, analizan el vínculo entre el *marimé*<sup>14</sup> (que observan con fuerte presencia dentro de los grupos kalderash de Buenos Aires) y la desescolarización, sosteniendo que las normas de pureza están en conflicto con la interacción social que se genera en la escuela, dando lugar al abandono escolar.

Más recientemente, Fedeli (2022) presenta un ensayo donde aborda la cuestión gitana en la provincia de Neuquén. Aquí analiza la historia del Pueblo Gitano/Romaní, sus costumbres, dispositivos de resistencia cultural, la discriminación y exclusión de la que son objeto, así como su propia autoexclusión. Entre los temas abordados en este libro, la autora reflexiona brevemente en torno a la educación: señala el histórico rechazo a la misma, la mirada utilitaria que recae sobre ella (en tanto que forma a los jóvenes para el trabajo en el negocio familiar), y el actual acercamiento gitano hacia la escolarización. A su vez, menciona una propuesta de la iglesia evangélica que consiste en crear una escuela de fin de semana a los fines de complementar la enseñanza oficial. Finalmente, recupera la diferencia en los procesos de escolarización de niños y niñas, siendo estas las que primero abandonan frente al imperativo de control de la sociabilidad de género (puesto que ellas serán las encargadas de la transmisión cultural).

## **Marco Teórico**

### **1. Trayectorias educativas - continuidad académica y fracaso escolar-**

---

<sup>14</sup> Este elemento será descripto en el apartado sobre características generales del grupo.

Como ya he mencionado, el presente trabajo tiene como uno de sus ejes fundamentales la educación. A modo de lentes, a través de los cuales observar e interpretar las narraciones de mis interlocutoras, he utilizado diversos textos que abrevan en esta temática. Gran parte de ellos ya han sido mencionados, en la medida en que refieren a análisis de continuidad académica<sup>15</sup> y fracaso escolar de la comunidad rom (Ayuste González y Payá Sánchez, 2004; Vargas del Amo, 2018; Gamella, 2011; Bel, 2011).

Por otra parte, se ha utilizado la propuesta de Blanco (2011), quien realiza un trabajo de investigación en España, donde busca analizar los factores que favorecen el “éxito escolar” para el caso de estudiantes de enseñanza postobligatoria<sup>16</sup>. A partir de un análisis de trayectorias y experiencias de estudiantes en diferentes centros urbanos de España, observa diferencias entre estudiantes de diferentes sexos, de Bachillerato y Ciclos Formativos. Sostendrá que el apoyo de docentes y familias, así como la heterogeneidad de alumnos y alumnas son elementos fundamentales para la continuidad y permanencia en el sistema educativo.

Finalmente, se ha tomado como referencia la investigación de Arguedas Negrini y Jiménez Segura (2007) que si bien refiere a la educación secundaria nos ayuda a profundizar en los factores de permanencia escolar. A partir de una serie de entrevistas grupales a estudiantes, personal docente-administrativo y familiares, en este trabajo, las escritoras sostienen la existencia de ciertos factores personales, familiares e institucionales, que promueven y facilitan la permanencia de adolescentes en la educación secundaria. Toman en consideración las destrezas básicas del individuo, así como el autoconcepto y autoestima, la comunicación, manejo del estrés y autocontrol, como elementos claves del éxito escolar, así como el apoyo y ejemplo familiar, y el acompañamiento docente.

## **2. Construcción identitaria, alteridad y liminalidad**

A la hora de trabajar sobre construcción identitaria, como fue mencionado más arriba, resulta imperioso hacer referencia a los estudios que han reflexionado en torno a la alteridad.

---

<sup>15</sup> Como se puede observar, en la mayoría de estos trabajos se hace referencia al término “éxito académico” para hacer referencia a la continuidad y permanencia en el sistema escolar más allá de la educación formal obligatoria.

<sup>16</sup> Refiere a la educación posterior a la finalización del secundario, que junto con la primaria conforman las instancias de escolarización obligatoria en España.

En esta línea, deberán entretorse las miradas filosófica y antropológica para aportar una visión más amplia al respecto.

Entre los autores que abordaron el tema del Otro nos encontramos con Buber (1949 y 1982) para quien la individualidad, el yo, se construye necesariamente a través de la interacción con los otros: “La individualidad aparece en la medida en que se distingue de otras individualidades. Una persona aparece en el momento en que entra en relación con otras personas” (Buber, 1982: 32). Será en el encuentro entre “uno” y el “otro”, en el “entre”, en esa contribución recíproca que se conformará el individuo, la esencia del ser humano (Buber, 1949: 146-151). En este sentido, este autor afirma que “[e]l hombre se torna un Yo a través del Tú” (Buber, 1982: 19).

Por otro lado, podemos entender que en Hegel lo intersubjetivo es condición de posibilidad de la subjetividad: la libertad es resultado de la necesidad del hombre de vivir en un escenario de acciones compartidas, en que se desarrolla el reconocimiento intersubjetivo de la propia particularidad. Será sólo en la medida en que el modo en que actuamos es visto, reconocido por otros que podemos hacernos conscientes de nuestra propia singularidad. Los seres humanos, entendidos como deseantes<sup>17</sup>, necesariamente conducen a los deseos de los otros miembros de la comunidad. Justamente, la particularidad del deseo humano es que se orienta no sólo a un objeto sino, particularmente, a otro deseo: “La autoconciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo todavía explícitamente, es ella misma, su propio deseo; y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo, otra autoconciencia” (Hyppolite, 1998: 145). Bajo la perspectiva de Hegel el deseo humano debe dirigirse a otro deseo, siendo lo más profundamente deseado el ser reconocido como un deseo por el otro, ser reconocido en tanto individuo humano. Y sólo otro deseante podrá reconocerse como un sujeto deseante: se produce, entonces, la lucha por el reconocimiento. Lucha necesaria, pues sólo a través de la mirada del otro puedo conocerme a mí mismo:

La reacción inicial de un individuo frente a otro no está determinada por el miedo a ser amenazado, sino por la angustia a ser ignorado por el otro (...), por la necesidad que se tiene de encontrar, a través del otro, la certeza de *quién soy*. En efecto, para Hegel, las relaciones con los otros son la manera como la propia conciencia encuentra objetivada su propia certeza, el saberse no animal, el saberse humano, para poder construir sobre ello la propia subjetividad. Lo que prima y condiciona las relaciones intersubjetivas no es, pues, la satisfacción de las necesidades, sino la necesidad existente de antemano de llamar sobre

---

<sup>17</sup> “El hombre ‘absorbido’ por el objeto que contempla no puede ser ‘vuelto hacia sí mismo’ sino por un Deseo (...). Es el deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: ‘Yo...’” (Kojève, 2006: 11).

sí la atención del otro, porque sólo a través de ello puedo ser *en verdad* yo mismo (Acosta López, 2009: 27).

El hombre se sabe, se siente hombre, pero para dar objetividad a dicho juicio respecto de sí, para establecerlo como una verdad, necesita que otros distintos de él mismo lo reconozcan como tal. Esta intersubjetividad, entonces, es entendida como la necesidad del otro para reconocerse, saberse, a uno mismo, para construir la propia identidad como ser humano, independiente, para establecer la dignidad.

A su vez, la lectura de Sartre resulta oportuna, en la medida en que ofrece una nueva mirada, existencialista, sobre este tema. Para Sartre, nuestra misma existencia como sujetos está condicionada y posibilitada por la existencia del prójimo. Es la mirada del prójimo la que nos constituye en nuestro ser-para-otro y en nuestra dimensión objetiva de ser-en-el-mundo como personas: “aquello a que se refiere mi aprehensión del prójimo en el mundo como siendo probablemente un hombre es mi posibilidad permanente de ser-visto-por-él, es decir, la posibilidad permanente, para un sujeto que me ve, de sustituirse al objeto visto por mí. El ‘ser-visto-por-otro’ es la verdad del ‘ver-al-otro’” (Sartre, 2008: 333). La mediación del Otro es indispensable, pues en la individualidad, en la soledad, hay ciertas acciones que no nos llaman la atención, pero en el encuentro con el otro, con ese otro que me observa y conforma un juicio sobre mí, justamente aparece esa sensación de ser juzgados que nos lleva a reflexionar sobre nosotros mismos. Y no aparecemos *en* el otro sino *para* el otro y en este aparecer, una vez más, nos captamos a nosotros mismos. El Otro es, pues, la razón de mi vergüenza o de mi orgullo en el sentido de que su surgimiento me hace experimentar dichos sentimientos, pero sin que sea posible establecer una relación cognoscitiva con ninguno de ellos.

A la hora de trabajar sobre mujeres romaníes que han accedido a la educación superior, la interacción con el mundo no-gitano cobra importancia. Siguiendo a Barth (1976), se sostendrá que estas interacciones son el fundamento mismo sobre el cual se erigen los sistemas sociales que contienen las distinciones étnicas: “En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia” (Barth, 1976: 9-10). En gran parte de los grupos étnicos existirán “zonas de transición”, espacios liminales, es decir, sectores donde los límites étnicos no están claramente definidos. Estos grupos étnicos, entonces, se constituyen como entidades flexibles, dinámicas y permeables, que en su interacción con otros grupos construirán su propia identidad.

Al trabajar con el concepto de identidad personal, Sobczyk et al. (2020) retoman la propuesta de Hale (2004), comprendiendo a la misma “como el conjunto de puntos de referencia vinculados entre sí, construidos socialmente y cambiantes en cuanto a su significado y relevancia, que sirven para la auto-definición personal, estableciendo una relación entre el individuo y las demás personas y orientando potencialmente el comportamiento” (Sobczyk et al. 2020: 205). La adscripción a diversos puntos de referencia será lo que haga único a cada individuo. Ese punto donde convergen las diferentes categorías identitarias a las cuales pertenece, es lo que le dará a la persona su carácter singular, diferenciándolo de los demás. Esta multidimensionalidad de la identidad personal será fundamental para entender los procesos de nuestras interlocutoras, en la medida en que evidencia la heterogeneidad constitutiva de cualquier colectivo humano.

Finalmente, he utilizado como guía el trabajo de Prieto i Flores (2007) quien, a partir del análisis de distintas biografías, sostiene que las mismas no encajan en el conjunto de teorías que describen que las personas gitanas que ascienden socialmente tienden a asimilarse plenamente a la sociedad mayoritaria. Si bien detecta que es posible que algunas personas alcancen una trayectoria de plena aculturación, esta situación no es la más común entre las personas entrevistadas. Por el contrario, se señala la persistencia de la identidad gitana, por lo cual el autor establece tres vías de movilidad ascendente: la aculturación selectiva, la etnicidad constrictiva y la plena aculturación. La aculturación selectiva es descrita como aquel proceso de movilidad ascendente en el cual las personas gitanas seleccionan aquellos elementos de su cultura que desean preservar. A través de diversos elementos (lazos sociales con la comunidad y familias y la existencia de referentes dentro de las mismas) podrán superar las contradicciones de carácter identitario que encuentren:

Ambos favorecen la superación del sentimiento de soledad al que las personas gitanas están expuestas en la educación postobligatoria. A la vez, también promueven la superación de algunas contradicciones de carácter identitario relacionadas con la identificación estereotipada que existe desde la sociedad mayoritaria sobre lo gitano. Y es que las personas entrevistadas no suelen ser consideradas como gitanas por la sociedad mayoritaria ya que no cumplen con la imagen esperada -lenguaje, forma de vestir o marginalidad- (...). Estas contradicciones suelen ser superadas, en muchos casos, al formar parte de redes étnicas de apoyo con otras personas gitanas que se encuentran en una situación similar en las que existe un discurso que promueve la multiplicidad de formas de sentirse gitano o gitana. Compatibilizar la identidad gitana con el haber accedido a una educación superior es una de ellas (Prieto y Flores, 2007: 191-192).

La plena aculturación sería otra de las actitudes adoptadas por las personas de origen gitano. Esta estrategia es, según indica Prieto i Flores, la más trabajada por los investigadores y consistiría en “el producto de un conflicto identitario con otras personas gitanas fruto del que la persona no tenderá a identificarse con ‘lo gitano’ o bien, producto de un proceso de aculturación gradual en el que la persona va olvidando sus raíces culturales” (Prieto i Flores, 2007: 192). Finalmente, el autor sostiene la existencia de una tercera vía, de carácter intermedio entre las otras dos: la etnicidad constrictiva. A diferencia de la aculturación selectiva, quienes optan por esta tercera vía suelen carecer de lazos comunitarios o referentes identitarios.

Esta situación se caracteriza porque la persona vive su identidad (en su backstage) de forma simbólica pero a la vez constrictiva, viéndose condicionada a no exteriorizarla públicamente por miedo a ser discriminada. A este factor se le suma la no adscripción a la identidad gitana por parte de los demás, no sólo por parte de la sociedad mayoritaria sino también por personas del propio colectivo gitano. Aunque se puedan sentir gitanas se encuentran con algunas dificultades para que sean reconocidas como tal. Dicha situación constrictiva se puede mantener en el tiempo pero también puede desviarse hacia los dos procesos descritos previamente. Por un lado, la persona podría verse inmersa un proceso a la plena aculturación y por el otro, en un proceso de reafirmación de su identidad (Prieto i Flores, 2007: 192/193).

### **3. Estudios de género y perspectiva interseccional**

El concepto de “interseccionalidad” fue acuñado por Crenshaw (1989) dentro del ámbito del derecho. En su texto “Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color” (Crenshaw, 2012: 88), analiza las dimensiones de raza y género que están implicadas en la violencia contra las mujeres de color. En este sentido, aborda el modo en que las experiencias de estas mujeres frecuentemente son el resultado de la intersección de los patrones racistas y sexistas, sosteniendo que ni el feminismo ni el antirracismo incluyen la complejidad de estas experiencias. A partir de esta observación sostiene que la conciencia interseccional permitiría “encontrar y reconocer mejor la base de las diferencias existentes entre la gente y negociar cómo se expresan estas diferencias cuando se construyen políticas grupales” (Crenshaw, 2012: 120). Desde entonces se ha convertido en una perspectiva que busca un abordaje más efectivo de las diversas y complejas formas de desigualdad que viven las mujeres. La interseccionalidad permite el cuestionamiento de categorizaciones como formas de separar y fragmentar la sociedad, delimitando pertenencias y exclusiones, y generando una homogeneización y simplificación de la mujer.

Propone el análisis de relaciones de poder, denunciando los privilegios que se han construido en torno a la figura de los varones blancos occidentales, heterosexuales, de clase media. En esta línea, la perspectiva interseccional insiste en la necesidad de abordar conjuntamente los procesos de estructuración social de género, etnia y clase; así como en atender la confluencia de mecanismos de subordinación (y sus complejas interrelaciones) sin dejar de lado las diversidades inter e intragrupalas.

De esta manera, la perspectiva interseccional denuncia los mecanismos de exclusión que atraviesan las personas múltiplemente marginalizadas por las diversas dimensiones de su identidad. Revela, entonces, una doble o triple opresión oculta cuando categorías como género, raza y clase se conceptualizan como separadas unas de otras.

En esta misma línea encontramos también la Recomendación General 28 de La Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación contra la mujer (CEDAW - ONU Mujeres). En el párrafo 18 de la misma se establece que “[l]a discriminación de la mujer por motivos de sexo y género está unida de manera indivisible a otros factores que afectan a la mujer, como la raza, el origen étnico, la religión o las creencias, la salud, el estatus, la edad, la clase, la casta, la orientación sexual y la identidad de género”.

## **Metodología**

El 9 de noviembre de 2018 asistí a un encuentro en el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti organizado por Matías Domínguez, el cual estaba destinado a la discusión sobre la cultura y sociedad de las comunidades gitanas/romaníes en Argentina. Fue a partir de allí que mi incipiente interés en este grupo comenzó a tomar forma. Un tiempo más tarde, luego de la insistencia de algunos docentes de la maestría para que no abandonara este tema de investigación (pese a las dificultades que me habían sido sugeridas), pude establecer los primeros lazos con el mismo. Aproximándome primero al propio Matías y a otras figuras no gitanas en torno a la comunidad, comencé a abrirme camino hacia ella. Fueron estas personas, que trabajan junto al Pueblo Rom sin pertenecer al mismo, quienes me facilitaron los contactos iniciales de mujeres gitanas con quienes posteriormente me entrevisté. Mi interés originario, como expresé, refería al vínculo entre las mujeres romaníes y las prácticas adivinatorias, pero lentamente fui comprendiendo que, aun contrariando mi deseo, el campo me estaba sugiriendo otro enfoque. A medida que comencé a dialogar con estas interlocutoras ellas mismas me recomendaron otras con quienes podría hablar, y se hizo evidente que, pese a aquella

afirmación que encontraba en cada investigación de que las mujeres rom no suelen terminar la educación secundaria, cada una de ellas rompía con aquel modelo de desescolarización. Fui notando que el primer acceso a la comunidad fue a través de estas mujeres que ocupan un lugar liminal en ese espacio: sea por abandono de la vestimenta, el alejamiento de la comunidad o por no contraer matrimonio con un gitano. Entonces, comencé a preguntarme por cuál era el vínculo que mis interlocutoras tenían con la educación y cómo el mismo había impactado sobre su identidad. Dejé, pues, para más adelante el trabajo sobre prácticas adivinatorias y me concentré en el lugar que ocupa la educación formal en aquellas mujeres rom que avanzan sobre su trayectoria académica incluso más allá del nivel secundario.

A los fines de llevar a cabo el plan propuesto, he utilizado una metodología centrada en las narrativas y, en especial, en las historias de vida que fueron surgiendo en el contexto conversacional. En esta dirección, a través del análisis en profundidad de tres trayectorias de vida, busqué observar la diversidad de itinerarios vitales que pueden conducir a situaciones de continuidad académica y permanencia en el sistema escolar más allá de la educación formal obligatoria en las mujeres rom que habitan el AMBA.

Las narrativas, en la medida en que se fundamentan en la experiencia de vida (Connelly y Clandinin, 1995), no suponen una fijación de verdades sino la apertura hacia interpretaciones posibles que surgen del encuentro intersubjetivo,

[d]e hecho, lo que diferencia al método narrativo del método historiográfico, no reside en corroborar si los hechos sucedieron tal como la persona los narra (en base a unos datos supuestamente más objetivos que las palabras y los recuerdos de quienes nos los cuenta), sino en la interpretación que el encuentro entre diferentes subjetividades generan de forma dialógica acerca de su trayectoria vital. Lo que en un principio podría parecer un obstáculo, constituye una riqueza, un campo de posibilidades de interpretación y análisis que nos aproxima a la cotidianidad de estas subjetividades, cómo reconstruyen su vida pasada y la rearticulan en el momento presente (Biglia y Bonet-Marti, 2009: 22).

En este sentido, el diálogo siempre supone una intervención de la investigadora que ayuda a conformar y orientar la narrativa, siendo evidente la presencia de la subjetividad de la misma en el proceso (Biglia y Bonet-Marti, 2009). Cada uno de los relatos se centra en algunos aspectos específicos de la vida de mis interlocutoras, que no necesariamente coinciden con aquellos en los cuales haría hincapié una narración espontánea por parte de ellas. Si bien esto atenta contra el deseo de dar voz a quienes no tienen voz, considero con Biglia y Bonet-Marti (2009: 23) el uso de narrativas, puede servir a los fines de “proyectar luz sobre experiencias de vida y opiniones frecuentemente invisibilizadas”.

Estas experiencias, que buscaron ser rescatadas a través del diálogo, son experiencias que, como señalan Contreras y Pérez de Lara (2010), nos trasladan hacia aquellas vivencias que han dejado huellas en nuestras interlocutoras, afectando y transformándolas, a la vez que abriendo un horizonte de posibilidades antes inexistente para ellas.

A su vez, el trabajo de campo me ayudó a construir el contexto y conocer ciertas características generales del grupo. Para ello apliqué diversas herramientas como la observación participante y entrevistas en profundidad abiertas, semi-estructuradas, grupales e individuales. De este modo, en una primera instancia la investigación se estructuró en base a la realización de entrevistas de tipo abiertas, mientras que en una segunda instancia las mismas se orientaron hacia la temática de las trayectorias educativas, mandatos familiares/parentales, estrategias de salida de dichos mandatos e importancia del apoyo y acompañamiento familiar y/o docente. La modalidad no estructurada y la escucha activa, que fueron utilizadas en la realización de las entrevistas abiertas permitió, justamente, identificar esta serie de núcleos - presentados en la interacción verbal como significativos para nuestras interlocutoras- que ajustaron nuestro tema inicial de investigación. Estas se realizaron con grupos de mujeres gitanas-romaníes, kalderash, ludar y sinti. Las entrevistas han sido realizadas en espacios concertados con las mujeres en cuestión. Debido a la dificultad de acceso a mujeres de la comunidad caló se ha trabajado con un interlocutor masculino perteneciente a la misma, a los efectos de conocer ciertas generalidades de este grupo.

A su vez, resultaron de vital interés los datos obtenidos de la participación en ZOR, respecto de cómo se ven a sí mismas y cómo son vistas por los hombres de esa asociación las mujeres gitanas/romaníes que en ella participan. Asimismo, utilizamos información recogida de diversos congresos, conversatorios y charlas que se dieron en distintas organizaciones nacionales e internacionales durante el período comprendido entre fines de 2019 y 2022. Además, reunimos información correspondiente a seminarios sobre el Pueblo Gitano/Romaní impartidos por especialistas en el tema, así como uno dictado por Voria Stefanovsky<sup>18</sup>.

Es en la medida en que sostenemos que la identidad de la mujer gitana/romaní se construye en un perpetuo diálogo con la mirada de los hombres de la comunidad y de aquellas personas que no son parte del Pueblo Rom, que también realizamos entrevistas y analizamos el discurso de estos otros sujetos, en lo que refiere a su visión sobre aquellas y en relación con la posibilidad de acceso de las niñas a la educación. Del mismo modo abordamos películas,

---

<sup>18</sup> Ya presentada más arriba, se trata de la primera mujer gitana en doctorarse en América Latina.

documentales, obras literarias e información presentada por medios de comunicación, a los fines de reconstruir esa mirada externa que recae sobre las mujeres rom.

Con el objetivo de acceder a un panorama más amplio realizamos observaciones en el barrio La Perla (Temperley). A partir del método “bola de nieve”, estos encuentros, entrevistas y observaciones y la participación en ZOR, nos abrieron el camino hacia nuevas integrantes del Pueblo Gitano/Romaní.

Por otra parte, analizamos diversos documentos: trabajaremos sobre textos escritos por mujeres gitanas-romaníes y, por otro lado, archivos oficiales (leyes, decretos, artículos, etc.) a los fines de comprender el contexto socio-histórico en el cual se insertan las mismas.

He optado por guardar la identidad personal de mis interlocutoras, no tanto porque ellas mismas hayan preferido reservar su identidad, sino porque la investigación fue develando ciertas dimensiones de conflictos en torno al género y a los tipos de violencia. Por este motivo, elegí utilizar pseudónimos para evitar cualquier tipo de consecuencia negativa sobre ellas.

## **1. Experiencias de viaje y definición del campo**

Clifford (1997) expresa que “[c]uando hablamos de trabajo *en el campo*, o *ir al campo*, nos basamos en imágenes mentales de un lugar específico, con un adentro y un afuera, al que se llega mediante las prácticas de movimiento físico” (Clifford, 1997: 74). De este modo, pensamos siempre en un espacio exterior y homogéneo, fijo y estable, pero como mostrara Wright (2005, 2008b) a través del análisis de las visitas “fuera de contexto” de su visitante toba llamado Ángel a Buenos Aires, estas categorías clásicas de la antropología referidas por Clifford (1997) deben ser relativizadas. Puesto en otros términos, no existe algo así como lugares antropológicos y lugares no antropológicos, pues todo espacio practicado, indica De Certeau (2000), es un lugar; todo espacio donde haya una práctica humana es un posible lugar antropológico. Este último puede ser cercano o lejano, ajeno o familiar pero en cualquiera de los casos no será homogéneo, pues incluso en el trabajo de campo modificamos y alteramos ese espacio habitado (Wright, 1995). En esta dirección, mi investigación etnográfica no solamente no implicó un desplazamiento espacial hacia una tierra lejana y exótica, sino que las calles de todos los días o incluso los bares a los que otrora frecuentáramos con amistades se transformaron en “campo”. Más aún, varios de los encuentros se realizaron en lugares tan cercanos y familiares que ciertamente forman parte de mi vida cotidiana. Inclusive, en mi

propia casa se dio este fenómeno en la medida en que fue en ella donde tuve que realizar gran parte de las reuniones de la asociación ZOR, contactarme con mis informantes e incluso establecer nuevos contactos; es decir, mi hogar se convirtió en *campo*.

A su vez, hay otro aspecto del viaje etnográfico que afecta de manera tangencial nuestro trabajo. Como expresara Wright (2008a: 24), “[a]l ser caminantes temporarios en el ‘campo del mundo’, en última instancia los antropólogos compartimos parcialmente el destino de los migrantes y las poblaciones desplazadas”. Hablamos de la “comunidad gitana”, pueblo siempre caracterizado tanto por su trashumancia, por su nomadismo, por su eterno viaje como por su ser siempre expulsados, ajenos y siempre ser considerados peligrosos e indeseables. ¿Será acaso esta segunda característica origen y fundamento de la primera? Se nos presenta una comunidad de transmisión oral, donde la observación ha cobrado un rol fundamental. En uno de los encuentros mantenidos con una mujer perteneciente a la comunidad gitana, al preguntarle por las enseñanzas transmitidas por parte de su madre, abuela y tías, por aquellos conocimientos transmitidos de generación en generación a través del linaje femenino, ella me comentó la forma en que primero su tía y luego su abuela le enseñaron a leer el tarot. Al recordar las enseñanzas nos señaló que “un cuarenta por ciento era aprender a no quedarse con las energías de la otra persona, otro cuarenta por ciento era aprender a leer a la otra persona y solo un veinte por ciento eran las cartas”. Ella mencionaba la importancia que tiene en la vida de los niños y niñas romaníes la lectura de la otra persona. Como expresó una de nuestras interlocutoras, una comunidad que ha tenido que viajar -expulsada de los distintos países-, y que se ha dedicado históricamente a la venta y comercio, tuvo que aprender a leer, mirar, escuchar, observar e interpretar a los otros.

Cada sociedad tiene en su interioridad quiebres o fisuras que le hacen ser lo que es; cada sociedad es siempre, abierta, dinámica, permeable y presenta cierta conflictividad interna; de hecho, no es común encontrar mujeres gitanas/romaníes que tengan estudios universitarios o que participen en asociaciones político/sociales y, sin embargo, ellas han sido las primeras a las que hemos podido contactar. Nuestros sujetos de estudio pueden estar lejos o cerca, pueden ser completamente extraños o extrañamente cercanos, pueden vivir en una comunidad aislada o estar dispersos en diversos lugares. Pueden acercarse tanto que pongan en jaque la idea original de campo etnográfico o ponerla en duda por estar dispersos en el espacio. Puede el campo extraño terminar por convertirse en familiar y, a la inversa, el espacio familiar transformarse en campo de investigación. Pues un mismo espacio no es, en verdad, homogéneo, sino que posee discontinuidades existenciales y se define, en última instancia, por la sociedad

(Wright, 2005:65). Es por ello que inclusive al compartir un mismo espacio, las percepciones sobre el mismo pueden ser disímiles.

## **2. Intersubjetividad y diálogo**

La elección del Pueblo Gitano/Romaní y de las mujeres dentro del mismo, estuvo atravesada desde un primer momento por mis propios preconceptos. Es decir, por mi propia historia personal, la emocionalidad, así como mis deseos y temores. Dicho de otra manera, mi fascinación original por la mujer rom, en igual medida que las dificultades para establecer este sujeto particular como tema de investigación, tiñeron y determinaron mis temores y preocupaciones posteriores para acceder al campo. Así, las anécdotas y advertencias de mi entorno respecto de las gitanas, los estereotipos histriónicamente configurados por los medios de comunicación y nuestra sociedad configuraron el modo en el que me acerqué a ellas, las preguntas que les formulaba y el foco de atención que –de forma algo oscilante– terminé de definir.

Gran parte de este trabajo, admito, se construyó peripatéticamente, mientras caminaba con alguna de estas mujeres por diferentes barrios de Buenos Aires, dialogando y reflexionando incansablemente sobre las mujeres, sobre el Pueblo Gitano, nuestras vidas, alegrías, temores y dolores.

Como dije previamente, elegí investigar una comunidad históricamente perseguida, diezmada, marginada y expulsada. Una comunidad casi nulamente estudiada en nuestro país debido, en gran parte probablemente, a su extrema estereotipación. La gitana bruja, la gitana roba niños, la gitana que te va a leer la mano y te va a robar, los gitanos son una comunidad muy cerrada. Nuestro compromiso, pues, para con la comunidad es doble: por un lado, darle una voz que en general le fue negada y, por otro lado, buscar desandar los orígenes de estos imaginarios sociales que fueron funcionales a su exclusión. Justamente bajo esta perspectiva realicé mis primeras aproximaciones al campo, buscando reforzar el vínculo intersubjetivo y dando lugar al diálogo y al aprendizaje mutuo. Consideré primordial construir y fortalecer un vínculo de confianza con mis interlocutoras, buscando la reflexión en conjunto, poder pensar y reflexionar juntas sobre este encuentro ontológico. Adoptar esta atención-observación característica de la labor antropológica, así como de la comunidad rom, para entender qué estrategia utilizar en cada caso, qué tipo de diálogo es mejor establecer con cada una de ellas.

Abrir nuestras propias experiencias, expectativas e incluso temores nos ha permitido establecer diálogos más honestos, igualitarios y abrió la posibilidad de reflexionar juntas.

# CAPÍTULO 1

## **Pueblo Gitano/Romaní: Orígenes y llegada a Argentina**

Conocer un pueblo es conocer su historia y, en el caso de los romaníes, esa no es una tarea sencilla. Su constitución como un pueblo ágrafo y la ausencia de documentos que den cuenta de su origen y dispersión por el mundo, ha dado lugar a diversas teorías que buscan desentrañar la historia de esta comunidad. Quienes forman parte del Pueblo Romaní ciertamente conocen y pueden narrar historias de su familia, las que se retrotraen a varias generaciones previas; pero, muchas veces, estos relatos aparecen mezclados. Hay una dificultad en referenciar los hechos a fechas históricas ya que no cuentan con registros escritos, sino con anécdotas contadas de manera oral que se replican una generación tras otra. Esto mismo ocurre al buscar el origen del Pueblo Gitano: la ausencia de relatos escritos genera un vacío que abre las puertas a diversas teorías respecto del origen de este grupo humano. En el presente apartado buscaremos realizar un repaso por estas narraciones, en base al análisis bibliográfico y haciendo foco en la teoría actualmente más aceptada en el mundo académico y por los grupos activistas romaníes, que es aquella que sostiene que esta población proviene del noroeste de la India. Luego avanzaremos hacia una explicación de su éxodo y diseminación por Europa y su llegada a América. Finalmente, haremos mención a su arribo a Argentina y la historia de discriminación y persecuciones que aquí les esperaba, para cerrar con su asentamiento en Buenos Aires.

### **Tres teorías sobre el origen del Pueblo Gitano/Romaní**

Desde la llegada de los primeros grupos rom a Europa han existido diversas historias sobre sus orígenes en cada una de las sociedades con las que tuvieron contacto. Entre estas podemos mencionar tres que han tenido, y aún tienen, mayor impacto.

En primer lugar, nos encontramos con aquella que sostiene que, previo a su paso por Europa, los gitanos habrían habitado la zona de Egipto Menor<sup>19</sup>, explicando su origen como

---

<sup>19</sup> Durante el medioevo se llamó de esta manera a la zona que actualmente abarcaría Siria, Chipre y los territorios cercanos del Mediterráneo oriental.

descendientes de faraones. De aquí provendría el exónimo “gitano”, cuya raíz etimológica es “egipciano” y que algunos investigadores sostienen les habría permitido atravesar Europa<sup>20</sup> a partir del siglo XV, a través de salvoconductos adquiridos como miembros de la nobleza egipcia. Esta teoría fue transmitida también como posible por parte de algunos de nuestros interlocutores: “La palabra ‘gitano’ significa ‘egiptano’, o sea que no está tan sabido si salimos de la India o de Egipto”<sup>21</sup>.

En segundo lugar, hallamos una serie de explicaciones de índole religiosa que darían cuenta, a su vez, del origen del pueblo, la dispersión del mismo por el mundo y el fundamento de su eterna persecución. Dentro de las historias contadas por los mismos gitanos y gitanas, encontramos aquella que afirma que son descendientes de los judíos, con quienes comparten una historia impregnada de persecuciones y la diáspora que los ha llevado a expandirse por el mundo (Clebert, 1985: 36). En la tradición oral de la comunidad rom se encontrarían elementos de la mitología hebraica, así como en su sistema de leyes (Ballona, 2016: 8-9). De cualquier manera, esta hipótesis ha sido descartada por los investigadores en la medida en que no existe evidencia que la avale. En este sentido, Bel (2009) señala que,

mientras los judíos se integraron a la sociedad mayoritaria y sedentarizaron, los grupos gitanos permanecieron distantes y nómades. Si bien ambos pueblos compartieron el éxodo, los judíos siempre tuvieron presente el regreso a Canaán primero y luego a Israel. Por contraste, el deambular gitano no propone ningún regreso, no busca ninguna Meca ni tierra prometida. Además no existe en su cultura tradicional evidencias de la práctica de algún culto mesiánico ni tampoco narraciones que exalten un gran pasado histórico (Bel, 2009: 25).

Continuando con esta serie de teorías de índole religiosa podemos hallar diversas vertientes que en varias ocasiones escuchamos o leímos de manos de diferentes romaníes. Según ellos mismos nos dijeron, la Iglesia de Filadelfia<sup>22</sup> actualmente reivindica este discurso por lo que cobra fuerza y legitimidad entre quienes participan del culto. Una de estas narraciones consigna que los gitanos serían descendientes de Jacob, como una de las diez tribus perdidas de Israel. En este sentido, Perla Miguelí (1991), integrante de la comunidad romaní en Argentina, hace un rastreo por las diversas teorías respecto de los orígenes del pueblo y

---

<sup>20</sup> Se trataba de una Europa por la que realizaron diversos recorridos y que, en el siglo XV, se encontraba dividida en diferentes reinos que más adelante comenzarán su proceso de unificación en Estados Nacionales.

<sup>21</sup> Entrevista a Adriano, 15/03/2022.

<sup>22</sup> La historia de la Iglesia Evangélica Filadelfia (perteneciente al movimiento evangélico pentecostal) se remonta a la Bretaña francesa, en torno a la mitad del siglo XX. Su fundación tuvo lugar en España en 1965 y la primera Iglesia Filadelfia se creó en Balaguer (Lérida) en 1968, lugar que ha pasado a la historia como el punto de encuentro de los primeros conversos gitanos en España (Cantón Delgado y Jiménez Royo, 2014: 8).

argumenta lo siguiente.

Se puede mostrar que este pueblo nómada sale de las diez tribus perdidas de Israel, que fueron deambulando de una tierra a otra y alterando la ley mesiánica con leyes y cultos de otros pueblos, transmitiendo oralmente su forma de actuar, pensar y vestir, de generación en generación. Siempre pensando que eran el pueblo elegido, especial y apartado del resto, como su Dios Yavé o Jehová los bautizó. Para afirmar esta teoría me baso en los simples e importantes hechos y procederes que se tomaron en cuenta en el pasado y son respetados y llevados a cabo hasta la actualidad por los gitanos. Muchos de estos actos (...) eran cumplidos por el pueblo de Israel y están escritos en la Biblia (Miguelí, 1991: 22).

Otro de estos relatos sostiene que el Pueblo Gitano/Romaní estaría conformado por los descendientes de Caín, a quien la maldición condenó al nomadismo y al trabajo del cobre y del hierro (Bel, 2009: 23, Clebert, 1985: 30)<sup>23</sup>. En esta línea, también encontramos la teoría, reforzada por la Iglesia Evangelista Rom, de que los gitanos serían hijos de Keturah y Abraham.

Por otro lado, existen relatos que vinculan el éxodo romaní, su historia como un pueblo castigado con el destierro y condenado a desplazarse eternamente sin patria y sin tierra con la historia de Jesucristo. Mientras algunas narraciones sentencian que el Pueblo Rom es castigado por robar dos de los cuatro clavos antes de la crucifixión, otras versiones los acusan de ser responsables de haber forjado los mismos (Garay, 1987: 16; Bel, 2009: 23).

Por su parte, Elías Juan Cristo, jefe de un grupo gitano en San Salvador de Jujuy, relata otra historia en la que situaría el origen de su comunidad en la dispersión de los pueblos del mundo con la caída de la torre de Babel en el año 33 d.C.

El rey Poncio Pilatos, acompañado por sus súbditos, vio a Jesús trasladarse al infinito o cielo envuelto en una nube. A partir de ese acontecimiento, mandó a construir la Torre de Babel, ubicada en Babilonia, con el fin de seguir a Cristo. Entonces, Jesús destruyó la torre con un rayo que provocó que su plataforma se dividiera en dieciocho grupos, cada uno de éstos con un idioma diferente y, dentro de cada grupo, cinco o seis personas entre hombres y mujeres, con un idioma diferente (...) Es en ellos donde se origina la raza gitana. A partir de este suceso, cada tribu de gitanos con su grupo de cada nación se dispersó por distintos puntos del mundo, radicándose en distintos países. Estos gitanos hablaban el mismo dialecto con diferente acento (Cristo, 2003: 17-18).

Una tercera línea, actualmente la más aceptada tanto en el círculo académico como entre las fundamentaciones de los movimientos diaspóricos gitanos de los últimos cincuenta años, es aquella que sostiene el origen indio del Pueblo Rom. La misma, sustentada en estudios

---

<sup>23</sup> En este sentido, López Rodríguez (2019) sostiene que esta teoría sobre el origen del Pueblo Rom responde a una atribución que, incluso durante el reinado de Carlos III de España (1759-1788), señala como “época ilustrada y de conciencia de clase”, generó desconfianza hacia este grupo: “Aquella teoría, hablaba de que eran descendientes de Caín, tribu perdida de Israel, herederos de los magos caldeos o metalúrgicos forjadores de los clavos de Cristo” (López Rodríguez, 2019: 49).

lingüísticos, históricos y genéticos, será descrita a continuación.

## Origen Indio del Pueblo Rom

La teoría más reconocida respecto del origen de la población Rom es aquella que afirma que la misma proviene de la zona norte de la India, el Punjab (Baroco Gálvez, 2014; Fraser 2005, Hancock 2002). De cualquier modo, creemos necesario señalar que hay otras teorías que proponen que los indicios existentes para sostener esta hipótesis no son concluyentes. Si bien hoy en día los investigadores adscriben de manera casi unánime a esta conjetura, podemos encontrar interpretaciones que niegan el origen indio de los gitanos (Okely, 1983). Estas miradas consideran que se trata de un pueblo autóctono marginado tras la descomposición de la sociedad feudal europea, y que la relación con la India habría sido elaborada por una visión exótica de algunos investigadores a los fines de promover la solidaridad entre los diferentes grupos de gitanos.

Fue a partir de las investigaciones de Leuden Stephan Valyí en 1763 que diversos autores buscaron emparentar el romaní y la lengua hindú, de raíz aria, con el sánscrito (Bernal, 2003: 3). Así, se pudo inferir el origen indio del Pueblo Rom. Fue en esta misma línea que el lingüista alemán Grellmann (1783), luego Pott (1844) -a partir de sus estudios de la fonética comparada y de la etimología concernientes a las lenguas indoeuropeas-, y más tarde Miklosich (1872)<sup>24</sup>, sostuvieron, con bases científicas, que el romanés tiene un fuerte vínculo tanto en lo gramatical como en lo sintáctico con el sánscrito (Bloch, 1962: 22-23; Sarramone, 2007: 63; Gomez Baos, 2010; Rizo López, 2005; Matras, 2002: 3). También Fraser (2005), quien comparó el romaní con las lenguas de raíz sánscrita, encontró una fuerte correspondencia entre el romaní y algunas lenguas índicas, lo que daría indicios de un origen común (Fraser, 2005: 29-30).

Los posteriores estudios de Courthiade (2001) y Matras (2004) determinan que este pueblo proviene del noreste de la India, sugiriendo las regiones del Sind, Punjab o Kannauj, de donde se supone habrían salido alrededor del año 1000 d.C.

Dentro de las teorías que sostienen el origen indio del Pueblo Gitano, existen aquellas que defienden su procedencia de una de las castas inferiores de este país o de sus pueblos *pariahs*. En esta línea nos encontramos con los trabajos de Clébert (1985: 97), quien propone

---

<sup>24</sup> Miklosich realizó un estudio dialectológico, una gramática y un léxico comparativo e histórico que le permitió reconstruir las migraciones Rom dentro de Europa.

una lectura que asociaría las profesiones de los gitanos con el sistema de castas hindú<sup>25</sup>.

Sarramone (2007) señala que podemos encontrar a la vez investigaciones que asocian el Pueblo Rom a la casta de los *rajput* (guerreros), que resistieron las invasiones islámicas (Hancock, 2006) y otras que los vinculan con los “intocables” o castas inferiores del sistema hindú (Matras, 2002: 18 y 19; Sarramone, 2007: 29; Hancock, 1987: 8). Por otro lado, Fraser (2005) menciona varias hipótesis de origen: la conexión que se ha establecido entre los gitanos y los *dom* (tribu nómada de músicos de India); el posible emparentamiento entre los gitanos y los banjara (grupo mixto de comerciantes ambulantes); y, una vez más, la posible descendencia de los guerreros *jat* y *rajputs*<sup>26</sup>. También presenta las teorías, fundamentadas en análisis lingüísticos, de Sampson -quien propone que los gitanos, al entrar en el territorio persa debieron ser un único grupo con una lengua única- y Turner -que, por su parte, considera que debe haber habido más de un éxodo o diferencias en la lengua al momento del mismo- (Fraser, 2005: 40 a 42).

Entonces, existe actualmente un consenso -de acuerdo a los estudios lingüísticos realizados- respecto de la procedencia del romaní de un conjunto de lenguas nearias, del noroeste de la India. Garay (1987) sostiene el origen hindú, indicando que en el año 300 a.C. su zona de influencia debió ser el centro de la India, que más adelante abandonarían para establecerse en el noroeste entre las llanuras del Punjab y Cachemira; esta zona que era habitada por diversas tribus nómades que recorrían el camino desde el Indo hasta el Bósforo (Garay, 1987: 9). Además, este autor propone que es hacia el año 1000 d.C. que comienzan su viaje hacia occidente, deteniéndose por un tiempo en las regiones de Pakistán, Afganistán e Irán, para luego bifurcar su recorrido en dos direcciones: una de ellas se dirige hacia el sur y más tarde al oeste, atravesando Siria y Palestina para instalarse un tiempo después en Egipto -donde se supone que permanecieron durante un largo período-; mientras que la otra fue rumbo a Europa, a través de Turquía y Yugoslavia, siendo Grecia el primer destino occidental de

---

<sup>25</sup> De esta manera, los oficios tradicionales romaníes -herrería, quiromancia, trabajo con el metal, doma de animales, etc.- serían aquellos oficios despreciados por las castas dominantes que fueran, a su vez, compatibles con su trashumancia (y vinculables con la música y la magia). Así, el desplazamiento del Pueblo Gitano habría estado ligado a los movimientos de las hordas bárbaras guerreras, para las cuales ofrecían su trabajo.

<sup>26</sup> En esta misma línea, Paternina Espinosa (2014) sostiene que “los estudios lingüísticos, genéticos y culturales relacionan a los Rrom que existen en Europa y América con un pasado lejano indio, el cual con el paso del tiempo se ha convertido en un hecho incuestionable. Efectivamente, su origen parece estar en el noroccidente de la India y se los vincula con grupos de *Rajput*, *Jatt*, *Kshtriyas*, los cuales eran castas guerreras y nobles. También a los Rrom se les sigue asociando con grupos de músicos *Dom* y con los *Luris*. Lingüísticamente su idioma se relaciona con el hindi, el punjabi, el sardí, el Urdu, el gujarati, el bangali, el punjabi, y su salida del subcontinente Indio parece datarse entre el año 1000 y 1300, lo que no descarta que ya desde el siglo III y IV se hayan producido algunos éxodos” (Paternina Espinosa, 2014: 101).

asentamiento gitano (Bloch, 1962: 18ss.).

Si bien los análisis lingüísticos han resultado trascendentales para determinar que el origen del Pueblo Rom se encontraría en la India y para establecer las primeras rutas migratorias, los motivos que dieron lugar a la diáspora así como su origen social y étnico siguen siendo objeto de debate (Gómez Baos, 2010; Sarramone 2007: 30). En este sentido, Matras (2002: 14) señala a dos autores cuyas teorías se encuentran aún vigentes en diversos escritos: Rüdiger (1782) y Grellmann (1783). El primero de ellos consideraba al Pueblo Gitano víctima de la opresión y prejuicios sociales, sugiriendo que habrían partido de la India intimidados frente a los ejércitos invasores. El segundo de estos autores, por su parte, atribuye la miseria de los gitanos a su resistencia a la integración. Por otro lado, Garay (1987) considera que enfermedades, guerras, hambre, discriminación religiosa o persecuciones en el territorio hindú son factores probables, aunque aún no comprobados, de este movimiento (Garay, 1987: 9).

En materia idiomática, Williams (1994), un etnólogo inglés, sostiene que la lengua gitana como tal no existe, sino que lo que parece es la sumatoria de un gran número de dialectos que han sido atravesados por los idiomas de los territorios por los que esta población ha transitado a lo largo de los siglos, y que han dejado una huella imborrable en ellos. De esta manera, argumenta el autor, el estudio del lenguaje de los grupos gitanos de la actualidad puede ayudarnos a precisar el itinerario que siguieron sus antepasados.

## **Teorías sobre el éxodo gitano**

Entre el 1001 y el 1026 de nuestra era, las regiones del Sindh y Punjab, en India, sufrieron la invasión de las tropas turcas y persas de Ghaznivid que respondían al rey Mahmud de Ghazni. Los guerreros *rajput* no pudieron resistir los constantes ataques, lo que dejó el saldo de medio millón de esclavos hindúes y tres grandes migraciones<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> La primera de ellas hace referencia a la invasión de Islam en la India, lo que dio lugar a un éxodo estimulado por el rey Mahmud de Ghazni (que invadió la zona del Sindh entre los años 1001 y 1027), hacia el oeste. La segunda gran migración refiere a la resistencia del Pueblo Rom a ser integrado al sistema de castas, frente a las invasiones bárbaras lideradas por Mahmud de Gora al Noroeste de la India (1191-1192), que expresó sus consecuencias durante la expansión de Gangis Khan (1215-1227). La última de estas olas se vincula con la llegada de ejércitos mongoles al territorio hindú durante el reinado del Khan Tamerlán (a finales del siglo XIII), quien extendió su avance militar con la consecuente apropiación de terreno y expulsión de los pueblos (Sarramone, 2007: 32-33; Bel, 2009: 26; Bel, 2011:17).

Katzer (2005: 7-8) sostiene que lo que ha caracterizado a la comunidad gitana es su resistencia a ser integrada, unificada, incluida. El movimiento perpetuo ha signado a este pueblo desde el momento en que aparentemente abandonaron la India y en sus tres grandes oleadas migratorias: la invasión del Islam en la India (siglo IX) que dio lugar a un flujo migratorio hacia el oeste; la resistencia a la integración al sistema de castas frente a las invasiones bárbaras del año 1.000; y la expulsión del pueblo frente al avance militar del ejército mongol. Entonces, sería a partir de este momento que el Pueblo Gitano habría comenzado su nomadismo constante.

Tras salir de la India dan inicio al éxodo que los lleva, aproximadamente tres siglos más tarde, a Europa. También el recorrido que realizaron desde Asia a Europa se encuentra envuelto en un velo de misterio y cierta polémica académica (Baroco Gálvez, 2014: 18).

Al llegar a Europa, los Rom fueron confundidos con un pueblo de Egipto. Sarramone (2007: 15) sostiene que ellos mismos dijeron ser de esta región, lo que terminó por otorgarles el nombre de *egipcianos*. Este calificativo, como ya fue mencionado, fue transformándose hasta el actual nombre de gitanos. Un grupo realizó parte de su recorrido, de hecho, atravesando Egipto, donde permanecieron bastante tiempo, mientras que otra corriente se dirigió hacia Europa a mediados del siglo XV pasando por Turquía y Yugoslavia siendo Grecia el lugar donde, presumiblemente, se estableció el primer gran asentamiento romaní occidental. En este sentido, Hernández González (2013) afirma que en el medioevo, en Europa se usaba ya el término “egipcianos” para hacer mención a otros grupos extranjeros (Hancock, 2002: 2). Se supone que la adscripción de los grupos Rom a este nombre refiere por un lado al beneficio de ser identificados como procedentes de un lugar conocido por el occidente europeo; y, por otra parte, la adscripción a estas tierras, consideradas como exóticas por los pueblos europeos, reportaría beneficios en algunas actividades que practicaban sus integrantes, como la lectura de la buena fortuna (Fonseca, 1995: 237). En cualquier caso, podría haber existido un importante número de familias romaníes provenientes de Egipto, donde habían sido esclavos del ejército turco (Fonseca, 1995: 72, Hernández González, 2013).

Además de los estudios lingüísticos mencionados, desde comienzos del siglo XXI, encontramos investigaciones de índole genética (Fraser, 2005; Kalaydjieva, 2001; Mendizabal et al., 2011) que defienden el origen indio de esta población. En cualquier caso, estos estudios no arrojan evidencias determinantes por sí solos, sino que deben ser puestos en correlación con las investigaciones de las ramas históricas y lingüísticas.

Por su parte, y como consecuencia de la ausencia de documentos escritos, los análisis

históricos tampoco son, por sí mismos, concluyentes respecto del recorrido del Pueblo Rom. De cualquier manera, en su conjunto, confirman el postulado del origen indio del mismo y sostienen al menos dos oleadas migratorias alrededor de finales del siglo IX desde la región del Punjab o cercana a la misma. Desde allí se habrían establecido en las zonas de Persia<sup>28</sup>, Armenia, Bizancio y Grecia, para luego ingresar a los Balcanes durante el medioevo. Continuaron, de este modo, expandiéndose progresivamente por el resto del continente europeo y llegaron a España para 1425, a través de lo que actualmente se conoce como Cataluña, desplazándose luego hacia el sur y asentándose principalmente en la región de Andalucía (Fraser, 2005; Hancock, 1987; Pacheco, 2005).

Durante ese siglo XV, los grupos de gitanos que llegaban a Europa en condición de cristianos peregrinos, penitentes o perseguidos por los musulmanes eran generalmente bien recibidos y contaban, a veces, con el beneplácito de las autoridades que les permitían mantener sus costumbres o les otorgaban salvoconductos (San Román, 1997; Bel, 2009; Hernández Gonzalez, 2013). Algunos grupos romaníes, entonces, se presentaban en el territorio europeo como peregrinos que debían expiar culpas por el pecado de apostasía (en el que habrían incurrido al retomar ciertas prácticas paganas luego de abrazar el cristianismo o, en otros casos, por haber rechazado dicha religión en territorio musulmán), dirigiéndose por ello a Santiago de Compostela (Paternina Espinosa, 2014: 106).

También contamos con fuentes que nos indican que algunos jefes de grupo entraban en los diversos territorios presentándose como condes o duques (Paternina Espinosa, 2014: 103). Su presencia, en todo caso, era notada y a veces no tan bien recibida.

Hacia finales de siglo, la anterior buena acogida que pudieran recibir las familias romaníes en Europa llega a su fin, cuando empiezan a ser acusados de hechicería, mantener costumbres que atentan contra las dominantes, hurtos y asociación con delincuentes. Esto se debe, en parte, a un importante y profundo cambio religioso que se estaba produciendo desde mediados del siglo XV: el protestantismo inicia a cobrar cada vez mayor peso, quitándosele, a su vez, a la iglesia católica. Así, la estrategia original de los romaníes de presentarse como peregrinos al llegar a un nuevo país, en base al estatus que estos tenían, deja de surtir efecto y comienza a ser contraproducente.

[L]a mendicidad, que la Iglesia había visto con buenos ojos en los días de la idealización franciscana de la pobreza, durante considerable tiempo se había granjeado crecientes

---

<sup>28</sup> Fraser (2005: 53-4) se enfrenta a la teoría que ubica la partida de los gitanos de Persia antes de las primeras invasiones árabes (debido a la ausencia de palabras árabes en el romaní), y señala ciertos préstamos del árabe en el romaní europeo, que sugerirían una partida posterior de Persia.

sanciones por parte de las autoridades y en esa época sufrió muchos ataques de Lutero y de otros como algo a eliminar de toda la cristiandad (Fraser, 2005: 135).

A su vez, el nomadismo fue, desde el origen, un motivo de desconfianza generalizado por parte de las poblaciones sedentarias de Europa.

Prejuicios similares estaban a la base de los acuerdos rudimentarios que existían para el socorro de los pobres en la Europa del siglo XVI, que descansaban en el supuesto de que los pobres nativos tenían que ser ayudados por las diversas parroquias, mientras que los mendigos forasteros tenían que enviarse de vuelta sin piedad al lugar donde habían nacido o al lugar donde habían vivido anteriormente (Fraser, 2005: 135).

Poniendo el foco en la península Ibérica podemos señalar que es justamente en la última mitad del siglo XV que, a partir de la unión matrimonial de Fernando de Aragón e Isabel la Católica (1469), los reinos de Castilla y Aragón se unen, dando origen a un período de consolidación que tendrá como pilar la homogeneización religiosa, etnocultural, lingüística, territorial y de centralización política. Comienza, pues, un período de construcción identitaria del reino donde el aspecto religioso cobra vital importancia, y se define un nosotros cristiano frente a un *otros* judíos, musulmanes y gitanos. Esta búsqueda de homogeneización supone una eliminación de la alteridad, ya sea integrándola (conversiones) o exterminándola (echando a los no cristianos del territorio) (Paternina Espinosa, 2014: 114).

Empieza, entonces, con el reinado de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, una fuerte persecución de judíos, musulmanes y gitanos. Los Reyes Católicos emprendieron una lucha contra las “minorías” religiosas a las cuales buscaron expulsar del territorio español. En el año 1492, tuvo lugar la batalla final de la Reconquista, con la consecuente caída del Sultanato de Granada (último representante de la ocupación islámica en la península Ibérica); este evento dio lugar a la expulsión de gitanos, musulmanes y judíos no conversos (Vieira, 2017: 24).

Fue en 1499 que los Reyes Católicos decretan una Pragmática<sup>29</sup> conocida como “Pragmática de Medina del Campo” que exige el asentamiento de los grupos gitanos, el abandono de su lengua, costumbres y forma de vestir, la elección de un oficio y el servicio a un señor (Ramírez Heredia, 1974 : 202) bajo amenaza de “cortarle primero una oreja, luego la otra, y como castigo ejemplificador supremo se lo convertiría en esclavo de por vida” (Pacheco, 2005: 66). Se da inicio entonces, a un período de persecuciones, caracterizada por la voluntad de la Corona de expulsar a gitanos y gitanas de sus territorios (Pacheco, 2005: 66). Podemos

---

<sup>29</sup> Disposiciones, correspondientes al ordenamiento jurídico del Antiguo Régimen Español, establecidas por el rey.

observar que este conjunto de medidas tenía por objetivo disolver la diferencia étnica y cultural, disgregar la alteridad que representaba la población gitana que, a diferencia del caso de judíos y musulmanes, no representaba una amenaza en términos religiosos sino que “sus creencias cristianas’ no generaban confianzas en sectores de la iglesia y las autoridades, sobre todo por la práctica de la buenaventura de las mujeres, el casamiento de los miembros por el rito propio y el no seguir la ortodoxia de los ritos cristianos” (Paternina Espinosa, 2014:125).

Un año después, en 1500, La Dieta de Augsburgo, determina medidas similares, expulsándolos del Sacro Imperio Germánico<sup>30</sup>. En resumen, para mediados del siglo XVI habían sido expulsados de España, el Sacro Imperio, Francia, Inglaterra y Roma (San Román, 1997: 6; Bel, 2009: 30; Sarramone, 2007: 24 y 25).

## **Llegada a América**

Así como el origen indio de los gitanos y el motivo del inicio de su eterna diáspora son objeto de debate y de las más diversas hipótesis, las causas de su migración hacia el territorio americano tampoco resultan claras. No obstante, podemos rastrear una serie de acontecimientos que podrían haber preparado el terreno para la misma. Sin duda, fue con la expansión del colonialismo de España, Francia, Inglaterra y Portugal que los Rom llegaron a América; ya sea cumpliendo un castigo en las galeras<sup>31</sup>, desterrados de su patria o por elección (siguiendo las dinámicas de migración de diversos pueblos europeos a las colonias) (Paternina Espinosa, 2014: 101).

Entre las hipótesis respecto de la migración de las comunidades romaníes a América, encontramos aquella que sostiene que es frente a las Pragmáticas que se dictaron desde 1499 hasta 1783 en España y las consecuentes persecuciones, expulsiones y condenas a la esclavitud o las galeras, de parte de las autoridades españolas y la Inquisición -que los consideraban brujos, holgazanes, herejes y un peso para la Corona Española-, que comienza la primera gran ola de migración gitana a América (Garay, 1987:10).

La llegada a América data de los primeros viajes de Colón. Precisamente, en su tercer

---

<sup>30</sup> Vinculado a su vez a la dinastía de los Austrias que gobernaría también España, y que tiene como trasfondo el impacto de la contrarreforma en la región.

<sup>31</sup> En el caso de España, por ejemplo, nos encontramos con una ley del año 1717 promulgada por el rey Felipe, que buscaba separar a hombres y mujeres gitanas para evitar el nacimiento de niños de esta comunidad. Medida que tuvo vigencia durante más de cincuenta años y disponía enviar a las galeras a gitanos y a los castillos como esclavas a las mujeres.

viaje (1498) vinieron cuatro gitanos calé: Antón, Macías, Catalina y María de Egipto, quienes cambiaban sus condenas en la península Ibérica según se menciona en el registro de la nave. Mientras tanto, otros llegaban de manera voluntaria huyendo de las persecuciones que acontecían en Europa como pasajeros clandestinos (Sarramone, 2007: 293; Gomez Baos, 2010).

Durante estos años, aquellos gitanos que se consideraban una carga para la Corona Española, eran comúnmente enviados hacia Portugal. A su vez, desde principios del siglo XVI hasta mediados del XVII, podemos encontrar diversos casos de deportación de familias gitanas de Portugal a las colonias americanas (Sarramone, 2007:293), así como diferentes edictos en España que fuerzan al Pueblo Romaní a la asimilación o el destierro<sup>32</sup>. A su vez, en 1619 Felipe III ordena la expulsión de todos los gitanos de las tierras españolas o su asentamiento en territorios con menos de mil habitantes (Sarramone, 2007: 85). Luego, “Felipe IV de España, con un edicto de 1633 prohíbe a los Rom vivir en comunidades, hablar su propio idioma, vestirse según su uso y costumbres y creer y practicar sus tradiciones, bajo pena de tres años de destierro” (Bernal, 2003: 3). Unos años más adelante, “Carlos II en 1695 prohíbe claramente a los Rom tener sus propias profesiones tradicionales, como la herrería y la forja de metales, tener caballos y abandonar sus aldeas bajo la amenaza de ser conducidos a las galeras durante tres años” (Bernal, 2003: 3). También Felipe V dispuso la ejecución de cualquier gitano que habite el territorio español y que se les corten las orejas y echen a latigazos hasta la frontera a niños y mujeres gitanas; y en 1740 establece un edicto según el cual será penado quien ayude a un gitano (Sarramone, 2007: 85).

Por su parte, la presencia de los gitanos en las Américas tampoco fue sencilla. Al tiempo que el Estado español envió a las familias romaníes degradadas a este continente, no permitió la presencia y permanencia de aquellos grupos que llegaron de manera espontánea, sin permiso de la Corona (Vieira, 2017:29). En 1570, Felipe II prohibió el traslado de gitanos a América, ordenando la captura de quienes ya se encontraran allí, y la remisión con sus hijos y criados (Garay 1987: 10).

En base a la tradición oral se ha determinado que las migraciones ocurrieron primero hacia Centroamérica y desde allí hacia Suramérica (Gomez Baos, 2010). El origen del asentamiento de los grupos romaníes en el continente dataría de 1539, cuando tuvieron sus

---

<sup>32</sup> En este sentido es posible señalar los siguientes hechos: “un edicto en 1528 confirma una vez más la orden de destierro para todos aquellos que no tenían profesiones conocidas, y los Rom fueron amenazados con las galeras si no abandonan su vida nómada” (Bernal, 2003: 3).

primeras apariciones en el Caribe, Brasil y el Río de la Plata. Asimismo, llegó otra oleada migratoria de Budapest durante el reinado de María Teresa con dirección a México, con el fin de enseñar a las familias nativas el trabajo rural. Hacia finales del siglo XIX, durante la guerra entre España y Estados Unidos por las islas de Cuba y Puerto Rico, se produjo otra migración forzada ya que gran parte del ejército español estaba conformado por jóvenes gitanos (Garay, 1987: 10; Bel, 2009: 34).

Familias rom de los diversos grupos y orígenes continuaron arribando al continente americano, incluso cuando también allí empezaban las persecuciones. En este sentido, Bernal (2003:4) señala que la Legislación India, pocos años después de iniciada la conquista, ordenó la captura y deportación de cualquier grupo itinerante que se encontrara en América.

Más tarde, hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, aconteció una nueva ola migratoria pero que, a diferencia de las anteriores, ya no será forzada sino voluntaria.

[C]oincidió con el fin de la esclavitud en Moldavia y Valaquia. La represión en Francia y Alemania, la independencia de Serbia y la desintegración del Imperio Austro-Húngaro al final de la Primera Guerra Mundial desencadenaron el movimiento de grandes grupos Roma (Vlach) hacia el continente americano en busca de nuevas oportunidades económicas y laborales (Lagunas, 2017: 6).

Una tercera ola arribó al continente huyendo de la Segunda Guerra Mundial, siendo durante esta última cuando más fervientemente se practicó la “limpieza étnica” por lo que se produjeron fuertes migraciones de familias gitanas hacia América. Las atrocidades perpetradas contra esta población durante el Porrajmos o Samudaripen, marcaron un estigma en las familias que migraron hacia el “Nuevo Continente” en búsqueda de una vida mejor.

Dentro de los grupos Rom migrantes nos encontramos con los kalderash -procedentes de Suecia, Francia, Rusia, Moldavia y Serbia-, los lovaria -de Hungría, Rusia y Alemania-, los machwaya -de Serbia-, los rom xoraxane -de Serbia-, los sinti -de Alemania-, los calé -de España y Portugal- y los ludar -de Rumania, Serbia- (Bernal Fernández, 2003: 4; Bernal, 2005: 98). Las diferentes familias se fueron radicando en diversos países del continente, sobre todo en las tierras de Estados Unidos, Brasil, Argentina y Chile, aunque también, en menor medida, en otras regiones como Colombia, Uruguay, Ecuador, México y Canadá (Bel, 2011: 17).

Más recientemente, a lo largo de la década de los 90' y durante los años 2000, con la caída del muro de Berlín y la Guerra de los Balcanes se ha registrado un nuevo oleaje migratorio de familias gitanas que viajan huyendo de la pobreza, guerras y el racismo imperante en los regímenes de Europa Oriental (Sarramone, 2007: 293; Lagunas, 2017: 6).

## Arribo e historia de persecución en Argentina

Siguiendo a Sarramone (2007), podemos suponer que fue en 1536 que los primeros gitanos arribaron al actual territorio argentino en un barco comandado por don Pedro de Mendoza (Sarramone, 2007: 105). En general, se afirma que la presencia de gitanos y gitanas en Argentina si bien comienza a hacerse evidente a partir del siglo XX, es previa a esa fecha (Garay, 1982: 12; Vieira, 2017: 44). En este sentido,

a falta de estadísticas y de otros documentos no sabemos nada concreto sobre el volumen de la migración gitana a América Latina en la época colonial, pero es seguro que la mayoría del pueblo Rom llegó más tarde, en el siglo XIX puesto que casi la totalidad de los gitanos latinoamericanos manifiestan a través de la tradición oral que su presencia se remonta a esta época. Esta encuesta de la tradición oral coincide con las alusiones de viajeros extranjeros de la época que varias veces mencionaron la presencia de caravanas de Rom que viajaban con cierta frecuencia siguiendo el recorrido centroamericano o la ruta Caracas – Bogotá – Quito – Lima - La Paz - Buenos Aires (Torbágyi, 2003: 141).

Por su parte, Sarramone (2007; 112) sostiene que fue hacia finales del siglo XIX o incluso antes (1870 por lo menos), que las familias calé de procedencia andaluza -hoy conocidas como caló argentinas<sup>33</sup>- ingresaron al territorio nacional. Fueron, así, el primer grupo rom en migrar sistemáticamente y asentarse como ciudadanos argentinos. Muchas veces, el arribo hacia el territorio se realiza tras un paso previo por Uruguay, Brasil o ambos. Se supone, en base a relatos de las mismas familias, que la migración tuvo como puntapié los problemas económicos a los que se sumaron fuertes discriminaciones y persecuciones, siendo los primeros lugares de asentamiento en Argentina, conventillos.

Unos años más tarde llegaron las migraciones de grupos romaníes de Europa oriental. Podemos encontrar, en esta oportunidad, diversas oleadas migratorias que responden a distintos contextos globales: la primera de ellas se asocia a la abolición de la esclavitud de los gitanos en Rumania, período en el cual muchas familias migraron hacia países de Europa central en primera instancia y luego hacia América; y, la segunda, a la consolidación del Imperio Austrohúngaro, el zarismo ruso y la posterior revolución bolchevique.

La importancia de esta región en aquella época es fundamental por dos motivos principales. En primer lugar, porque el grueso de las migraciones de romaníes de varios grupos de Europa Oriental hacia el resto del mundo provienen de esa región, y la interacción interna entre ellos -y particularmente después de la abolición de la esclavitud en Rumania- es

---

<sup>33</sup> Si bien proceden de España se distinguen de un segundo grupo llamado caló español, que migró más tarde y del que hablaremos luego.

crucial para entender el entramado de nominativos, idiomas, nichos laborales y otras características socioculturales de los romaníes. En segundo lugar, las prácticas de control poblacional sufridas en este periodo tuvieron una continuidad, tanto material como simbólica, no solo en los basamentos ideológicos del nazismo sobre esta población, sino también en el vínculo presente hasta el día de hoy por parte de las sociedades mayores con respecto a este pueblo -y específicamente a los grupos cuya trayectoria sufrió este proceso-, no solo en las regiones donde se ejerció la esclavitud (Domínguez, inédito: 44-45).

Los gitanos ludar y los servian dieron inicio a su migración desde Serbia, Montenegro y otros países bálticos hacia el territorio argentino entre 1880 y 1920. Los ludar mantuvieron un estilo de vida errante tras su llegada al país, desplazándose en carretas y viviendo en carpas, mientras realizaban trabajos de herrería. Es a partir de 1940 que estos grupos empiezan a asentarse. Actualmente se encuentran muy mezclados a través de matrimonios mixtos, por lo cual suele hacerse referencia a los servian como si fueran ludar.

Alrededor de este mismo período se produjo el arribo a la Argentina de gitanos kalderash y lovara desde Rusia, Serbia, Grecia y otros países balcánicos. Los kalderash de origen moldavo hicieron su ingreso al país entre los años 1900 y 1920; y la mayor parte de las familias provenientes de Rusia lo hicieron a comienzos del siglo XX, aunque se ha registrado otra gran oleada a mediados de siglo. Llegado el siglo XX los conflictos internos rusos repercuten en la comunidad gitana y varias familias deciden migrar, tanto por la Primera Guerra Mundial como por la Revolución Rusa en 1917, especialmente aquellas que habían apoyado al ejército zarista. Una segunda migración rusa hacia América tiene su origen en este período: generalmente se dirigen desde Rusia hacia Polonia, los Balcanes o hacia Francia o Suecia, para pocos años después embarcar hacia nuestro continente. Dedicados principalmente al comercio de caballos y herramientas agrícolas, así como al trabajo como caldereros (de allí proviene su nombre); todos ellos llevaban una vida nómada y se trasladaban en carretas a lo largo de todo el país. Unas décadas más tarde, alrededor de 1930, estos grupos comienzan a movilizarse a las grandes ciudades, donde incursionan en el mundo de la compraventa de automotores; actividad económica que, en muchos casos, continúa siendo hasta el día de hoy, la base de su economía, instalándose a partir de allí en casas (Sarramone, 2007: 110-111).

Finalmente, los denominados calé españoles arribaron desde ese país hacia la Argentina a partir de 1952 y sobre todo a partir de 1960, manteniendo aún hasta la actualidad viajes constantes entre ambos países (Sarramone, 2007: 112; Bernal, 2003; Bel, 2009). Según señala Pacheco (2009), tras su llegada a Buenos Aires este grupo se asentó en los alrededores de Avenida de Mayo al 1000.

Todos estos grupos rom han debido enfrentarse a lo largo de su historia en el territorio nacional con diversos actos de discriminación y segregación. La consolidación de los Estados modernos ha tenido como característica la búsqueda de la creación de una identidad nacional, a través de un proceso de exclusión de la diferencia (Feierstein, 2005: 26). Se produce, entonces, una negación o subordinación de cualquier elemento que vaya en contra de esa identidad; y grupos como el gitano, que se niegan a participar de esta lógica identitaria, se convierten en obstáculos para la consolidación de la identidad nacional y, por ello, principales objetivos de las políticas de exterminio, tanto materiales como culturales (etnocidio) (Vieira, 2017: 47). Es en este sentido que podemos encontrar diversos decretos en los países de América del Sur y Central que buscaban prohibir expresamente la entrada de gitanos al territorio: Uruguay (1890), El Salvador (1927), Nicaragua (1930), Bolivia (1936), Brasil (1936), Cuba (1936), Guatemala (1936), Honduras (1936) y Venezuela (1939) (Ramella, 2004: 304).

En lo que respecta al territorio argentino, el período comprendido entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX estuvo particularmente impregnado de políticas poblacionales, articuladas sobre discusiones científicas que buscaban moderar la inmigración hacia el país, y estableciendo un perfil de migración deseable y civilizada frente a otro tipo indeseable, inferior o bárbara.

Como señala Devoto (2004), la concepción de qué era considerado un inmigrante varía a lo largo de la historia. A partir de la Batalla de Caseros, la noción de inmigrante adquiere sus formulaciones más sistemáticas otorgándole un rol civilizatorio en la sociedad argentina. Asentada sobre las bases de la propuesta de Juan Bautista Alberdi, en la Constitución de 1853 y la Ley de Inmigración y Colonización de 1876 se establecía como inmigrantes a aquellos que, entre otras cosas, estuvieran en edad laboral y libres de defectos físicos o enfermedades que les imposibiliten el trabajar (Devoto, 2004: 31). Quien no cumpliera con estas condiciones sería considerado un simple viajero. Entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, entonces, predominaba la imagen del inmigrante-trabajador europeo. Bajo el lema de Juan Bautista Alberdi “gobernar es poblar” los inmigrantes fueron llamados a poblar la Argentina, la que fue a la vez promocionada como un desierto a ocupar, desarrollar y civilizar; un paraíso a poblar. En este plan, las poblaciones indígenas debían ser exterminadas (como lo evidenció la Campaña del Desierto 1878-1885); y, en su reemplazo, los amplios territorios debían ocuparse de inmigrantes europeos blancos y sofisticados. La inmigración pretendía ser fuente de progreso, aportando “agricultores jóvenes y laboriosos, de buen antecedente étnico – anglosajones y nórdicos - instruidos, física y moralmente sanos” (Pudlitzak, 2012: 2). Pero esta

búsqueda suponía también poner un coto al ingreso, dejando fuera a aquellas personas consideradas nocivas para la prosperidad y el progreso de la Argentina. No cualquier inmigrante sería bien recibido, pues su función era la de civilizar, enriquecer y mejorar la “raza” argentina.

A partir del siglo XX, entonces, las políticas migratorias establecieron fuertes límites al ingreso de ciertas poblaciones, dejando por fuera aquellos que por diversas razones eran considerados indeseables a la hora de formar parte del proceso de construcción de la Nación Argentina. El determinismo biológico articulado junto con la criminología, que mundialmente asociaba características biofísicas con cualidades sociales, otorgaron a la población gitana uno de los lugares más negativos del espectro racial de la época. Las investigaciones científicas fueron utilizadas como base y fundamento para que el sector judicial y policial clasificara y estigmatizara ciertos comportamientos como la vagancia y la mendicidad, que eran leídas como enfermedad o fases preparatorias a la criminalidad<sup>34</sup> dando lugar a políticas de higiene social. En esta línea, Pudliszak (2011, 6) menciona las teorías antropológicas del criminólogo Lombroso, quien establece la criminalidad y la degeneración como defectos hereditarios y coloca a los gitanos como una raza fácilmente reconocible por ciertos rasgos físicos, y con predisposición para la holgazanería y delitos: “Their character, personality traits and intelligence could be derived from the particular physiognomic attributes and deformities – their stigmata - such as ears of unusual size and asymmetric faces” (Pudliszak, 2011: 6). Este tipo de teorías influyó fuertemente en las políticas migratorias argentinas, a la vez que otorgaba a ciertos inmigrantes el rol de gitanos en base a ciertas propiedades físicas y de carácter<sup>35</sup>. De cualquier manera, a diferencia de lo que ocurría en otros lugares, en Argentina los intelectuales y políticos daban fundamental importancia a la educación en la medida en que consideraban que era a través de ella que esos rasgos raciales podían ser modificados.

En este sentido, Juan Alsina, director del Departamento de Inmigración entre 1890 y

---

<sup>34</sup> En esta misma línea, Pudliszak, quien realiza un detallado análisis de los registros escritos sobre discriminación al Pueblo Gitano señala que “La revista *Archivos de psiquiatría y criminología aplicadas a las ciencias afines*, dirigida por José Ingenieros, uno de los científicos más prominentes del país, servía como punto de encuentro de criminólogos e higienistas con similares inquietudes. En el artículo “Los Vagabundos” uno de ellos, P. Consiglio, denomina a los gitanos como “desarraigados sociales”” (Pudliszak, 2012).

<sup>35</sup> En este sentido, Pudliszak menciona: “Las autoridades migratorias argentinas “reconocían” a los gitanos por sus presumibles estigmas visibles. Dentro de esta categoría social se situaba personas con cierto grado de fortuna y educación, con cierta apariencia y ascendencia. Más específicamente, se definía como gitanos a grupos que reunían una serie de criterios tanto cuantitativos (e.g. el número de personas, el lugar de origen) como cualitativos (e.j. pésimas condiciones físicas o sociales: el aspecto, falta de oficio adecuado o insuficiente fondos)” (Pudliszak, 2012: 24).

1910, establece dos motivos de rechazo de ‘indeseables’, sus estigmas visibles o los invisibles; los gitanos entrarían dentro de la primera categoría. Así también, Pudlitzak analiza un fragmento de la *Memoria del Comisario General de Inmigración* (una publicación anual del Departamento de Inmigración) del año 1886, en la que se explica que el Gobierno debe asegurar una inmigración proporcional de “todas las razas civilizadas de Europa” de las cuales excluye de manera categórica a los gitanos (Pudlitzak, 2012: 7). A su vez, en *La Memoria del Departamento de Inmigración* del año 1902 se explica la detención de un grupo de familias a bordo de un barco por considerarlas gitanas y, por ello, mendigos. Tanto en este como en otros casos, podemos observar que además la identificación de distintas personas y familias como gitanas era objeto de considerable confusión, aunque en todos los casos lo que esto significaba era lo mismo: un peligro, una amenaza para la población y la civilización de la población argentina, y la directa expulsión de los mismos<sup>36</sup>. Además, en los expedientes de las *Actas de Inspección Marítima* podemos encontrar la asociación de los gitanos con mendigos y, por ende, la prohibición de entrada al país en base al artículo 32 de la Ley de Inmigración. Vemos, entonces, cómo a través de diferentes publicaciones, leyes y acciones las autoridades migratorias en su función depuradora construyeron un imaginario de la población romaní como mendigos y peligrosos para la nación, constituyéndose por ello en inmigrantes indeseables. A la vez, es observable la subjetividad con la que se determinaba quién era gitano y quién no.

Como muestra Pudlitzak (2012) en su análisis, podemos encontrar debates en torno a la reforma de la Ley de Inmigración y un decreto presidencial del año 1916 (reglamentario del ya mencionado artículo 32 de la Ley de Promoción de la Inmigración Colonización de 1876), que prohíbe explícitamente la entrada al país de gitanos y otras personas que se consideraba podían depender de la beneficencia pública. Es esta la primera vez que los romaníes aparecen mentados de manera explícita en la legislación migratoria argentina y se prohíbe de manera directa su ingreso al país. Este decreto, pues, buscaba evitar la entrada al territorio de extranjeros que pudieran resultar incapaces de valerse por sus propios medios o de trabajar las tierras, entendiendo que los mismos lejos de favorecer la civilización que se buscaba del pueblo argentino supondría un peso sobre las instituciones de beneficencia y, por ello, para la economía del país. Como señala Pudlitzak,

---

<sup>36</sup> La asociación de los gitanos con mendigos y, por ello, con gente nociva para la construcción de la nación argentina, y el imaginario social que sobre ellos recae respecto de su cultura y forma de vivir, tiene raíces que podríamos rastrear hasta la época colonial. El 28 de abril de 1774 la población de Buenos Aires elevó una petición al Cabildo para que se expulsase de la ciudad a los “gitanos vagabundos”. En ella se recordaba la prohibición de Felipe II según la cual los gitanos no podían permanecer en las Indias (Pudlitzak, 2012: 18).

Se presumía que al igual que los enfermos contagiosos pueden perjudicar seriamente la salud pública (el asunto fue reglamentado por el decreto de 1913), los inválidos, las mujeres y los gitanos podrían llegar a ser una carga para la comunidad y el estado argentino (Pudliszak, 2012: 17).

Había, tras este temor, otro más profundo: la presunción de que mendigos, gitanos y mujeres solas tenían mayor predisposición a caer en el mundo del delito o la prostitución.

Al ingresar al puerto de la Ciudad de Buenos Aires, un inmigrante debía presentar frente a la Oficina de Inmigración algún documento expedido en su respectiva jurisdicción que certificara que dicha persona no había “padecido de enajenación mental, ni han ejercido la mendicidad y ni han estado bajo la acción de la justicia” (Pudliszak, 2012: 21). También, tras la “Semana Trágica” de 1919, el gobierno de Yrigoyen establece el rigor de un antiguo decreto que exigía a los migrantes un certificado de salud, otro de antecedentes penales y un tercero de no mendicidad (señalados estos últimos como gitanos que tienen prohibida su entrada al país). Comienza, entonces, a cobrar cierta importancia la tenencia de estos documentos. En 1923, por su parte, el presidente Marcelo T. de Alvear propone una nueva Ley de Inmigración que, otra vez, prohíbe explícitamente el ingreso de romaníes al país.

Entonces, hemos visto que, en el proceso de construir la Nación Argentina deseada, el Estado Argentino hizo uso de diversos instrumentos y técnicas de control de la inmigración desde las instituciones estatales y la legislación.

Así, mientras el Departamento de Inmigración tenía la misión de evitar la entrada al país de aquellos extranjeros juzgados como nocivos o peligrosos (por no reunir las condiciones físicas o morales solicitadas), desde el ámbito legislativo se fue profundizando y desarrollando la Ley de Inmigración con su ya mencionado artículo 32 (hasta la prohibición explícita de la entrada de gitanos al territorio argentino en 1916 por considerarlos mendigos). Estas acciones o políticas de estado fueron creando, recreando y perpetuando una serie de estereotipos que asociaban determinadas nacionalidades a ciertos comportamientos o enfermedades morales.

El estigma de los gitanos como mendigos y vagabundos fue moldeado en gran parte por la ciencia y la literatura y, a menudo, se remonta a la época colonial. No se esperaba que mendigos y vagabundos contribuyesen a la grandeza material, el futuro esplendor y la prosperidad económica de la nación argentina. Por lo tanto, la política, la legislación y la práctica de inmigración se diseñaron e implementaron para excluirlos (Pudliszak, 2019: 18).

Incluso durante el gobierno del General Juan Domingo Perón, habría existido una medida tendiente a la asimilación o expulsión de la población Romaní. La misma habría prohibido el nomadismo obligando a los gitanos a establecerse en una residencia permanente

bajo pena de prisión para quienes no cumplieran con la ley,

el artículo 12 de la Ley de Creación de la Administración Nacional de La Vivienda (Decr. 11.147/45) establece: “La administración Nacional de la Vivienda podrá calificar de peligrosas o insalubres, las viviendas, conjuntos de viviendas o barrios que a su juicio, conspiran contra la salud o el bienestar de sus ocupantes debiendo comunicarlo a la autoridad municipal respectiva para que esta proceda a su clausura”. Es posible, que la implementación de esta ley haya obrado en la práctica como “ley de sedentarización” (Calcagno, 2013: 15).

Actualmente se desconoce el número real de personas gitanas que habitan en el territorio nacional, en la medida en que no se los ha censado y que, fruto de la histórica estigmatización y persecución, muchos de ellos no se presentan como gitanos a los ojos de personas desconocidas<sup>37</sup>.

My country and its inhabitants shared the same prejudices as their ancestors in Europe (...), and our elders who came from Russia, Greece or Serbia, who were already familiar with these, taught us that interaction with outsiders was not so easy and recommendable at all, and for that reason we learnt how to hide our origins, and to seek invisibility, stating that we were of Greek or Italian descent, and saying that our language was Ancient Greek, etc., etc., even though at the same time we were proud of what we are –Rom- we many times felt a fear of openly showing our identity, origin and culture, mostly in dealings with institutions and public powers (Bernal, 2003: 2).

Actualmente, las diferentes asociaciones romaníes presentan números radicalmente diferentes; por ejemplo, AICRA habla de 300.000 personas y el Observatorio Gitano de 80.000, por lo que la ausencia de un censo real deja esos números en una mera estimación. El único precedente que podemos encontrar es un análisis demográfico que fue realizado en la provincia de Salta, gracias al trabajo conjunto de algunos representantes del Pueblo Gitano/Romaní y las autoridades provinciales. De cualquier manera, por problemas en el sistema de relevamiento, el mismo aún no ha sido publicado. Actualmente, dentro de este país, podemos encontrar familias rom pertenecientes a los grupos kalderash (griegos y de Europa del Este), calé (argentino y español) y ludar (procedentes de Serbia y Rumanía).

## Referencias en Buenos Aires

El primer documento escrito que podemos hallar que registra la presencia de grupos gitanos en Argentina y Buenos Aires data del 28 de abril de 1774. En un informe presentado,

---

<sup>37</sup> Esto ha sido objeto de charla durante las reuniones de la asociación de las cuales participé, en la medida es que ese mismo temor es el que dificultó el trabajo social de base de ZOR, por la complejidad de acercar gente gitana que no los conociera, a la asociación.

bajo el gobierno de Juan José de Vertiz y Salcedo, al Cabildo de la Ciudad de Buenos Aires, el Fiscal General Don Felipe Santiago del Pozo describe las actividades realizadas por estas personas: compra y venta de diversos bienes en las calles, intercambio y venta de caballos, y hacer lectura de la buena fortuna. En dicho documento se buscaba poner al tanto a Juan José de Vértiz Salcedo, gobernador de la ciudad, de la existencia de estos grupos romaníes quienes, sostiene, deberían ser castigados ejemplarmente. También se menciona aquí la ley firmada por Felipe II en 1581, que impedía la migración de gitanos a América y ordenaba la repatriación inmediata a España de aquellos que fueran encontrados en el territorio. En base a esto, el Fiscal General hace una solicitud para el encarcelamiento de todos los gitanos que fueron encontrados para que en la primera oportunidad pudieran ser deportados a la Península Ibérica. El gobernador, por su parte, se reserva el derecho de mantener a dos de estos gitanos para sus propios servicios, lo que es condenado por la población de la ciudad que exige la expulsión de todo el grupo (Garay, 1987: 12; Vieira, 2017: 44; Bel, 2009: 34-35; Sarramone, 2007: 105-106).

También en una de las Actas del Cabildo del año 1775 se solicita la deportación de todos los romaníes de la ciudad a España, en vistas a dos gitanos que trabajarían en “la Fortaleza en el oficio de herreros que por su mala fama son perjudicialísimos y no se los consienten en ninguna parte de América” (Actas del Cabildo de Buenos Aires, Libro XXXVIII, página 417ss.).

Finalmente, Calcagno (2013) recupera una serie de notas publicadas en la revista *Caras y Caretas*, durante la primera mitad del siglo XX, que dan cuenta del movimiento de ciertos grupos romaníes dentro de la provincia de Buenos Aires.

Con Pacheco (2005), podemos sostener que también la Ciudad de Buenos Aires ha utilizado y sigue reproduciendo mecanismos semejantes a aquellos mencionados en torno a la emergencia de los Estados-Nación, en la medida en que en ella, a partir de ciertas construcciones discursivas, “se establece en forma eficaz quienes son los ‘otros’, quienes quedan excluidos de las políticas de Estado, quienes no tienen plenos derechos para el ejercicio de la ciudadanía, y en ese sentido, quienes no pueden decidir, decir o enunciar en el campo de lo político” (Pacheco, 2005: 64).

## CAPÍTULO 2

### Características generales de la comunidad Gitano/Romani

Al abordar el trabajo con el Pueblo Gitano/Romani nos encontramos con un doble discurso construido en base al desconocimiento que prima sobre esta comunidad. Autores como Domínguez (2015) en Argentina, o Galletti (2019a) para el caso español, señalan esta dicotomía: por un lado, esta población es percibida como exótica y alabada por ello, en lo que concierne a sus virtudes artísticas y su espíritu de libertad; mientras que, por otro lado, se ha ido construyendo y se sigue reproduciendo una imagen de desconfianza, rechazo y temor hacia ellos. Esta imagen se ha ido generando históricamente, pudiendo observarse en la representación que se hace de los rom en el cine y la literatura<sup>38</sup>. También Pattaro (2013), recuperando palabras de Teixeira (2008), observa para el caso de Brasil el modo en que las mujeres gitanas han sido estigmatizadas dentro de esta doble lectura que las construye a la vez como lectoras de palma, miserables, deshonestas y vengativas (peligrosas, podríamos suponer) y las señala, al mismo tiempo, como mujeres fuertes y sensuales, apasionadas y fascinantes (Pattaro, 2013: 252).

Tomando en cuenta estas consideraciones, en lo que sigue buscaremos recorrer algunas de las características generales más importantes que hemos observado en nuestro trabajo de campo, y otras tantas que hemos reconocido a partir de la lectura de los trabajos de diversos investigadores.

Todo proceso de endoculturación supone ciertas formas de control social, haciendo uso de “castigos” para quienes transgreden la norma del colectivo y “premios” otorgados por el grupo para aquellas personas que la acatan.

La endoculturación es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales (...) La endoculturación se basa, principalmente, en el control que la generación de más edad ejerce sobre los medios de premiar y castigar a los niños. Cada generación es programada no sólo para replicar la conducta de la generación anterior, sino también para premiar la conducta que se adecuó a las pautas de su propia experiencia de endoculturación y castigar, o al menos no premiar, la conducta que se desvía de éste (Harris, 2001: 21).

---

<sup>38</sup> Esto puede verse, por ejemplo, en las películas “Gitano” (Dir: Emilio Vieyra - Argentina, 1970), “Embrujo de amor” (Dir: Leo Fleider - Argentina, 1971), “Latcho Drom” (Dir: Tony Gatlif - Francia, 1993), “Gato negro, gato blanco” (Dir: Emir Kusturica -Yugoslavia-Francia-Alemania-Austria-Grecia, 1998) o “Carmen y Lola” (Dir: Arantxa Echevarría - España, 2018).

Así, pues, un individuo será respetado y valorado dentro de la comunidad en función de su observancia hacia las normas. Esto se observa claramente en el caso del Pueblo Rom en torno a ciertos elementos que serán descriptos más adelante: acatamiento de las reglas del *marimé*, realización de la *pomana*, respeto por la *kriss* y conformación de la propia familia (incluyendo la valoración de la misma y cumplimiento del rol correspondiente dentro de ella)<sup>39</sup>.

Creemos imprescindible señalar que la población gitana es heterogénea y la forma en la que sus miembros se representan y sostienen estas tradiciones es diversa<sup>40</sup>. De cualquier modo, independientemente de esta diversidad, es posible hallar una serie de elementos compartidos que permiten hablar de una identidad gitana, conocida como *romipen*. En palabras de Bimbay (2021), se trata de una “epistemología común que expresa el ser gitano y que no es otra cosa que una manera de pensar, de sentir, de ser, de expresarse, de trascender... todo lo cual entraña una particular visión del mundo” (2021: 34). La flexibilidad de esta identidad es, posiblemente, la que ha permitido su supervivencia en los contextos difíciles y hostiles que ha debido atravesar esta comunidad.

Este pueblo mantiene lazos e intercambios estratégicos de reciprocidad y beneficio mutuo con los *payos*. Los rom, como cualquier otro grupo, pueden incorporar personas de otras etnias o expulsar gente de su propia comunidad sin perder aquellas tradiciones y costumbres que los hacen ser quienes son. Como sostuviera Barth (1976),

las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales (Barth, 1976: 9 y 10).

De cualquier manera, y aunque los matrimonios mixtos estén aún hoy mal vistos, se ha producido y se produce, sin duda, un proceso de mestizaje entre *payos* y gitanos que tiende a hacer más porosos los límites, y nos obliga a entender la cultura gitana como a todas las demás, es decir, como una cultura dinámica, no estática y que se va modificando constantemente.

Como ya fue mencionado, determinar la historia de los grupos gitanos en Argentina es

---

<sup>39</sup> Estos elementos y sus denominaciones varían de un grupo a otro. Las personas pertenecientes al grupo ludar no hablan de *pomana* sino de *spurkat*, mientras quienes pertenecen al grupo calé no comparten varias de estas prácticas.

<sup>40</sup> En este sentido, nos resulta interesante la lectura de Pacheco (2009) quien señala que pese a esta diversidad interna suelen ser presentados de manera homogénea, diluyendo la diferencia, lo que es leído por la investigadora como “parte de los prejuicios que recaen sobre los grupos gitanos en general; prejuicios que en definitiva descansan en un profundo desconocimiento de los otros (Pacheco, 2009: 70). Asemejando el caso, luego, al de los pueblos originarios de Argentina. También Laguna Arias (1999), para el caso español, señala esta homogeneización como una lectura que conlleva al fracaso de programas de inserción laboral o escolarización.

una tarea difícil, en la medida en que contamos con pocos documentos y ningún Censo Nacional que aporte información certera. En el Mapa Nacional de la Discriminación presentado por el INADI (2014), la población gitana, junto con musulmanes, peruanos y travestis, entre otros, son señalados como los grupos sociales más negativizados. En esta línea, encontramos en este informe que salvo en el AMBA el gitano es el grupo social más estigmatizado es el gitano, ocupando los musulmanes el segundo lugar.

Los resultados del Mapa arrojan que los migrantes peruanos y los miembros de la comunidad gitana son los grupos más fuertemente estigmatizados y son interpelados, entre otros, como grupos rechazados y relegados del marco cultural nacional. En ambos casos se da un proceso que sitúa al otro en el plano de la alteridad (INADI, 2014: 105).

Sin embargo, en el último Mapa Nacional de la Discriminación, presentado por el INADI (2019), la población rom no aparece mencionada. Mientras que otros colectivos son agregados al análisis, los gitanos son, una vez más invisibilizados.

Las distintas familias gitanas se encuentran dispersas en todas las provincias argentinas, con fuerte presencia en el Litoral, Mendoza, Río Negro, Córdoba, Neuquén y Buenos Aires (Bel, 2009: 34). Cada una de ellas adopta una estrategia de vivienda diferente, a veces se asientan y otras mantienen una forma de vida con amplia movilidad.

## **La diversidad al interior del Pueblo Gitano/Romaní**

El historiador Sarramone (2007: 245) sostiene que los gitanos se dividen en diferentes *natzias* (también llamadas, en ocasiones, *tribus*), que responden a los países en que los grupos se asentaron. Entre ellas podemos encontrar diversos dialectos, costumbres y aspectos, pero se reconocen mutuamente e incluso, en algunos casos, pueden casarse entre ellos.

A su vez, cada *natzia* se subdivide en diversas *vitsi* o *clanes*, es decir, un grupo familiar que comparte un ancestro común y se conforma como unidad de identificación. Cada *natzia* encuentra su origen en el nombre, apellido, oficio o lugar de asentamiento del grupo; en tanto que cada *vitsa* posee su propio nombre en romaní (derivado a menudo de algún antepasado común) y sus integrantes se consideran *parientes* entre sí, lo cual supone ayuda, protección y obligaciones mutuas (Sarramone, 2007: 245).

Finalmente, nos encontramos con diversas *kumpanias* que ya no conforman agrupaciones en base al parentesco sino, más bien, alianzas sociales y económicas entre o dentro de las *natzias* o *vitsi* (Münzel, 1981: 30). Estas *kumpanias* suelen estar lideradas por quien se

denomina *rom baró* o “gran hombre”.

En el curso del trabajo de campo he verificado estas clasificaciones a través de las referencias de distintos interlocutores e interlocutoras rom. En especial, debe notarse que los términos *vitsa* y *natzias* suelen ser utilizados en mayor medida por quienes pertenecen al activismo gitano, mientras que quienes no lo hacen frecuentemente hablan de *tribus* y *clanes*.

En su libro *El pueblo rebelde*, Jorge Nedich (2010), gitano ludar, director y creador del Observatorio Gitano en Argentina, sostiene que en el país actualmente existen cinco subgrupos que, según indica, pueden listarse en términos de cuál conservó más su acervo cultural a lo largo de la historia. Siguiendo esta clasificación, en primer lugar están los *rom gussó* o gitanos rusos, quienes mantuvieron más fervientemente la tradición. En segundo lugar identifica a los *rom grecaicos*, gitanos griegos y los *rom moldavos* (o sea, gitanos de Moldavia); en este caso, los tres grupos mantienen el idioma *romaní* y pertenecen, en su mayoría, al grupo *kalderash*. Luego señala a los *servian*, gitanos serbios de habla serbio-rumana, y los *ludar*, quienes perdieron la lengua *romaní* al ser tomados como esclavos durante quinientos años en los que se les impuso el habla rumana. Este último grupo en ocasiones es presentado como *boyash*, denominación que es considerada como despectiva por los propios integrantes del mismo. Otro de los grupos definidos y caracterizados por Nedich (2010) es el de los *calé*, gitanos españoles de habla caló y española que ocuparían entre los grupos eslavos el lugar de “menos gitanos”; esta caída en la escala imaginaria de la identidad étnica sería así en la medida en que, a causa de la legislación española, constituyen el grupo que perdió en mayor medida los valores, vestimenta, lengua y música gitana, presentando una mayor mixtura con la sociedad española (Nedich, 2010: 13). Este último punto fue negado rotundamente por uno de mis interlocutores caló en uno de nuestros encuentros.

Cuando nosotros salimos de la India, ellos fueron por el lugar más fácil (...) nosotros fuimos al lugar más difícil, donde había reyes católicos; y había que pelear contra los reyes católicos. Había que imponerse ante los reyes católicos, después de haber sufrido durante 150 años (...) Cada uno hizo lo que pudo. Y mirá si hemos perdido identidad, que tenemos dialecto propio (...) Los Reyes Católicos al que era gitano le mandaban cortar la oreja; entonces ¿qué hicimos? tuvimos que abandonar las ropas, adaptarnos a como vivían todos y crear un propio dialecto (...) Eso habla más de inteligencia que de perder las costumbres. Creo que tenemos costumbres diferentes porque estábamos en lugares diferentes<sup>41</sup>.

Es hacia la segunda mitad del siglo XX que podemos encontrar en diferentes países del mundo diversos grupos de activismo entre gitanos, siendo la más importante la Unión Romaní

---

<sup>41</sup> Entrevista Adriano, 15/03/2022.

Internacional. Este asociacionismo étnico, tiene por objetivo el reclamo de derechos y el reconocimiento del pueblo, deconstruyendo el imaginario que aún hoy impera sobre esta comunidad, en base a una serie de marcadores identitarios generados en torno a relaciones asimétricas de poder. Por ello ha sido central la creación de una bandera e himno, así como la lengua y herencia comunes en la medida en que otorgan unidad. Hemos podido observar que uno de los elementos que concede directamente prestigio es pertenecer a un linaje que pueda rastrear su participación de aquel encuentro en que se estableció la bandera.

La primera organización gitana/romaní en nuestro continente debe rastrearse hasta 1920, cuando, en Estados Unidos se crea “E Tsoxa e Lolí”, una suerte de cooperativa que tenía por objetivo proteger la profesión metalúrgica de algunos gitanos. Fue luego, en 1980, que en Brasil se creó la primera asociación Cultural Romaní llamada CEC (Centro de Estudios Ciganos) (Bernal, 2003: 34). Más adelante, en la Conferencia Contra el Racismo y la Xenofobia (Quito, 2000), nació SKOKRA la primera Federación de Organizaciones ROM en América.

A diferencia de lo que ocurre con la mayoría de las minorías étnicas, el Pueblo Gitano, en Argentina carece, prácticamente, de agrupaciones que los representen. Actualmente, encontramos tres asociaciones gitanas/romaníes: la AICRA (Asociación Identidad Cultural Romaní, liderada por Jorge Bernal), el Observatorio Gitano (dirigido por Jorge Nedich) y ZOR (con Damian Cristo como guía). Estas últimas dos se fundaron recién en 2020, siendo una de las características de estas tres asociaciones la diversidad de los fines que persiguen.

## **La preservación cultural**

Como hemos venido afirmando y señala Pacheco (2009) esta es una comunidad históricamente perseguida, atacada, estigmatizada,

En la mayoría de los casos, el hecho discriminatorio se ha fundamentado en la atribución de conductas y comportamientos basados en el artilugio mafioso, la estafa y el engaño planificados, que suelen ser explicados por un supuesto rasgo idiosincrásico, ligado a la tradición y a las costumbres “ancestrales” de los gitanos (Pacheco, 2009: 3).

Es por ello que desarrollaron dispositivos que les permitan sobrevivir en medios social, cultural y políticamente hostiles, por medio de mecanismos que aseguren la preservación de su cultura. Se trata, pues, de un grupo étnico que genera, continuamente, dispositivos para establecer límites y fronteras (Barth, 1976). Entre las estrategias que mencionaron diversos autores (Paternina Espinosa, 2014; Laguna Arias, 1999; Pacheco, 2009; Galletti, 2019b;

Nedich, 2010; Miguelí, 1991; Miguel 2013 y Cristo, 2003; entre otros) podemos encontrarnos con la negativa a exponer datos sobre su historia y cultura. En este sentido, Paternina Espinosa (2014) señala que la comunidad romaní apela al despiste y el mimetizaje como forma de conservar secretos colectivos, lo que ha sido parte de una importante política de resistencia étnica y cultural, al mismo tiempo que ha contribuido a crear sobre ellos un conjunto de historias y mitos que tiende a vincularlos con un pueblo exótico (Paternina Espinosa, 2014: 69). Es en este sentido que Laguna Arias (1999) habla de una “estrategia de cerrazón defensiva”. Por su parte, Pachecho (2009) sostiene que este repliegue debe ser leído a partir del concepto de “alteridades históricas” de Segato (1999), en la medida en que constituye un modo de vincularse, un ser-para.otro, que parte de interacciones “a través de fronteras históricas interiores” (Pachecho, 2009: 63 citando a Segato, 1999).

## 1. Nomadismo

El nomadismo es uno de los aspectos más complejos de la construcción del imaginario romaní. Si bien algunos gitanos adscriben al mismo, tanto activistas como investigadores rechazan este marcador identitario, arguyendo que consiste más bien en una estrategia de supervivencia frente a los condicionamientos políticos y económicos entre los cuales se desarrollaron<sup>42</sup>. Actualmente, se trata de un concepto ampliamente discutido en lo que hace al Pueblo Rom optando, muchos y muchas investigadoras, por el de sedentarismo de alta movilidad, trashumancia o itinerancia (Galletti, 2019b: 3). Esta cuestión obedece a que la movilidad de estos grupos no es aleatoria, sino que se organiza en torno a circuitos planificados y repetitivos que responden a diversos factores. En ese sentido, coincidimos con Laguna Arias (2017: 9) cuando propone convenientemente referirnos a “movilidades” y circulaciones de carácter pluridimensional: económico-laborales, sanitarias, residenciales, matrimoniales. Por otro lado, existe una dimensión temporal que determina su estadía y supone un vínculo particular con el entorno, permaneciendo en cada lugar durante varios días, semanas o incluso meses, dependiendo de lo que el territorio ofrece (Galletti, 2019b: 3). En esta dirección, Laguna Arias sostiene que,

---

<sup>42</sup> En este sentido, Prieto i Flores (2007: 56) señala: “Sobre la itinerancia del pueblo gitano se pueden observar dos posturas diferenciadas. Aquellas investigaciones que afirman que el nomadismo forma parte de la cultura gitana (...) y aquellas que destacan que el pueblo gitano no ha tenido otra opción porque, cuando se ha querido sedentarizar, ha encontrado verdaderos obstáculos para llevar una vida con normalidad (encontrar una vivienda, un empleo y la hospitalidad de los vecinos)”.

[1]La dimensión temporal es fundamental en estos procesos migratorios, tanto internos como transnacionales: las movilidades pueden ser pendulares, estacionales, definitivas o continuas y se relacionan con prácticas itinerantes, con los ciclos anuales de mayor o menor actividad económica en el país (aguinaldo navideño, turismo, etc.), y con el aprovechamiento de recursos en forma de espiral pasando de un lugar a otro, conocido o no (Laguna Arias, 2017:24).

Es importante recordar que la identidad se construye indefectiblemente impregnada de relaciones asimétricas de poder (Domínguez, 2015: 167) y, tradicionalmente, la itinerancia ha estado vinculada con la exclusión social y la marginalidad. En sintonía con este proceso, varios autores apuntan a la sedentarización como una dimensión de normalización a partir del surgimiento del capitalismo y el nacimiento de los Estado-Nación modernos, los que se construyeron sobre un proceso de diferenciación o alterización que a la vez invistió al nomadismo como una cualidad particularmente peligrosa (Galletti, 2019b: 2 y 4). De igual manera, Clebert (1985: 26) sostiene que “en todos los tiempos, los sedentarios han considerado a los nómadas como a gente peligrosa, cuya inestabilidad podía constituir una amenaza para la estabilidad de aquéllos”.

Precisamente, esta es una de las discusiones que he presenciado dentro de la asociación ZOR en la cual participé durante los últimos años. El nomadismo, lejos de ser un elemento característico de este pueblo, ha sido una forma de mantenerse con vida y resistir: “nómade, porque nadie nos quería, nómade porque nos quieren hacer creer ese cuento”<sup>43</sup>. Comenzaron, como vimos, su eterna diáspora, posiblemente huyendo del peligro que los azotaba en India; pero su encuentro con las sociedades de Europa y Asia tuvo también grandes dificultades, las que les obligaron a seguir caminando. La movilidad, pues, ha sido una forma de proteger su modo particular de vida y de asegurar su supervivencia. Es importante señalar que en Argentina, como señala Sarramone (2007:109) y he podido verificar en el trabajo de campo, son escasos los grupos *roma* que aún se desplazan y, en su gran mayoría, lo hacen por motivos económicos.

También el cuidado y la no difusión de su cultura tiene los mismos objetivos: “A nosotros la lengua nos ha salvado históricamente (...) podemos hablar de los peligros y de las oportunidades sin que sepan qué decimos (...) La lengua fue lo que nos mantuvo vivos”<sup>44</sup>. De igual modo, la endogamia como forma de aislarse del exterior, el hermetismo como forma de no dejar entrar a los otros e incluso la mentira o la exageración, cumplen la misma función. En

---

<sup>43</sup> Extracto de campo con el interlocutor Gabriel, 28/09/2021.

<sup>44</sup> Extracto de campo con el interlocutor Gabriel, 28/09/2021.

este sentido, Paternina Espinoza (2013) sostiene que la identidad gitana, cuando no se oculta, se inventa o exagera a los fines de no permitir la porosidad y no ser conocidos en lo profundo: “De algún modo se procura alimentar el estereotipo y el prejuicio. Así, para un grupo secularmente estigmatizado el ocultar su verdadera identidad en no pocos momentos tiene que ver con el hecho de no ser discriminado, situación de la que se puede sacar provecho” (Paternina Espinoza, 2013: 35).

## **2. Lengua Romaní**

La rom es una cultura ágrafa, de transmisión oral: “la tradición oral, que está en la médula de la cultura gitana ha sido parsimoniosamente transmitida de generación en generación por vías que recuerdan inevitablemente los métodos de iniciación comunes a todas las culturas tradicionales” (Nedich, 2010: 17).

El romanó o romaní es la lengua hablada por los gitanos, y es también conocida como romanés. Como ya fue señalado, la misma se encuentra íntimamente relacionada con el sánscrito, siendo considerada una lengua del tipo neo-ario (Sarramone, 2007: 61). El romanó se desarrolló en forma paralela al resto de sus lenguas hermanas habladas en la India hasta el siglo XI, momento en el cual los antepasados de los gitanos abandonaron la región. En su tránsito por diversas regiones, el romaní se fue nutriendo de diferentes idiomas (el persa, el armenio, el griego bizantino, el antiguo eslavo y el rumano) permitiendo que hoy hallaremos las mismas palabras de estos idiomas en todos los dialectos del romanés. Esto sería prueba de que el pueblo rom viajó unido, como grupo, hasta su llegada a Grecia en el siglo XIV. Sobre esta base, en la actualidad, podemos encontrar que los diversos grupos han enriquecido la lengua con palabras de cada uno de los países por los cuales han viajado en su eterno éxodo.

En su análisis sobre los orígenes del Pueblo Gitano, Hancock (2002) propone la predominancia de ciertas palabras y conceptos de orden militar en la lengua (lo que demostraría su procedencia de una casta militar). Este autor sostiene que el origen del Pueblo Rom responde a un conjunto de personas unidas no por determinación étnica sino, más bien, por ocupación, que si bien proceden de la India su identidad y lengua se construyen y consolidan a lo largo de su pasaje por occidente. A su vez, este autor considera que no es un solo pueblo unificado el que ingresa a Europa desde Anatolia, sino que se suceden una serie de al menos tres migraciones a lo largo de un extenso período temporal. Esto explicaría la falta de cohesión entre los diversos grupos que se autoadscriben como romaníes, al tiempo que ayudaría a

comprender las amplias diferencias dialectales en torno al lenguaje. Asimismo, Hancock (2002) hace hincapié en la importancia de favorecer la unificación del Pueblo Gitano, estudiando y destacando aquellos elementos comunes que subyacen a la posterior separación y diversificación del mismo.

A partir de un estudio de las primeras palabras que se registran en el lenguaje romaní, Hancock (2002) señala que no habría indicios para pensar en un pueblo nómada o itinerante sino más bien en uno sedentario; y, por otra parte, argumenta que mientras hay una ausencia de palabras referidas al trabajo artesano o de agricultura, existen varios términos que giran en torno a la actividad militar.

### 3. Religión

Si bien no se puede relacionar de manera directa al Pueblo Rom con una religión en particular, sí es posible rastrear las diversas religiones que han predominado entre ellos. Así, por ejemplo, cuando arribaron a Buenos Aires, gran parte de las familias romaníes *kalderasha* formaban parte del cristianismo ortodoxo. Una importante porción de las mismas se convirtió, con los años, al catolicismo, y a partir de la década de 1980 muchas se unieron al movimiento evangélico pentecostal (Carrizo-Reimann, 2011: 170). De cualquier modo, persiste una importante diversidad religiosa dentro de las diferentes comunidades gitanas.

La pertenencia a la Iglesia Evangélica Pentecostal Filadelfia ha sido objeto de diálogo con nuestros informantes en más de una oportunidad. Muchas veces se nos ha señalado con desaprobación el hecho de que esta religión prohíbe algunos elementos centrales de la cultura romaní, como lo son la ceremonia ritual *pomana* o la quiromancia; algo análogo ocurre con el hecho de que reforzaría ciertos elementos machistas.

Por otro lado, el templo ofrece un espacio de reunión “dentro del territorio *gadzho* extranjero, porque es el momento y el lugar donde la comunidad moldava Romani Kalderasha cristaliza y, por lo tanto, se reafirma” (Carrizo-Reimann, 2011: 170). La Iglesia alienta la cohesión de la comunidad a partir del fortalecimiento de las estructuras familiares, en la medida en que la conversión de un miembro de la familia suele conllevar a la conversión de los demás (Carrizo-Reimann, 2011: 173).

## Oficios, géneros y “economía étnica”

Los distintos grupos gitanos han debido generar, frente a las diversas políticas de exterminio y persecución, estrategias de supervivencia. Entre ellas podemos ubicar una forma de trabajo y economía que los mantenga a la vez aislados e independientes de las sociedades en las que se insertan, pero también presentes e inclusive intercambiando comercialmente con las mismas.

En general, dentro de cada comunidad rom hay oficios a los que suelen dedicarse, sobre todo, los hombres. En el caso de los kalderash, históricamente se abocaron a la venta de caballos y herramientas agrícolas, a la vez que, como lo indica su nombre, eran caldereros. En Argentina, fue a partir de los años '30 que este grupo comenzó a dedicarse a la compra-venta de automóviles, un oficio en el que se ocupan, en su mayoría, hasta el día de hoy (Bernal, 2003: 7).

Por otra parte, los gitanos ludar se han volcado a la venta ambulante y lectura de manos en caso de las mujeres, así como a la crianza de ponis que luego trasladan a lugares concurridos de las ciudades para que los niños se saquen una foto sobre los mismos. De hecho, es común al transitar barrios típicos ludar encontrarse durante el día con los ponis atados a postes en los patios delanteros de las casas, así como colectivos estacionados que utilizan para viajar y vender en otras zonas. Son uno de los grupos que más participa de oficios estandarizados para los *criollos* o *nians*, como llaman a los no gitanos. Por último, los gitanos caló suelen estar más asociados al arte, dedicándose una parte de ellos a la música flamenca; aunque también hay quienes poseen empresas de construcción, realizan venta a granel y de productos textiles (Bernal, 2003: 9).

En otro orden, las mujeres romaníes tienen un doble rol que cumplir. Por un lado, restringidas a su eterno rol de esposas y madres tienen el deber fundamental de preservar y transmitir la cultura a las nuevas generaciones y, además, deben hacer un aporte económico al hogar, ya sea desde la venta ambulante o tirada de tarot y la adivinación.

Fue durante su paso por Caldea, donde ya se practicaba la adivinación y la astrología varios siglos atrás, que los antepasados de los gitanos adquirieron allí las artes de la predicción a trueque por la enseñanza a los caldeos de acrobacia, malabarismo, escamoteo y destrezas peligrosas, muy estrechamente vinculados a los orígenes del circo (Sarramone, 2007: 167).

Cabe en este punto destacar un aspecto, y es que mientras el hombre se mimetiza – incluso desde su vestimenta– con el resto de la sociedad para llevar adelante sus actividades

económicas, la mujer se expone en mayor medida a través de la manifestación en su cuerpo de los símbolos gitanos<sup>45</sup>. La mujer, entonces, debe realizar este doble trabajo. Uno de ellos orientado al exterior, de venta ambulante o adivinación, que en cualquier caso parte de la premisa del control social: “la mujer gitana nunca está sola, va con otras mujeres, con su suegra, con sus hijos, siempre con ojos que la puedan observar y controlar”<sup>46</sup>. Luego, hay otro trabajo al interior del hogar que, como en la mayoría de los casos, carece de valor atribuido. En este aspecto, coincidimos con Calderón Díaz (2018) cuando, citando a Barquet (1991), sostiene que la carencia de valor atribuido a las actividades de la mujer dentro del hogar proviene de que se las considera como naturales a la mujer. Eje de las funciones de cuidadora y “centradas en su función biológica reproductiva”, la mujer carga con la responsabilidad de mantener, reproducir y reponer la fuerza de trabajo. Por tanto, es siempre vista como una trabajadora secundaria.

La educación de ellas supone en muchos casos, desde niñas, el aprendizaje de la lectura de la buenaventura. Será a través de la observación y transmisión de otras mujeres mayores de la familia que conocen y practican esta técnica, que se adquirirán las habilidades y destrezas necesarias. Tal como ha sido señalado por varias de nuestras interlocutoras en el curso de la investigación, la habitualidad de esta práctica es lo que las va formando en el día a día. Actualmente, numerosas kalderash y ludar conocen este arte de la buenaventura, aunque no necesariamente lo practique de manera regular. Más aún, la adhesión del Pueblo Gitano a la religión pentecostal, que justamente prohíbe este tipo de prácticas, ha alejado a las mujeres del oficio.

En su conjunto, podemos hablar de una economía étnica (Arjona Garrido y Checa Olmos, 2006; Espinoza Seguí, 2012; Garcés, 2012; Cabaleiro y Bayona, 2016; Mendoza-Guerrero y Peraza-Noriega, 2015; Peraza y Valenzuela, 2018; Light y Gold, 2005; Light y Karageorgis, 1994; Mena Cabezas, 2007) -particularmente en su versión informal- en la medida en que consideramos que son estas las estrategias que, dentro del Área Metropolitana de Buenos Aires (aunque no exclusivamente allí), ha desplegado un amplio sector de la población gitana para insertarse económica y laboralmente. La mayoría de las propuestas teóricas sobre economía étnica sostienen la independencia económica de las minorías étnicas, y las presenta como estrategia frente a la exclusión y las desventajas de un mercado laboral globalizado y segmentado. En este sentido, podemos situar la compraventa de autos realizada por los gitanos

---

<sup>45</sup> Pacheco (2009) señala ciertas diferencias para el caso de las gitanas calí, que no usarían atuendos tan llamativos como el resto de los grupos.

<sup>46</sup> Entrevista a Alma, 11/9/2019.

en el AMBA, así como la venta ambulante de los grupos de mujeres en la misma localidad, como un caso de economía de minoría étnica; es decir, analizando el lugar de esta economía como “refugio” y considerando que el servicio que prestan no es hacia sus coétnicos exclusivamente, sino que desarrollan un vínculo con la comunidad en general. Se trata, pues, de una estrategia de integración y supervivencia.

Cada sistema económico, más allá de lo estrictamente mercantil, supone y determina ciertas relaciones sociales. Es justamente sobre estas redes de relaciones donde pondremos el foco de nuestra atención en la medida en que, como señala Fernández Álvarez, la experiencia de precariedad da lugar a la construcción de estrategias tanto individuales como colectivas de “ganarse la vida” que involucran “sistemas colectivos para sostener la vida” (Fernández Álvarez, 2018: 22). La economía étnica, pues, nos interesa desde las consecuencias no solo laborales y financieras sino, sobre todo, por las consecuencias sociales que se producen en su construcción. Profundizando esta propuesta consideramos, junto a autores como Duclos (2017), Serra Truzzi y Sacomano Neto (2007), que existe una relación dialógica entre economía y relaciones sociales; no solo la economía produce redes de relaciones sociales, sino que las mismas condicionan cierto comportamiento económico. Las realidades económicas siempre son a la vez el resultado de dinámicas económicas y sociales. Es necesario romper tanto con la falsa dicotomía que separa y aísla el mundo social del económico, como aquella que aún sostiene que sólo el polo económico, el mercado, da forma a las sociabilidades; más bien, debemos comprender que economía y sociedad se construyen dialógicamente. En el caso de la economía étnica, particularmente, veremos la forma en que los individuos se encuentran inmersos en determinadas interacciones, estructuras y mecanismos sociales construidos sobre la base de la confianza y la cooperación (Serra Truzzi y Sacomano Neto, 2007: 39), factores que darán lugar a este tipo de economía a la vez que la misma profundizará dichos lazos.

La economía étnica, entonces, surge como respuesta a la búsqueda de estrategias y mecanismos por parte de inmigrantes o minorías étnicas dentro de las sociedades receptoras, tanto para evadir el desempleo o empleo precario como para escapar de la discriminación social y económica a la que constantemente se ven sometidos en el mercado general de trabajo (Light y Bonacich, 1988; Light y Gold, 2005). Los “negocios étnicos” (Cabaleiro y Bayona, 2016) suponen ciertos rasgos culturales (cierta tradición comercial, valor del trabajo autónomo o autoemprendimiento) a la vez que se construyen sobre redes de relaciones étnicas que permiten el acceso a los llamados recursos étnicos.

Al ser una forma de trabajo independiente, la economía que irán generando estos grupos

étnicos tendrá ciertas características: se conformará y cuidará una economía familiar en que los grupos domésticos se movilizarán en conjunto, poniendo en común tanto su fuerza como experiencia de trabajo. La cooperación entre cada miembro del grupo familiar será de suma importancia, de manera que los lazos de confianza y solidaridad serán la base primordial de esta economía. A su vez, el oficio será aprendido y transmitido de generación en generación, enseñando desde pequeños a los niños ciertas herramientas fundamentales para el comercio. Este tipo de práctica, también, permite una mayor independencia en el control de horarios y ritmo de trabajo.

El comercio ambulante, al igual que la venta de autos en el mercado no regulado, se establecen como estrategias económico-laborales con fuerte raigambre en los diversos factores históricos y étnicos señalados. El valor de los recursos étnicos como la solidaridad interna, las redes sociales de reciprocidad como ventaja competitiva frente a las limitadas oportunidades del entorno, el establecimiento de nichos laborales más o menos nítidos, las iniciativas económicas de autodefensa o resistencia étnicas frente a la exclusión y marginación, la independencia del trabajo asalariado y las alternativas disponibles a las exigencias de cualificación regladas sitúan claramente la venta ambulante y adivinación de las mujeres gitanas y la compra-venta de autos de los hombres gitanos como economías étnicas, como estrategias que esta comunidad ha creado a lo largo de los años para hacer frente a la discriminación y segregación de la que han sido objeto. A su vez, estas herramientas le permiten, como señala Mena Cabeza (2007: 7), seguir desarrollando sus redes sociales y familiares a partir de una vida independiente y autónoma.

## **Ritualidad romaní**

Dentro de las cualidades propias de estos grupos, que comparten casi todas las comunidades rom<sup>47</sup> aunque de diferente manera, nos encontramos con el *marimé* o *spurkat* (en caso de los ludar). Se llama de esta manera a determinada cualidad que, siguiendo a Douglas (1973), podríamos comprender bajo las ideas de pureza e impureza que regulan los actos; en particular de las mujeres gitanas. La impureza será registrada tanto en ciertos grupos humanos, como en acciones y una precisa zona del cuerpo de la mujer (Abduca y Calcagno, 2013: 8), y

---

<sup>47</sup> Son varios los casos en que la comunidad caló presenta ciertas características diferentes en lo que hace a estos elementos: por lo dialogado con nuestros interlocutores, este grupo no practica las reglas del *marimé* ni la *pomana*.

deberá ser tenida en consideración para evitar la mala suerte de la familia. De cualquier manera, es preciso mencionar que la mayoría de nuestras interlocutoras señala el abandono casi total de estas reglas por parte de las diferentes comunidades.

Según se describe en diversos libros escritos por referentes rom (Miguelí, 1991; Miguel, 2013; Cristo, 2003), el *marimé* es un conjunto de normas destinadas a preservar la higiene. Estas, como dijimos, establecen reglas para determinar la pureza o impureza.

[S]e considera Marimé a todo lo que es sucio, prohibido (en el cuerpo, de la cintura hacia abajo) y si algún objeto, por más valioso que sea ha sido contaminado por elemento o persona señalados como “impuros” debe ser abandonado sin ningún miramiento (Garay, 1987).

En este sentido, podemos encontrar diversos ejemplos de acciones que son consideradas *marimé* en los textos de Juan Elias Cristo (2003: 57-59) y Miguelí (1991: 33-35). Gran parte de estas acciones están relacionadas con la mujer, sus ciclos menstruales, el embarazo, el parto y su cuerpo de la cintura hacia abajo; las prendas de las parturientas, así como su misma presencia y lo que ella use durante los cuarenta días posteriores al parto son considerados *marimé*. Sobre este aspecto, Abduca y Calcagno (2013) señalan lo siguiente.

Si sexualidad, procreación y casamiento, son las tres dimensiones en las que se fundamenta no sólo el tabú exogámico sino también las prescripciones endogámicas, es la sangre el elemento común a ellas y contaminante por excelencia. La mujer que menstrúa, está embarazada o en el post parto requiere tratamientos especiales por su alto poder contaminante (Abduca y Calcagno, 2013: 9).

Miguelí (1991) señala que será la suerte de la familia la que se pondrá en juego a la hora de evitar los actos impuros, “a ello suman la creencia de que si se ‘ensucian’ también su suerte lo hará (...) Más que una ley es una enseñanza para evitar la degeneración; estas reglas son para tomarlas en cuenta, de lo contrario serán dejados a un lado por el resto de la colectividad” (Miguelí, 1991: 34). Esta misma autora, perteneciente a la comunidad gitana/romaní de Mar del Plata, señala en más de una oportunidad el vínculo entre el *marimé* y los rituales de pureza señalados en las Sagradas Escrituras (Levíticos, capítulo 15, versículos 1 al 33 y capítulo 12).

Es interesante notar que gran parte de estas normas se imponen exclusivamente sobre las mujeres, quienes podrán, por tanto, ser el canal de contaminación de su familia. Miguel (2013) afirma que “[t]odas las reglas o leyes rigen sólo para las mujeres casadas; los hombres solteros o casados y las señoritas, es decir, las damas solteras, pueden actuar como les complazca” (Miguel, 2013: 119). La mujer casada, en esta línea, deberá ser especialmente cuidadosa: será apartada cuando corresponda y tanto la higiene como la suerte de su entorno recaerán sobre sus

hombros (ya sea debido a los cuidados que debe tener en ciertos momentos de su ciclo o parto, como también en la medida en que los cuidados del hogar -lavado de platos, ropa, etc. que también se rigen por las reglas del *spurkat*- son su responsabilidad).

Por otro lado, Paternina Espinosa (2014) realiza una lectura interesante de esta idea de pureza e impureza, argumentando que “pureza y peligro son los dispositivos de cómo la sociedad Rrom procura de modo deliberado y consciente generar entre sus miembros desde tempranas edades una efectiva y necesaria separación de la sociedad no Rrom” (Paternina Espinosa, 2014: 234). De esta manera, lo puro sería aquello perteneciente a la comunidad y en consonancia con su sistema de creencias, mientras que lo impuro estaría asociado a los *criollos*. El descuido de estas normas no solo afectará a la persona en cuestión, sino que expone a todo el grupo frente a la trasgresión de los códigos simbólicos y morales que conforman al mismo.

La vida de las comunidades rom está regida por la ley gitana que, al igual que el Derecho de un país, es el conjunto de reglas de comportamiento, normas y convenciones que le otorgan un orden a la convivencia social dentro de la comunidad.

Frente a situaciones que alteren el orden, al interior de la comunidad, sus integrantes pueden convocar a una *kriss* o *comisión* -para el caso de los gitanos ludar-, donde los mayores ocupan un rol de mediadores, debiendo dictar una sentencia que debe ser acatada por las partes. En base a lo que he podido observar en mi trabajo de campo, el llamado a una *kriss* no es algo que se tome a la ligera, muy por el contrario, se espera hasta los últimos términos para hacerlo, pues supone una mancha muy grande al honor ser llamado a corregir una acción.

Cabe mencionar que la conducta que debe observar todo gitano ante sus pares no debe dar jamás motivo a comentario alguno, ya que si ha cometido falta, el hecho no sólo es reprobado sino que se ve cuestionada su reputación e incluso está mala fama puede hacerse extensiva a todo el ámbito familiar (Garay, 1987: 16).

De este sistema de justicia y ética rom participarán sólo los hombres mayores que han adquirido respeto dentro del grupo, quedando las mujeres excluidas del mismo.

Por su parte, se denomina *pomana* al ritual que realizan los rom en honor a los difuntos a los siete o nueve días de fallecida la persona. Son las mujeres mayores las encargadas de organizar y cocinar lo necesario para esta conmemoración a la que asistirán todos los familiares de quien ha fallecido, con especial importancia de niños por su carácter de “inocentes”. Durante la misma, según nos contaron algunas de nuestras interlocutoras, se suelen hacer muchos chistes y se busca mantener un espíritu alegre, aunque también aclaran que el insultar a los muertos de una persona se considera un gran agravio y suele iniciar disputas. También al

momento de beber (ya sea alcohol o *chaio*<sup>48</sup>) se suele verter el primer sorbo del mismo al piso, para el difunto.

En tales ocasiones, muchos romaníes vacían una copa de vino o agua que se supone debe ser consumida por la persona fallecida, que, aunque invisible, todavía está presente. Esta costumbre se puede observar en las casas donde se ven fotografías de los muertos. Con motivo de los aniversarios del difunto, la gente coloca un vaso de cualquier tipo de bebida frente a la imagen del difunto para complacer su alma (Bernal, 2003: 33).

En los encuentros con nuestras informantes nos han contado que en esta ocasión hay dos tradiciones, una de las cuales es obligatoria y otra optativa (y que dependerá del nivel adquisitivo de la familia en cuestión). En primer lugar, nos encontramos con la obligatoriedad de hacer unos panes sin levadura que son cocinados por las mujeres en el fuego, tapados y cubiertos con la ceniza, y luego repartidos por ellas entre todos los invitados para ser comidos con café o té. Previo a este momento de compartir el pan se pasa incienso por el lugar, como modo de dar inicio sagrado a la *pomana*.

Históricamente, la *pomana* suponía un sacrificio por parte de la familia en la medida en que implicaba un gran gasto de dinero, pues se servía comida y bebida de todo tipo, especialmente aquella que más le gustaba al difunto, siempre en número impares, en una gran mesa donde se sientan todos juntos. Particularmente en casos en que la persona había fallecido agonizando o tras una larga enfermedad, se suponía que quizás se había quedado con las ganas de alguna bebida, comida o cigarrillos, por lo cual se ofrecía dicho elemento en la *pomana* a los efectos de evitar que esa persona siguiera penando. Actualmente, según nos contaron nuestras interlocutoras, esta comida se realiza sólo en algunos casos, debido al insumo económico que supone, motivo por el cual no es obligatoria como sí lo es el pan.

Además de la realización de este ritual, se suele acompañar a la viuda o familia del difunto todos los días hasta la realización de la *pomana* y a veces algún tiempo más. Se la visita en la casa, se le lleva comida, se la ayuda: “es que el duelo, el luto se hace en familia... se hace todo en familia”<sup>49</sup>.

## Parentesco y mujer

### 1. El matrimonio

---

<sup>48</sup> Té tradicional romaní.

<sup>49</sup> Entrevista a María y su familia, 24/08/2022.

Como se mostró previamente, el matrimonio constituye un pilar nodal de la vida de los rom, en el cual tanto los hombres como las mujeres se erigen como tales, aunque será recién luego de su primer hijo que la familia y el matrimonio en sí se considerarán constituidos. A causa de ello es que podríamos considerarlo, con Paternina Espinosa (2014), un rito de pasaje en el que confluyen una instancia de separación y otra liminal.

El rito de separación parece producirse ya que el matrimonio implica dejar la niñez y el rito liminal supone que pese a que se ha dado este paso, el joven y la joven deberán esperar un tiempo, sobre todo a que aparezcan los hijos para ser considerado un hombre y una Romnia en toda la extensión del término. Una vez se produzca este suceso ello implicará dejar la posición marginal y avanzar en el rito de incorporación (Paternina Espinosa, 2014: 221).

Dentro de este evento, la virginidad de la mujer adquiere un fuerte valor tradicional que se asocia al honor de la familia entera. Tradicionalmente, en la boda se realiza lo que se llama “la prueba del pañuelo”, en el que las mujeres mayores constatan la virginidad de la novia, que supone honra para la familia y presagia un buen futuro para la pareja.

De cualquier manera, sobre todo en la actualidad pero también en el pasado, ocurre que las jóvenes parejas se escapan para consumir su matrimonio. En caso de que la mujer no quiera atravesar la prueba del pañuelo, que no logren conseguir el consentimiento de sus padres o que no se llegue a un acuerdo entre ambas familias por el pago de la dote<sup>50</sup>, los novios escapan (a veces a casa de familiares) y pasan juntos la noche, tras lo cual se los considerará casados y se negociará un valor menor por la dote de la mujer. En el caso de los gitanos caló, según nos fue comentado por nuestros informantes, la figura de la dote no existe, mientras que la honra de la mujer, la importancia de su virginidad y el ritual del pañuelo sí son fundamentales para ellos.

Como indicamos antes, tras el casamiento y al tratarse de una comunidad de organización patrilineal y residencia patrilocal, la mujer deberá establecerse en casa de sus suegros donde cumplirá con una serie de obligaciones para con su nueva familia. Recae sobre ella un sinnúmero de expectativas en lo referido a su conducta, el cuidado de la casa, de su familia, la

---

<sup>50</sup> La dote consiste en el pago que debe efectuar la familia (el padre) del novio a la familia (padre) de la novia. Suele haber un valor estándar que luego es arreglado entre las familias (de aquí se desprende el nombre de uno de los momentos del casamiento que es “el arreglo”), consistiendo históricamente en cierta cantidad de monedas de oro. Actualmente, el oro ha sido sustituido por otros medios de pago (dinero, autos u otras cosas de valor). Según ha sido señalado por nuestras interlocutoras, cuando se supone que la familia del novio no dispone del dinero necesario, muchas veces los jóvenes acuden al “escape”, tras el cual (en tanto la mujer dejaría de ser virgen) el monto a pagar sería menor. María, en uno de nuestros encuentros, explicó que el origen de esta tradición residiría en que, en las épocas en que aún vivían en continuo movimiento, el casamiento supondría para la familia de la novia (que debía irse con sus suegros en su caravana) la pérdida de un integrante de su familia a quien sólo verían en contadas ocasiones luego. El pago de la dote, entonces, consistiría en una especie de resarcimiento por esta pérdida.

crianza y el traspaso de la cultura a las próximas generaciones<sup>51</sup>. Miguel (2013: 109) señala que “con su esposo solo compartirán momentos de conversación e intimidad en horas nocturnas y cuando ya nadie esté despierto”. Esta misma autora, referente romaní de Chaco por sus obras literarias, sostiene que este es el modelo con el cual las mujeres son criadas y educadas desde pequeñas. Ahora, en el caso de que una mujer se case con el hombre mayor de una familia formará parte de la misma hasta que se case el siguiente; y, durante este lapso, deberá servir en la casa de sus suegros sin disponer de dinero propio (este tema será desarrollado más adelante, a partir de las palabras de una de mis interlocutoras). Por otro lado, de casarse con el hombre menor de la familia deberá permanecer con ella por siempre, cumpliendo con los pedidos y obligaciones de su nuevo hogar aun cuando pasaran muchos años y tuvieran sus propios hijos; en este caso se quedarán con los bienes de la familia que pasarán directamente al hijo menor de la suya propia.

En suma, vemos que pesan sobre la mujer una serie de exigencias particulares que se expresan en las expectativas sociales de que llegue virgen al matrimonio, y que sea fiel a su marido (aunque no se espere reciprocidad por parte de él)<sup>52</sup>; también, se valora su dedicación al cuidado tanto de la familia como del hogar (tareas que aprende y a las que se avoca desde niña), siendo necesario que en un caso de necesidad pueda asumir una responsabilidad económica mayor para sacar adelante a su familia (Sarramone, 2007: 190; Blasco, 2006: 116).

## **2. La familia**

La familia constituye, en la cultura romaní, uno de los pilares fundamentales, de manera que lo colectivo debe ser antepuesto a la individualidad.

[N]o existe, tal y como está noción se comprende en la tradición de Occidente, el individuo como sujeto autónomo e independiente, ya que cada uno de sus miembros, de conformidad con su sexo, género y edad, ocupa un lugar específico en el complejo entramado de relaciones sociales y se encuentra regulado por dispositivos rituales que lo atan indefectiblemente al colectivo (Bimbay, 2021: 35).

---

<sup>51</sup> En esta misma línea, Paternina Espinoza (2014) señala que “La tensión puede llegar a ser mayor si pasado un tiempo no aparecen los hijos, cuya aparición implica que la presión sobre la joven e inexperta esposa descienda. Para el joven esposo la presión de tener hijo también le incumbe y del tener o no depende la estabilidad o ruptura de la relación” (Paternina Espinoza, 2014:221).

<sup>52</sup> Esto ha sido señalado por varias de nuestras interlocutoras, que han elegido parejas no gitanas por considerar desigual el trato que reciben en un matrimonio gitano.

Dentro de los núcleos familiares podemos encontrar diversos roles que serán centrales para el correcto funcionamiento del todo y que permitirán un alto grado de cohesión social. De este modo, “hay un peso hegemónico y determinante de lo colectivo, razón por la cual el comportamiento y actuar de cada gitano estará siempre orientado a salvaguardar y preservar los intereses del grupo en su conjunto” (Bimbay, 2021: 39).

En cada casa suelen convivir familias ampliadas, pudiendo hallar distintas generaciones en un mismo hogar. La organización social gitana es de tipo patriarcal, asentándose las familias en base a criterios de patrilocalidad y su grupo de filiación es el linaje patrilineal extendido a cuatro o cinco generaciones. Así, “[e]l pertenecer a un linaje determinado implica para el individuo su base social, para adquirir préstamos o cooperación en algunas tareas, ayuda económica en momentos de dificultad y una extensa red de derechos y obligaciones fundamentales” (Sarramone, 2007: 189). Estas familias amplias conforman una comunidad local de parientes signada por fuertes lazos de solidaridad y cooperación (Galletti, 2020: 3). Las redes de solidaridad se instauran entre los hombres adultos, quienes cobijan reciprocidades económicas y comerciales. Se llamará *primo* no solamente a los que comparten un lazo de sangre, sino también a aquellos gitanos de la misma generación; y se denominará *tío* a la figura masculina de mayor respeto y autoridad dentro de la comunidad.

Como señalamos, existe una fuerte división del trabajo en las familias gitanas signada por una distribución de oficios destinados a ser desempeñados por hombres y mujeres (Bel, 2009: 347). Por ejemplo, la venta ambulante o la adivinación que será algo propio de las mujeres, las que no serán parte de la compra y venta de automotores, entre otras actividades encaradas por los hombres.

Por otro lado, los mayores son objeto del máximo respeto, siendo considerados sabios, figuras de autoridad y referencia por parte de la comunidad. Se valora efectivamente la crianza que aportaron como transmisores de la cultura y la experiencia que adquirieron a lo largo de los años. Por ello, se les otorga el lugar de consejeros y mediadores de la Ley Gitana; a causa de esta valoración, en ningún caso son abandonados o depositados en un hogar para ancianos sino que, por el contrario, su mirada es contemplada siendo parte de las obligaciones de la mujer o las mujeres del hogar el cuidar y velar por ellos.

En resumen, las mujeres tienen un rol fundamental como transmisoras de la cultura a las próximas generaciones. En esta dirección, son ellas las encargadas de pasar el legado cultural a sus hijos y responsables del rol de su cuidado, al igual que el de maridos, suegros, etc. Una vez que contraen matrimonio, ellas pasan a vivir en la casa de sus suegros durante

unos años, tiempo en el cual deberán ocuparse de los quehaceres del nuevo hogar. Los niños, a su vez, son objeto de orgullo y se los cuida especialmente, siendo el centro de la vida social. Como señaló una de nuestras informantes, lo que otorga valor a una mujer es el casarse y, aún más, el tener hijos “y cuántos más hijos más valor”. Las mujeres “no lograrán el status y el prestigio, ni el derecho a la voz, hasta que los hijos de la pareja sean adultos nobles y demuestren así que han sido bien educados, es decir, que la madre ha realizado un buen trabajo” (Abduca y Calcagno, 2013: 7). Las familias gitanas desean tener muchos hijos varones, a los fines de tener un gran hogar con un grupo numeroso que responda ante eventualidades. Por último, aunque no menos importante, debe notarse que esta relación de cuidado se proyecta también a los difuntos que no dejan de ocupar un lugar significativo en el entramado social, razón por la cual su tumba es objeto de una especial atención y de ahí que “se los visita con cierta asiduidad en el cementerio, para mantener limpia su morada y las flores frescas, tarea que por lo general es atribuida a las mujeres de la familia” (Galletti, 2019a: 32-33).

### **3. La educación**

En lo referente a la educación encontramos diversos textos, para el ámbito local (Bel, 2011) y global, todos los cuales señalan la poca presencia en los sistemas escolares tradicionales de los niños y niñas gitanas. En este sentido, Pacheco (2009) señala que “El repliegue hacia un tipo de auto marginación que se sustenta en la producción de relatos de "autenticidad" y "pureza" y en determinadas formas de etnocentrismo les permite a los gitanos sobrevivir en un mundo en el que son minoría” (Pacheco, 2009: 64).

Por su parte, Bel (2011) realiza una investigación en el sur de nuestro país. En la misma señala la gestión y empuje que tienen las mujeres rom en pos de la escolarización de sus niños y niñas, aunque como corresponde a la patriarcalidad que ha sido mencionada más arriba, la decisión final al respecto recae sobre el padre o un hombre mayor del grupo familiar (Bel, 2011: 23).

El mismo autor sostiene que, dentro de la perspectiva gitana, la escuela solo aporta un bagaje importante aunque no determinante en su inserción laboral y ciudadana: “el fracaso del proceso educativo de niños y niñas gitanas se produce cuando estas/os no alcanzan el umbral establecido por las demandas de sus familias” (Bel, 2011: 29). Hecho que es, además, destacado por Bernal (2003) para el caso argentino y por diversos estudiosos españoles. Según estos estudios, la escuela es adoptada como aquel espacio que puede enseñar a los niños y niñas rom

a leer, escribir y a la adquisición de algunas operaciones matemáticas básicas que servirán el día de mañana para el negocio familiar; de ninguna manera es considerado como un medio para construir futuro.

Como se explicó anteriormente, las expectativas que la gente romaní tenía y en gran parte todavía tiene con respecto a la escuela son bastante utilitarias, por lo que la mayoría de los padres romaníes deciden enviar a sus hijos a la escuela solo hasta que terminen la escuela primaria. Posteriormente, en el caso de los niños, ingresan al negocio familiar, mientras que las mujeres intentan continuar con las tradiciones de sus madres, vendiendo, adivinando, haciendo tareas domésticas, etc. según el grupo (Bernal, 2003: 12).

Lejos de ocupar un lugar de vital importancia, más bien se asume que la escuela puede favorecer a la pérdida de las tradiciones y la lengua (Bernal, 2003: 12); y, por eso, se teme para el caso de las mujeres que, luego de su menarca, puedan seducir o verse seducidas por jóvenes *criollos* poniendo en peligro o incluso abandonando la cultura rom.

Pero aun cuando no haya una educación formal en instituciones educativas, los niños y niñas gitanas aprenden en sus hogares de mano de sus madres aquello que precisan para vivir, lo que puede constituir una responsabilidad adicional para las mujeres. Con relación a la formación en los medios gitanos, el aprendizaje se da de manera oral y se sustenta sobre la agudización de la observación y la repetición. Niños y niñas son formados en oficios distintos que responderán a la división sexual de trabajo, atendiendo al modo en que estas prácticas son ejecutadas por los mayores. Las niñas aprenden lo relativo al arte de la lectura de mano, tarot y borra del café, entre otros. Esta práctica con el tiempo no pocas la llevarán a cabo, sobre todo cuando se hayan casado. En muchos casos las mujeres casadas harán uso de este conocimiento para adquirir recursos que contribuirán al sostenimiento de la economía familiar (Paternina Espinoza, 2014: 219). A su vez, Paternina Espinoza (2014) en su análisis del Pueblo Romaní en Colombia sostiene que hay una dimensión moral y simbólica sobre la cual se instruye a los niños y niñas desde muy temprana edad.

[M]antener la honra y dignidad del grupo familiar, pero también el espíritu de la autoconfianza, la autoestima y el orgullo de sentirse Rrom. Esto implica exigirles de modo permanente al niño y la niña un recto comportamiento, para lo cual se establece un rígido patrón de conducta y en las que sobresalen no propiciar la competencia desleal frente a las distintas estrategias económicas llevadas a cabo por otros miembros del grupo, llegar virgen al matrimonio –baribuchi-, guardar las reglas del marimé, seguir las normas del derecho propio y casarse preferentemente al interior del colectivo (Paternina Espinoza, 2014: 220).

Precisamente, en los capítulos siguientes, analizaremos la práctica de estos aspectos y de otros que hacen a la socialización y la vida cotidiana en comunidades gitanas. En

especial, nos focalizaremos en el caso de las mujeres y en las modalidades en las que tales prácticas se convierten igualmente en espacios de reflexividad, negociación, disputa y contradicción hacia el interior del mundo sociocultural rom.

### CAPÍTULO 3

## Nancy: manos de mujeres que han parido la verdad

El 21 de julio de 2021 salí al encuentro de Nancy por primera vez, en la casa donde vive junto a su hija, en el Barrio La Perla. Este barrio, que integra la localidad de Témperey, dentro del partido de Lomas de Zamora, al sudoeste de la Provincia de Buenos Aires, es conocido como uno de los barrios gitanos de la provincia, ya que históricamente allí han vivido diversas familias de origen rom, particularmente ludar. Teodorescu (2020) rastrea la fundación de las primeras casas de este barrio en los años posteriores a 1950, momento en el que (como fue señalado en el capítulo referido a antecedentes históricos) el gobierno de Juan Domingo Perón habría ordenado el cese del nomadismo y la vida en carpas (Teodorescu, 2020; Nedich, 2010). Frente a esta situación varias familias comenzaron la construcción de sus viviendas en lotes populares en las zonas de Temperley y Moreno,

As a result, the initial move to regular housing was difficult. Most families adopted self-build strategies in loteos populares that were acquired from farmers and municipalities. Most of the Ludar found these loteos in GBAR. The narratives of how the first Ludar started to settle in the studied towns of La Perla and Moreno illustrate the strong kinship ties that helped them overcome dire poverty and the absence of state and welfare support (Teodorescu, 2020: 102).

El primer tiempo, luego de la sedentarización, se vio signado por un gran ajuste económico, orientado a poder afrontar los nuevos gastos. A su vez, durante la última dictadura cívico militar argentina (1976-1983), debieron idear nuevas estrategias de supervivencia, pues la adivinación y mendicidad eran fuertemente reprimidas. Así es como comienzan a abandonar las vestimentas, la lengua ludariaste y adquieren aquellos colectivos que pude observar en las calles, para vender en el interior del país (Teodorescu, 2020: 105). Será a partir de la década de 1990 que la situación de las familias ludar de La Perla y Moreno comienza a cambiar, permitiéndoles vivir hoy en casas bien construidas y espaciosas (en contraposición con los barrios marginales que se encuentran en el Gran Buenos Aires) rodeados de sus familias.

By building such large houses, they uphold, for example, the old tradition of keeping their sons within the family's "tent camp" after they marry. By living concentrated as a group, they have changed local cultures in their neighbourhoods in their favour: the women can walk freely on the streets wearing colourful dresses; the non-Ludar neighbours no longer complain about horses on the streets; and in the local churches, their religious and cultural heritage is safeguarded (Teodorescu, 2020: 107).

Zona de casas bajas, sus calles se encuentran constantemente habitadas. Ya sea un grupo de mujeres con niños caminando por las calles, una pareja de gente adulta tomando mate en la entrada de la casa o las puertas abiertas de los hogares, la sensación es de un espacio habitado, de comunidad; se respira una tranquilidad semejante a la que supongo habrán vivido mis padres, una tranquilidad de otra época. En cierto punto, podríamos considerar que hay una suerte de “desplazamiento” de lo privado a lo público, del ámbito de la casa al de la calle. De esta manera, como observa Da Matta (1997: 105) para el caso brasilero, los límites del hogar se vuelven porosos, convirtiendo la calle en una prolongación de la casa. Así, lo doméstico invade lo público, trayendo como consecuencia que haya muchos ojos en la calle. Las veredas están adornadas, a su vez, por colectivos y micros de diversos tamaños que son utilizados para viajar a vender en las distintas provincias del país, así como por algún caballo bajito o poni, que también utilizarán para su trabajo, atado a los postes de la vereda.

Aquel 21 de julio, ya era de noche y el camino desconocido me esperaba. Mi celular no funcionaba, se prendía y apagaba solo, lo que me obligó a confiar en mi intuición, la suerte y las personas que crucé en mi camino y pudieron indicarme cómo llegar. Ya arriba del colectivo en el cual estuve aproximadamente una hora y media, me acerqué al chofer para saber cuándo comenzar a prestar atención para bajar. Pasada una hora, volví a arrimarme, aclaré que iba al Barrio La Perla, zona que él dijo conocer bien ya que ha vivido allí un tiempo. Me recomendó bajar enseguida y tomar otro colectivo, pues este me dejaba lejos y “es el barrio gitano”, dijo, como si yo no lo supiera, como si de esa frase yo debiera extraer algún tipo de información. Una vez en la parada de colectivos pregunté a un hombre que esperaba conmigo si sabía dónde debía bajar para llegar a destino, a lo cual me responde: “no te conviene tomarte este colectivo, te va a dejar a diez cuadras aproximadamente y no es una zona como para que camines sola”; y, una vez más, agrega “es el barrio gitano”. Mi desconcierto se repite ante esta frase que parecía advertirme de algún peligro pero que, en verdad, para mí era tranquilizadora. Una vez sobre el remis le indiqué al chofer el lugar, también él sostuvo que hice bien en tomar un auto porque “es el barrio gitano”. Me dejó en la puerta o en lo que supuestamente sería la puerta. La misma no tenía número, mi celular seguía prendiendo y apagando, no había timbre. El chofer del remis me esperaba amablemente pues “¿cómo vas a volver sino?”. Conseguí prender el celular, la llamé y avisé que estaba (o creía estar) en la puerta. “Estoy en el baño, enseguida salgo”, me dijo, tranquilizando en parte mi ansiedad. Indiqué al chofer que podía salir, que le escribiría cuando termine para que me lleve de nuevo desde ahí hasta la parada del colectivo. Esperé unos minutos eternos, sola, observando la calle, los colectivos estacionados en las

veredas, la música de fondo. Llegó ella, alegre, suelta, con una bata abrigada en medio de la fría noche, un perro que jugaba entre sus piernas; no llevaba pollera, no tenía el pañuelo en el pelo, nada que indique que se trata de una gitana. Despreocupada me abrió, atravesamos el patio delantero, pasamos por un pasillo, el patio de su propia casa y me invitó a entrar a su hogar. Hizo alguna mención al estado de su patio, de su casa, de su aspecto, al cual resté importancia aclarando que mi casa está así también, buscando hacerla sentir cómoda y establecernos en un lugar de igualdad. Nos sentamos en la cocina próximas a la puerta de entrada. Su hija reía a carcajadas en el cuarto de al lado; “está viendo Tik-Tok” me contó. Me invitó un té con canela y comenzamos a hablar. Sin que medie mucha intervención o pregunta mía ella comenzó a hablarme, a hablarme de ella, de su historia, de su vida, de su trayectoria con una soltura y lo que pareciera ser una honestidad que llamó mi atención.

Luego de este primer encuentro se sucedieron algunos más entre 2021 y 2022, siempre en su casa. El Barrio La Perla, que en aquel primer encuentro me resultaba ajeno, distante y que se presentara por cada persona con quien tuve oportunidad de dialogar como una zona peligrosa, fue convirtiéndose -para mí- en un lugar amable, cálido y cómodo. En nuestras charlas, que se extendían durante horas, ella no pararía de buscar en su memoria imágenes, palabras, anécdotas, que fueran pintando el paisaje de lo que fue y es su vida cotidiana. Cada vez fuimos hilando más fino en el entramado de su familia, su experiencia de vida, su trayectoria académica y su vínculo con el mundo mágico o esotérico, no sin que medien charlas informales sobre proyectos, sueños, trabajo y preocupaciones de ambas como mujeres y docentes. En cada oportunidad, frente a mi pregunta por si quería que omitiera alguna parte de su discurso o buscara ocultar su identidad, con soltura respondió, “[s]i va mi nombre no me molesta porque no reniego de nada y en este punto no tengo nadie que pueda reprochar o señalar algo, que me interese. Que puedan hacerlo debe haber mucha gente, pero que me interese que lo haga... para nada”<sup>53</sup>. Iría descubriendo, con los encuentros, que durante toda su vida diferentes personas hablaron sobre ella (en la calle, en el barrio, la familia) y que aquello que tanto le dolió le fue armando una especie de coraza frente al comentario ajeno.

## **Presentación de su contexto familiar**

---

<sup>53</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

Varias veces, a lo largo de nuestros diálogos, señaló que su historia y su experiencia de vida distan mucho de ser la realidad de la mayoría de las personas rom. De madre gitana y padre *criollo*<sup>54</sup> fue abandonada por éste cuando niña y mantuvo durante varios años charlas muy con él. En verdad, me contaría más adelante, fue la madre quien lo echó del hogar cuando ella y sus hermanos eran “bastante chicos” aún. Fue criada, entonces, junto a su hermana mayor y hermano menor dentro de un ambiente gitano, por su madre que sería descrita por ella como alcohólica y violenta, “patológica”. Son, según relata, estas cualidades de su mamá las que la llevan a tener un hogar distinto que no es modelo ni referente de lo que suelen ser las casas gitanas. Como nota Galletti (2019b), dentro de la cultura rom prima lo colectivo por sobre lo individual, presentando un alto grado de cohesión social donde la ayuda al otro es moneda corriente -cuidando y acogiendo a quien lo necesite- (Galletti, 2019b: 3). Como fue señalado en el capítulo destinado a las características generales del grupo, tanto niños como ancianos ocupan un lugar de privilegio y son cuidados con especial dedicación. Extraña a esta vida en grupos familiares extendidos con la protección de los hombres y la compañía del resto de las mujeres, Nancy se encontró muy sola, lejos del mundo exterior, siempre en ningún lado, en la mitad, sin pertenecer. Sin pertenecer al mundo gitano pero tampoco al *criollo*, sintiéndose y siendo señalada como distinta, ajena. Su madre, explica, se apartó de la comunidad cuando se casó con este hombre *criollo*. Según Nancy, ella se autoexcluyó de la misma, posiblemente porque le diera vergüenza, aunque tras una repregunta por mi parte señaló que la familia íntima la alejó - tanto el padre como los hermanos - salvo por el caso de una hermana que fue la única que no la marginó. El resto de la comunidad la mantuvo al margen durante un tiempo, pero luego volvieron a aceptarla. Al fin de cuentas, no era la única que se había casado con un muchacho no gitano. Según relata Nancy una vez que las mujeres eran consideradas “descartes” les era más permitido el casarse con *criollos*. Expone, así, el caso de varias primas de su madre que fueron casadas a la edad de 14 y 15 años que vivieron matrimonios rodeados de maltrato y a los 35 años, ya separadas, se unieron nuevamente con un muchacho *criollo*, en la medida en que ya lo tendrían permitido. El caso de su madre era ligeramente diferente, pues su primer y único matrimonio fue con el padre de Nancy pero, de cualquier modo, era considerada un “descarte” por haberse juntado a los 30 años. “Ella era un descarte soltero, pero un descarte en sí para los parámetros”<sup>55</sup>. El empleo de la palabra “descarte” llamó mi atención. Ella insistía y

---

<sup>54</sup> Al igual que *payo* y *gadje*, son formas de referirse a los no-gitanos por parte de quienes pertenecen a la comunidad.

<sup>55</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

persistía en usarla durante los diversos encuentros que mantuvimos e, inclusive, lo reiteraba en relación a diferentes temas. En el curso de estos intercambios, fue deslizándose una idea que apuntaba a aquello que era esperable o deseable de una mujer dentro de la comunidad. Progresivamente, su narración fue pintando la imagen de una “sociedad de normalización” donde la mujer tiene cierto rol que cumplir en determinado tiempo, a riesgo de ser considerada como un “descarte”.

## Ritualidad y mundo mágico

Uno de los temas sobre los cuales dialogamos largo rato fue el modo en que se vivían las fiestas dentro de la comunidad y en su familia en particular. Cuando ella era chica, cuenta, durante diciembre se trabajaba más que nunca para juntar dinero para el hambre que quedaba después de las fiestas (que se celebraban el 6, 7 y 8 de enero)<sup>56</sup>. En aquella época, recuerda: “había un dicho popular que decía que los criollos en las fiestas se comían todo, se tomaban todo tres días, y después todo el mes lloraban”<sup>57</sup>. Frente a este panorama, los gitanos trabajaban extra todo el mes de diciembre para asegurarse un resto para los meses de enero y febrero en que las ventas caían a causa de que gran parte de los *criollos* salían de viaje, y quienes se quedaban no tenían dinero. Por su parte, las familias gitanas hacían un pequeño brindis sin grandes gastos, sin ostentación, pero sí con ánimos de compartir. Pero ahora, señala, todo ha cambiado, ahora en el barrio festejan como *criollos*, se come, se toma, se compran ropa para estrenarla... la única diferencia es que se comparte y se juntan más, las familias son más grandes. Su caso, una vez más, fue muy particular. Recuerda que hasta sus 7 u 8 años también debía salir a trabajar más duro durante este mes, salir a “vender y a juntar plata” a la calle con su mamá, pero su familia estaba disgregada. No contaban con aquellas grandes reuniones de familia con decenas de integrantes, puede recordar muy pocos festejos: “no había (...) prácticamente festejo en mi casa. Una comida común y nada más, por ahí mirar televisión, escuchar de fondo lo que pasaba en el barrio y nada más. Después el 6, 7 y 8 sí era juntarse con algunos de los primos de mi mamá que vivían al lado”<sup>58</sup>. En estas fechas particulares, había cierta organización y rituales particulares: los hombres se encargaban de matar y cocinar el lechón, las mujeres de la comida de olla y ensaladas. Heredados de una tradición serbia, los

---

<sup>56</sup> Esto se debe a sus orígenes (Bosnia, Hungría, Rumania y Serbia) de crianza cristiana ortodoxa.

<sup>57</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

<sup>58</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

días festivos 5, 6 y 7 de enero son días sagrados; días en los que no se debe limpiar, no se deben hacer actividades fuertes, son días de descanso, ofrenda y contemplación. Recordó, entonces, una anécdota relacionada a esta tradición. Un 5 de enero en que su madre estaba concentrada en la preparación de la comida se golpeó muy fuerte, atribuyendo ese golpe a un castigo por no haberlo hecho antes y estar dedicando ese día sagrado a la cocina. Son cosas que nadie explicaba, que nadie enseñaba, que se mamaban, que se iban aprendiendo con la propia experiencia, al igual que la tirada de cartas o curaciones “mágicas”. Aquello que sí se enseñaba a todas las niñas, señala, era a limpiar, ordenar, baldear... todas las niñas a los 7, 8 años ya tienen (incluso al día de hoy, menciona) inculcado el deber de mantener limpio el hogar, no como un juego o como una ayuda a sus padres, sino como una tarea u obligación.

Durante nuestros encuentros, un tema recurrente -debido a mi interés original- fue el del mundo mágico o esotérico. Lejos de ser algo que alguien se sentara a explicar o mostrarle de niña, todos los aprendizajes tuvieron que ver con lo cotidiano, con estar rodeada de un contexto en el cual eso era común y natural. Las cartas, los amuletos, usar una alianza de oro, algo rojo o no mirar los espejos de noche, eran objetos y costumbres de su mundo diario; no era algo a aprender, sino algo que se vivía. Ya sea limpiar una casa, curar el ojeo o el empacho, Nancy acompañaba a su madre quien, sostiene, no solo lo hacía como parte de su comercio sino que, efectivamente creía en ello: “en su cotidianeidad era real, y en la nuestra también, después supe que nosotros éramos vistos como una cosa esotérica, después, como todo lo demás que aprendí, aprendí que éramos vistos así, pero para mí era normal, era común, esto del ritual, lo esotérico, lo mágico”<sup>59</sup>. A lo largo de nuestras charlas fue recuperando distintos eventos de su infancia, relatos de sus familiares y experiencias personales, en torno a este tema. La historia de una abuela que muere a causa de una brujería que le hizo su suegra “sin intención de dañarla”, toda una familia atravesada por este evento y el luto por parte de su abuelo, eran señales de que ese mundo ‘mágico’ era real y había que cuidarse de él. Sostiene que estas cualidades suelen ser propias de las mujeres, pues un hombre que las tuviera o hiciera uso de ellas sería considerado gay. Sin embargo, Nancy relata la historia de un familiar suyo que fue la excepción a la regla. Me contó sobre las cosas que recuerda de aquel momento: acompañar a su madre a limpiar una casa bellísima y súper pulcra, pero en la que se escuchaban sonidos y había un olor insoportable, escuchar las bendiciones que decía “en el idioma”, pero también las maldiciones. Es que la familia del lado de su mamá, confesó, tenía el don de la maldición. Me

---

<sup>59</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

introdujo, entonces, en la historia de uno de los hermanos de su abuelo materno que era el único hombre de la familia que tenía también esa cualidad. Luego de sufrir de sarampión y ser declarado muerto, revivió: “ellos decían que revivió”. A partir de ese momento comienza a ver cosas que luego se transforman en realidad y adquiere el don de maldecir. “Todos le tenían miedo”, admite. Así, pues, de encuentro a encuentro fue repasando algunas de las tantas anécdotas familiares, buscando mostrar que esa era la realidad suya de todos los días y no algo ocasional.

## **Impacto del evangelismo**

A lo largo de las charlas pudimos dialogar sobre la vida cotidiana, sobre su experiencia personal y su visión acerca de la comunidad. Me contó sobre la *pomana*, la *sura* y el *spurkat*, todos característicos del Pueblo Gitano/Romaní. Considera, y en esto coinciden varias de las personas con las que pude hablar, que muchas de las tradiciones se están abandonando. Habiendo sufrido gran parte de su infancia y juventud, Nancy rescata elementos que le parecen deseables y bellos dentro de la cultura rom y que observa que se están perdiendo. Esto, me dice, lo ha hablado incluso con algún familiar con quien aún mantiene cierto diálogo por ser camionero y tener la mente un poco más abierta a la hora de hablar. Sin embargo, hay algo en él que rechaza esas tradiciones ancestrales: el culto. Considera, señala Nancy, que son “cosas del diablo”. Fueron varias las ocasiones, también, en que tanto ella como mis otras interlocutoras hicieron mención al lugar que hoy ocupa el pentecostalismo dentro de la comunidad. No solo en nuestro país (Bernal, 2003; Carrizo-Reimann, 2011; Pudlitzak, 2011, 2012, 2013 y 2019) sino que a nivel mundial (Campos et Al., 2007) la Iglesia pentecostal va ganando adeptos. Siguiendo a Jimenez Royo (2018) podemos situar el nacimiento del evangelismo en Argentina en los primeros años del siglo XIX, con el establecimiento de iglesias luteranas y calvinista-metodistas. Por su parte, el pentecostalismo arriba el país en 1909, tras los eventos del Avivamiento de la calle Azusa en Los Ángeles (California, EE.UU.), reconocido como disparador del pentecostalismo actual. Carrizo-Reimann (2011) sostiene que muchos roma kalderasha formaban parte del cristianismo ortodoxo al ingresar a Buenos Aires. Una gran parte de estas familias se convirtieron con el paso de los años al catolicismo y, a partir de la década de 1980, muchos de ellos se fueron uniendo a la iglesia pentecostal (Carrizo-

Reiman, 2011: 170)<sup>60</sup>. Los españoles caló participan de su propia iglesia pentecostal llamada Iglesia de Filadelfia, mientras que los griegos kalderash pertenecen a otra comunidad pentecostal (Pudlitzak, sin fecha: 5). En 1965 un grupo de trabajadores gitanos de Balaguer, España, creó el primer templo de la Iglesia Evangélica de Filadelfia tomando dichas creencias de Catalunya. A partir de la aprobación de la Ley de Libertad Religiosa, en España, las primeras congregaciones de catalanas intentaron tomar el nombre de Movimiento Evangélico Gitano pero frente al rechazo por parte de la Administración adoptaron el nombre de Iglesia Evangélica de Filadelfia (Prieto i Flores, 2007: 179).

Particularmente para el caso gitano, mis interlocutoras señalaron que esta religión está en contra de algunas tradiciones características, como la tirada de cartas y la *pomana*. También, según Nancy, ha generado distancias dentro de la comunidad. Si bien mantiene las estructuras familiares como principal fuente de cohesión dentro la comunidad, ocurriendo generalmente que la conversión de un miembro de la familia de lugar a la conversión de todo el resto- (Carrizo-Reimann, 2011: 173), también aleja a los evangélicos de quienes no lo son por considerarlos impuros: “todos los demás son diablos”<sup>61</sup>. El culto, como indica Llera Blanes (2007) en su análisis comparativo del caso español y portugués, constituye un “ritual de participación y producción de prácticas” en que, por su carácter cotidiano, conforman “contextos processuais de constituição identitária (tanto a nivel individual como colectivo) através da “prática social”, isto é, produzem conhecimentos, significados e categorias através da participação relacional entre os seus agentes” (Llera Blanes, 2007: 36). En este sentido, como fue mencionado en el capítulo sobre antecedentes históricos, la iglesia evangélica construye una memoria e identidad colectiva rom, generando un proceso de identificación, lo que realiza a partir de una lectura del texto bíblico que incorpora la agencia del diablo e identifica al Pueblo Gitano como uno de las tribus perdidas de Israel (Llera Blanes, 2007: 46). Se establecen, entonces, ciertos parámetros de qué es ser un buen gitano, mientras que se rechazan ciertos comportamientos que se presentan como de “tradición romaní” (Llera Blanes, 2007: 47). Por su parte, María, otra de nuestras interlocutoras, mencionó el hecho de que los

---

<sup>60</sup> Por su parte, Pudlitzak sostiene que: “Since the early 1990s a new way of constructing a sense of community has been introduced by the Pentecostalism. Gypsy Pentecostal churches portray gypsies as a lost tribe of Israel. Gypsies are presented as a chosen people who, through their conversion, are about to fulfill their biblical and prophetic mission. The Argentine gypsy converts see themselves as the spearhead of movements that will eventually transform the meaning and experience of being a gypsy” (Pudlitzak, sin fecha: 5).

<sup>61</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

valores sostenidos por el pentecostalismo acrecientan las características más machistas de la cultura romaní.

### **El pequeño mundo de su infancia**

Su infancia transcurrió entre la calle y la televisión. Cada día debía salir a trabajar con su mamá, mientras su hermana quedaba en casa encargada de limpiar, cocinar y enviar a su hermano al colegio. Fue, me contó, por insistencia de ellas que su madre permitió que él se escolarizara. Dentro de la comunidad, las mujeres no eran enviadas a la escuela, pero por las características de su madre tampoco presentaba interés en que el hijo varón lo hiciera. Si bien ella y la hermana deseaban profundamente estudiar, la posibilidad era prácticamente nula, con lo cual optaron por hacer lo imposible por conseguir que su hermano lo hiciera. Para ello, contando con 10 y 11 años aproximadamente, se conectaron con la novia de uno de sus tíos, *criolla*, pidiéndole el favor de que llevara los papeles necesarios, ya que su madre no demostraba interés alguno: “chupaba vino mi vieja y dormía, y no le interesaba, pastillas y no le interesaba más nada”<sup>62</sup>. Le pidieron, entonces, a esta tía, que lleve las cosas a la institución y firme, pues además de adulta era la única en el entorno que contaba con un documento de identidad. También ellas tenían incorporado el hecho de que sólo los varones podían estudiar y consideraban importante que él lo hiciera pues, como hombre, el día de mañana sería el encargado de protegerlas y ser la cabeza de su familia. De cualquier manera, esto no ocurrió, según señala Nancy, por la vida y crianza que tuvieron. Su hermana, entonces, un año mayor que ella, fue la encargada de llevarlo al colegio a partir de primer grado, que es cuando se escolarizó<sup>63</sup>. Se entremezclan, de esta manera, los recuerdos, de aquellos breves y efímeros contactos que tuvo con la escuela, a partir de los actos escolares, junto con la bronca que sentía frente a sus propias ganas de estudiar mientras él no lo valoraba.

Ambas chicas, relata, ardían de deseos de estudiar. Incluso su hermana se había anotado en un colegio que tenía una sede dentro de un club:

Era algo muy, muy de los 90, las escuelas galpón, escuelas comedor, apoyo escolar en las canchitas, de todo... Se había anotado cuando ella tenía 14 años, sí es del '87 sería, sí, finales de los 90, pero bueno, seguía la misma onda. Se había anotado, pero bueno no... no lo logró porque mi mamá no quería, no quería porque necesitaba, no quería que nos mezclemos, no lo dejaba... O sea, decía encima que éramos la mitad, nos íbamos a mezclar

---

<sup>62</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

<sup>63</sup> Bernal (2003) señala que los niños gitanos suelen comenzar a ir a la escuela a partir de los 7 años (Bernal, 2003: 26).

todavía con ese lado y bueno. Con la excusa de que necesitaba que estemos en casa, que la limpieza, que esto, que aquello, no la dejó<sup>64</sup>.

El tener padre *criollo* y madre gitana, las convertía en *mezcla*. El hecho de no ser *puras* las transformaba en objeto de miradas y de una especie de desconfianza inicial. Deberían cuidarse de no *acriollarse* de más, lo cual es visto, dentro de la comunidad, como uno de los grandes peligros de la escolarización de niños, pero particularmente de las niñas rom<sup>65</sup>. Bernal (2003) considera que el mayor miedo consiste en perder las tradiciones y el idioma, motivo por el cual se busca evitar la mezcla e influencia de un grupo extraño, como es el *criollo*. Por su parte, Abduca y Calcagno (2013) al trabajar sobre el comportamiento errático, abandono prematuro y el frecuente “bajo rendimiento” de niños y niñas gitanas en los colegios de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, establecen un vínculo entre el *marimé* y la escolarización. Sostienen que el imperativo endogámico, que se vincula de manera directa con el principio del *marimé* que determina la inclusión o exclusión del grupo, atenta contra las posibilidades de escolarización,

en la relación que miembros de este colectivo establecen con el sistema escolar -signado por un profundo espíritu normalizador y homogeneizante (...) - se verifica una especie de transacción: un periodo breve de tránsito por la escuela, necesario para desenvolverse en la sociedad dominante, pero no tanto como para poner en riesgo los mecanismos básicos de reproducción social del grupo. En el caso de las niñas, la aparición de la menarca, constituye un cambio de status que las tornan objetos de los más severos controles sociales que garantizan una estricta endogamia. Esto implicaría el alejamiento inmediato de las aulas al promediar cuarto o quinto grado (Abduca y Calcagno, 2013: 2).

Bel (2011), a su vez, a partir del análisis de la escolaridad de niños y niñas rom en Neuquén, señala que la institución escolar sólo aporta un cierto bagaje importante pero que no resulta determinante en su posterior inserción tanto laboral como ciudadana. En el caso de los varones, la permanencia en el colegio suele estar directamente vinculada con el aprendizaje de ciertas herramientas que ayudarían al negocio familiar; tiene una finalidad “utilitaria” (Bernal, 2003). El “fracaso escolar” estaría dado, entonces, solo en la medida en que no alcancen ciertos rudimentos de lectoescritura y cálculo aplicable al comercio diario, establecidos por la demanda de sus familiares: “Al momento de decidir entre compartir el trabajo con el padre para aprender el oficio, o asistir a la escuela, la elección es simple” (Abduca y Calcagno, 2013: 5). En lo que refiere a las mujeres, se observan fuertes diferencias. Como fue señalado en el

---

<sup>64</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

<sup>65</sup> Esta idea de la escolarización como un riesgo y amenaza al mantenimiento de la “gitanidad” es trabajada por Pacheco (2009).

capítulo 2, el valor de ellas dependerá de la vida que lleven. Se espera que lleguen vírgenes al matrimonio, casadas tendrán más valor, si tiene hijos más (y mientras más mejor) y con nietos aún más valor<sup>66</sup>. En este sentido, Bel (2008), quien analiza el tema de la salud reproductiva de las mujeres rom en Neuquén, sostiene que,

De acuerdo a la cultura tradicional gitana las familias tendían a ser extensas con una estrategia reproductiva de procrear a varios hijos e hijas. En estas condiciones las mujeres se casaban a edades muy tempranas -casi adolescentes- y en poco tiempo se convertían en madre de varios descendientes. La maternidad era vista como un atributo importante e imprescindible de toda mujer gitana (...) Es difícil conocer hasta qué punto estos valores y tradiciones perviven en los imaginarios y prácticas de las familias gitanas del Neuquén actual (Bel, 2008: 349).

A partir de la aparición de la menarca, por ello, serán objeto de severas miradas y control social, siendo muchas veces retiradas de los colegios a esta edad, por considerarse peligroso que puedan ser vistas con otros ojos. “Así las niñas, abandonan su escolarización prematuramente abocándose a una triple discriminación: de género, de etnia, y de formación” (Campos et Al., 2007: 48)<sup>67</sup>. Según señalan diversos autores para el caso argentino (Abduca y Calcagno, 2013; Bel, 2011) y español (Campos et Al., 2007) son ellas quienes encabezan el reclamo por la incorporación a la vida escolar, lo que conlleva ciertos conflictos al interior del hogar, pues la palabra final la tiene el padre u hombre mayor del grupo familiar.

Cada uno de los relatos de Nancy sobre su infancia está cargado de dolor, de pena y sufrimiento. Ahora se la ve fuerte y segura, confiada de sí misma y su recorrido, pero cuando mira hacia el pasado reconoce haber sentido siempre mucha vergüenza.

Me acuerdo que cuando salía a vender o lo que sea, la lástima ¿no? uno cuando es chico, cuando vendías, apelaba a la lástima ¿no? A la buena voluntad desde la lastimita, entonces te dicen “¿qué haces? tendrías que estar en la escuela, no vas a la escuela ¿cómo puede ser?” Viste, algunos se indignaban y te decían... “ah, ustedes... no, no te voy a ayudar, decile a tu mamá que en vez de mandarte a trabajar te mande a la...” Y creían que con eso te ayudaban o que... y eso a mí me, eso me destruía, me dejaba... O sea, obviamente yo no, yo quedaba sin ninguna reacción y después en mi cabeza eso era demoledor. Digo, me lo sigo acordando... me sigo acordando de... Hay caras que me las acuerdo diciéndome eso, a los gritos enojados, como si fuera que era algo... O sea, yo tenía, 6, 7, 8 años, como si fuera algo que había elegido y que... cero empatía<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Entrevista a Alma, 11/09/2019.

<sup>67</sup> En este mismo sentido, Campos et Al. (2007) afirman que, “En el caso de las mujeres, además de estos componentes especificados para los hombres, la valoración moral incluye la limitación de relaciones interculturales y el control de su sexualidad como partes fundamentales de sus posibilidades de mantenimiento de su identidad étnica, convirtiéndose de este modo persona, género, familia y comunidad, en niveles de reconstrucción identitaria por el impacto del éxito y la continuidad educativa en mayor medida para las chicas y mujeres gitanas, que para los hombres” (Campos et Al., 2007: 80).

<sup>68</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

Cada uno de esos recuerdos tiñe su presente, su modo de ver a los niños y niñas en la calle, su modo de comprender la pobreza, la falta de educación. Cuenta con odio y dolor situaciones en la calle, recuerdos, y los entrelaza con cosas que ve actualmente. Reconoce que en más de una oportunidad ha tenido la intención de contestar a alguien que maltrata a otra persona que pide en la calle, con bronca, e incluso alguna vez lo ha hecho. Y descubre que en verdad en esa acción y contestación está todo lo que no pudo decir, están esas caras, esos gritos, esa humillación: está, comprende, defendiéndose a sí misma cuando era chica. Frente a toda esa violencia y marginación, ella seguía saliendo cada día junto a su madre a vender. Recuerda aquel momento como físicamente muy desgastante y halla en ello la explicación a porqué actualmente enferma sólo en verano. Rememora los golpes de sol y las quemaduras -en una época en que aún no sabía de la existencia del protector solar-; la dicotomía entre usar un gorro para prevenir el dolor que le quedaba en la cara pelada y el saber que eso le daba un ‘mal aspecto’; la imposibilidad de salir cuando llovía, los peligros particulares del ser una mujer en la calle. En aquel momento soñaba con otra cosa, pero la creía inalcanzable.

Y luego su casa, el llegar, la falta de mundo social vinculada tanto con el aislamiento de su familia del mundo rom como de la ausencia de actividades por fuera del hogar. A diferencia de sus primos, que estaban constantemente en la calle, compartiendo entre ellos, o a los varones que podían socializar aunque fuera mínimamente con otras personas en el colegio, a ellas su madre no las dejaba. Se quedaban, entonces, en su casa o en la de su abuelo, con su tía, y miraban televisión. De niña, en casa aprendió a limpiar y a vender, pero insiste una y otra vez en que de la televisión aprendió muchísimo: “Era la ventana al mundo”. Frente a la nada que la rodeaba, los canales de aire, que eran los únicos que tenían, se convirtieron en su escuela. De allí aprendió su amor por la música clásica, la ópera, disfrutaba de ver “La aventura del hombre” y oír a Plácido Domingo. En este sentido, comienza a aparecer algo que ya he mencionado antes y que ha sido trabajado por Ayuste González y Paya Sánchez (2004) como una triple exclusión, por género, etnia y ausencia de formación académica: “En una sociedad donde priman los conocimientos académicos y la acreditación de los mismos –se posean o no-, la comunidad gitana (...) se sitúa así en situación de mayor exclusión educativa, laboral y social” (Ayuste González y Paya Sánchez, 2004: 105). Es interesante cómo estos autores señalan el modo en que la ausencia de formación académica impacta de manera directa los ámbitos de relación, familiar, afectivo y social en general, aislando cada vez más a la comunidad gitana del resto de la sociedad. En el caso de Nancy y su hermana el hiato es aún

mayor en la medida en que, por las características recién señaladas, propias de su entramado familiar, tampoco cuentan con un lazo fuerte dentro de la comunidad.

Como describí anteriormente, la vida de Nancy estuvo plagada de dolor, de castigo, de una sensación constante de no pertenecer, de soledad. Tanto dentro como fuera del hogar debió soportar la violencia y el ataque por ser diferente. Y la lucha interna de esa chica que pasaba horas y horas frente al televisor para encontrar aquellos pequeños instantes de felicidad, de aquella niña que escuchaba cómo la gente en la calle le gritaba por estar vendiendo, o a sus vecinas maldiciendo por la música que le gustaba escuchar, de aquella joven que cada día cuando volvía de trabajar debía oír los comentarios de los chicos del barrio; esa lucha interna la ha convertido es aquella mujer que se la ve más segura de sí misma, confiada, y sin recelos para decir lo que tenga que decir. Tras aquel “no hay nadie que me interesa que pueda decir algo” que alegrara al preguntarle por si podía grabar nuestro encuentro, se escondía una larga historia de soportar los comentarios y burlas y sobreponerse a los mismos, de actuar como si no le importaran, de conformar un escudo frente a la hostilidad del mundo exterior.

Yo resistí...porque todos los días, todos los días era un dolor y un sufrimiento. Llegar y escuchar... los cuchicheos del barrio, era terrible, los pibes, en la esquina -yo tenía 18 – los pibes en la esquina... pasar y que empiecen, murmuraban entre ellos y largaban la carcajada cuando pasaba. Era una tortura. Y yo con cara de mala para no dar lugar a que, para que nadie me hable, para que nadie me diga nada. Cuando en realidad por dentro... tenía ataques de pánico... hoy reconozco que eran ataques de pánico, que no existían en esa época. Hace 15 años atrás no existía el ataque de pánico... Ahora me reconozco que era un ataque de pánico esa sensación de tener acá... bueno, lo re sufría. El rechazo, la burla, que no entendieran por qué, para qué te va a servir...Y ¿qué vas a hacer? ¿por qué estudias? ¿para qué? ¿Qué vas a fregar los pisos de alguien? cosas así ¿viste? Nada. Bueno y des...eso, eso en comunidad y la... parece... ahora... digo, no me afecta lo que no permito que me afecte pero, vivirlo ahí, adentro, ser parte de la comunidad y vivirlo así... era terrible, era una tortura era todos los días... todos los días convencerme y preguntarme por qué seguir, para qué y ¿me va a dar un resultado? y decir “Uy, y si vuelvo... quizás todavía estoy a tiempo de...”. Pero bueno, era como que ya estaba todo muy podrido y dije... “el único camino es para adelante” entonces seguí y eso, eso la vida, eso era cotidiano y después la parte adentro... mi vieja que no quería, se volvió violenta, bueno... no quería saber nada... me empezó a hacer quilombo, se ponía violenta, bueno...<sup>69</sup>

Su vida amorosa también estuvo envuelta en dolor. Estuvo en pareja con un hombre, el padre de su hija. Se trataba de un hombre violento que me lastimaba “no solo a mí, me enteré de muchas personas hombres y mujeres que lo denunciaron porque les deformó la cara”<sup>70</sup>. Luego de una historia plagada de maltrato y violencia en esta relación, cuando ella tiene a su

---

<sup>69</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

<sup>70</sup> Entrevista a Nancy, 21/07/2021.

hija, él las abandonó. Frente al miedo que le generaba, me confesó que pidió ayuda para que lo fueran a amenazar para que la dejara en paz. De este modo por fin consiguió que se alejara. Relató, además, que nunca les pasó dinero y que incluso estando ellas en una situación de mucha vulnerabilidad, sin tener qué comer, nunca se hizo presente desde lo económico. Asimismo, señaló que, aun frente a esta delicada situación, no consiguió que le otorgaran una Asignación Universal por tener su hija el apellido del padre quien, a pesar de no tener relación con ellas, posee empresas y buena posición financiera. Luego de esta pareja, Nancy estuvo con otra de quien se había separado poco tiempo antes de nuestro primer encuentro.

### **La construcción del propio camino y el lugar de la educación**

A sus 17 años la madre quiso casarla, pero “a mi me dio mucho miedo”, confesó. Esta palabra me llamó poderosamente la atención... miedo. Hubiera esperado que no quisiera, que le diera bronca, que quisiera rebelarse, pero ¿miedo? Luego le pregunté... ¿miedo de qué? “No sé, pero sentía mucho miedo”. Rechazó, pues, el matrimonio. Pero el muchacho con quien ella debía casarse comenzó a consumir droga y la comunidad la culpó por ello. Muchas personas se le acercaban y señalaban “por tu culpa M. ahora se droga y está destruyendo su vida”. Comenzó a ser apartada por su propia comunidad; mientras su madre la golpea hasta desfigurarle la cara, el resto de la comunidad comienza a llamarla Salomé. Ha rechazado a un gitano y se supone que irá a relacionarse con *criollos*, romperá con la cultura gitana y pervertirá su honor. En este sentido, Miguelí (1991) señala que la mujer

[n]o puede olvidar que el más inocente de sus actos puede valerle conceptos de impura, dado los prejuicios existentes. Sabrá que en algunos casos ese desafío no la beneficiará en ningún sentido, pues le significará un aislamiento total, y no solo el de su familia (...) A la joven hallada en falta se la mortifica haciéndola sentir culpable con palabras ofensivas.” (1991: 66).

“Salomé”, este nombre me resonaba. Mi trayecto por la filosofía, así como mi recorrido por el teatro, me había llevado a analizar este personaje. Particularmente, me había conducido a pensar en una dicotomía que, sostengo, se presenta en los textos clásicos (teatro y épica) respecto de la figura femenina: existen dos modelos de mujer presentados en esta literatura, uno que presenta a la mujer como lo esperable, lo deseable, aquello que toda mujer debe aspirar a ser: buena esposa y madre (modelo del cual Andrómaca y Penélope son representativas), y otro del cual Salomé y Helena de Troya son ejemplos. Mujer como lo peligroso, lo

desconocido, mujer seductora, tejiendo artimañas, manipuladora. Qué llamativo me resulta que estos modelos vuelvan a aparecer una y otra vez en las diferentes culturas asociados a lo femenino. Le comenté mi lectura en aquél momento, y coincidió y sonrió.

Nancy rehusó el matrimonio a los 17 años, tuvo miedo, fue juzgada como libertina y expulsada de la comunidad. Huyó, entonces, a la casa de su padre, con quien prácticamente no tenía contacto, para descubrir que el mismo vivía en una villa en Solano, Quilmes oeste. Se instaló en casa de este hombre y entró en depresión durante un año, en el cual casi no salió de su cuarto. Perteneciente al ámbito gitano, sus vínculos con personas fuera de la comunidad eran nulos. Sin participación en el sistema educativo o actividades por fuera del mismo, todos sus vínculos estaban al interior de la comunidad e incluso dentro de esta eran escasos debido a la distancia que su madre había establecido con el resto de la familia. Cuando la comunidad la excluyó quedó aislada, completamente sola, sin referentes, sin confidentes, sin amigas, sin nada. Su propio hermano, de quien habla muy poco, la juzgaba. Tras una recomendación fue a visitar a un hombre que decían que tenía el don de la sanación, en una iglesia católica. Allí conoció y empezó a relacionarse con gente del ambiente, entre quienes tomó contacto con un muchacho que le gustó. Ya tenía 18 años y algo comenzó a cambiar; aquel sueño de estudiar que estaba durmiendo en el fondo de un baúl desde su infancia, apareció en escena. Al mismo tiempo, el chico que le gustaba también se sintió atraído por ella. Era más grande que ella; y se trataba de un veterinario que continuaba especializándose e insistía en señalar que Nancy era muy inteligente. Lo que pasaba, confiesa, es que, a pesar de ser analfabeta y gracias a lo aprendido en la televisión, ella se desenvolvía muy bien y lo hacía con una gama bien nutrida de palabras, un vocabulario semejante al que tiene hoy en día.

[El] no podía creer que [yo] no estuviera, que no tuviera... ¿No? Ni siquiera sabía escribir, o sea las letras y eso no las sabía hacer bien todas porque nunca había escrito. O sea, sí había aprendido a juntar las letras y eso... a leer sí, de a poco, o sea... lo hice sola, autodidacta y... pero nunca me habían enseñado y todo eso. Y me daba mucha vergüenza cuando decía eso que... cuando me decía que era inteligente y esas cosas... y obviamente entendía que éramos diferentes<sup>71</sup>.

Algo en la mirada de este chico y de sus padres, que también le preguntaron por qué no se decidía a estudiar, fue plantando o despertando en ella la semilla de algo que, en verdad, ya había intentado infructuosamente mucho tiempo antes. A los 18 o 19 años, entonces, se anotó para estudiar, para comenzar la primaria que nunca hizo. Debió empezar en una escuela nocturna cerca de la casa de su mamá -a cuatro cuadras de donde ella vive actualmente-, para

---

<sup>71</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

lo cual dejó el hogar del padre y volvió al Barrio La Perla. Se sintió vacía, arruinada, entendió que para los parámetros de su comunidad ya “no servía”, consideraba que ya no había vuelta atrás y decidió dejar las vestimentas típicas. En esta misma línea, Bel (2011) señaló que muchos chicos y chicas rom, al ingresar al sistema escolar y sentir el peso de la cultura hegemónica sobre ellos, sienten la necesidad de ocultar algunos de los rasgos propios de su cultura familiar para evitar la marcación cultural (Bel, 2011: 28). Por su parte, Prieto i Flores (2007), analiza el consenso generalizado que hay, en los estudios europeos, respecto de la asimilación que ocurriría en las personas gitanas al conseguir una titulación universitaria o un trabajo cualificado. Contra aquella lectura que comprende este proceso en términos de pérdida de la identidad, el investigador sostendrá la importancia de un análisis que traspase la apariencia (en este caso las vestimentas abandonadas por Nancy), y contemple la diversidad interna de los procesos identitarios y modalidades de asimilación en relación a diversas vías de movilidad ascendente.

La experiencia de Nancy en el ámbito educativo estuvo plagada de desafíos, siendo el primero de ellos la necesidad de tener un documento nacional de identidad<sup>72</sup>.

Mi mamá no sabía si había firmado... o sea, que había... que capaz que lo único que había firmado era cuando te dan de alta del hospital, y ella creía que ya estaba y lo que sea y hacía... apenas si sabía escribir dos o tres letras en su nombre y entonces nunca tuve, había tenido documento hasta que yo me lo hice. Entonces busqué hacerme el documento y cuando lo tuve fui, me anoté a una escuela primaria, bueno, nocturna<sup>73</sup>.

Hay algo en su discurso que busca constantemente quitarle relevancia a ese momento en que decide empezar a estudiar. En nuestro primer encuentro, cuando le pregunté por qué decide estudiar no sabe darme motivos, “hice eso como podría haber estudiado costura”. De alguna manera, sugirió que tenía que hacer algo para combatir la depresión y, lo único que se le ocurrió fue emprender sus estudios. Unos meses más tarde mencionaba que “no fue una gran cosa”, asociando su inscripción a la escuela con una sensación de vergüenza. Sin embargo, el relato de su infancia muestra que el deseo por estudiar ya la acompañaba desde hacía varios años. En este sentido, Gamella (2011) sostiene que “La existencia de un proyecto personal de

---

<sup>72</sup> Antes, me cuenta, eso pasaba mucho en la comunidad, las personas vivían hasta los 30 años o un poco menos sin tener ni necesitar documento. Ahora eso ha cambiado, la información circula con mayor velocidad y llega a más personas, las redes sociales alcanzan a la población joven, se observan sitios móviles de confección de documentación y la búsqueda de planes sociales hace que de un tiempo hacia aquí ya nadie se quede sin su DNI.

<sup>73</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

logro educativo es un elemento central en la configuración cognitiva de los universitarios y universitarias gitanas que reconstruyen su historia de vida” (2011: 172).

Su experiencia en el ámbito educativo se encuentra plagada de emociones y desafíos: “la mayoría de las personas que hacen primaria de adultos son personas que ya comenzaron pero que en algún momento dejaron, mi caso era diferente, yo no sabía agarrar un lápiz”<sup>74</sup>. Inicia entonces el relato de su pasaje por el mundo escolar: primaria, secundaria, terciario. Relató con detalle la importancia que tuvieron los docentes en su recorrido, aquellos docentes que la acompañaron, que la instaron a seguir, que le dijeron que ella podía. La importancia del apoyo por parte de los docentes, para la continuidad escolar, es señalada con énfasis por Vargas del Amo (2018), C.R.E.A.D.E. (2010), Blanco (2011) y Gamella (2011):

Casi todos los hombres y mujeres gitanos que han tenido éxito escolar recuerdan algún profesor o profesora que creyó en ellos, les animó, convenció a los padres o les ayudó a superar las dudas. Algunos, hoy ya profesionales, repiten la expresión “refuerzo positivo” como un elemento central que tiene múltiples efectos beneficiosos, multiplicativos (2011: 239).

Ese mismo empuje fue el que la llevó a elegir la carrera docente para “poder ayudar a otros como me ayudaron a mí”. Contó con emoción cómo aprender a leer y asistir a la escuela le abrieron el mundo, un mundo que antes era pequeño o reducido se mostraba ahora con mayor riqueza y una inmensidad inimaginada. La felicidad para ella, hasta entonces, era la televisión. Pasar horas frente a la misma, viendo programa tras programa.

No conocía otra cosa y no disfrutaba otra cosa. Y, digo, fui conociendo otras formas de disfrutar, de ser feliz... y me di cuenta de todo lo que no sabía, nada... En mi caso, por mí vivencia, me permitió... no sé, cómo desenvolverme, no sé, vivir... tener un mundo, porque estaba ahí como en el medio y no, no, no estaba bueno era re traumático, era re... re triste. Y bueno, eso. Después ¿no? uno va teniendo como todo, gratificaciones con los, las metas que va consiguiendo, los objetivos que va cumpliendo<sup>75</sup>.

La meta de ese estudio no era clara en un principio. Solo a medida que fue atravesando el camino es que pudo comenzar a dibujar su futuro. Desde aquel inicio casi casual porque sí, a pensar en la posibilidad de tener un trabajo con mayor estabilidad que la venta en la calle, soñar con tener un aguinaldo, pensar en ser empleada y luego buscar algo que tenga que ver con los demás, con involucrarse, hacer por otros lo que nadie hizo por ella. Hacia el final de nuestros encuentros me contaba que había encarado un nuevo desafío: ahora está estudiando una licenciatura en ciencia política.

---

<sup>74</sup> Entrevista a Nancy, 21/07/2021.

<sup>75</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

Pese a todo este cambio y transformación personal, tanto ella como la hermana han ocupado y ocupan un lugar liminal dentro de la comunidad. Hoy se conforman como aquellas que han logrado estudiar y trabajar de lo que eligieron, pero siempre fueron las diferentes, señaladas por ello y estigmatizadas dentro del barrio. Hasta sus 17 años, aquel momento en que se aleja, escapa de su casa y abandona las vestimentas, las rodeaba el rumor, el chisme y las burlas. En los comentarios que las ubicaban como distintas, incluso se entremezclan los juicios por un gusto musical que se asocia al ser *mezcla*. Recuerda escuchar a una vecina a los gritos, diciendo “esa música de locos... acá no somos *criollos*”, en una alusión directa a la música que ellas oían (de Robbie Williams) que, por no coincidir con lo que escuchaba el resto de la comunidad, era considerada música de drogadictos. Sabía que se refería a ellas, que lo decía para que escuchen. Incluso una vez comenzada la escuela, que ella debía volver al barrio por cursar de noche en una zona cercana a La Perla, las burlas y comentarios continuaban:

- Nancy: Lo padecí mucho, muchísimo, muchísimo. Las críticas, la habladuría, y para qué lo vas a hacer, de qué te va a servir, que es de noche... O sea, iba de 6.00 a 9.30 más o menos, si no mal recuerdo y bueno, nada, cualquiera... que iba a revolear la cartera, cosas así...
- Yo: ¿Quién?
- Nancy: Las vecinas, las chusmas, las mismas que no querían que las nietas escuchen a Robbie Williams. Las mismas que después escupieron para arriba y que les terminó pasando eso con las nietas. Eso de... esas críticas, al principio me dolían, lloraba y después tuve que hacer como un escudo...eso fue, eso fue como el sin-retorno. Listo, agarré ese camino y listo<sup>76</sup>.

Por detrás de esas críticas y como base de las mismas, admite, estaba el miedo de “contagiarse” el ser *criollas*, el perder las tradiciones; cuestión que, afirma con una sonrisa que alega triunfo, finalmente terminó ocurriendo: “escupieron para arriba”. En este sentido, Pattaro (2013), quien estudia la violencia hacia las mujeres gitanas en España y Brasil, señala que hay una forma de violencia psicológica dentro de la comunidad hacia aquellas mujeres rom que se destacaron por estudiar y funcionar como modelo para las demás: “Muchas de ellas son acusadas de estar *apayadas*, es decir, de estar olvidando su cultura y tradiciones para vivir las de los(as) *payos(as)*” (la cursiva es propia) (Pattaro, 2013: 254). Relata Nancy, entonces, la historia de tres mujeres que en diferentes momentos se les acercaron a ella o a la hermana para preguntarles cómo hicieron para estudiar de grandes y trabajar, pero en todos los casos, sostiene Nancy, se trata de esas “fracasadas”, aquellas que no cumplieron las expectativas sociales de casarse y tener hijos.

---

<sup>76</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

Es terrible porque mi hermana mitad y mitad, mitad de la comunidad, mitad criolla y escuchábamos música rara, no nos juntábamos, no participábamos casi nada de la comunidad, nos pasó esto. Y a ella, que era 100% que participaba de la comunidad, que no escuchaba música rara y que tiene una familia de cincuenta, lo cual te da prestigio, te da alianzas y todo eso ¿qué pasó? Le pasó lo mismo, o sea, no le garantizó nada...pero en el transcurso se iba burlando o gozando de nosotras o mofando<sup>77</sup>.

Quienes buscan acercarse a la educación, pues, son aquellas que quedan por fuera de los parámetros, por fuera de lo esperable, aquellas que no cumplen con la expectativa de ser “una buena gitana”. Mujeres que no se han podido casar o que luego de un primer matrimonio con un gitano (generalmente, cuenta Nancy, plagado de maltrato), consiguen separarse -ya sea para juntarse con otro hombre *criollo* o quedar solas-; son mujeres que se apartan de la norma, que -como la madre de Nancy- ya son *descartes*. Una vez pasados los 30 o 35 años, las mujeres pueden hacer lo que quieren, como estudiar, por ejemplo, pues “ya no servís para nada”. La pregunta, como se cuestionará también Galletti (2015: 1), es qué pasa con aquellas mujeres que abandonan lo conocido, lo seguro, lo esperado, las expectativas y mandatos familiares; aquellas mujeres que logran acceder a una educación formal superior y consiguen luego un empleo relacionado con sus estudios. Ella y su hermana ya “estaban perdidas” pues eran *mitad y mitad*, escuchaban música de locos, tenían una familia chica, no participaban de la comunidad, etc., mientras que lo esperable es la participación en la comunidad, la familia grande que da prestigio y las alianzas con otros miembros de la comunidad. Así, frente a la pregunta por si considera que ella y su hermana han servido como inspiración para otras chicas, Nancy sostiene que “bueno, en ese caso lo entiendo por ese lado que tiene que ver con ese cómo (...) que no lo (...) toman como...cómo decirlo? como algo deseado, como lo que, como objetivo elegible sino, por lo menos un caso que yo vi, sino como una búsqueda, una solución o algo así, al fracaso que...”<sup>78</sup>

Otro modo de acceso al estudio, me contó, está relacionado con la iglesia: es a través de la iglesia que muchas mujeres tienen una ventana al mundo exterior ya que, a los pastores, aunque sean *criollos* no se los piensa como “factor de contaminación” o “que te pueda *apayar*”, esto ocurre “porque tienen que ver con Dios” y en ellos se confía. Bernal (2003) menciona una iniciativa de la Iglesia Romaní Internacional de crear una escuela romaní de fin de semana, con el objetivo de complementar la escolarización de los niños y niñas. El énfasis estaría puesto en mantener el idioma, tradiciones y el desarrollo de habilidades necesarias para el futuro: “This

---

<sup>77</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

<sup>78</sup> Entrevista a Nancy, 09/12/2021.

school could use the Romani literature, evangelical texts and tapes that Romani people and the churches produce all over the world” (Bernal, 2003:12).

Varias veces a lo largo de nuestros encuentros ella comentó que, además, algo ha cambiado en el último tiempo. Por ejemplo, la Asignación Universal por Hijo (A.U.H.) es una asignación de carácter mensual que otorga el estado argentino por hasta cinco hijos menores de 18 años. Se trata de un beneficio que pueden adquirir aquellas personas que sean desocupadas, trabajadores no registrados (es decir, que no realicen aportes), trabajadores domésticos o pertenecientes a determinados programas del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social. El 80% de la asignación se otorga de manera mensual, mientras que para percibir el 20% restante y seguir cobrando, una vez por año los beneficiarios deben presentar la Libreta Asignación Universal que acredita asistencia a la escuela y los controles de salud de los niños y niñas en cuestión. Si bien Nancy se reconoce lejos de tener afinidades políticas, considera que la A.U.H. ha generado amplios beneficios en la comunidad, pues trajo como consecuencia que varios niños de la comunidad, aunque en su mayoría varones sostiene, hayan comenzado a concurrir a la escuela.

En la actualidad, Nancy vive en una casa humilde junto con su hija. Ha conseguido no solo completar sus estudios primarios y secundarios siendo ya adulta sino que a su vez, obtuvo un profesorado, y el placer por el estudio la ha llevado a comenzar una licenciatura en ciencia política. Trabaja como docente de geografía, acompañando el propio proceso de aprendizaje de otras personas adultas que, como ella, también sueñan con terminar sus estudios. Ella demuestra, constantemente, una actitud crítica que la ha llevado al activismo dentro del mundo gitano. Durante un tiempo formó parte del Observatorio Gitano y, desde el año 2021, integra la asociación ZOR por los derechos del Pueblo Gitano/Romaní. Ayuste González y Paya Sánchez (2004), al abordar el tema de la triple exclusión o discriminación de la cual son parte las mujeres rom, argumentan el modo en que esto, junto con la mirada *criolla* que hay sobre ellas, invisibiliza la lucha que gitanas como Nancy están dando “en el seno de su propia comunidad para transformar sus condiciones de vida y determinadas tradiciones” (Ayuste González y Paya Sánchez, 2004: 111). Como iremos viendo en los próximos capítulos, cada una de mis interlocutoras, además de formarse académicamente, ha comenzado una lucha por sus propios derechos. Son estas mujeres, como sostiene Fresno García (2012), las que provocan los cambios que luego se convertirán en el modelo de referencia para las generaciones venideras. Aquellas que hoy parecen estar en un lugar liminal dentro de la comunidad, *apayadas* o *acriolladas*, teñidas por elementos de otro mundo, son en verdad quienes abrirán

las puertas del futuro. Pues no debemos olvidar que “las identidades son múltiples, plurales y diversas no existe un gitanómetro con el que podamos medirlas” (Fresno García, 2012: 43).

## CAPÍTULO 4

### Clarice: manos que tocan dejando el alma

El 27 de septiembre de 2019 tuvimos nuestro primer encuentro. En verdad fue la primera vez que ella me vio, pero yo ya la había conocido unos meses atrás en una actividad en el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, cantando junto a su banda. Nos vimos, esta vez, en un bar cerca de mi casa -luego descubriría que muy cerca de la suya también-. Alegre, suelta, la reconocí enseguida. El encuentro se extendió durante varias horas en que pude presentarme y contarle un poco mi recorrido académico. Ella misma se presentó y me contó un poco de ella, sus proyectos, se ofreció a brindarme ayuda y me recomendó textos para leer. A partir de ese día comenzamos una serie de encuentros de lo más diverso: nos juntamos solas y acompañadas, conocí a su pareja y ella a la mía, nos juntamos en su casa, en diferentes bares y en el parque. Durante todo 2020, mientras las salidas eran restringidas, nos juntamos frecuentemente a caminar por el barrio, desahogándonos de los malestares del encierro. En abril de ese año, Clarice me invitó a confeccionar una carta junto con otros conocidos gitanos para presentar al gobierno argentino. En medio de la pandemia que asolaba el mundo entero, consideraban necesario hacer un reclamo frente al abandono de la comunidad gitana que “debido al prejuicio y la discriminación, y a costumbres culturales un gran porcentaje de la comunidad Romani/Gitana se les dificulta el acceso a la salud pública, a la educación y al trabajo formal” (Fragmento Carta ZOR). A partir de allí fui convocada por ellos para formar parte de ZOR (Asociación por los Derechos del Pueblo Gitano/Romani) como asesora. Comenzaron, desde entonces, una serie de encuentros virtuales que se coronaron con uno de carácter presencial (mi primera salida post cuarentena). De la participación en esta asociación surgieron varios documentos y algunos conversatorios realizados en conjunto con el Laboratorio de Antropología Aplicada de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. El primero se realizó el día 10 de agosto de 2020, en el marco de la conmemoración del *Porrajmos* o *Samudaripen* (Holocausto contra el Pueblo Gitano/Romani durante la Segunda Guerra Mundial). El segundo de ellos se efectuó el día 9 de abril de 2021 con la presencia de Carlos Álvarez Nazareno, en ese momento Director Nacional de Equidad Étnico Racial, Migrantes y Refugiados de la Secretaría de Derechos Humanos. Esta vez, el conversatorio estuvo orientado hacia la conmemoración de los 50 años de lo que fue el Primer Congreso Internacional Romani, celebrado el 8 de abril de 1971 en Londres, Inglaterra. Allí, familias gitanas de las más diversas

procedencias se reunieron con un objetivo común: la unificación y reconocimiento de su pueblo y sus derechos.

## **La historia familiar**

A lo largo de nuestras múltiples reuniones, ya sea formales o informales, Clarice fue describiendo su historia familiar, construyendo un tejido que entrelaza su pasado, su presente y su futuro. El lugar que ocupa la familia dentro de su vida, tanto la de sangre como aquella que supo construir al alejarse del hogar, se hace presente en cada charla. A su vez, muestra el recorrido efectuado por el ámbito académico, como un pilar fundamental en la construcción identitaria personal. Habiéndose alejado de su hogar siendo muy joven para irse a estudiar primero a San Pablo, luego a Francia y más tarde a Argentina, el apoyo que recibió de diferentes personas se volvió esencial y se nota una gran carga emocional cada vez que habla de ello.

Clarice me contó en detalle la historia de su familia, que en parte le ha llegado por parte de relatos de su entorno y en otra parte gracias al trabajo de Coutinho (2016), quien investigó los registros policiales de Brasil entre 1907 y 1920. La familia de Clarice proviene de Hungría, entre otros lugares: “se dice que mi abuelo hablaba diez idiomas y mi abuela hablaba seis... o sea, eso significa que viajaron mucho”<sup>79</sup>. Supone, por el tipo de romanés que hablan, que habrían sido esclavos en Rumania durante un tiempo, luego del cual migraron hacia otros lados: Grecia, Croacia, Bosnia. Una vez en Hungría se trasladaron hasta Murcia, España, para poder cruzar a América. A finales del siglo XIX llegaron a Brasil, donde ingresaron desde el puerto de Maranhão, zona por la cual viajaron durante un corto tiempo antes de establecerse en Minas Gerais. Allí permanecieron aproximadamente quince o veinte años, durante los cuales se dedicaban a fabricar productos en metal y luego venderlos. Narra, entonces, una historia que, con ciertas diferencias, ha sido contada en su hogar y, a su vez, encontrada por esta investigadora: dentro de los registros policiales de la época se relata una discusión entre la familia de su bisabuelo y un hombre de apellido Lacerda. La familia de Clarice habría recurrido a la policía para solicitar la anulación de un matrimonio ya arreglado entre la hermana de su bisabuelo y Lacerda, pues esta mujer se negaba a casarse. En su investigación, Coutinho (2016) señala un hecho curioso: mientras que en los documentos analizados figura el nombre de este hombre y se hace referencia clara y directa a que es gitano, en el caso de la familia de Clarice

---

<sup>79</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

este dato se elude. Esta omisión no sería casual, sino que, más bien, se debería a que la misma se adecuaba más a las normas sociales y era amiga del juez, estando mal visto señalarlos como gitanos. En los registros se indica que “labutavam ‘pacíficamente para ganhar licitamente o pão’ e, assim, estavam em consonância com o compromisso do Estado e com o projeto do país que associava o trabalho a ação dignificadora do homem” (Coutinho, 2016: 145). Por su parte, se hace referencia a Lacerda, el hombre en cuestión, como un individuo desordenado, de “vida errante”, que continuamente elude la justicia: “A referência ao modo de vida que o cigano continuava a levar reforça a visão deste como vagabundo, nômade, sem residência fixa e, por isso, distante do projeto de trabalhador ideal da época, constituindo- se como um perturbador da ordem” (Coutinho, 2016: 144). En este sentido, Coutinho sostiene que,

Era necessário para os ciganos transitar, em alguns momentos, entre ser certo e errado, ser criminoso ou cidadão de bem e, dependendo da situação social na qual estivesse inserido, ele era considerado mais ou menos cigano, tendo como parâmetro a moral determinada pela sociedade (Coutinho, 2016: 125).

En los documentos policiales, Coutinho (2016) halla una declaración del “gitano” João Miguel de Lacerda, quien reclama al juez por una intervención frente a una situación que está atravesando,

[c]ustando-me haver ordem de prisão contra mim nesta cidade científico V. Excia não sou criminoso. Aqui exigo do Dr. José Carlos da Cunha, juiz de direito comarca Carinhanha (Bahia) 1:000x000 motivo seguinte: paguei-lhe 1:000x000 por um despacho favorável à realização do meu casamento e garantia de vida na povoação "Cocos" mesma comarca. Huma vez que elle suspendeu taes garantias em officio dirigido a sub commissario policia mesma povoação e ordenar minha retirada dentro de 24 horas dando logar aos habitantes "Cocos" agrediram-me a tiros, dos quaes recebi um na cabeça a pé do ouvido, por isso entendi exigir meu conto de reis. Não conseguindo alli o meu assassinato, mandaram quatro indivíduos no meu encalço para me assassinarem (Coutinho, 2016: 137-8).

Luego de esto, Lacerda, quien es nombrado como “gitano, portador de joyas, armas y una mujer raptada”, habría ido preso por pedido del gobernador de Bahía. Coutinho (2016), a partir de un minucioso análisis de diversos registros, encuentra que este conflicto había tenido orígenes en el Estado de Bahía, comenzando desde los desencuentros entre este hombre y la familia de Clarice por un matrimonio que o bien no se realizó o bien ocurriría sin el consentimiento de dicha familia. Frente a la tradición que indicaría que los matrimonios se arreglarían de manera escrita, en base a convenios firmados por ambas familias y contando con el consentimiento del padre y/o hermanos de la novia, “Lacerda tentou oficializar a união através de despacho favorável do juiz de direito, que, ao contrário do que era esperado, não disponibilizou o documento e, segundo o cigano, incitou a população expulsá-lo do distrito

baian” (Coutinho, 2016: 142-3). Coutinho (2016) sostiene que la familia de Clarice se habría aliado con el juez de justicia que les permitiría perseguir a este hombre. Luego de una balacera, el jefe de policía de Bahía escribió al de Minas Gerais, quien a su vez se contactó con el gobernador de Bahía para pedir por su encarcelamiento,

[e]stas informações nos levam a pensar que a família XXX se uniu com o juiz de direito José Carlos da Cunha Sobrinho com intuito de perseguir o cigano, pois, como explicitou Lacerda em telegrama já citado, o juiz, por não conseguir o seu assassinato no distrito de Côcos, mandou quatro pessoas para persegui-lo: “Não conseguindo alli o meu assassinato, mandaram quatro indivíduos no meu encalço para me assassinare” (...) De qualquer forma, as evidências pesquisadas indicam que foram os irmãos XXX que perseguiram Lacerda pelo estado mineiro. Porém, a documentação em questão não deixa claro quais foram os motivos que influenciaram a decisão do dito juiz de unir-se à família contra o cigano, mas a análise da documentação nos leva a aventar a hipótese de que a família pagou um valor maior ao dito juiz de direito para que não oficializasse a união entre Lacerda e a irmã dos XXX, inclusive dando-lhe autorização para persegui-lo (Coutinho, 2016: 143).

Esta historia relatada en los archivos es contada con ciertas diferencias dentro de la familia de Clarice. Al parecer, me cuenta no sin cierto orgullo, esta hermana de su bisabuelo estaba prometida con este señor en cuestión, pero ella se negó. Incluso frente a la insistencia de su familia, quien consideraba que ella debía hacerlo, consiguió evitar el casamiento y murió como *chei bari* -mujer virgen-. Más allá de lo que haya pasado históricamente, considero que esto es lo que ocurrió efectivamente para su familia y para ella, esta es su verdad, la verdad que han transmitido por generaciones y que ha impregnado la vida de cada una de las mujeres. Esta es una de las tantas historias que me contará Clarice en torno a mujeres de su familia que pelearon por sus deseos. Ella misma encuentra un linaje de mujeres fuertes que en distintos momentos han enfrentado los patrones, lo establecido y peleado por su deseo y su futuro. Cree ella que todas estas mujeres de su familia fueron las que abrieron el camino para que la misma Clarice pueda estar hoy ocupando el lugar en el que se encuentra, que haya podido estudiar, trabajar, elegir con quién quiere o no estar y pertenecer al activismo rom. Incluso, hace un tiempo, me cuenta, hizo una constelación familiar donde aparece con fuerza el lugar de las mujeres dentro de su familia. Este tema es traído por Clarice frecuentemente a lo largo de cada uno de nuestros encuentros: “todo lo que hicieron las mujeres de mi familia es para que yo esté donde estoy, para que no vuelva atrás”<sup>80</sup>.

Volviendo a la biografía de las generaciones que la precedieron, es luego de este período en Minas Gerais que se trasladan a Bahía donde permanecerán varios años. Más tarde,

---

<sup>80</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

cerca de la década del '40, su tatarabuelo, siendo bastante mayor, junto con su bisabuelo por línea materna (ya casado y con hijos) parten y se instalan en Goiás, donde más tarde nacería Clarice. Justamente aquí nació la abuela materna de Clarice de quien tomó el apellido: “vengo de una familia mezclada, llevo el apellido de mi mamá y mi abuela”<sup>81</sup>.

El tema de la educación ocupa un lugar muy especial en su historia personal y familiar. Tanto su abuelo como su abuela materna insistieron en la importancia de que sus hijos y nietos estudien: “Mi abuelo pagaba gente para que les sigan enseñando en las vacaciones... porque mi abuelo era fanático de eso y mi abuela también”<sup>82</sup>. Cuenta con orgullo cómo él, quien había estudiado muy poco y solo sabía leer, escribir y hacer cuentas básicas, viajaba a San Pablo para conseguir libros para que leyeran sus hijos e invitaba a su hogar a cuanto médico o científico visitara Goiás, pues quería nutrirse y saber. Explicaba Clarice que ambos abuelos maternos estaban enamorados del conocimiento, aún sin haber estudiado ellos mismos: “Hicieron todo en la vida para que estudiáramos”<sup>83</sup>. Ellos tuvieron once hijos, todos los cuales terminaron la primaria, algunos también la secundaria y cinco de ellos continuaron con estudios superiores. Además de su madre, Clarice cuenta con una tía enfermera, un farmacéutico, una maestra de geografía y otra de primaria. Esta última, señala, estudió de grande, una vez que se separó y tuvo que salir a buscar trabajo. Otra de sus tías maternas, si bien no alcanzó la universidad es marchante de obras de arte y se destaca, según me cuenta, por su inteligencia. Todos ellos se casaron y formaron familia, aunque no todos con parejas gitanas. Relata, así, la historia de dos de sus tías que se separaron mientras sus abuelos aún vivían, ambas por cuestiones de violencia, independientemente del origen étnico de sus parejas. Hablamos entonces sobre los modelos familiares y cómo hay ciertas cuestiones que se repiten de generación en generación, ciertos modelos que inconscientemente se reproducen si no son trabajados.

Los abuelos de Clarice fueron muy rígidos en la crianza de sus hijos, sobre todo para el caso de las mujeres. Promovieron la educación y buscaron un buen matrimonio para sus hijas, pero difícilmente las dejaban salir. Es por eso que una de sus tías sostiene que se casó porque pensó que así iba a ser libre. De cualquier manera, e incluso con esta rigidez, ellos no arreglaron el casamiento de sus hijas, sino que permitieron que eligieran a su pareja. No había una preocupación porque el marido de sus hijas fuera gitano o *gadjó*, de cualquier manera sería bien recibido si era buena persona.

---

<sup>81</sup> Entrevista a Clarice, 24/10/2021.

<sup>82</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

<sup>83</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

La abuela de Clarice usaba solo de vez en cuando las vestimentas, dentro de su casa o en las fiestas sí, pero luego de casada, por una decisión en conjunto, en la calle solía no utilizarlas. Clarice, por su parte, tampoco lleva las vestimentas, solo las usa para eventos especiales, juntadas, fiestas, asados familiares. Relata, pues, los encuentros familiares y fiestas gitanas: siempre hay un momento en el que se cantan las canciones “de los abuelos”, se baila, ponen música gitana y comienzan a hablar en romanés. También cuenta que suele haber algo de música religiosa en romaní, ya que “hoy día hay mucha gente gitana evangélica”. Independientemente de la religión de la que se trate, Clarice señala que como comunidad son, en términos generales, muy creyentes. La superstición, las energías, más allá de la religión que se profese, están en sus vidas diarias.

Nos enfocamos, entonces, en la mamá de Clarice, quien pudo estudiar e incluso acceder a una educación superior: “hizo hasta el último año de historia, pero no entregó el trabajo final”<sup>84</sup>. A sus 26 o 28 años, siendo ya “vieja para casarse”, conoce al padre de Clarice. La casa donde vivía la familia, en Goiânia (capital de la provincia de Goiás), era muy grande y a medida que se fueron casando fue quedando vacía. Es por este motivo que el abuelo de Clarice decidió comenzar a alquilar los cuartos. Así fue como llegó el padre de Clarice a tocar la puerta de su casa, en busca de una habitación donde quedarse. Luego de un período allí, entabla una amistad con la hermana menor de la familia. Será ella quien más adelante le insiste con que le proponga matrimonio a la madre de Clarice. Un tiempo después, luego de varias idas y vueltas, comenzaron un noviazgo y se casaron. La madre de Clarice, pues, se casó con un *gadjó*, motivo por el cual ella dirá que es *mezclada*.

## **Crianza gitana**

Pero volvamos a Clarice. Mujer, activista gitana, cantante... En cada encuentro que teníamos me sorprendía con un conocimiento abrumador. Siempre atenta y amable, y al mismo tiempo muy honesta con sus palabras. Conocía bien y rememoraba para mí la historia del Pueblo Rom, en el proceso se compenetraba con el *Samudaripen* e integraba todo su conocimiento con la música donde aprovechaba a expresar lo más profundo de su ser. Me contaba que la cultura gitana, lejos de ser “cerrada” como se supone, es “antropofágica”, ya

---

<sup>84</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

que al trasladarse las familias a lo largo del mundo han ido tomando elementos de las diferentes culturas y los han adoptado como propios.

Clarice tiene dos hermanos más y ninguno de los tres está casado, ni tiene hijos, pero todos ellos viajaron largo y tendido por el mundo. Hoy su hermana mayor ha vuelto a Goiânia luego de estar aproximadamente trece años en México y otros tres o cuatro viajando por Asia; su hermano reside en San Pablo. En su familia no se espera que las mujeres se casen con gitanos, sus hermanos jamás lo harían. Ella, de hecho, solo salió una vez con un gitano. Si bien Clarice reconoce que sus padres han sido conservadores en muchos aspectos, señala que en cuanto a la familia les han transmitido una imagen muy relajada: “mi mamá siempre dijo ‘tener hijos es lindo... pero no es la mejor cosa del mundo’. Mi mamá nunca nos cobró, ni a mí, ni a mi hermana, de tener hijos... y eso yo lo agradezco un montón”<sup>85</sup>.

Dentro de su familia se habla romanés, pero solo en ciertas ocasiones especiales, no continuamente. Desde chica en su casa se hablaba sobre todo en portugués, pero la lengua romaní se utilizaba en algunos momentos y contextos particulares: “hay situaciones, por ejemplo en la calle, algunas cosas son en romanés: ‘cuidado con la *gadji*’, ‘mira lo que está pasando’, ‘No le cuentes’, ‘Cállate la boca’... todo eso es en romanés”<sup>86</sup>. Se trata, pues, de uno de aquellos elementos que mencionamos en el tercer capítulo, al referir que el Pueblo Gitano, en tanto grupo étnico, genera ciertos mecanismos con la finalidad de delimitar fronteras (Barth, 1976) y distinguirse de los otros. Esto es señalado por Radovich (2011), quien a partir de sus investigaciones sostiene que esta lengua constituye uno de los diacríticos identitarios del Pueblo Roma, señalando que la mayoría de las personas son “bilingües coordinadas” - el manejo de ambas lenguas es semejante desde la infancia- (Radovich, 2011: 4). Por su parte, Clarice cuenta que dentro de la escuela difícilmente usaran el romanés, incluso entre ella y sus primas. El uso de la lengua estaría reservado para el ámbito familiar o contextos en los cuales se espera hablar sin que se reconozca lo que se está diciendo, pero en el resto de los espacios se utiliza la lengua portuguesa. Al analizar el caso de los chicos y chicas gitanas en las escuelas de Neuquén, Bel (2011) observa esta misma estrategia:

Las y los estudiantes gitanos sienten el peso de la cultura hegemónica, ante lo que responden ocultando algunos rasgos de su cultura familiar. Por ejemplo, estos infantes eliminan el uso del idioma en los espacios escolares, evitan las modalidades de su cultura en el trato con personas adultas. En síntesis, niñas y niños gitanos intentan ocultar o diluir los rasgos de su cultura familiar para evitar la marcación cultural. Esta situación de auto-represión cultural en este grupo de estudiantes influye para que el mismo se sienta inseguro

---

<sup>85</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

<sup>86</sup> Entrevista a Clarice, 30/08/2022.

en su interacción escolar, inclusive que perciban que para aprender los contenidos escolares impuestos por la institución escolar es necesario relegar sus elementos identitarios gitanos (Bel, 2011: 28).

Clarice creció en una casa junto a sus hermanos, sus padres y su abuela paterna. Esta última también, aclara con firmeza, representa para ella un ejemplo de mujer fuerte y muy importante en su vida. De familia pobre, con una historia de violencia tras ella y analfabeta, la abuela de Clarice había criado a sus hijos, peleaba con cuanto hombre considerara que se estaba aprovechando de ella, e insistía en el valor de que sus nietos estudiaran y trabajaran. Por lo tanto, ella misma advertía una diferencia sustancial entre los modelos de crianza y la concepción de infancia por parte de sus abuelas. En este sentido, Clarice contaba que hace un tiempo estaba buscando canciones para niños gitanos y no pudo hallar ninguna; hablando con algunos conocidos llegaron a la conclusión de que probablemente no existieran, dado que “a los ocho años los niños ya están fumando y tomando cerveza en las fiestas”<sup>87</sup>. También señala que desde la crianza gitana les dejaban hacer lo que quisieran, jamás los callaban o enviaban a bañar. Frente a este modelo de libertad absoluta, la abuela paterna fue aquella que no solo marcó límites, sino que se ocupaba de cocinar y cuidar a los chicos mientras crecían. Durante los primeros años de vida de Clarice residían en esta casa, solos en la cuadra; pero, a medida que fue creciendo, aproximadamente a sus ocho años, la calle se fue llenando de casas de su familia. “Era una fiesta, estábamos en la calle todo el tiempo”<sup>88</sup>. Así, cuando le pregunté por recuerdos que tuviese de su infancia Clarice rápidamente nombró a su familia, señaló que estaban siempre juntos con sus primos y primas, y que “la familia son los primeros amigos”<sup>89</sup>. Siempre rodeada de primos y tías, no había lugar para la privacidad: “Los gitanos están acostumbrados a compartir todas sus actividades con sus parientes, la vida entera discurre entre parientes” (Campos et al., 2007: 25). Al mismo tiempo, durante toda su infancia su madre las obligaba a ir cada día, al menos unos minutos luego de la escuela, a visitar a su abuela. En palabras de Campos et al. (2007), “la familia sigue siendo para los gitanos el eje central de su vida y la institución principal de organización social de la comunidad. El sistema tradicional de organización social se basa en el parentesco y se desarrolla en diversos grupos familiares ligados por lazos de sangre” (Campos et al., 2007: 28).

---

<sup>87</sup> Encuentro Clarice, 24/08/2022.

<sup>88</sup> Encuentro Clarice, 24/08/2022.

<sup>89</sup> Encuentro Clarice, 30/08/2022.

Por otro lado, algo que ella mencionaba con insistencia a lo largo de nuestros encuentros era el modo en el que, dentro de la familia, continuamente estaban probando a los chicos y chicas para saber si estaban atentos, si estaban observando: “Tenemos que estar atentos a todo”<sup>90</sup>. Eso se relacionaba con el hecho de que observar las características de la gente, a fin de descubrir sus mentiras o engaños, era fundamental para la comunidad. Según me han explicado varios de mis interlocutores y he podido observar en diversos encuentros, la observación y atención, así como la utilización de la lengua en ciertos contextos, son considerados elementos que han permitido la supervivencia de una población que ha sido históricamente perseguida. Ya sea en la calle o en los negocios, Clarice señala que veía esto constantemente de niña. De alguna forma, este aspecto es destacado por Bimbay (2021), quien expresa que “en la perspectiva del despliegue de estrategias de pervivencia colectiva, la cultura gitana ha promovido la utilización de los sentidos externos, especialmente la vista y el oído, dado que son los que les permiten de mejor manera afrontar las vicisitudes de la realidad” (Bimbay, 2021: 35). Al hablar sobre el tema de la adivinación, incluso, ella lo relacionaba directamente con esta cuestión de la observación. Clarice aprendió el arte de tirar las cartas siendo grande, por parte de una de sus tías. También siendo grande la mujer de Courthiade (intelectual romaní ampliamente reconocido dentro de la comunidad por sus aportes en torno al idioma) le enseñó a leer la borra del café. Al aprender ambos oficios, Clarice destacaba la importancia de la lectura del otro y de su corporalidad. Es decir, más allá del significado de las cartas, las formas de la borra u otras cosas que pudieran parecerse esenciales, en lo que hicieron hincapié ambas mujeres era en la observación de la otra persona. A su vez, hay algo en el tema de la exageración que Clarice ve como característico de su familia y la comunidad; en sus palabras, “es como que no hay mucha frontera entre los mundos, entre lo real y la exageración”<sup>91</sup>. En ese momento me narró una serie de historias donde, al igual que en las contadas por Nancy, se entremezclan rasgos sobrenaturales y relatos que han sido contados en la familia por generaciones.

El sentido que tenemos y que damos a la historia, el sentido occidental, es distinto. La historia es la historia de los hechos, es la historia de los monumentos, qué sé yo. Ahora, cuando es historia familiar, y esto yo creo que es la cuestión de los gitanos ¿no? tiene más que ver con la cuestión de los ancestros, la cuestión de la persona, del alma, de la relación con los muertos y etcétera<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Encuentro Clarice, 30/08/2022.

<sup>91</sup> Encuentro Clarice, 30/08/2022.

<sup>92</sup> Encuentro Clarice, 30/08/2022.

Al igual que en el caso de Nancy, Clarice puede reconocer ciertos rasgos en su familia y en su crianza en torno al mundo mágico. Además del tema de la lectura y observación de los demás, rescata igualmente historias de maldiciones lanzadas por las mujeres de su familia, aunque señala que no es algo tan frecuente y considera que las dicen más por decir que por realmente creer en sus efectos. No obstante, lo que sí notó como una constante es lo relativo a las supersticiones; aquí enumeró varios rituales que preserva su familia en torno a la suerte: señalar al cielo con una espada de San Jorge a fin de año; los rezos del 6 de enero para la “fiesta de los tres reyes”; guardar ciertas semillas de una granada o uva para el dinero, salud y suerte; la colocación de una mazorca de maíz en la puerta de entrada de la casa para que no ingresen personas con mala energía; y destinar un recipiente con canela, clavos de olor y sal para la protección del hogar. Todas estas y algunas más, son tradiciones que respeta su familia y que, me contaba, se están perdiendo por influencia del cristianismo evangélico que las rechaza.

Algo en lo que hizo particular hincapié Clarice fue en el respeto que se le debe a los mayores, tema que ya fue desarrollado en el capítulo sobre características generales del Pueblo Rom: “las familias gitanas brindan una posición de privilegio a los ancianos, quienes son considerados sabios y figuras de referencia para la comunidad (...) en las familias gitanas se cuida y acoge en su seno a aquellos integrantes más necesitados” (Galletti, 2020: 3). Ya sea de niña en el trato con sus abuelos o ahora siendo mayor en el trato con sus padres o tías, el respeto es algo fundamental. La forma de dirigirse, el pedir la bendición cuando llegaba a casa de sus abuelos u hoy a la de sus padres, era algo cotidiano. Este tema del respeto y cuidado hacia los mayores y los más necesitados, apareció nuevamente cuando Clarice mencionó otro recuerdo de su infancia dado por las fiestas: cada navidad o año nuevo en su casa, además de la familia solían invitar a personas que no tuvieran con quién festejarlo para que lo pasaran con ellos. Como ejemplo, recordó un hecho familiar en el que se reencontraron con una tía que se había alejado de la comunidad y la invitaron a pasar la navidad en su casa. En suma, comencé a advertir que en cada una de las historias que Clarice me contaba aparecía una línea en común: el acompañamiento de la familia. Así, sin importar las decisiones que tomaran en sus vidas personales y cuánto podrían estar en desacuerdo con los demás, siempre se acompañaban. Ya sea su tatarabuela que cerca del año 1900 decidió rechazar un matrimonio ya concertado o sus tías o madre que se casaron con hombres no gitanos, la familia acompañaba cada decisión. Clarice misma, cuando le comenté esta apreciación algo intuitiva que me había empezado a invadir, me hizo notar que la forma en que esto ocurre es muy diferente de lo que observa a su alrededor. Para aclararme más esta situación, lo relacionó directamente con el caso cercano de

un muchacho cuya sobrina es “insoportable” y la reacción de este hombre fue alejarse de ella; en su familia, por el contrario, sin importar lo “insoportables” que sean sus primos o lo que ellos hagan, nadie se aleja, a nadie se lo separa. Es, quizás, una forma de protegernos, señala, por eso estamos siempre juntos<sup>93</sup>. Para reforzar esta afirmación, me contó el caso de una tía que también “es insoportable” y le encantaba hablar y meterse en la vida de los otros: “pero sabemos que ella sufre mucho ¿entendés? que tiene un montón de problemas. Y entonces, por eso que ella está todo el tiempo con nosotros. Y no es que le mentimos las cosas (...) no hay mentira”<sup>94</sup>. Justamente, es cuando una persona cercana está errando el camino cuando más se debe estar atentos y cercanos a ella para poder acompañarla, para poder enseñarle el camino.

En esta dirección, en un ejercicio de memoria resaltó de su infancia ciertas reglas que hoy entiende como parte del *marimé*. Cuando era chica, había una serie de reglas a las que debía someterse: no sentarse (apoyar la cola) sobre una mesa; separar los trapos (muchos diferentes) en base a sus distintos usos y evitar a toda costa mezclarlos; no compartir la bebida tomando de un mismo lugar; etc. En su casa no se decía que eso fuera *marimé*, pero siendo más grande y compartiendo actividades y charlas con otras personas gitanas se encontró con que estos mandatos se repetían en las diferentes familias y llevaban ese nombre.

En cuanto a las salidas, Clarice insistió varias veces en que su madre no le permitía salir sola o con *gadjés*; sin embargo, no recuerda una sola vez en que no le haya dejado hacerlo con sus primos, hermana o tías.

## **Itinerario escolar y militancia**

En otro orden, Clarice comenzó su escolarización a los cuatro años, momento en el que ingresó al jardín de infantes. Por lo tanto, al igual que sus hermanos y primos todos atravesaron por el nivel inicial. Luego, ella asistió a la escuela primaria y secundaria pues su abuela quiere que estudiaran para que no las mandaran a tirar las cartas en la calle para poder subsistir. Desde algunas prenociones que yo misma tenía acerca de lo que podía implicar para una niña gitana en un medio educativo marcado por el contacto directo y frecuente con personas no gitanas, al preguntarle por la discriminación en el colegio me aseguró que no había pasado por esa experiencia. Sostuvo que si bien siempre se supo que eran gitanos, ese era un tema del cual no

---

<sup>93</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

<sup>94</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

se hablaba; contó algunas escenas donde se dejaba entrever su identidad, pero rápidamente era negada o invisibilizada. En frecuencia con este pasado escolar, compartió una anécdota según la cual cuando Clarice estaba en el colegio se había puesto de moda una serie sobre un hombre gitano y “todas querían serlo”; fue entonces que ella y su prima, que iban al mismo colegio, muy orgullosas comenzaron a decir y contar que ellas sí eran gitanas. En esa ocasión, la escuela intervino de inmediato y citó a su madre, quien negó todo rotundamente. Mientras Clarice mostraba orgullo por su identidad, su madre la negaba para protegerla. Se sabía, me decía, pero no se hablaba de ello. Para esa misma época, también, señalaba que cerca de la institución había un grupo de primos viviendo en carpas montadas en un terreno próximo, a quienes frecuentemente visitaba al terminar el día escolar. “Era un quilombo. La gente del colegio sabía que nosotras íbamos y que éramos familiares, pero nadie decía nada”<sup>95</sup>.

A sus 13 o 14 años, aproximadamente, Clarice comenzó a militar en el activismo trotskista en su ciudad de Goiânia. Activismo que la acompaña, de diversas maneras, hasta el día de hoy.

Mi mamá siempre tenía historias de la dictadura militar y para ella siempre fue algo muy malo. Mi mamá no es una persona muy... relacionada a la política pero hizo historia, tenía amigos hippies y comunistas y que se yo... y me contaba y a mí me gustaba escuchar las historias (...) Entonces, viene un poco de ahí, viene también de un profesor que tenía de historia, que también, que me encantaba lo que él decía. Pero antes de conocerlo, siempre me gustó los profesores de historia porque todos eran de izquierda (...) Ahora no me acuerdo cómo llegué (...) a la Juventud del Partido Comunista Brasileiro. No me acuerdo cómo llegué a una reunión (...) y bueno, llegué y me gustó y milité un ratito en este partido. Después este profesor que te dije (...) él era del Partido de los Trabajadores, de una rama trotskista, entonces me invitó a mí y a otros compañeros para empezar a militar, entonces yo fui para eso. Fue ahí que empecé todo<sup>96</sup>.

A sus 18 años Clarice se fue a San Pablo para ingresar a la universidad y estudiar historia. Esto, expresaba, fue sumamente extraño para su familia, pues nadie había viajado tan lejos para estudiar una carrera que, confiesa, ni sabían para qué servía. Me contaba que en algún momento del recorrido se dio cuenta de que no acordaba con la forma de estudiar que le proponían: “no es mi historia”. Llegó a una nueva ciudad, sin conocer a nadie, pero se adaptó. Hizo un intento por estudiar historia de la música romaní, pero sin suerte. No solamente no encontró el apoyo por parte de sus profesores, sino que la bibliografía sobre este tema era casi inexistente. Incluso comentaba que en el partido político donde militaba hacía varios años ya, siempre se interpretó que la lucha identitaria iba en detrimento de la lucha de clases, con lo

---

<sup>95</sup> Entrevista a Clarice, 24/10/2021.

<sup>96</sup> Entrevista a Clarice, 24/08/2022.

cual tampoco desde su filiación política consiguió apoyo para su lucha identitaria en pos de los derechos del Pueblo Rom. Hacia nuestros últimos encuentros, Clarice recordó su etapa en la universidad como un período traumático en el que incluso tuvo que acompañar a su madre, quien tuvo una serie de ataques de pánico que la obligaron a volver un año a su casa para estar junto a ella.

Cuando dije que iba [a estudiar a San Pablo] se disparó el síndrome de pánico de mi madre y entonces volví, pasé un año con ella... hice un año de carrera en mi ciudad para después poder volver a San Pablo. Entonces... igual fue una decisión de la familia, me acuerdo. Porque... [se quiebra su voz] fue una decisión de la familia porque tenía tías por ejemplo que decían que sí, que yo tenía que ir... sí, todo se decide en familia, es básicamente eso. Mi madre que se reúne con mis tías ¿entendés? (...) entonces mi mamá lo fue trabajando y al año siguiente me recuerdo que ella, no sé si te conté, fue al banco (...) dejó las joyas (...) [pidió un préstamo] y entonces al año siguiente yo me fui a estudiar a San Pablo. Y después de eso ella nunca dijo “no”. Siempre “andá, no te preocupes”. Incluso una vez yo le dije que quería volver a Goiânia y ella “¿pero qué vas a hacer acá? Goiânia es muy chica ya para vos”<sup>97</sup>.

Si bien durante su adolescencia ya tenía amigas no gitanas, la salida con ellas siempre incluían a alguno de sus hermanos o primas. Al irse a San Pablo se encontró lejos de su familia y de todo lo que conocía: “para mí fue traumático, sí, ahora que lo pienso y lo hablo (...) Era un mundo en el que nunca me sentí muy incluida (...) es un mundo que no me pertenece, que están contando la historia de los otros”<sup>98</sup>. En una gran ciudad que encontró muy hostil y con una sensación fuerte de responsabilidad, el recuerdo de este período generaba en ella algo muy particular que recién llegué a comprender en nuestro último encuentro, cuando me habló sobre las diferencias con su experiencia en París.

Terminó, pues, por recibirse luego de la entrega de una tesina final sobre la guerrilla campesina brasileña durante las décadas de los ‘50 y ‘60. Unos años más tarde, ya recibida y con 23 años de edad, Clarice se trasladó a París para realizar una maestría en Historia del Arte en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Una vez allí, quizás por la distancia, por la nostalgia o por algo más, el vínculo con sus raíces y la historia de su pueblo comenzaron a aflorar con más fuerza. Cursó un seminario denominado “Historia de los Gitanos en Europa” donde se encontró con una profesora que, por primera vez, guió a Clarice hacia lo que estaba buscando. Esta persona le enseñó el lugar donde podía encontrar los archivos sobre el Pueblo Rom en Francia, y la introdujo en las organizaciones gitanas locales. Al hablar sobre este momento de su historia Clarice se emocionaba desde lo más profundo de su ser, sus ojos se

---

<sup>97</sup> Entrevista a Clarice, 30/08/2022.

<sup>98</sup> Entrevista a Clarice, 30/08/2022.

llenaban de recuerdos que surgían de ella como cataratas. Su narración me trasladaba hacia ese momento, luego del trauma atravesado en San Pablo, en el que vuelve a sus raíces, conoce a muchos gitanos, algunos de la facultad, otros no, y recuperaba la grata sensación de sentirse de nuevo en familia. Justamente, fue en ese momento tan oportuno y personalmente movilizador que realizó un trabajo sobre su historia familiar, lo que a su vez le permitiría descubrir historias que hasta entonces desconocía. Estando allí, Clarice conoció a Marcel Courthiade, de quien habla siempre con profunda admiración y cariño. Courthiade fue uno de los más grandes pensadores gitanos de los últimos tiempos, reconocido por sus estudios sobre la historia del Pueblo Gitano en base a análisis lingüísticos. También conoció a su mujer, Yeta, quien, como ya mencionamos, le enseñó a leer la borra del café. Hay algo en todo este período que invadía a Clarice de una emoción que no podía terminar de explicar y transmitir, pero para la que no hacían falta palabras. Cuando se dirigía a mí, su voz se quebraba y recordaba el dolor que sintió tras la muerte de Courthiade. La lógica, me dice al hablar de él y de su experiencia en Francia, era distinta.

Conocí a otros gitanos que estudiaban en la universidad, y ahí sí me sentí incluida (...) Francia fue todo el tiempo para mí con gitanos allá. Para mí fue un aprendizaje muy grande porque estábamos todo el tiempo juntos allá, éramos una familia. Incluso, ahora que me fui a Francia para mí una de las cosas más emocionantes fue estar con ellos (...) Parece que pasó eso... que reconstruí la familia en Francia<sup>99</sup>.

En síntesis, el caso de Clarice responde lo que Prieto i Flores (2007) ha denominado como “aculturación selectiva”. Esta refiere al “proceso de movilidad ascendente en el que las personas gitanas seleccionan aquellos elementos de su cultura que desean preservar” (Prieto i Flores, 2007: 191). Para ello los lazos sociales con la comunidad y la familia juegan un rol central, en la medida en que acompañan el sentimiento de soledad que suele presentarse en las personas romaníes que eligen continuar una educación superior. Así también, frente la contradicción de carácter identitario que suelen tener - por estar inmersas en una sociedad que no las reconoce como personas gitanas por no responder a los modelos e imágenes estereotipadas de las mismas-, los nexos y redes de sostén dentro de la comunidad serán fundamentales. Tanto el apoyo explícito de su familia mientras estudiaba en San Pablo, como el vínculo generado con estos grupos gitanos en París (a quienes mencionaba como *familia*) fueron fundamentales para la continuidad de Clarice en el sistema educativo. Las palabras de sus abuelos y padres cuando fue a la primaria y secundaria; la intervención de sus tías para que

---

<sup>99</sup> Entrevista a Clarice, 30/08/2022.

fuera a San Pablo, y el apoyo de personas como Courthiade fueron sin duda el impulso que necesitó para arriesgarse y perseverar en un proyecto académico y vital. Con relación a este aspecto, la importancia de los lazos familiares es también señalada por Vargas del Amo (2018), Blanco (2011), C.R.E.A.D.E. (2010), Abajo y Carrasco (2004) y Campos et al. (2007) en la medida en que “sirve de base para desarrollar un sistema de apoyo social basado en la familia que ofrece recursos materiales, cuidados físicos y apoyo emocional” (Campos et al., 2007: 137-8). A su vez, Gamella (2011), a partir de su análisis de casos de éxito escolar de romaníes en España, hace énfasis en la importancia de este sostén: “En los casos de éxito/abandono estudiado, se pone de manifiesto la importancia de que los padres valoren la escuela y lo manifiesten sacrificando cosas por la asistencia y el aprendizaje escolar de los hijos, que inculquen que hay que acudir, aprovechar el tiempo, aprender” (Gamella, 2011: 232).

Una vez en París y en familia, comenzó a buscar asociaciones gitanas e investigadores. Junto con Brahim Music formó un ensamble de música gitana para tocar en las fiestas y manifestaciones por los derechos del Pueblo Romaní en París, organizadas por la ONG La Voix des Rroms, de la cual formó parte. En este sentido, me contaba que su militancia allá estuvo rodeada de miedo, pues sus mismos compañeros militantes de izquierda le señalaban que había ciertas manifestaciones de las cuales como extranjera no le convendría participar porque podía ser peligroso. Con este grupo organizaban fiestas para recaudar fondos, tocaban en las manifestaciones y asistían a los campamentos gitanos cuando se sabía que iba a haber algún desalojo o algo por el estilo. Esto ocurrió, señala, durante el gobierno del presidente Sarkozy (2007-2012), quien buscaba crear una imagen de mafia rumana-gitana que iba a destruir el país, lo cual tuvo como consecuencia muchos actos de violencia en contra de esta población<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> El año 2010, Francia estuvo signada por diversas políticas de ataque al Pueblo Rom. El entonces presidente, Sarkozy, tras una serie de acontecimientos violentos ocurridos en la localidad de Saint Aignan (originadas tras el asesinato de un joven gitano durante una persecución policial) ordenó el desmantelamiento de los campos gitanos y la posterior expulsión de éstos a sus países de origen. En el Informe anual de la Fundación Secretariado Gitano (FSG, 2010) en torno a la discriminación y comunidad gitana, se señala que “En agosto el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de la ONU presentó su Observaciones finales al Examen de los informes presentados por los Estados parte conforme al artículo 9 de la Convención para Francia. En este informe el CERD dijo: “El comité está preocupado por el aumento de las protestas y la violencia racista contra los romaníes en el territorio del Estado Parte (...) Se toma nota de que (...) se ha puesto en marcha un programa para el retorno voluntario de los gitanos-roma a sus países de origen. (...) hay informes de que los romaníes han sido reenviados colectivamente a sus países de origen, sin que se haya obtenido libre consentimiento, total y claro de todos los individuos interesados”.” (FSG, 2010: 15) y más adelante “Desde la FSG estamos profundamente preocupados por las medidas discriminatorias que varios Estados miembros han venido aplicando contra la población gitana y creemos necesarias medidas efectivas de la UE [Unión Europea] y sus Estados miembros para combatir esa discriminación y resolver la situación de exclusión socioeconómica a la que se enfrenta la población gitana a lo largo de Europa” (FSG, 2010: 19).

Luego volvió a Brasil durante unos años, para hacer una co-tutela; tiempo durante el cual no quería hablar sobre la causa gitana debido al miedo con el que había vivido el último tiempo en Francia. De hecho, solía tener en esa época un sueño recurrente en el que entraba en un comercio, una gitana la esperaba en la puerta y ella pensaba que debía entrar a negociar con esta mujer.

Hace unos ocho o nueve años viajó para Argentina por cuestiones laborales, y se instaló en el mismo lugar donde vive hasta el día de hoy. Continuó aquí con su militancia, pero ahora desde la plataforma provista por su banda musical Kalo Chiriklo. A partir de allí puede acercarse al activismo desde otro lugar, puesto que lo percibe como un espacio más amigable y menos conflictivo. De este modo, con una mirada muy estratégica se acerca al mundo político de la concientización a través del arte, buscando con sus canciones cuestionar las leyendas y miradas sobre el Pueblo Rom. En suma, se trata de visibilizar una realidad poco conocida: “la banda me abrió muchas puertas en Argentina... y en el mundo”<sup>101</sup>. Es en este sentido y revisando su propia historia que Clarice admite que todo lo que tiene que ver con el mundo gitano le resulta sencillo, la hace sentir “más libre y tranquila para hablar de las cosas”.

En 2017 Clarice tuvo su primer acercamiento a la Organización de Naciones Unidas en unas jornadas que se organizaron en Argentina denominadas *Rom in the America's*. Más tarde, participó de uno de los cursos de formación para minorías en Ginebra, siendo actualmente Senior Fellow, miembro académica, en cuestiones de minorías de ONU Derechos Humanos América del Sur. A partir de entonces forma parte de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos Regional de América del Sur, tanto para la causa gitana como para otras minorías.

Cuando le pregunto por cómo se siente aquí me dice: “no me siento sola, no (...) Como que en el último tiempo aprendí a estar sola en el mundo”<sup>102</sup>. Dentro de su familia, se considera junto con su hermano los únicos que han logrado ser realmente independientes: “aunque no creo que yo sea tan extremadamente independiente. Porque también necesito de mis padres y eso”<sup>103</sup>. Sostiene que, en algún sentido, el camino la fue llevando sin que mediara mucha decisión o reflexión en el medio: “todo sin pensar”. Estudió historia porque le gustaba, se dictaba en San Pablo y allá se fue. Luego quiso seguir estudiando y se presentó a una beca en Francia, allí la aceptaron y nuevamente se fue. No pensó demasiado cada movimiento, me

---

<sup>101</sup> Entrevista a Clarice, 30/08/2022.

<sup>102</sup> Entrevista a Clarice, 30/08/2022.

<sup>103</sup> Entrevista a Clarice, 30/08/2022.

confiesa, simplemente siguió sus impulsos. Ahora, radicada en Buenos Aires, se encuentra trabajando en su tesis de doctorado para la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

En otro orden, me cuenta, su familia ha cambiado mucho su forma de ver el mundo. Aún no les gusta escuchar a Clarice hablar sobre política, el comunismo o la izquierda, pero sus propias tías hoy encabezan las charlas sobre feminismo dentro de la familia. Ya sea sobre violencia contra las mujeres o aborto, Clarice fue quien comenzó a hablar de estos temas y expresa con orgullo el hecho de que sean sus tías quienes toman la palabra y cuestionan el mundo tal cual es. En resumen, Clarice, al igual que Nancy y Alma, ha sido señalada como *apayada* o *mezclada*; no obstante, y a pesar de las diatribas de la propia comunidad, a través del esfuerzo, la continuidad de su estudio y sus luchas ha generado un cambio. De un modo similar al de las mujeres que la precedieron, ha levantado la vara respecto de lo que es posible, de lo que se puede: “Esos que llamamos apayados, que son el fruto del esfuerzo y la lucha por la promoción de varias generaciones en una familia, son precisamente los que provocan los cambios y los que luego se convierten en patrón y modelo de referencia para la mayoría” (Fresno García, 2012: 43). En la misma dirección, Abajo y Carrasco (2004) señalan que frecuentemente quienes prosiguen en sus estudios se convierten en referentes o modelos a seguir para su familia, aun cuando este reconocimiento solo sea alcanzado luego de la obtención de un título.

## **CAPÍTULO 5**

### **María: mano esclava va aprendiendo a bailar su libertad**

El 19 de marzo de 2021 tuvimos nuestra primera charla. En medio aún de un contexto de muchas y marcadas restricciones y cuidados en torno al contagio del COVID-19, acordamos que encontrarnos de manera presencial quizás no fuera lo mejor, por lo que hablamos extendidamente por teléfono. En todo momento se mostró amable, disponible y honesta; desde aquella conversación inicial expresó siempre su interés por ser lo más clara posible, ofreciéndome constantemente que le escribiera frente a cualquier duda o pregunta e invitándome a algún evento familiar para que conociera y escuchase otras voces. A lo largo de los intercambios que se dieron en estos encuentros me sorprendió la soltura con la que me contó aspectos íntimos de su vida privada. Su familia, su historia, el trabajo, la educación, los rituales, la discriminación e incluso el rol del evangelismo en la comunidad en la actualidad fueron apareciendo como tópicos que ella misma incluía por su interés.

Finalmente, el encuentro prometido con su familia se llevó a cabo el 18 de septiembre de 2022. En esta oportunidad fui a visitar a María a su casa en el Barrio Gaona, localidad de Moreno. Hacía varias semanas que intentábamos coordinar, pero se le complicaba pues estaba “con algunas fechas importantes de la religión”. A medida que hablábamos, se me hacía evidente el hecho de que en ella el umbandismo y la gitanidad iban de la mano, se complementan y potencian; por momentos distinguía una de otra, y por momentos parecían profundamente imbricadas. Ambas conforman partes esenciales de su identidad, partes de las cuales se siente notablemente orgullosa y aprovecha cada ocasión para reforzar. En esta ocasión María no me recibiría sola, “le dije a mis hermanas que vinieran, cuando vos vinieras, así también las entrevistás a ellas o hablás con ellas y te hablan un poco también de su sentir ¿no?”. El deseo de que conozca a su familia y pueda observar diferentes puntos de vista estuvo en ella desde nuestra primera charla y fue recordado por ella misma en diversas ocasiones. Cada vez que podía hacía hincapié en la importancia que tenía para ella que yo conociera la variedad de perspectivas sobre el mundo gitano y que no me quedara con una sola forma de ver o comprender la gitanidad. Ese domingo, entonces, me recibieron las tres en casa de María para pasar una tarde juntas, en que me contarían con entusiasmo recuerdos de su vida, el lugar de los rituales y sus recorridos académicos. En un encuentro que duraría varias horas hablaron sin

cesar, interrumpiéndose mutuamente y mostrando minuto a minuto deseos de relatar historias, puntos de vista y sentires.

No faltaron momentos de contradicción entre ellas, sobre todo en torno al mundo ritual. En estos momentos María aprovechaba para explicarles a sus hermanas menores el fundamento de aquellas costumbres, sosteniendo constantemente la necesidad de recordar la historia de las mismas para comprender la razón que las respalda. Desde el primer minuto comenzaron a nombrar diferentes personas que les gustaría que estén ahí (familia, vecinas) o situaciones de las cuales consideraban que yo debería participar, para poder ver en acción todo lo que me contaban. Estos deseos se plasmaron en la invitación a una vecina y amiga de la familia que vino más tarde a visitarnos y charlar con nosotras, la invitación a participar de un casamiento en octubre de ese mismo año, a volver “más seguido”, a escribirles e inclusive a pasar la noche allí para no volver tarde a casa. De este modo, la atención de María respecto de mi comodidad fue constante: si me podría molestar que *macharan*, si tendría frío al salir, que me sienta “como en casa”, si se me habría acabado el agua para el mate, que no me tiraran el humo del cigarrillo en la cara, que no gaste en tomar un remis, que le avise cuando esté en el tren... cuidados en cada instante.

Luego de este encuentro nuestro diálogo continuó, incluso más fluido que antes, entre preguntas mías respecto de alguna cuestión que me hubiera quedado inconclusa y el interés suyo por mostrarme fotos de algunos eventos que nombró, o explicaciones aún más detalladas de algún elemento que fuera mencionado aquella tarde.

## **Historia familiar y juventud**

Su familia proviene de Bosnia y Herzegovina, antes perteneciente a la ex Yugoslavia. Los miembros del grupo familiar se dividían entre ellos en base al trabajo que realizaban al llegar a Argentina, a los oficios, y al lugar de procedencia: “están los brasileros, los quinteros y basureros (...) Nosotros somos de la familia de los quinteros”<sup>104</sup>. No puede recuperar mucho sobre los orígenes e historia familiar porque lo desconoce, es una de sus hermanas quien sostiene que su padre le contó que el tatarabuelo de él habría venido desde allá, con su carreta, y se habría instalado en el Barrio La Perla, Temperley, provincia de Buenos Aires. Su bisabuelo, entonces, ya sería argentino.

---

<sup>104</sup> Entrevista a María, 18/09/2022.

La abuela paterna estuvo toda la vida enamorada de un muchacho con quien salía a trabajar, pero sus familias estaban enemistadas: “Es como Romeo y Julieta (...) se enamoraron, estaban enamorados, pero las familias se odiaban, entonces a ella la casaron con el papá de mi papá”<sup>105</sup>. Cuando el papá de María tenía doce años su propio padre falleció, quedando viuda su abuela con varios hijos. Fue entonces que, en esas circunstancias, se reencontró con aquel viejo amor, formaron una pareja y tuvieron dos hijos más: “los hijos del amor”, sentenció una de las hermanas de María. De cualquier manera, este nuevo enlace estuvo siempre mal visto por la comunidad, según relataban las tres hermanas. La familia se mudó desde La Perla (donde aún hoy tiene primas hermanas) a Morón, pero luego de que su abuela enviudara se trasladaron a Moreno, donde viven actualmente. María y sus hermanas son el fruto de la unión entre su padre gitano y su madre *zurba*<sup>106</sup>. También las tías de su madre se casaron con gitanos, con lo cual la familia completa es *mezclada*.

Una vez instalados en Moreno, recordó una experiencia vivida durante la dictadura militar (1976-1983). En esa época, toda su familia vivía en un colectivo. Un día, al despertar, lo encontraron rodeado de militares que apuntaban hacia ellos que estaban en su interior. Los uniformados entraron en el vehículo “a revisar” y, en curso de esa requisa, se llevaron a su abuela. “A mi abuela se la llevaron presa por adivinar”<sup>107</sup>. A causa de este “delito”, estuvo detenida seis meses “por bruja, por curar”. En este sentido, si bien el tema de la discriminación merecería un apartado, en diversos momentos a lo largo de nuestras charlas tanto María como sus hermanas y vecina hicieron referencia a actos discriminatorios de mayor o menor envergadura, a los cuales tristemente se vieron sometidas. En particular, el tema de las vestimentas y cuándo utilizarlas o no, como estrategia para evitar esos momentos, fue mencionado y recalado en diversas oportunidades. En ese contexto, su abuela ya escondía su identidad para salir a la calle; así, cuando concurría al templo cambiaba sus vestimentas, su pollera, para salir y no ser reconocida como gitana. El hablar de esta abuela, las lleva indefectiblemente a traer a colación el tema de las maldiciones gitanas: “salada la boca de mi abuela, mi abuela... nunca, que nunca te maldiga mi abuela”<sup>108</sup>. Esos dones, me cuentan, pasan de generación en generación, la abuela de María era curandera y traspasó ese don a María, que es la curandera dentro de su familia; ninguna de sus hermanas adquirió ese don.

---

<sup>105</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>106</sup> Según me contaba María, en el dialecto ludariaste a quienes no son gitanos se los llama *nians* y a las mujeres *zurba*.

<sup>107</sup> Entrevista a María, 21/03/2021.

<sup>108</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

De chica María vivía en carpa: “sabés qué lindo armar la carpa... la carpa cómo se arma para que no entre el agua cuando llueve, en qué lugar la tenés que armar, la carpa es lindo y es calentita”<sup>109</sup>. Cuando comienzan a vivir en casa la dinámica hacia adentro del hogar continúa siendo similar: no tienen piezas diferentes, sino que viven en un gran espacio con pocas o ninguna división, durmiendo en camas separadas por los mosquiteros y siempre las hijas cerca de las madres. Asimismo, contaba que usaban colchones de pluma y las almohadas consistían en una bolsa de tela dentro de la cual ponían la ropa.

A sus 12 años, la mamá de María enferma de artritis reumatoidea: “yo dejo de jugar a las muñecas, quedé a cargo de una beba de 6 meses, con un padre “dictador”<sup>110</sup>. Tras una larga enfermedad, siete años más tarde, su madre falleció y ella quedó a cargo de sus hermanos y esa ausencia se hizo presente en su vida: “No quería que nadie retara a mis hermanos”<sup>111</sup>. El padre, a quien de cualquier manera sus hermanas reconocen el haberlas formado en la cultura, valores y tradiciones gitanas, tuvo varios oficios: fue camionero, hizo la colimba y fue fotógrafo durante mucho tiempo e incluso “hizo su propia cámara de fotos”.

De chica siempre mantuvo las costumbres, pero reconoce que era rebelde y quería otra cosa. De sus hermanas, María es la única que continuó con la tradición, ninguna de ellas se casó con gitanos ni usa las vestimentas; no obstante, como la mayor, tuvo una historia un tanto diferente y una crianza más ligada a las costumbres. Actualmente tiene 47 años y tanto ella como su hermana mayor siempre usaron las vestimentas y confeccionaban los vestidos para sus hermanas menores. Por el contrario, su hermana menor señala que ella nunca quiso usarlas y que eso le traía conflictos en la casa: “yo nunca usé la ropa gitana, de chica... no, era la gitana... no era la novicia rebelde yo, era la gitana rebelde. Y mirá que mi papá me retaba y me decía ‘ponete las polleras’”<sup>112</sup>. Esta misma hermana cuenta que de adolescente salía de su casa vestida de gitana y, con ayuda de la madre y amigas no gitanas, se cambiaba en algún auto para salir con minifaldas. Por su parte, María cuenta entre risas que le cuesta ponerse pantalón y que no conoce lo que es una minifalda; habiendo usado de chica siempre vestidos y polleras gitanas, se siente incómoda usando otra ropa: “yo ando vestida de gitana, porque el vestido no me lo voy a sacar, por ahí yo soy rebelde en el pañuelo (...) no ando con el pañuelo, pero el vestido no me lo saco. Porque yo no sé usar pantalón (...) a mí me molesta el pantalón”<sup>113</sup>. El

---

<sup>109</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>110</sup> Entrevista a María, 21/03/2021.

<sup>111</sup> Entrevista a María, 21/03/2021.

<sup>112</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>113</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

tema del uso del pañuelo fue señalado también varias veces en nuestras charlas: “Para el gitano si la mujer no usa pañuelo es puta. Pero después te aceptan. A las reuniones familiares, si voy, voy con pañuelo sino es faltarles el respeto. El pañuelo es como el anillo”<sup>114</sup>. A pesar de estar separada el pañuelo debe seguir usándolo, pues una vez que la mujer contrae matrimonio por primera vez, debe usar el pañuelo para siempre. Por su parte, “el pelo se usa suelto cuando muere tu papá o tu marido, pelo suelto y sin pañuelo hasta que lo entierran”<sup>115</sup>. No llevarlo puede tener como consecuencia que te escupan, que te desprecien, “que te desprecie un gitano te duele en el alma”<sup>116</sup>.

María comenta que sus hijas usan polleras cortas y que ella las mira y le parece raro, “andar con la pollera así cortita queda feo... no queda feo, es algo que yo tengo que cambiar”<sup>117</sup>. El resto de su familia vive aún en las costumbres: “Yo tuve una tía que murió virgen con ochenta y pico de años. La mujer estaba orgullosa de ser virgen. Nunca se casó y dirigía a toda la familia”<sup>118</sup>.

Parte de nuestras charlas se concentraron, además, en cuestiones referidas a las tradiciones gitanas y cómo estas se han ido modificando con el tiempo. Me indican que actualmente las mujeres gitanas ya no tienen tantos hijos como antes, que algo de esas costumbres ha cambiado. También ha variado un poco la mirada hacia la mujer, “antes si eras grande y no te habías casado eras una solterona, ahora hay chicas que tienen treinta años y recién están pensando en ponerse de novias y casarse”<sup>119</sup>. Antes las chicas se casaban a los quince años, como su tía, me cuentan, quien conoció al marido el día que se casó. María recuerda que le decía, “Mari, yo no sé si estoy enamorada, porque es el único hombre que conocí en mi vida”. Hoy, por el contrario, existen los noviazgos entre chicos, se conocen y eligen ellos mismos con quién quieren casarse. Por su parte, el tema del matrimonio abre las puertas, indefectiblemente, a la cuestión del pago de la dote, “porque muchos dicen... ‘los gitanos que venden a las hijas’ no, nosotros no vendemos a las mujeres... de hecho yo ya no tengo las costumbres que tenía mi papá”<sup>120</sup>. María señala que el origen del pago de la dote proviene del nomadismo. Antes, cuenta, las familias no permanecían mucho tiempo en un lugar,

---

<sup>114</sup> Entrevista a María, 21/03/2021.

<sup>115</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>116</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>117</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>118</sup> Entrevista a María, 21/03/2021.

<sup>119</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>120</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

entonces si una persona casaba a su hija con otro muchacho dejaría de verla posiblemente por muchos años.

Al igual que Clarice, María hace hincapié en el cuidado que tienen entre ellos y el acompañarse. El profundo valor que tiene la palabra, así como el acompañarse en momentos difíciles (como internaciones, muertes, etc.) es algo que los caracteriza.

## **Rituales y creencias**

Uno de los temas que charlamos durante nuestros encuentros fue el de los rituales y la superstición. Los gitanos, me contaban en consonancia con lo que ya me habían dicho Nancy y Clarice, son profundamente creyentes. En este sentido, aseveraban, detrás de cada ritual hay un fundamento, una explicación. Desde cuestiones de lo que eran sus vidas cotidianas, como no dormir al lado de un río porque de noche el río trae cosas, hasta rituales que se celebran en fechas particulares, buscaron contarme en detalle la razón que subyace a cada una de sus ceremonias.

La navidad, por ejemplo, comienza el 5 de enero con la caída del sol, que es el momento en el cual se mata un chanco. Cada persona tiene un rol determinado que deberá cumplir: “el que levanta el *crechun* es el que comienza a hacer el ayuno”. En su familia, su abuela era quien ocupaba este rol, su padre era el encargado de matar al lechón y el más chico de sus tíos era el *pulitznik* (que es aquel avisa del evento y recibe a la gente con la rosca y vino a cambio de una moneda). Una vez muerto el chanco se cocinará durante toda la noche, y se prepara una torta especial que solo se comerá en esta oportunidad. La noche en que se cocina el animal, con sus vísceras se hace el *buret*, una comida semejante a un guiso donde se rehoga la carne con cebolla, arroz, etc. Eso se come mientras se cocina el chanco. Al otro día, la persona que levanta la promesa no puede lavarse con jabón, no puede saludar (pues está orando, está pidiendo, está con sus muertos). Va junto al chanco, saca un pedazo de carne (aún en ayunas) y se lo da junto con pan y miel y se lo da a un niño en *perchaste* (es decir, en nombre de todos sus muertos). Ahí levanta el ayuno, se pone la mesa con incienso y se toma café con miel y un pedacito de pan; eso se come antes del mediodía.

Respecto de la *pomana*, María sostiene que desde el mismo momento en que muere la persona comienzan una serie de actividades y prohibiciones que acompañan a las diversas personas que lo rodeaban:

el gitano mientras que está en el velorio tiene que cocinar, tiene que comer la gente... Todas las ollas tienen que estar destapadas (...) nosotros cocinamos solamente en los velorios sin tapas. Se hace fuego en el fondo, se toma café, mate... pero todo tiene que estar destapado. Se está toda la noche despiertos, los espejos tienen que estar tapados. No se pincha, no se corta. La tele debe estar apagada (...) no se camina de a dos personas sino de a tres, todo es impar (...) durante tres días no podés bañarte con jabón, porque el jabón lava, limpia<sup>121</sup>.

A los tres días de muerta la persona se encenderá una vela de cera virgen y se dejará toda la casa abierta. Se pondrá un vaso de agua en la pieza, se sacará toda la ropa del muerto, se mojará (preferentemente en el río) y se colgará en algún árbol. Se supone que un pájaro vendrá a tomar el agua de ese vaso. Esto se debe, contaban María y sus hermanas, porque el alma del muerto durante treinta y nueve días recorre todos los lugares donde estuvo en su vida. Todo lo que se use del inicio -la muerte- hasta el final de ese período de luto -que culmina con la ceremonia de la *pomana*- debe tirarse luego, nada puede quedar en la casa. Durante este tiempo suele pasar que se sueña con el muerto, como me cuenta una de las hermanas de María que le pasó cuando murió un primo de ella. El muerto está pasando y despidiéndose de los lugares y de la gente. Es por eso que cuando se llevan el cuerpo deben pasar por todos los lugares por donde pasó esa persona: “cuando pasó mi suegra, por ejemplo, que pasó por mi casa, nosotros ponemos un balde de agua en la entrada y lo pateamos, para que se lleve todo”<sup>122</sup>. Y una vez que se llevaron el cuerpo por treinta y nueve días no pueden pasar por el camino que hizo el cuerpo. Cuando se lo vela, por ejemplo, si la persona fumaba se deben poner cigarrillos debajo del cajón para que el muerto fume, y aunque uno no lo haga debe ir y compartir parte de ese cigarrillo con él. Si quien muere es tu papá o marido, en el caso de las mujeres, ellas deben soltarse el pelo. Y es la única ocasión en que llevarán el pelo suelto: “cuando yo era chica yo tenía el pelo así como vos, y no lo quería usar atado, me quería hacer la permanente, entonces me lo soltaba... mi papá me decía ‘qué me deseás la muerte?’ ‘No’ Le decía... y allá me iba a poner el rodete”<sup>123</sup>. Si es tu marido quien muere durante el tiempo que lleves el luto no podés llevar anillo de oro ni collares, no podés teñirte el pelo y la ropa debe ser oscura.

Al igual que fuera indicado por Nancy, en la *pomana* se ofrece un pan especial, que María llama tortita y que se realiza solamente con harina y agua, sin levadura. La noche anterior al día 39 de la muerte de la persona se realiza ese pan que es cubierto con arena caliente, luego se pone la mesa afuera, se les da a los niños una vela de cera virgen y la mujer mayor de la

---

<sup>121</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>122</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>123</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

familia es quien hace las tortitas. Los chicos van con la vela “que es como una mechita” hasta el fuego, lo tiran ahí y comen un pedacito del pan. Para esta ocasión el gitano debe matar a un chivo (si el muerto era hombre) o una chiva (si era mujer), que se cocina y sus vísceras se ponen en un palo al inicio de la mesa. Esa mesa de la *pomana* debe llevar todo tipo de comidas, “todo lo que se te ocurra, dulce y salado” y es para los chicos, quienes deben dar tres vueltas a la mesa hasta sentarse, y solo pueden comer lo que está de su lado y no lo que esté del otro.

También me contaron que históricamente, para la comunidad romaní el oro representa la suerte. La constante movilidad de un lugar a otro en carpas trae como consecuencia un desprendimiento de todo lo que no pueda trasladarse. En este sentido, tanto el oro como la sal (que era un medio de pago) cobran un lugar de mucha importancia por ser las cosas de valor que podían trasladarse en los carromatos. “La sal no se pisa, la sal no se tira, no puede faltar sal en una casa (...) porque antes el gitano también usaba la sal con valor monetario. La sal es sagrada para nosotros. Igual que no te puede faltar el aceite en la casa. El aceite en el piso para nosotros es desgracia, que se caiga el aceite en el piso. Es malo”<sup>124</sup>.

Por pertenecer al umbandismo, nuestra charla derivó hacia ciertas cuestiones relativas a sus creencias y la discriminación que ella recibe no solo por gitana sino también por profesar esta fe. María recordaba que, de chica, vivía metida en los templos. Su tío (a quien hace referencia varias veces a lo largo de nuestras charlas) era *pai de santo*, pero esto debía ser ocultado dentro de la comunidad. Hoy vive su religiosidad con mucha devoción y me mostró con orgullo el cuarto completamente rojo, lleno de velas, caña e imágenes que armó en el fondo de su casa para dedicarlo a los trabajos que realiza.

El tema de las creencias fue en seguida un eje sobre el cual conversar. Luego de preguntarme por mis propias creencias María afirmó: “Pero vos crees en algo, se nota en tu cara que sos creyente”<sup>125</sup>. Luego, la conversación giró hacia una explicación sobre el umbandismo, haciendo hincapié en la importancia de las energías y de los seres vivos. El respeto por todo lo que vive, en tanto energía, es una de las claves que me transmite enseguida: apreciar el río o la luna como seres vivos. Según relataba, una de las características de la religión es que no busca incorporar a la gente, sino que son las propias personas las que buscan ingresar. A su vez, señala que es una de las pocas o única religión que acepta a los homosexuales sin ningún tipo de

---

<sup>124</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>125</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

discriminación. Buscando que yo logre comprender la amplitud del umbandismo, María me explicó que tiene ciertas divisiones en su interior:

Son tres partes que se cultuan, la parte quimbanda, la umbanda y lo que es orixá. Yo cultuo las tres partes, por ello yo incorporo, tengo incorporaciones... y, bueno, la parte de santos que nosotros adoramos... lo orixá... la naturaleza viva. No tiene forma no es un ser humano, es una energía. En cambio la parte de umbanda y quimbanda sí, porque son espíritus (...) Las incorporaciones que nosotros tenemos son espíritus, alguien que vivió hace muchos años, muchos millones de años y tuvo una evolución hoy... tiene una misión. Y hoy llega y ayuda, trabaja... esa es la incorporación. Esa es la parte que nosotros hacemos, pero ya entra en lo *espirita* porque son espíritus. Cuando estamos en la parte orixá, batuque, ahí es todo energía<sup>126</sup>.

María encuentra un profundo vínculo entre su religión y su identidad como gitana. Señala la importancia que tienen los rituales y las creencias para la comunidad rom: “Nosotros nacemos con costumbre, haciendo costumbre... cuando se nace, un niño, cuando se lo bautiza, cuando se casa, cuando... todo el tiempo. Se trata de una cultura donde siempre se está haciendo algo en función de cada situación del ser humano”<sup>127</sup>. También comparten el lugar que le dan a los muertos: “Nosotros tenemos nuestros ancestros también, nosotros cultuamos nuestros ancestros”<sup>128</sup>. En ambas culturas, el respeto por los muertos es absoluto.

## El trabajo

Al hablar sobre el trabajo en la infancia, tanto María como su vecina defienden la importancia que le daban de niñas y el placer que les generaba: “no es trabajo esclavo... porque quiero que se entienda eso. Hay muchos que dicen ‘no, porque van a trabajar, las hacen trabajar, son todos mantenidos’. Pero no, es cultural también. La mujer trabaja porque ya es costumbre”<sup>129</sup>. A la mujer, agrega la vecina de María, le gusta trabajar porque de esa manera tiene y dispone de su propio dinero. “No era sacrificado”, contaba María, porque salía y se divertía en la calle con la gente que conocía, y además, tenía su plata, iba a donde quería y le llevaba plata a su papá. El trabajar en la calle, sostenía María y su vecina -quien cuenta que se ponía llorar frente a sus padres para que la dejaran ir a trabajar-, les permitía hablar y conocer a mucha gente, a la vez que les proporciona conocimiento del mundo y hasta una cierta “viveza”.

---

<sup>126</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>127</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>128</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>129</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

Mientras que la plata que trae el hombre a la casa usualmente se destina, por ejemplo, a la edificación o herramientas de trabajo, el dinero de la mujer generalmente se utiliza para las compras diarias. En la medida en que las familias viven, generalmente, en casas amplias donde residen los suegros, se suele armar un pozo en común. El más grande de los hijos al casarse se irá a vivir junto con su mujer a la casa de sus padres, y cuando se case el próximo hijo le “darán la baja”<sup>130</sup>: “¿por qué la mujer trabaja para los suegros? porque el día de mañana cuando ellos se tengan que ir a vivir a otro lado los suegros tienen la obligación de hacerle algo para ellos, para que tengan para vivir. Por eso es que todo se trabaja para un bolsillo”<sup>131</sup>.

## Discriminación

En diversos momentos, a lo largo de nuestras charlas, María hizo mención a la discriminación. Tema que también ocupó su lugar en la visita que hice a su familia en Moreno. Todas las mujeres que se encontraban ese día pudieron hacer referencia a distintas situaciones a lo largo de su vida en que debieron enfrentar los prejuicios y discriminación de los *nians*,

Resulta reiteradamente frecuente la asociación de la identidad del pueblo roma con aspectos que no tendrían nada que ver con la “civilización” contemporánea tratándose por lo tanto de formas culturales con relictos del pasado, que en última instancia representan el estadio de la “barbarie” enfrentado a la “civilización”. Se trataría de simples “anomalías” a ser superadas por el “progreso” y la “modernidad” (Radovich, 2011: 9).

Ya sea en el trabajo, en el estudio, en los negocios o en la calle el imaginario de qué es y cómo es un gitano se hace presente, obligándolas a ellas a enfrentarse con un modelo que tiene más años que todas ellas juntas: “Mucha gente no sabe que soy gitana. Por ahí hacen un pasito para atrás. Ando en Moreno vestida de gitana y se apartan, estoy en ambo y me saludan”<sup>132</sup>. En este sentido, Galletti (2020: 3) sostiene que,

el Gitano real es visto a partir de estereotipos negativos, vinculado a situaciones de marginalidad. Son representaciones, “imaginarios” heredados de la visión que la “cultura europea” -y su influencia en las élites intelectuales y políticas americanas- ha desarrollado durante más de quinientos años en torno a este grupo, en la literatura, en la pluma de sus funcionarios, en sus leyes, en la prensa escrita, en los medios masivos de comunicación, en las películas, series y los programas de televisión. Estigmatizaciones alimentadas por la criminología positivista del siglo XIX que pretendía asociar ciertas tendencias delictivas a cuestiones psicológicas o raciales.

---

<sup>130</sup> Le darán un nuevo lugar donde vivir, que suele ser una nueva edificación dentro del mismo terreno, para dejar su antiguo lugar en casa de los padres del novio a la nueva pareja.

<sup>131</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>132</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

María señala que, en más de una oportunidad, como gitana debe estar defendiendo ese pedacito que es suyo, las costumbres transmitidas por generaciones: “No es que uno se esconde o no quiere a veces crecer ya sea en los estudios, en integrarse sino que a veces ellos, el sistema mismo que ellos ponen te hace ir para atrás. Lamentablemente todavía sigue esa parte de que al gitano lo discriminan”<sup>133</sup>.

Y es aquí cuando, una a una, indican que el modo de enfrentarse a eso es mostrándose y presentándose como gitanas. Salir con las vestimentas, trabajar con sus polleras, habitar las calles... mostrar que como gitanas pueden hacer y hacen muchas cosas. Son gitanas que trabajan, que estudian, se comprometen con la comunidad y ayudan a sus vecinos. “La mujer gitana tiene capacidad... es más... quizás al sentirse un poco vulnerable frente a la discriminación, le ponen más potencia y trabaja, tal vez, y muestra más, con más interés”<sup>134</sup>. En este sentido, María y sus hermanas ponen como modelo el ejemplo de su ex-suegra, quien trabajó durante años en la municipalidad. Creó escuelas de los distintos niveles, un comedor infantil y un centro de jubilados que aún hoy lleva su nombre. De igual modo, hicieron hincapié en que todo lo creó para la gente de Moreno y no solo para la comunidad gitana, y que todo lo hizo vestida de gitana. María toma esta experiencia como fuente de inspiración y busca llevar su identidad y marcas identitarias como baluarte en el estudio, trabajo y vida cotidiana.

Cuando yo empecé con este sistema del colegio, de lo que es promoción de salud y todo, yo lo primero que impuse es que yo era gitana. ¿Por qué? para que no me pasara eso. Porque eso te sucede en todos lados: “ah, no es gitana, cuidado”. No...yo soy gitana y yo trabajo igual que vos y yo hago lo mismo que vos, tal vez mejor o peor, no sé. Pero...¿me entendés? siendo gitana (...) puedo trabajar igual que vos, puedo tener un título igual que vos...no me limita ser gitana, al contrario, a mí me da mucho orgullo<sup>135</sup>.

En varias ocasiones María aludió a este cambio fuerte e importante que observa dentro de las mujeres de la comunidad: “lo mejor que hizo la gitana es empezar a salir vestida de gitana, por todos lados, empezar a meterse. Hacer un trámite como lo hace cualquiera, meterse en el ANSES, meterse en un banco, meterse... andar. Porque antes las gitanas tenían que andar siempre de criollas (...) pero no vestida de gitana porque no te dejaban entrar en un negocio”<sup>136</sup>. La presencia de las mujeres gitanas en las calles, en los comercios, en la cotidianeidad, las saca del silencio en que estaban inmersas y las visibiliza como un componente más de la diversidad

---

<sup>133</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>134</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>135</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>136</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

étnica y cultural de nuestro país. Esto mismo es mencionado por Fresno (2012), quien plantea la necesidad de la participación activa de la comunidad gitana en las cuestiones ciudadanas.

La dimensión social - relacional, requiere una mayor participación de los gitanos en los movimientos cívicos, en las asociaciones vecinales y en todos aquellos espacios de la vida comunitaria de las ciudades; la participación activa en esos espacios es el mejor indicador de normalización (...) el reto fundamental actualmente está en que los gitanos participen activamente en las jornadas culturales de los barrios en los que habitan, en las fiestas populares, etc., para convertir las cuestiones gitanas en cuestiones ciudadanas (Fresno, 2012:80).

En esta línea, recuperando la conceptualización propuesta por Prieto i Flores (2007) que he estado utilizando como lente a través del cual observar la adscripción étnica de mis interlocutoras, es posible sostener que en este caso nos encontramos frente a lo que se denomina “aculturación colectiva”. Al igual que fue abordado al trabajar la historia de vida de Clarice, este nuevo relato presenta el abandono de ciertos aspectos particulares de la cultura (como el uso del pañuelo, el pago de la dote) mientras que se mantiene y reproduce gran parte de las costumbres gitanas.

Por aculturación selectiva se entiende el proceso de movilidad ascendente en el que las personas gitanas seleccionan aquellos elementos de su cultura que desean preservar. Para poder mantener dicha identidad se han observado varios componentes que juegan un factor clave. Estos son los lazos sociales que las personas establecen con su comunidad y sus familias y la existencia de nuevos referentes en el seno de la comunidad. Ambos favorecen la superación del sentimiento de soledad al que las personas gitanas están expuestas en la educación postobligatoria. A la vez, también promueven la superación de algunas contradicciones de carácter identitario relacionadas con la identificación estereotipada que existe desde la sociedad mayoritaria sobre lo gitano (Prieto i Flores, 2007: 193).

En esta línea, había igualmente otro elemento que se sumaba por momentos a la conversación y que se relacionaba con el abandono de las tradiciones. Más allá de la discriminación, daba a entender María, lo que aleja a la comunidad de sus costumbres en el presente es la religión: “hoy por hoy, el gitano con [el] tema evangélico está perdiendo las costumbres”<sup>137</sup>. De ahí que me enumerara diversas fechas importantes o rituales tradicionales que se han ido perdiendo con el tiempo (por ejemplo, el 6 de mayo como día de Santa María; el 6 enero -*crechun*- celebración de la navidad; y el ritual de la *pomana*).

Las chicas de hoy a veces usan el pelo suelto, las pibas andan de pantalones (...) El evangelismo quiebra una parte de la cultura. No así la educación. Yo recibí mi diploma vestida de gitana<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>138</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

También en esta dirección, Bel (2008) sostiene que en las últimas décadas el control sobre niñas y adolescentes de la comunidad se ha recrudecido, encontrando como una de las causas “la imposición de normas puritanas a partir de pastores evangelistas y neopentecostales” (Bel, 2008: 348). Por esta razón, la presencia evangélica ha ocupado en nuestras charlas un lugar aparte.

Yo no tengo nada con los evangelistas, si vienen a mi casa bienvenidos sean, ellos pueden creer en lo que quieran (...) a mí lo que me vale es la esencia del ser humano, es lo que a mí me enseña mi espiritualidad... lo interno, lo tuyo. Pero vos fijate que para ellos nosotros somos monstruos, somos el demonio. Tienen una noción de nosotros que no es. Porque nosotros creemos en la naturaleza, en la naturaleza viva, en las energías (...) ellos lo ven como que yo cultivo algo del demonio<sup>139</sup>.

En este sentido, coincide con lo que ya había señalado Nancy, la acusación por parte de los gitanos que pertenecen al evangelio de que quienes no lo hacen o quienes aún realizan prácticas culturales gitanas prohibidas por ellos estarían en el camino del diablo. Por su parte, Llera Blanes (2007) señala que “é frequente, por exemplo, ouvir invocar aspectos da ‘tradição cigana’ (...) como exemplificadores de comportamentos a rejeitar na exigência ético-moral inerente às noções de conversão e salvação” (2007: 47).

## **Casamiento y maternidad**

La historia de vida de María está plagada de lucha y búsqueda personal. Su primer novio y prometido era de la familia, un primo con quien sus padres arreglaron un matrimonio. Estuvieron de novios durante cuatro años “y no me tocó un pelo”. Ella decidió no casarse, pues entendía que el día que se casara debería abandonar todo. Más adelante comienza a salir con un hombre, el hijo de su tío abuelo, con quien más adelante contraería matrimonio. Frente a esta historia, es una de las hermanas de María quien trae a colación el tema de las relaciones intrafamiliares y el incesto, generando una discusión entre las tres respecto de cómo debería entenderse: “incesto para las otras culturas, porque dentro de la comunidad se usaba, todavía se usa eso de casarse entre familia”<sup>140</sup>.

A sus 23 años, no habiéndose casado aún, María queda embarazada:

El gitano no habla de sexualidad. Yo no tenía la cultura de cuidarme. Aprendí de grande a tomar anticonceptivos. Mi mamá nunca me hablo del sexo, de que te hacías señorita.

---

<sup>139</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>140</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

Indispuesta tenías que quedarte en la pieza, “mirá si te manchas y te ven”. Después de parir también debías quedarte en una pieza porque estás sucia [*spurkat*], nadie te puede ver<sup>141</sup>.

En este sentido, Calcagno (2013) en su análisis sobre escolaridad de niños y niñas gitanas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, otorga un lugar particular al *spurkat*<sup>142</sup>:

De acuerdo con las reglas del mahrime, la menstruación y el parto son consideradas circunstancias altamente contaminantes debido a la presencia de la sangre. Por otra parte, una joven que ha atravesado su primera menstruación, se halla en una situación liminar, es decir crítica; se torna objeto de los más severos controles sociales que garantizan una estricta endogamia (Calcagno, 2013: 26).

Pero dentro de los valores familiares, no era posible traer un niño al mundo a partir de una relación extramatrimonial; fue entonces que frente al juicio de su familia que decidió casarse. Sin embargo, María puso énfasis en que no sentía culpa alguna y consideraba posible el tener a su hija por fuera de una relación matrimonial, empero su familia insistió en la vergüenza que resultaba de estar embarazada sin casarse y ella terminó por ceder. Tras el casamiento, debió “abandonar” a sus hermanos y partir para Merlo con su marido: “estaba sola”; y resultó ser tan así que durante el parto sólo la acompañaron su suegro y una vecina.

María tuvo a sus cuatro hijos en un lapso de cinco años, mientras también se dedicaba a limpiar y mantener la casa; justamente, fue bajo la presión de ese rol que la asfixiaba que “sentí que me faltaba algo, me aleje de mí”<sup>143</sup>. Además de esta situación que la mantenía anclada al ámbito doméstico, sufría violencia de género en su matrimonio. En estas circunstancias, mientras que su pareja no quería separarse pues “yo era su mujer-objeto” y la familia le insistía con que debía quedarse pues era esperable que el marido le pegara, logró separarse. Cuatro años le llevó tomar esa decisión, pero el deseo de que sus hijos no sean violentos fue la que la impulsó a hacerlo. Tras la separación, él siguió viendo a toda su familia y ella siguió rodeada de la familia de él: “Me cagaba a palos y sigue yendo a lo de mi tío...”<sup>144</sup>. En nuestra charla, insistió en la importancia de los hijos y la ayuda que le dieron para poder separarse. Sigue siendo violento, se volvió a casar y los hijos de él le dicen “mami”: “Violento conmigo pero no con ellos, que me mate a mí pero que a ellos no los toque. Mis hijos sobre todo”<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>142</sup> También llamado *marimé* por los grupos rom, se refiere a los ritos de pureza e impureza trabajados en el capítulo 2.

<sup>143</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>144</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>145</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

En este sentido, sostiene María, existe mucho machismo dentro de la comunidad gitana. “El gitano es todo picaflor”, expresa. El hombre es el que manda y la mujer debe cuidar de la casa: “La gitana es buena si es la que mejor limpia”<sup>146</sup>. Este machismo ella lo vivió en carne propia, primero en torno a su padre y luego con su marido: “Mi papá nunca le pegó a mi mamá, pero era muy machista. Yo veía que mi mamá vivía para mi papá, yo vivía para mis hermanos. Mi papá era sagrado”<sup>147</sup>.

Esta trayectoria biográfica, en su conjunto, trazó el camino que luego se impuso transitar. En esta dirección, la necesidad de salir a trabajar la llevó a terminar los estudios que siempre quiso completar, “me fui construyendo yo misma. Quería ser libre. Podía sola”<sup>148</sup>. Hoy es promotora de género y diversidad, y acompaña a mujeres que atraviesan situaciones como la suya. Relata con intensidad la soledad posterior a la separación: “Nadie en esta vida quiere que le peguen (...) cuando salís no encontrás a nadie”<sup>149</sup>. En la actualidad, sus hijos son el centro de su vida y se ha abocado, reconoce, a darles a ellos lo que ella misma no tuvo de chica: libertad.

## **Escolaridad**

Ni María ni sus hermanas fueron al jardín, aunque los padres quisieron mandar a una de ellas que lloraba tanto que finalmente la sacaron. Por su parte, muchas de sus primas, incluso de la edad de las hermanas más chicas de María, nunca se escolarizaron.

No es que no los mandaban porque eran malos, no ¿sabés por qué no los mandaban al colegio? porque si vos te ibas de gira un año, dos años, se iban a trabajar afuera ¿cómo iban al colegio? Porque por ahí se interpreta que no los querían mandar porque no les interesaba, no pasaba por eso... pero estaban un mes acá, lo anotaban un mes allá... si el gitano todo el tiempo estaba trabajando. No tenía un lugar estable. El gitano, en realidad... ponele cincuenta años, por así decirlo que se estabilizó. Pero el gitano hoy estaba acá, y mañana estaba allí y después estaba allá... no tenía un lugar<sup>150</sup>.

A los 10 años estando en quinto grado, María en su rebeldía abandonó el colegio: “Viste que el gitano si dejás, dejás... mientras sepas leer y escribir ya está (...) yo lo dejé... mi mamá no me dijo ‘tenés que ir al colegio’”<sup>151</sup>. Retomará y terminará la primaria cursando de noche a

---

<sup>146</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>147</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>148</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>149</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>150</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>151</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

sus 16 o 17 años. Más adelante, embarazada de su segundo hijo quiso estudiar y terminar la secundaria, pero no pudo debido a las obligaciones del hogar, crianza y embarazo, por lo cual tuvo que dejar nuevamente sus estudios. Una vez separada, a sus 32 años y con cuatro hijos, decidió terminar el secundario a través del programa “Ellas hacen” que, en ese momento, era para mujeres separadas: “Hoy por hoy soy una mujer agradecida, libre, segura, puedo sola (...) No quiero sentirme atada a las costumbres”<sup>152</sup>. Este mismo programa, en la medida en que está destinado a mujeres solas con hijos que cobran asignaciones, les exige una formación continua, en la que permanece María hasta el día de hoy. Para poder formar parte del programa, entonces, las mujeres deben finalizar sus estudios primarios, secundarios y aprender oficios relacionados a la construcción, formación integral sobre derechos, cooperativismo y economía social, perspectiva de género y ciudadanía urbana. Este programa busca acercar a las mujeres a una economía formal (en la cual tienen ingreso al Monotributo Social y una tarjeta del Banco de la Nación Argentina), ofrecer capacitaciones y un proyecto de terminalidad educativa, y fomentar el trabajo cooperativo sobre el barrio. Allí termina la secundaria, que debe abandonar dos veces antes de terminar por cuestiones asociadas a su rol de cuidadora: “dos veces la dejé porque bueno... acá mi casa, sola, más que nada las mellizas porque... me iba, ponele, salía a trabajar, venía y de ahí me iba a estudiar y volví a las diez de la noche... estaba muy sola. Lo dejé dos o tres veces, hasta que un día dije ‘bueno, lo voy a terminar’”<sup>153</sup>. Una vez terminado el secundario comenzó a hacer diversos cursos relacionados con sus propios intereses; cursos en los que continúa capacitándose hasta el día de hoy. Entre ellos hizo algunos de género, de diversidad y el de promotora de salud que le permitió ingresar al lugar en que trabaja actualmente. En 2018 el programa Ellas Hacen (actual Hacemos Futuro Juntas) se unificó junto a otros, bajo el nombre de Hacemos Futuro que actualmente forma parte del Programa Nacional de Inclusión Socioproductiva y Desarrollo Local “Potenciar Trabajo”. Una vez recibida comenzó las prácticas y ahora trabaja como promotora en salud en la unidad sanitaria de la cual una de sus hermanas es directora. Mientras tanto, sigue formándose; en la actualidad, con adultos mayores y plantas medicinales. Este programa supone un trabajo en el territorio y con la comunidad.

Más allá de los médicos y los turnos con los profesionales, se trabaja con el territorio, la comunidad...tratar de poner la medicina no solo como consultas médicas sino también hacer espacios para que la comunidad pueda participar, espacios de contención. (...) Una de las cosas que se puso es la medicina alternativa (...) que se está agregando y se está implementando (...) medicinas tradicionales complementarias le llaman<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>153</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>154</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

Hoy su hija mayor tiene 23 años, se fue de la casa a vivir sola y terminó el secundario. Estudiaba comercio internacional pero dejó. Su hijo de 20 trabaja en una fábrica, se está construyendo su casa detrás de la de María y completó el secundario también. Luego tiene dos mellizas de 19 años, una de las cuales fue mamá: “Me hubiese gustado que estudien algo más y trabajen de lo que les guste (...) Yo les di la oportunidad de estudiar. Hoy por hoy si no tenés estudios sos un NN”<sup>155</sup>. Una de sus hijas trabaja como encargada en una reconocida empresa y otra de las hijas vende artículos en el tren donde, señala, hay muchas otras mujeres gitanas vendiendo.

La historia de las cuatro mujeres que estuvieron presentes durante nuestro último encuentro es muy diferente pero incluso en esa diferencia, que responde a familias, crianzas y edades diversas, hay ciertos elementos que se fueron entrecruzando para arribar a un punto en común: las cuatro son gitanas y se reconocen orgullosamente así. De igual modo, en todos los casos reconocen hoy la importancia de estudiar en la medida en que abre puertas laborales en el mundo actual, ya sea que ellas mismas hayan podido hacerlo o puedan, si no, ofrecerlo hoy a sus hijas. En cada uno de los casos se señaló un imperativo: el estudiar no te hace ser menos gitana. Por el contrario, cada una de ellas relató momentos de su educación, trabajo o vida actual en que resaltó con firmeza sus orígenes, defendiendo la importancia de que se visibilice a las mujeres gitanas: “a recibir el diploma yo fui vestida como gitana porque (...) yo voy por lo que soy (...) [Y cuando comencé las prácticas] yo entré a la sala y lo primero que dije fue: ‘yo soy gitana’”<sup>156</sup>. Tanto para recibir el título del secundario como el de promotora de salud asistió vestida de gitana, como un símbolo de valoración de sus orígenes y mostrar quién es. Frente a mi pregunta por si en algún momento sintió rechazo por parte de la comunidad por el hecho de estudiar señala que no, sino que, por el contrario, genera cierta admiración. Al igual que fue mencionado en el análisis de la historia de Nancy, retomando palabras de Fresno (2012: 43), estas personas -estas mujeres- “fruto del esfuerzo y la lucha por la promoción de varias generaciones en una familia, son precisamente los que provocan los cambios y los que luego se convierten en patrón y modelo de referencia para la mayoría.

María tiene cinco hermanos más, dos de las cuales se encontraban ese día. Una de ellas, que actualmente tiene 41 años, es la primera gitana promotora de salud en el partido de Moreno

---

<sup>155</sup> Entrevista a María, 19/03/2021.

<sup>156</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

y es, actualmente la directora de salud de la sala donde trabaja María. Ella sí terminó la primaria en tiempo y forma y pidió a su madre que la anotara en el secundario ya que le gustaba estudiar. A sus trece años, cuando la madre falleció abandonó el colegio dado que “mi papá no era una persona que... [te insistiera en que] tenés que ir al colegio, no comparte ese pensamiento de que tenés que estudiar”<sup>157</sup>. Para ellos, me explican María, sus hermanas y la vecina, lo importante es salir a trabajar: “porque la escuela para las mujeres no sirve (...) la mujer es para la casa e ir a trabajar a la calle”<sup>158</sup>. A sus 17 años retomó los estudios y prosiguió hasta los 21; después, en 2010 se anotó en un programa para médicos comunitarios para estudiar y ser promotora de salud. Comenzó, entonces, a hacer sus prácticas en la sala y desde entonces realizó su trabajo de promotora, siendo ahora la directora de la sala donde trabaja María y, por ende “su jefa”, lo cual dio lugar a innumerables chistes en nuestro encuentro. La otra de sus hermanas, de 34 años, es acompañante terapéutica; además tiene un hermano que también estudió y tiene una metalúrgica, y otra hermana farmacéutica. A su vez, tienen un tío y primo abogados, y una prima psiquiatra.

Aun con estas aparentes similitudes en los recorridos académicos y laborales de María y sus hermanas, en nuestras conversaciones marcaba diferencias con ellas, puesto que a pesar de no llevarse tantos años había mucho cambio en lo que hace a la escolaridad. Mientras que a las hermanas menores la madre las mandó al colegio, María de pequeña salía a vender: “yo dejé en quinto grado y me iba a vender curitas, porque me gustaba más ir a vender que ir al colegio. Pero ¿qué pasa? si mi mamá me hubiera dicho ‘vos tenés que ir al colegio igual’ yo hubiese terminado”<sup>159</sup>. Ella entiende y sostiene que estudió por sus propios medios, nadie le insistió ni le insiste para que lo haga, sino que lo hizo ella sola porque le gusta estudiar. No lo hace ni lo hizo nunca como un mandato social sino porque es algo “que yo quiero para mi”<sup>160</sup>. Hoy, además de las capacitaciones que está realizando, se encuentra estudiando psicología social.

De manera opuesta, la vecina de María presentó una visión diferente, una historia de vida distinta. Ella no fue nunca al colegio, pero aprendió a leer y escribir.

Mi hermana era más grande... porque ninguna de mis hermanas sabe leer ni escribir, son analfabetas. Entonces, bueno mis dos hermanas estaban casadas y yo y mi otra hermana que es diez años mayor que yo...ella como, viste nosotras andábamos en la calle vendiendo entonces ella quería saber...no sabíamos qué decía en el colectivo, sabíamos los números... o sea...matemáticas. Porque nosotras agarrábamos plata y sabíamos cuánto teníamos que

---

<sup>157</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>158</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>159</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>160</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

dar de vuelta, pero no sabíamos leer. Entonces ella me dice un día “sabés qué, te voy a mandar a una particular” me dijo. Entonces había una maestra que terminaba su día de trabajo y después daba clases particulares y me llevó ella a mí, me anotó. La cuestión que yo fui tres meses, porque cuando yo empecé a ir ahí, o sea, a mí me gustaba ir al colegio porque yo decía “qué lindo” viste?, con el guardapolvo... yo me imaginaba, pero no como era particular no tenía que usar. Entonces la señora que me enseñaba me dice “mirá, yo veo que vos sos muy inteligente (...) por qué tu papá no te manda a un colegio del Estado?”, “No sé”, le dije yo. Entonces me dice, “yo voy a ir a hablar con tu papá para ver si te manda, porque vos, en realidad, estás como para un tercer grado” porque yo en una semana aprendí las letras, a sumar, restar, multiplicar<sup>161</sup>.

Una vez que esta mujer habló con su papá y le prometió que la llevaría al colegio, le explicó a su hija que el colegio no era para ellos y que debían salir a trabajar. Finalmente, por vergüenza, tampoco la dejó continuar yendo con la profesora particular. Ella reconoce que siempre quiso ser contadora y recuerda que a sus trece o catorce años, cuando salía a trabajar al barrio de Once, conoció al dueño de un bar donde paraban a tomar algo, quien al observar su inteligencia quisieron ayudarla a comenzar sus estudios. Llegaron a ofrecerle dinero para que llevara a su casa y pudiera dedicarse a estudiar. Ya adulta, cuando le pregunté si alguna vez siendo más grande pensó en estudiar, me respondió que no: “estoy por cumplir 50 años ¿para qué voy a estudiar yo ahora?”<sup>162</sup>. A pesar de esta historia, reconoce la importancia del estudio en el mundo actual para conseguir un buen trabajo. Es por eso que ella misma insiste a sus hijos para que estudien y se formen: tiene una hija boxeadora profesional y una que está estudiando para maestra jardinera. María, entonces señala, que algo cambió, pues esta mujer que no pudo estudiar decide igualmente mandar a sus hijos a la escuela. En este sentido, Calcagno (2013) señala que “[s]on las mujeres quienes más reclaman o desean incorporarse a la vida escolar -y en particular acceder al mundo de la lectura-” (Calcagno, 2013:73). En suma, todas las mujeres con las que dialogué coinciden en la importancia de la familia como transmisora de conocimientos y en la educación en casa: la transmisión de las costumbres, los valores y el enseñarles a trabajar, dado que trabajando se sale adelante.

Se observa, entonces, para el caso e historia de María y su familia, el modo en que todas hacen cierto hincapié en la diferenciación de los conocimientos asociados a la comunidad (aquellos aprendizajes que son incorporados en el hogar, en la familia) y aquellos impartidos por la institución escolar en cualquiera de sus niveles. En cada uno de los encuentros y en cada una de ellas, como interlocutoras, encontré una defensa de ambas formas de educación y tipos de formación.

---

<sup>161</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.

<sup>162</sup> Entrevista a María y su familia, 18/09/2022.



## CONCLUSIONES

### **Manos que tejen, manos que luchan, manos que construyen futuro**

*La acción, por lo tanto, no es sólo la manifestación de un determinado ser que se despliega en el mundo, es también la posibilidad de que ese mismo ser se trascienda a sí mismo y devenga un ser diferente. (Echeverría, 2012: 47).*

Contra todo pronóstico he accedido al campo. Cargada, atravesada, intervenida en mi más profunda interioridad por aquella fascinación de mi infancia, aquellas palabras de advertencia de todo mi entorno, aquel empujón inicial de mis docentes y aquella negativa por parte de quien debía darme el visto bueno; me aproximé a cada encuentro. Cada autor estudiado, cada teoría aprendida, cada relato de historia gitana/romaní leída esperaban atentos, en la penumbra, el momento de dar un paso hacia la luz, en las charlas con mis interlocutoras. Observé cada uno de estos preconceptos, al modo del *gnôthi seautón*, y seguí. No soy neutral, pero puedo cuestionar mis propias prenociones.

A lo largo del presente trabajo de investigación se analizaron tres historias de vida de mujeres gitanas que viven actualmente en el Área Metropolitana de Buenos Aires, y que consiguieron continuidad y permanencia en el sistema escolar incluso más allá de la educación formal obligatoria. Este logro, que así planteado muestra rasgos de excepcionalidad y efectivamente lo fue, se vio motorizado por deseos de conocimiento, implicó franquear los límites culturales impuestos por el propio grupo y, finalmente, la adecuación a un mundo no gitano que a menudo podía resultar hostil al trato y la inclusión de la diferencia. Este proceso transcurrió dentro de una comunidad en la cual, según ha sido indicado por ellas y por diversas fuentes trabajadas, la educación formal no ocupa un lugar valioso, pero en que cada una de mis interlocutoras ha avanzado sobre sus estudios, rompiendo las fronteras de lo posible. En contraposición, pues, con la mayoría de los análisis actuales sobre este pueblo, tanto en Argentina como en otras partes del mundo que suelen hacer hincapié en la deserción escolar, mi intención ha sido poner el foco de la atención sobre quienes vencen ese esquema. Todas mis interlocutoras han superado los estudios de sus abuelos e incluso sus padres, algunas con el simple hecho de alfabetizarse otras por acceder a estudios superiores. Muchas veces este progreso en términos de educación formal, es compartido por sus hermanos y hermanas,

algunas veces por primos, y en cada oportunidad es un valor que transmiten y militan para las próximas generaciones.

Se ha indagado, entonces, a partir de las narraciones de las distintas mujeres rom, el vínculo existente entre la identidad gitana y la formación académica, intentando echar luz sobre la posibilidad de mantener la primera aun a costa de profundizar la segunda. Como fue señalado en la introducción, a partir del examen de estas historias, he buscado profundizar en la construcción identitaria de aquellas mujeres, observando los diversos factores que han intervenido en su continuidad y permanencia en el sistema escolar más allá de la educación formal obligatoria. Para ello se tomaron como ejes centrales de análisis la ruptura de modelos tradicionales, la construcción de proyectos personales de vida y el sentido que ellas mismas le otorgan a su camino educativo.

En un primer capítulo realizamos un recorrido por la historia del Pueblo Rom, partiendo de las diferentes teorías respecto del origen de esta comunidad, tanto aquellas sostenidas por investigadores y activistas, como las que actualmente son reproducidas en gran parte de la población rom. Asimismo, repasamos el origen de su diáspora para avanzar luego sobre los diferentes desplazamientos geográficos que experimentaron hasta arribar a nuestro país. Particularmente, pusimos la atención en la discriminación y exclusión que sufrió este colectivo, primero en Europa y más tarde en América, como modo de explicar su constante movilidad y llegada a nuestro país. A partir del análisis de diversas fuentes que intentan rescatar esta historia, se ha situado el arribo del Pueblo Gitano al continente americano con el tercer viaje de Colón al mismo. Por su parte, sería en 1536 que llegan los primeros grupos gitanos a Argentina en un barco comandado por Pedro de Mendoza; momento desde el cual tuvimos varias oleadas migratorias de los distintos grupos rom. En lo que hace al análisis de su historia en el país, vimos que la misma abundó en políticas poblacionales destinadas a la exclusión de este grupo entre los siglos XIX y XX, expresadas en leyes, decretos, artículos de la legislación migratoria que fueron analizados en este capítulo. Frente a la ausencia de datos oficiales actuales, recurrimos a los últimos dos mapas de la discriminación del INADI (2014 y 2019) a fin de establecer la prevalencia de comportamientos discriminatorios contra los gitanos. Este apartado finaliza con la observación del caso gitano en Buenos Aires, de donde si bien no se tiene un registro claro de su arribo sí se cuenta con un acta del Cabildo de finales del 1700 y artículos periodísticos que nombran a un grupo de personas rom en esta provincia.

El segundo capítulo trató sobre las características generales del Pueblo Gitano/Romaní. Si bien considero necesario hacer hincapié en la heterogeneidad imperante al interior de la

comunidad, evitando así cualquier tipo de esencialismos, hay ciertos elementos que fueron mencionados por cada una de mis interlocutoras y consideré necesario presentar en este apartado, a los efectos de facilitar la lectura. Se presenta, entonces, el doble discurso que hay en torno a las mujeres gitanas (uno que las exotiza y alaba mientras que otro las torna en sujetos peligrosos, de los cuales cuidarse) así como algunos componentes que constituyen el *romipen*. Luego de una explicación sobre la diversidad al interior del grupo (*vitsas*, *natzias* y *kumpanias*) y la preservación cultural (el uso de la lengua romaní, la cultura oral y adscripción religiosa), abordé los oficios, géneros y “economía étnica”. Más adelante, me detuve en la ritualidad gitana, donde hice referencia a diversos elementos que fueron mencionados en cada uno de los encuentros con mis interlocutoras: la *pomana*, la *kriss* y el *marimé* o *spurkat*. Posteriormente, y más relacionado con el foco de esta investigación, analicé el parentesco y el rol de la mujer a partir de aspectos como el matrimonio, la familia y la educación.

En esta línea, con el tercer capítulo inicia el estudio de historias de vida de tres de mis interlocutoras. El primero de ellos está destinado al caso de Nancy, quien se crió en el seno de una familia que ella misma entiende como “distinta al común de los gitanos”. En nuestros encuentros surgieron aspectos biográficos relevantes sobre su infancia, trabajo, estudio, familia y ritualidad. Habiéndole sido negada por su madre la educación formal durante su infancia y habiendo escapado a sus 17 años del hogar por rechazar al hombre con quien se suponía tenía que casarse, comenzó la primaria de adultos en una escuela nocturna. Desde allí avanzó en su formación académica hasta conseguir la titulación de profesora de geografía, y su inscripción en la licenciatura en ciencia política que actualmente está cursando. Hoy en día, Nancy se encuentra distanciada de su familia y de la comunidad en la cual fue criada; sin embargo, se reconoce como gitana y lucha por los derechos de su pueblo a partir de su participación en una asociación romaní. Reivindica la importancia de la educación formal desde su propia experiencia, haciendo hincapié en las posibilidades que le abrió el recibir un título y la gratificación de llevar adelante un proyecto personal de vida, en el que busca acompañar a otros en una situación semejante a la que atravesó ella misma.

El siguiente apartado está destinado a la historia de Clarice. A través de los múltiples encuentros que tuvimos a lo largo de años, pude recomponer su historia familiar y personal, así como su recorrido por el mundo académico y el activismo. Nacida en Goiânia, Brasil, realizó allí su educación inicial, primaria y secundaria, al igual que el resto de los integrantes de la familia de su generación. En este orden, impulsada por padres y abuelos que insistieron constantemente en la importancia de los estudios, se trasladó a la ciudad de San Pablo para

cursar una carrera de grado en historia. Lejos de su familia y todo el mundo que conocía, atravesó un duro período de desarraigo que hoy puede reconocer como traumático. Una vez finalizada la carrera partió rumbo a París, Francia, para hacer una maestría en historia del arte. Allí el panorama cambió radicalmente, entró en contacto con un grupo de personas gitanas de allí que auspiciaron de nueva familia y la cobijaron en un país que le era extraño. En ese lugar retomó un activismo político orientado al reclamo por los derechos del Pueblo Gitano/Romaní. Una vez titulada regresó a su ciudad natal para luego instalarse definitivamente en Argentina. En la actualidad -y mientras trabaja sobre su tesis doctoral- vive en este país, donde ha creado una asociación por los derechos del Pueblo Rom y una banda musical que, desde el arte, busca visibilizar la situación de esta comunidad. Además, trabaja en la Organización de las Naciones Unidas para la causa gitana y para otras minorías.

Finalmente, el último capítulo está destinado a la experiencia de María. De familia gitana y umbanda, María vive en el Barrio Gaona, localidad de Moreno, lugar donde me recibió con las puertas abiertas junto a sus hermanas y una vecina para que escuche diversidad de voces. En su relato se entrecruzan las diferencias y similitudes entre su experiencia y la de las otras mujeres que nos acompañaban. María no fue al jardín y estudió en la primaria hasta quinto grado, momento en el que decidió abandonar, sin oposición por parte de su familia. A diferencia de sus hermanas, ella salía diariamente a trabajar en la venta callejera y retomó sus estudios a los 16 o 17 años para terminar la escuela primaria. Ya casada y con hijos, quiso comenzar la secundaria también pero su rol de cuidadora en el hogar le impidió completarla. Fue recién a los 32 años que volvió a intentar concluir la secundaria a través de un programa estatal. Por medio de este mismo programa concluyó aquel nivel educativo y se capacitó en áreas de género, salud y medicina alternativa en las que continúa hasta hoy en día. De hecho, como consecuencia de estas capacitaciones María trabaja como promotora de salud. Tanto ella como las otras mujeres que invitó a participar de nuestras charlas coincidían en aspectos tales como el auto-reconocimiento y orgullo como mujeres gitanas; todas sostienen la importancia del estudio como camino para conseguir un mejor trabajo; y, no menos significativo, defienden firmemente que el estudiar no convierte a una persona en menos gitana. Por el contrario, estas mujeres justifican la importancia de que se visibilice a las gitanas en el mundo actual. Justamente, es por este preciso motivo que tanto para recibir el título del secundario como el de promotora de salud María asistió vestida de gitana, como un símbolo de valoración de sus orígenes. De ahí que, frente a la discriminación que sienten y observan sobre ellas, consideran imprescindible visibilizar su presencia, hacerse notar y habitar los espacios de la ciudad.

## Puntos de encuentro

*[T]an elásticos se vuelven nuestros más rígidos prejuicios cuando el afecto empieza a ablandarlos (Melville, 2009: 91).*

A pesar de las diferencias que podemos encontrar entre las trayectorias de vida de estas tres mujeres, hay ciertos elementos comunes que conviene revisar. Nancy, Clarice y María eligen conscientemente el desarrollo de su educación formal, independientemente de las dificultades con las que se hayan encontrado en el camino. En cada una de sus narraciones se hace presente el deseo. Ese deseo que les permitió ya bien enfrentarse a los mandatos familiares o alejarse del mundo conocido, y que mantienen vivo al día de hoy persistiendo en su formación académica. Historias de continuidad y permanencia en el sistema escolar, de lucha, de búsqueda personal, de deseo de crecimiento y de liberación de ataduras familiares o tradicionales... historias en las que han debido establecer por sí mismas estrategias de salida de un mandato parental o, incluso, una experiencia familiar. En cada una de ellas hay una elección consciente y constante de formarse, así como una reflexión sobre la importancia de la educación dentro de la comunidad y en sus vidas personales. Pero, a diferencia de lo que esperaba o aun de lo que suele indicarse en los estudios sobre educación formal en el Pueblo Gitano, ninguna de estas mujeres renuncia a su identidad romaní. Por el contrario, las tres reivindican esta pertenencia colectiva a su manera: participando del activismo por los derechos del Pueblo Rom; recibiendo sus títulos vestidas de gitanas; habitando los espacios con estas vestimentas; o, señalando con asiduidad su herencia étnica.

Debo reconocer que mi primera apreciación al acercarme a cada una de mis interlocutoras (y no solo las tres que recupero de manera detallada en estos capítulos, sino también aquellas otras con quienes tuve oportunidad de hablar a lo largo de estos años), fue que sólo podía aproximarme a quienes estaban en los límites de la comunidad. Creí durante un tiempo que solo conseguía dialogar con quienes se encontraban en los márgenes y habían perdido parte de su identidad como gitanas. A lo largo de estos años de intensos encuentros, en los que pude escuchar y busqué hacerlo de la manera más libre de prejuicios posible, comprendí que estaba errada. Pronto advertí que no hay, no existe, una única de manera de ser gitana; no hay algo así como una identidad rom fija y estática que deba ser rescatada. Algo que parecía tan evidente durante mi carrera al estudiar situaciones identitarias análogas en pueblos

originarios de nuestro país se había revelado en mí, a la espera de poder presentar un modelo de cómo es ser gitana. Sin embargo, vuelvo a descubrir que como comunidad comparten ciertos elementos que son, a su vez, apropiados de manera personal por cada una de ellas. Así, comparto y retomo la propuesta de Sobczyk et al. (2020: 224), quienes sostienen que la identidad personal tiene un carácter multidimensional, conformándose a partir del entramado de diversos puntos de referencia, siendo esto justamente lo que trae como consecuencia la heterogeneidad interna a los colectivos humanos.

Ninguna de las mujeres que habló conmigo es más o menos gitana por vestirse de una u otra manera, por haber o no estudiado, por mantener lazos más o menos firmes con el resto de la comunidad. Todas ellas, al contrario, reivindican su forma de apropiarse del *romipen* y mantenerlo vivo. No estudiaron porque sean o se sientan menos gitanas y, tampoco, el estudiar las ha *acriollado*; ellas son, en todo caso, quienes están levantando la vara de lo que puede ser y hacer hoy una mujer romaní. En esta línea, Abajo y Carrasco (2004: 156) ya sostenían que “a la mujer se le exige muchísimo más que al hombre: la chica tiene que demostrar a unos/as y otros/as que por estudiar no deja de ser gitana, y que siendo gitana puede estudiar”. Desde un punto de vista más general, de acuerdo con estos autores, “la mayoría de ellas (...) construyen identidades transculturales, en tanto que [se transforman en] personas con éxito y continuidad académica no esperados que paralelamente mantienen vinculaciones positivas y activas respecto a su cultura familiar y comunitaria de origen” (Abajo y Carrasco, 2004: 185-6).

La identidad ha sido extensamente trabajada por filósofos y antropólogos. Considerar la existencia de una identidad única supone pensar que hay algo en nosotros como individuos o colectivos que permanece siempre igual e inmutable, como si se tratara de ideas platónicas. El problema es que Platón hace varios siglos –y un buen número de estudios antropológicos– ya mostró que esto no existe; que todo lo que encontremos en este mundo sensible es fluctuante. De ahí que, a la luz de nuestro estudio sobre mujeres gitanas, quizás la clave estaría en dejar de pensar a la identidad como un punto de llegada y comprenderla, más bien, como un proceso constante y continuo; como una búsqueda y un proceso de creación permanente. Dicho de otro modo, entendernos como en un estado de transformación perpetua y dejar de esperar encontrar algo que permanezca siempre igual. Por lo tanto, alejándonos de cualquier esencialismo que pretenda definir de una vez y para siempre la identidad de un grupo como el Pueblo Rom, en esta tesis hemos apuntado a comprender que esta comunidad, como cualquier otra, es dinámica y diversa. Asimismo, consideramos imperioso sostener que este dinamismo no supone un “apayamiento”, una pérdida de las costumbres, sino que responde al devenir propio de cada

grupo humano. En esta línea, recuperamos las palabras de Abajo y Carrasco (2004) quienes señalan que “los procesos de cambio suelen venir acompañados de acusaciones más o menos frontales de ‘apayamiento’” (Abajo y Carrasco, 2004: 170), pero debemos indicar que esto no ocurre solo al interior de la comunidad sino que también desde afuera solemos señalar como más o menos gitanas a las personas en vistas a su forma de vestir o conducirse. Esto mismo fue señalado por mis interlocutoras varias veces, cuando mencionaron situaciones en las que debían aclarar que ellas pertenecen al Pueblo Rom, frente a acusaciones de que “no parecen”. Si la cultura *criolla* ha mutado, ¿por qué debería permanecer estanca la gitana? Si esto no fuera así deberíamos preguntarnos, como si se tratara de la paradoja del barco de Teseo<sup>163</sup>, cuál es el último cambio frente al cual el barco pasa a ser otro, es decir, cuál es el elemento de variación frente al cual un gitano dejaría de serlo. Como fui señalando en cada capítulo, retomando la propuesta de Fresno García (2012:43), podemos indicar ciertos comportamientos más tradicionales o comúnmente aceptados dentro de la comunidad, pero no suponer por ello que alguien es más o menos gitano por seguirlos, pues las identidades son múltiples, plurales y diversas.

En suma, al igual que cualquier otra comunidad vimos en este estudio que también las mujeres gitanas presentan heterogeneidad como colectivo. Destaqué esta heterogeneidad desde los primeros capítulos y, en simultáneo, intenté mostrar el modo en que enriquece el horizonte de experiencias femeninas de este pueblo: “si hay algo que caracteriza a los gitanos como etnia es la imposibilidad de individualizar un rasgo común a todos ellos, y el no reconocimiento de su diversidad interna constituye uno de los errores base de la percepción paya” (Lagunas, 1999: 261). Por lo tanto, es válido para la mujer rom lo que previamente señalé para la comunidad en su conjunto. A saber, no existe una única forma de ser gitana y, en consecuencia, no es posible asumir que todas ellas ostentan indefectiblemente ciertas características que harían factible el aglutinarlas en un grupo homogéneo. En las antípodas de esta posibilidad, la variación de las prácticas cotidianas que pude hallar entre las mujeres con las que conversé resalta sus particularidades, luchas personales –y colectivas– y sus búsquedas internas. En este sentido, sostengo la necesidad de romper con la imagen estereotipada del “ser mujer gitana” y observar, por el contrario, la construcción de proyectos vitales a partir de factores transformadores

---

<sup>163</sup> La paradoja es recogida por el filósofo e historiador griego Plutarco, quien hace referencia al barco en el que Teseo habría regresado de Creta. En la misma se relata el cambio continuo de cada uno de los elementos del barco, hasta que todos ellos son reemplazados y no queda en él ninguna madera del original. Se busca, entonces, la reflexión en torno a la identidad, cuestionando si el nuevo barco es aquel de Teseo o si es otro, si efectivamente hay algo que permanece inmutable frente al cambio de todo lo perceptible.

propios. Es necesario seguir una idea de identidad como una construcción dinámica y, como corolario, comprender que los gitanos mudan su identidad como cualquier otra cultura. Este proceso se da en el intercambio cultural y dentro de estas “zonas de tensión dialógica”<sup>164</sup> que se generan, incluso, con la participación y la intervención del Estado como actor social protagónico del espacio más amplio de relaciones sociales en las que se enmarca la comunidad rom. En esta tesis pude hacer explícitas las modalidades en las que mis interlocutoras han sido, justamente, aquellas que van a la vanguardia de muchos de estos cambios. Frente a un nosotros fijo y estático que no asiste a los colegios para mantener impoluta su identidad, comienza a haber un nosotros dinámico que modifica esa realidad y la hace más permeable.

Las identidades todas, atraviesan transformaciones continuas, al ser repensadas, reelaboradas y redefinidas por los sujetos, inmersos en realidades económicas concretas y contextos histórico-sociales específicos. Es ineludible el hecho de que en el Área Metropolitana de Buenos Aires nos encontramos atravesando un proceso de reconfiguración de las identidades gitanas que, como sostiene Pacheco (2005) se van transformando a partir de las relaciones interculturales con “otros” que son afectados, a su vez, por estos mismos procesos de manera desigual, en base al lugar que ocupan en el sistema de relaciones.

Si en los primeros capítulos mencionábamos la triple discriminación a la que es sometida la mujer gitana, por clase, género y etnia, sumando a algunos autores que agregan a esta lista la no formación académica, la educación podría ser un puntapié para comenzar a contrarrestar esta exclusión. La escolaridad de mis interlocutoras les permitió, efectivamente, acceder a trabajos formales en los que se desempeñan actualmente y desde donde pueden visibilizar, además, como señalaba María, a su propio pueblo. En este sentido, pudimos observar directamente que, como indican Ayuste González y Paya Sánchez (2004: 112), la educación es percibida por muchas mujeres gitanas como una oportunidad para superar la exclusión económica y social a la que se ven sometidas, permitiéndoles acceder al mercado laboral formal.

A través de las historias de vida, pude observar que ellas, que eligen para sí mismas el camino de la educación cuando sería quizás más fácil no hacerlo, se constituyen en motores de cambio de su comunidad. Esta búsqueda de articular tradición y progreso, como indica Peña

---

<sup>164</sup> El enfoque por “zonas de tensión dialógica” (ZTD), fue acuñado Claudia Mársico, para dar cuenta del intercambio teórico entre intelectuales de un mismo período, que deja una huella fundamental en las doctrinas desarrolladas por cada uno de ellos. La propuesta de incorporar este concepto aquí refiere a la necesidad de comprender la realidad del Pueblo Rom en diálogo constante con otros grupos y personas, de manera tal que impactan unos en otros y dejan mutuamente una impronta ineludible.

García (2020), o de compatibilizar identidad individual y cultural (López Rodríguez, 2019), es uno de los grandes desafíos a los que se enfrentan hoy las mujeres gitanas. Desplazando las barreras de lo posible, son creadoras y promotoras de un nuevo modelo de mujer gitana que impulsa muchas veces a otras chicas.

Quizás, como decía Nancy, quienes se inclinan por el estudio no son las mujeres “más tradicionales”, sino aquellas que no han cumplido con el mandato familiar. Pero ningún cambio se da de un día para el otro, sino que supone un proceso. Tal vez gracias a la intervención estatal, a través de los requisitos para acceder a un plan social, o impulsadas por una madre - como la vecina de María- que no pudo estudiar ella misma pero que tiene deseos de que sus hijas sí lo hagan, las mujeres romaníes lentamente comiencen a escolarizarse. En este punto debemos comprender, y es justamente lo que hemos intentado evidenciar desde los casos que tratamos en esta tesis, que lo que aleja a esta comunidad de los colegios no es algo que lleve en la sangre, sino que es efecto de su historia y -como también mencionó María- de la movilidad territorial que solían tener.

La institución educativa juega hoy un papel importante en la vida de las niñas y mujeres gitanas, en tanto lugar de encuentro, acogida y diálogo entre culturas. Como argumenté a lo largo de este trabajo y fue señalado por varios autores (Gamella, 2011; Abajo y Carrasco, 2004; Vargas del Amo, 2018), el Estado a partir de los y las docentes, el apoyo de la familia y la agencia personal se constituyen en factores determinantes de la permanencia y continuidad académica de la población femenina rom.

Hoy los gitanos están comenzando a escribir y en otros casos a reescribir su historia, para mostrar su propia versión de sí mismos y no aquella que fue contada por los *criollos*. Desde hace algunos años, estos temas son abordados por la propia comunidad, que los pone en agenda, visibilizando las problemáticas que atraviesan y sus intereses para el futuro. Los días 17, 18 y 19 de agosto de 2022, se realizó un congreso internacional de mujeres romaníes/gitanas en modalidad virtual. Del mismo participaron mujeres de diversos países incluyendo Argentina y, entre ellas, algunas de las interlocutoras que tuve a lo largo de estos años. Entre los temas trabajados en estos intercambios se encontró la educación, la lucha de mujeres por modificar las condiciones de vida del Pueblo Rom y la discriminación. El objetivo de la reunión fue claro y repetido en varias ocasiones: alzar la voz todas juntas y pelear contra su invisibilización, presentando la diversidad que atraviesa a las *romnia*. En octubre del año 2021, impulsado por el Observatorio Gitano, también se había llevado a cabo un Congreso Internacional destinado a la reflexión sobre la educación, derechos e igualdad para el Pueblo Gitano. Además, el 6 de

octubre de 2022 en el Palacio Pizzurno se celebró el III Congreso de Educadores y Educadoras del Pueblo Gitano, donde se trataron las dificultades y desafíos en torno a la posibilidad de una educación intercultural. También estuvieron los conversatorios del 20 de agosto de 2020 y el 9 de abril de 2021 que, desarrollados en fechas importantes de la comunidad, fueron organizados por ZOR y el Laboratorio de Antropología Aplicada de la FLACSO. Finalmente, el 15 de mayo de 2022 se realizó un encuentro en la Manzana de las Luces para honrar la memoria de las víctimas del holocausto gitano. Cada uno de estos eventos, congresos y encuentros tuvo como impulsores a activistas gitanos de nuestro país. El camino por recorrer en nuestra región es largo aún, pero comienzan a escucharse estas voces de quienes quieren que dejen de hablar por ellos y, en cambio, hablen con ellos.

El Pueblo Gitano sigue siendo, hasta el día de hoy, uno de los grandes olvidados y silenciados de la historia; un pueblo que cae en “la negra espalda del tiempo” (Shakespeare, *La tempestad*, acto 1, escena 2). Tras siglos de persecución, segregación, exterminio y discriminación, los estereotipos continúan vigentes y el velo de misterio que aún rodea a esta comunidad favorece la naturalización de esta subalternización. Incluso en el ámbito académico, los estudios e investigaciones sobre el Pueblo Rom son escasos; dejando grandes lagunas sin abordar dentro del complejo entramado social que este grupo supone. Conocer y difundir, visibilizar la historia y costumbres de este pueblo es, consideramos, el primer paso para correr el manto que parece cubrirlo y generar espacios de reflexión crítica en nuestra sociedad. Somos responsables de acompañar esta búsqueda y este cambio, para que las mujeres gitanas no solamente luchen por la igualdad de oportunidades sino en igualdad de oportunidades.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abajo, J. E. y Carrasco, S. (2004). Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanas y gitanos en España. Madrid: CIDE/IM.
- Abduca, R. G. y Calcagno, M. E. (2013). “Gitanos de Buenos Aires. Prácticas culturales rom de pureza y escolarización. Hipótesis de trabajo” en VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- Acosta López, M. (2009). “Hegel y el concepto ‘puro’ de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad” en *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Bogotá, Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas.
- Arguedas Negrini, I. y Jiménez Segura, F. (2007). “Factores que promueven la permanencia de estudiantes en la educación secundaria” en *Actualidades Investigativas en Educación*, Revista Electrónica publicada por el Instituto de Investigación en Educación Universidad de Costa Rica, Volumen 7, Número 3 pp. 1-36. ISSN 1409-4703. Costa Rica.
- Arjona Garrido, A. y Checa Olmos, J. C. (2006): “Economía étnica: Teorías, conceptos y nuevos avances” en *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, VOL: LXIV, núm. 45, septiembre-diciembre, pp.117-143, Universidad de Almería, España.
- Ayuste González, A. y Paya Sánchez, M. (2004). “Mujer Gitana y Educación: un Camino hacia los Derechos Humanos” en *Encounters on Education*, volumen 5, 2004 pp. 101 - 124.
- Bálint, A. B. (2007), Tesis doctoral “Claro hijo, vaya a la escuela y si se aburre lo sacamos’ Relaciones y experiencias de los gitanos de Badalona y los rom de Bogotá con la educación escolar”. Departament d'antropologia social i cultural, Filosofia y Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Baroco Gálvez, M. F. (2014); Tesis De Licenciatura En Etnohistoria: La Otrredad Invisible. Estrategias Culturales De Los Gitanos En España Y La Nueva España Siglos XVI-XVIII; México DF.
- Barquet, M. (1991). La condición de la mujer en México: una vista panorámica. Taller sobre análisis de género. México D.F, México: Mexfam.

- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica. México.
- Battezzati, S. (2014). “La psicologización del tarot y la astrología: la definición de una morfología del *self* en un camino de búsqueda interior” en *Revista Culturas Psi*, vol. 2, Buenos Aires, septiembre 2014, pp. 26-50.
- Baumholser, E. (2016). *It's Laid Out in the Cards: How Meaning and Identity are Constructed through Tarot Reading*. Tesis para: Licenciatura en las artes de antropología cultural. Tutor: Ben Feinberg (disponible en [https://www.researchgate.net/publication/303297812\\_It's\\_Laid\\_Out\\_in\\_the\\_Cards\\_How\\_Meaning\\_and\\_Identity\\_are\\_Constructed\\_through\\_Tarot\\_Reading](https://www.researchgate.net/publication/303297812_It's_Laid_Out_in_the_Cards_How_Meaning_and_Identity_are_Constructed_through_Tarot_Reading)).
- Bel, R. (2008). “Representaciones sociales, salud reproductiva y estética de las gitanas neuquinas” en *Historia Regional*, Sección Historia, ISP No 3, Año XXI, No 26, 2008, pp. 341-354.
- (2009). Tesis de Maestría: “Niñas y niños gitanos en las escuelas neuquinas: ¿una experiencia de educación intercultural o un proceso de deculturación socioétnica? (1996-2006)”, Neuquen.
- (2011) “Gitanos en las escuelas de Neuquén-Argentina: ¿rebeldes o carenciados? Prácticas y discursos de docentes neuquinas con los infantes de la comunidad gitana” en *Cuadernos Interculturales*, vol. 9, núm. 16, 2011, pp. 15-31, Universidad de Playa Ancha, Viña del Mar, Chile.
- Bernal, J. (2002). O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana, ISSN 1133-6420, N°. 37, 2002, págs. 15-17
- (2003). “The Rom in the Americas” Paper presentado en Naciones Unidas: Commission on human rights; Sub-commission on Promotion and Protection of Human Rights; Working group on minorities; Ninth Session; 12-16 May 2003.
- Biglia, B. & Bonet-Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida [73 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(1), Art. 8, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090183>.
- Bimbay, Y. (2021). “Algunas ideas preliminares sobre la epistemología gitana” en O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana, ISSN 1133-6420, N°. 115, 2021, págs. 33-43.

- Blanco, N. (2011). Factores pedagógicos que favorecen el éxito escolar en Estudiantes de Enseñanza Postobligatoria (PRY31/11), Fundación Centro de Estudios Andaluces, FaPex: informe de investigación, España.
- Blasco, D. (2006). “Educación, género y deporte: jóvenes de etnia gitana y práctica físico-deportiva” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2006, julio-diciembre, vol. LXI, n°2, págs. 115-128, ISSN: 0034-798.
- Bloch, J. (1962). Los gitanos. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, P. (1999). El conocimiento por cuerpos, en *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo, en *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta.
- Buber, M. (1949). ¿Qué es el hombre? México. Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (1982). Yo y Tu. Argentina, Ediciones Nueva Visión.
- Cabaleiro, N. y Ballona A. A. (2016). Una Economía Étnica – El Pueblo Gitano En Comodoro Rivadavia- Nuevos Aportes Referidos A La Investigación Año 2015; Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Facultad de Ciencias Económicas. Delegación Comodoro Rivadavia.
- Campos, B; Cardiel, B; García, A; Laparra, M.; del Pozo, J.M. y Legal, I. (2007). Situación social y tendencias de cambio en la Comunidad Gitana. Universidad Pública de Navarra. ALTER Grupo de Investigación. Departamento de Trabajo Social Gizarte Laneko Saila.
- Cangiano, M. C. y Dubois, L. (1993). De mujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina S.A.
- Cantón Delgado, M. y Gil Tébar, P. (2011). “Políticas, resistencias y diásporas religiosas en perspectiva transcultural: gitanos evangélicos en España e indígenas católicos en México” en *Revista de Antropología Social*, 20, pp. 77-107.
- Cantón Delgado, M y Royo, J. J. (2014). “Liderazgo, poder y etnicidad en la Iglesia Filadelfia de Jerez de la Frontera (Cádiz): Dios quiere que nos mudemos a ese templo” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, n°1, pp. 7-27, enero-junio.
- Calderón-Díaz, M. A. (2018): Revisión de la literatura sobre economía informal y trabajo de mujeres. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-63462018000300051](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-63462018000300051)

- Cardoso de Oliveira, R. (2004). El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir. Avá. Revista de Antropología 5:55-68.
- Carozzi, M. J. (1993). “Consultando a una *Mae* de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico” en *Revista de investigaciones folclóricas* 8, Buenos Aires, pp. 68 - 79.
- Carrizo-Reimann, A. (2011). “The forgotten children of Abraham: Iglesia Evangelica Misionera Biblica Rom of Buenos Aires” en *Romani Studies* 5, Vol. 21, No. 2, pp. 161–176.
- Carvalho, J. J. (1993). Antropología: saber académico y experiencia iniciática. *Antropológicas*, Nueva Época, 5: 75-86.
- Ceriani Cernadas, C. (2000-2002). Reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos. *Etnia* 44-45:34-49.
- Citro, S. (2015). Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Américas, Buenos Aires, Biblos.
- (1998-99). La multiplicidad de la práctica etnográfica: reflexiones en torno a una experiencia de campo en comunidades tobas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. 1998-99, 18: 91-107.
- Clébert, J. P. (1985). Los Gitanos. Ediciones Orbis: Barcelona.
- Clifford, J. (1997). Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. En Akhil Gupta and James Ferguson, *op.cit.*, pp.185-222.
- (1989). Notes on travel and theory. *Inscriptions* 5:177-188.
- Connelly, M. y Clandinin, D. J. (1995). “Relatos de experiencia e investigación educativa” en Larrosa, J. et al. (Comp.) *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación.* (pp.11-59). Barcelona: Laertes.
- Contreras, J. y Pérez de Lara, N. (2010). Investigar la experiencia educativa. Madrid: Morata.
- Courthiade, M. (2001). El origen del pueblo rom: realidad y leyenda. *I Tchatchipen*, (33), 10 - 19.
- Coutinho, C. (2016). Os Ciganos Nos Registros Policiais Mineiros (1907-1920). Tesis doctoral. Brasilia: Universidade De Brasília.
- C.R.E.A.D.E. (Centro de Recursos para la atención a la diversidad cultural en la educación) (2010). Gitanos: de los mercadillos a la escuela y del instituto al futuro. Madrid: MEC.

- Crenshaw, K. W. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, 1989, pp. 139-167.
- (2012). “Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color” en *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. España: Bellaterra.
- Creswell, J. W. (1998). *Qualitative Inquiry and Research Design. Choosing among Five Traditions*, California: Sage.
- Cristo, J. E. (2003). *Vida y tradición Gitana (traio gomanó)*. Argentina: Secretaría de Turismo y Cultura de la provincia de Jujuy.
- Csordas, T. (2011). “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” en *ETHOS* Volume 18, Number I, pp. 5-45, Premio Stirling de Ensayo 1998, trad. de Camilo Lozano Rivera, “La incorporación como paradigma para la antropología”, Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales, Paula Cabrera-Camilo Lozano Rivera-Luz Roa, Bs. As., FFyL-UBA.
- Calcagno, M. (2013). “Gitanos de Buenos Aires: una aproximación etnográfica”. *Escolarización y prácticas culturales Rom de pureza*”. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Courthiade, M. *La lengua romaní*. En *Museu Virtual. Museu del del Poble Gitano a Catalunya*. URL: <http://www.museuvirtualgitano.cat/es/lengua/la-lengua-romani/>.
- Csordas, T. (1993). “Somatic Modes of Attention” en *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 2 (May, 1993), pp. 135-156.
- Da Fonseca, A. (2009). *La mujer gitana del siglo XXI*. *Anales de Historia Contemporánea*, 234-238.
- De Beauvoir, S. (1999). *El segundo sexo*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- Da Matta, R. (1997). *Carnavais, Malandros e Heróis, para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rocco: Brasil.
- De Certeau, M. (2000). “Andares de la ciudad” y “Relatos de espacio”, en *La invención de lo cotidiano I*. México, ITESO.
- Derrida, J. (2021). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor. Argentina.
- Devoto, F. (2004) *Historia de la inmigración en la Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

- Domínguez, M. (2015). “Gitanofobia”, Apuntes de Investigación del CECYP Nro. 26, pág. 165 a 177.
- (inédito). Tesis Doctoral.
- Douglas, M. (1973). Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo Veintiuno de España editores. España.
- Duclos, M. (2017). “La (re)socialización desde abajo. Socialidades alternativas y nuevas economías populares en el caso de los mercados de pulgas informales de París”. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología 29: 199-215. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.09> (Disponible en [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-63462018000300051&lang=es#back\\_fn2](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-63462018000300051&lang=es#back_fn2)).
- Durkheim, E. (1933 [1912]). Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Barcelona: Akal Editor. Introducción, pp.1-17.
- Echeverría, R. (2012). Ontología del lenguaje. Buenos Aires: Gránica.
- Elyachar J. (2005). Markets of Dispossession: Ngo’s, Economic Development and the State in Cairo. Duke University Press. Chap: 1, 3, 4, 5.
- Enguita, M. F. (1999). Alumnos gitanos en la escuela paya: Un estudio sobre las relaciones étnicas en el sistema educativo, Editorial Ariel S.A., Barcelona.
- Espinoza Seguí, A. (2012). “Comercio étnico e integración social: Análisis del comercio polaco en la cuenca del Ruhr” en Investigaciones Geográficas (Esp.), núm. 58, julio-diciembre, pp.89-114, Universidad de Alicante, España (Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17626807002>).
- Evans-Pritchard, E. (1991). Las teorías de la religión primitiva, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2008). Nuer Religion, Creative Media Partners, LLC.
- Fabian, J. (2014). Ethnography and intersubjectivity: Loose ends. Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (1): 199–209.
- Fedeli, L. (2021). Gitanos: una mirada que muchos no ven. Voria Stefanovsky Editores.
- Federici, S. (2015). Calibán y la bruja, cuerpo y acumulación originaria, CABA, Tinta Limón.
- Feierstein, D. (2005). “Modos de construcción de identidad en los Estados-Nación modernos. El caso argentino”, en MARONESE, Leticia y TCHILEVA Mira, 2005,: 25-30.
- Fernández Álvarez, M. I. (2018). “Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina”. ICONOS, 62, 21-38.

- Ferrari, F. (2006). “Ciganos Nacionais” en Acta Literaria No 32 (pp. 79-96), Universidad de San Pablo.
- Ferrari, F. (2012). “La « bonne aventure » par les Calons de São Paulo : entre tromperie, syncrétisme et efficacité” en Brésil(s). Sciences humaines et sociales, n° 2, novembre, pp. 83-106.
- Ferrari, F. y Fotta, M. (2014). “Brazilian Gypsology: A view from anthropology” en Romani Studies 5, Vol. 24, No. 2, pp. 111–136.
- Fonseca, I. (1995). Bury me standing. The Gypsies and their journey. New York: First Vintage Departures.
- Franco, A. (2017a). “Pandora y Helena de Troya, figuras de lo femenino en la antigüedad clásica” en *El Psicoanalítico*, número 28. (ver publicación en <http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num28/subjetividad-franco-ailen-pandora-helena-de-troya-figuras-femenino-tragedia-mundo-griego.php>).
- Franco, A. (2017b). “Penélope y Andrómaca, figuras de lo femenino en la antigüedad clásica II” en *El Psicoanalítico*, número 31 (ver publicación en <http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num31/subjetividad-franco-ailen-penelope-andromaca-figuras-femenino-mundo-griego-epica-tragedia.php>)
- Fraser, A. (2005). Los Gitanos. España: Editorial Ariel S.A.
- Gallardo Saborido, E. J. (2018). “(De)Construcción del estereotipo de la mujer gitana en tres contradicciones” en Revista Virtual El Topo, Sevilla. URL: <https://eltopo.org/deconstruccion-del-estereotipo-de-la-mujer-gitana-en-tres-contradicciones/>.
- Fresno García, J. M. (2012). “Documento Marco. Ciudadanía y Diversidad” en Primeros encuentros: Comunidad gitana. Ciudadanía y diversidad. Madrid: Fundación Secretariado Gitano.
- Galletti, P. (2015). “Una reflexión en torno al Mercadillo gitano de Valladolid”. En VV. AA Identidad y patrimonio en Castilla y León. Salamanca: Instituto de las Identidades. Diputación de Salamanca y Universidad de Salamanca. España.
- (2017). “Imágenes no hegemónicas e identidad. Memoria nativa acerca del “ser gitano” en una experiencia barrial del pasado reciente, el caso del Poblado de la Esperanza en Valladolid (1979-2003)” en IV Foro de las Identidades: Identidad e Imagen. Salamanca, España. Capítulo de libro. Pp 205-222. Marzo 2017

- (2019a). Normalización, colonialidad en espejo y resistencia pasiva: la situación de los Gitanos en Valladolid, España. Tesis doctoral en antropología social, IDAES UNSAM. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/106602>
- (2019b). “Configuraciones sociohistóricas de “lo gitano” en Occidente” en Revista Analéctica, - ISSN 2591-5894 - Argentina - [www.analectica.org](http://www.analectica.org), Año 5, No. 35, julio 2019.
- (2019c). “El flamenco en los Gitanos Calé: apuntes para una investigación sobre la innovación y la inclusión socioculturales desde la antropología y el diseño” en Cuaderno 101, Centro de Estudios en Diseño y Comunicación, pp. 107-116
- (2019d). “Hacer para subsistir, trabajar para acumular: El par modernidad / colonialidad y la noción de trabajo capitalista en la “normalización” de los Gitanos perceptores de Renta Garantizada de Ciudadanía en Valladolid, España” en Revista y Casa Editorial Analéctica, vol 6, n° 39.
- (2020). “Configuraciones sociohistóricas de ‘lo gitano’ en Occidente” en En Expulsión, refugismo y decolonialidad ¿Es la crisis de refugiados consecuencia necesaria de prácticas colonialistas? Casa Editorial y Revista Analéctica, Buenos Aires (2020): pp. 47-58.
- Gamella, J. F. (2011). Historias de éxito. Modelos para reducir el abandono escolar de la adolescencia gitana. Ministerio De Educación Secretaría De Estado De Educación Y Formación Profesional. España.
- Garay, E. (1987). Presencia Gitana en Argentina. Todo es Historia, No 243 (septiembre), Buenos Aires, 1-29.
- Garces, A. (2012), “Comercio inmigrante y economías étnicas: síntesis y críticas de los debates vigentes” , *Polis* [En línea], 29 | 2011, Publicado el 06 abril 2012, consultado el 30 diciembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/polis/1928>
- Garces, H. (2016). “El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial”, *Tabula Rasa: revista de humanidades*, N°. 25, 2016, Publicación en DIALNET, págs. 225-251.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Gobo, G. (2005). The renaissance of qualitative methods, *Forum: Qualitative Social Research* 6 (3), art 42.
- Godina, V. (2003). Anthropological Fieldwork at the Beginning of the 21st Century. Crisis and Location of Knowledge. *Anthropos*, 98 (2): 473-487

- Gómez Baos, A. D. (2010). “Pueblo Rrom –Gitano– de Colombia: haciendo camino al andar” en Revista del departamento nacional de planeación; ISBN: 978-958-8340-64-7 Bogotá d.c., Colombia Octubre de 2010.
- Guber, R. (2004). “La observación participante nueva identidad para una vieja técnica”.
- Güell, B., Parella, S. y Valenzuela García, H. (2015), “La economía étnica en perspectiva: del anclaje a la fluidez en la urbe global.” en *Alteridades* vol.25 no.50 México jul./dic. 2015. (Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-70172015000200004&lang=es#nota](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172015000200004&lang=es#nota) ).
- Gupta, A. y James F. (1997). *Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology*. En Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, pp.1-46.
- Hale, H. (2004). Explaining ethnicity. *Comparative Political Studies*, v. 37, n. 4, p. 458-485.
- Hancock, I. (1987). *The Pariah Syndrome*. Karoma: Ann Arbor.
- (2002). *We are the romani people*. Hertfordshire, Reino Unido: Antony Rowe.
- Hammersley, M y Atkinson, P. (1994). *Los Relatos Nativos* en “Etnografía. Métodos de investigación, Barcelona, Paidós. pp. 174-174.
- Hanegraaff, W. J. (2008), *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Holanda, Brill.
- Harris, M. (2001). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Heredia Fernández, S., *La discriminación hacia el pueblo gitano y la necesidad de programas de sensibilización. El caso de Fakali*. Disponible en: [https://publicaciones.unirioja.es/catalogo/online/CIFETS\\_2016/Monografia/pdf/TC12\\_4.pdf](https://publicaciones.unirioja.es/catalogo/online/CIFETS_2016/Monografia/pdf/TC12_4.pdf).
- Hernández González, T. M. (2013) *Tesis Doctoral: Prácticas Discursivas De Jóvenes Gitanas: Implicaciones Pedagógicas Para La Enseñanza De Las Ciencias Sociales*, Madrid.
- Hyppolite, J. (1998), *Génesis y Estructura de la ‘Fenomenología del Espíritu’ de Hegel*, Barcelona, Ediciones Península.

- Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo - INADI - (2014) “Mapa Nacional de la Discriminación: Segunda serie de estadísticas sobre discriminación en Argentina”, Argentina.
- (2019) “Mapa Nacional de la Discriminación: Tercera edición”, Argentina.
- Ioviță, R. P. y Schurr, T. (2004). “Reconstructing the Origins and Migrations of Diasporic Populations: The Case of the European Gypsies” en *American Anthropologist*, Vol. 106, No. 2 (Jun., 2004). Disponible en [https://www.researchgate.net/publication/227713215\\_Reconstructing\\_the\\_Origins\\_and\\_Migrations\\_of\\_Diasporic\\_Populations\\_The\\_Case\\_of\\_the\\_European\\_Gypsies](https://www.researchgate.net/publication/227713215_Reconstructing_the_Origins_and_Migrations_of_Diasporic_Populations_The_Case_of_the_European_Gypsies)
- Jiménez Royo, F. J. (2018). Los más gitanos del mundo. Transnacionalismo etno-religioso, liderazgo y política en la iglesia filadelfia. (Tesis Doctoral Inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Katzer, L. (2005). “Una aproximación al abordaje de diferentes problemáticas referidas a la identidad gitana” en Ponencia Congreso Virtual de Antropología y Arqueología (Equipo NAYA).
- Kalaydjieva, L. (2001). Patterns of Inter- and Intra-Group Genetic Diversity in the Vlax Roma as Revealed by Y Chromosome and Mitochondrial DNA Lineages. *European Journal of Human Genetics* 9:97–104.
- Krotz, E. (1988). Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos. *Nueva Antropología* 9 (33):17-52
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*.
- Kojeve, A. (2006). La Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires, Ediciones Librerías Fausto.
- Lagunas Arias, D. (1999). “Víctimas y redentores: la reciprocidad absurda entre los gitanos y el poder”. En: Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, ISSN 0590-1871, n° 31, N° 73, 1999 (Ejemplar dedicado a: IV Congreso de Antropología Aplicada), pags. 259-268. Consulta el 06/07/2022 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308921>.
- (2017). La geografía de la movilidad: identidad, regímenes de circulación y economía entre los gitanos españoles de México. En *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales Universitat de Barcelona* Vol. XXI. Núm. 575.
- Lamas, M. (2011). *Feminism: Transmissions and Retransmissions*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

- León, M. (1997). Poder y empoderamiento de las mujeres, Colombia, Tercer Mundo.
- Light, I. y Bonacich, E. (1988). Immigrant entrepreneurs. Korean in Los Ángeles, 1965-1982, publicado por Berkeley University of California Press.
- Light, I. y Gold, S. (2005): Ethnic Economies, Academic Press, San Diego.
- Light, I. y Karageorgis, S. (1994): «The ethnic economy», pp. 647-671. En Smelser, Neil y Swedberg, Richard (eds.). Handbook of Economic Sociology, Russell Sage Foundation, Nueva York, capítulo 26.
- Light, I. y Rosestein, C. (1995): Race. Ethnicity and entrepreneurship in urban American, Hawthorne, Aldine de Gruyter, 255 pp.
- Light, I. (2007): «Economías étnicas». En Empresariado étnico en España, CIDOB, Barcelona, 41-68 pp.
- Llera Blanes, R. (2007). “Contacto, conhecimento e conflito. Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica” en Etnográfica • maio de 2007 • 11 (1): pp.29-54.
- López Rodríguez, M. E. (2019). Cruzar la línea: Mujeres gitanas, entre la identidad cultural y la identidad de género. Prensas de la Universidad de Zaragoza, España.
- Ludueña, G. (2005). Asceticism, Fieldwork and Technologies of the Self in Latin American Catholic Monasticism. *Fieldwork in Religion* 1.2.:145-164
- Marcos, S. (2007). “Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina Introducción al volumen religión y género” en Estudios de Religião, Ano XXI, n. 32, 34-59, jan/jun 2007.
- Matras, Y. (2004). Romani: A Linguistic Introduction. Cambridge University Press.
- Melville, H. (2009). Moby Dick. Buenos Aires: Debolsillo.
- Mena Cabezas, I. R. (2007). Los Gitanos y la venta ambulante: Una economía étnica singular. Fundación Centro de Estudios Andaluces, Universidad Pablo de Olavide. Disponible en: [https://www.centrodeestudiosandaluces.es/datos/factoriaideas/informe\\_gitanos.pdf](https://www.centrodeestudiosandaluces.es/datos/factoriaideas/informe_gitanos.pdf)
- Mendizabal, I., Valente, C., Gusmão, A., Alves, C., Gomes, V., Goios, A., Parson, W., Calafell, F., Alvarez, L., Amorim, A., Gusmão, L., Comas, L. y Prata, M. J. (2011). Reconstructing the Indian Origin and Dispersal of the European Roma: A Maternal Genetic Perspective. *PloS One*, 6(1), e15988. (Disponible en: <http://doi.org/10.1371/journal.pone.0015988>).
- Mendoza-Guerrero, J.M. y Peraza-Noriega, B.E. (2015): “Economía étnica mexicana ¿Factor de movilidad social y mejoramiento económico para sus trabajadores?” en CienciaUAT

vol.10 no.1 Ciudad Victoria jul./dic. 2015. Disponible en:  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-78582015000200032](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-78582015000200032).

- Miguel, A. P. (2013). *Gitanos. Origen, vida y costumbres*. Córdoba: Tinta Libre.
- Miguelí, P. (1991). “Vida y Costumbres de los gitanos de la República Argentina”, Argentina, Fundación Osvaldo M. Zarini.
- Moore, H. L. (2009). *Antropología y Feminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Mouffe, C (1992). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical” en *Feminists Theorize the Political*, ed . Judith Butler and Joan W Scott, Routledge.
- Mohamood, S. (2001). “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival” en *Cultural Anthropology* 16(2), pp. 202-236.
- Münzel, M. (1981). *Zigeuner und Nation*. In: Münzel, Mark, and Streck, Bernhard, eds. *Kumpania und Kontrolle: Moderne Behinderung zigeunerischen Lebens*. Giessen: Fokus. 15–67.
- Nedich, J. E. (2010). *El pueblo rebelde: crónica de la historia gitana*, Argentina, Vergara, Grupo Editorial Zeta.
- (1994). *Gitanos para su bien o para su mal*. Argentina: Torres Agüero).
- (2000). *Leyenda gitana*. Argentina: Planeta.
- (2001). *La extraña soledad de los gitanos*. Barcelona: Del Bronce.
- (2018). *El aliento negro de los romaníes*. Buenos Aires: Voria Stefanovsky Editores.
- Nedich, J. y Koudelka, J. (2017). “Bronce y Sueños, Los gitanos, nomadismo, identidades por exclusión y otredad negativa”. *Cuaderno 61, Centro de Estudios Legales y Sociales*. pp. 123-141.
- Okely, J. (1983) *The Traveller Gypsies*. Cambridge University Press.
- Pacheco, J. F. (2009). *Negociando la otredad: Los usos permitidos de la diversidad y la estigmatización de la diferencia en el espacio público urbano: etnografiando los procesos de reelaboración identitaria a través del caso de los gitanos caló en la ciudad de Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires.
- Park, J. K. (1963). “Divination and its Social Contexts” en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 93, No. 2 (Jul. - Dic., 1963), pp. 195-209.

- Paternina Espinosa, H. (2014) El proceso organizativo del pueblo Rrom (gitano) de Colombia (PRORROM): de la auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural, a la visibilización como mecanismo de reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales. Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico.
- Pattaro Amaral, F. (2013). Ser gitana en el sur de España y en Brasil: Identidades, experiencias y violencias. En Revista Educación y Humanismo, 15(24), 248-262.
- (2014). En las orillas del Mar: la violencia (in)visible que sufren las mujeres gitanas (Romani) en Brasil y en Andalucía -España. España, Amazon.
- Peña García, P. (2020). “Mujeres gitanas y acceso a la Universidad: ¿empoderamiento o neogitanismo?” en Trabajo Social Hoy, 89, 39-50. doi: 10.12960/TSH.2020.0003.
- Peraza, B y Valenzuela, B. (2018) : “Economía étnica transnacional mexicana: Los Ángeles, California; Universidad Autónoma de Sinaloa, México” en Problemas del Desarrollo vol.49 no.192 México ene./mar. 2018. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0301-70362018000100085&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362018000100085&lng=es&nrm=iso).
- Petris, E. E. (2017). “La familia y el matrimonio gitanos. Vínculos familiares, matrimoniales y conservación cultural en la comunidad gitana de Neuquén Capital en la última década” en Actas de las XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata. (Disponible en: <http://cdsa.aacademica.org/000-019/644>).
- Prieto i Flores, O. (2007). Sobre La Identidad Gitana Y Su Construcción Panétnica: El Caso Gitano En Barcelona. Universitat de Barcelona.
- Pudlitzak, A. (2010). “Gypsyess at stake. Identity politics in Buenos Aires”, Tsiganologische Mitteilungen: Sonderausgabe “Netzwerken III” 2: 2-10.
- (2011). The dangerous strangers. Gypsies, pimps & anarchists in the formation of modern Argentina (Disponible en [https://www.academia.edu/37522414/The\\_Dangerous\\_Strangers\\_Gypsies\\_Pimps\\_and\\_Anarchists\\_in\\_the\\_Formation\\_of\\_Modern\\_Argentina](https://www.academia.edu/37522414/The_Dangerous_Strangers_Gypsies_Pimps_and_Anarchists_in_the_Formation_of_Modern_Argentina)).
- (2012). “Gitanos por estigma. La construcción de inmigrantes indeseables en Argentina en las primeras décadas del siglo veinte”. URL:

- [https://www.academia.edu/37521757/Art\\_1\\_Gitanos\\_por\\_stigma\\_La\\_construcción de inmigrantes indeseables en Argentina en las primeras décadas del siglo veinte](https://www.academia.edu/37521757/Art_1_Gitanos_por_stigma_La_construcci%C3%B3n_de_inmigrantes_indeseables_en_Argentina_en_las_primeras_d%C3%A9cadas_del_siglo_veinte) (2013). Los indeseables. “Gitanos” como problema social en Argentina en las primeras décadas del siglo XX. Boletín de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani.
- (2019). “Argentina y pueblos sin historia. Los gitanos en la América Latina blanca, 1880-1930”. En *Reunión Antropología del Mercosur*, Río Grande do Sul. (Disponible en [https://www.academia.edu/37522369/Argentina\\_y\\_pueblos\\_sin\\_historia\\_Los\\_Gitanos\\_en\\_la\\_Am%C3%A9rica\\_Latina\\_blanca\\_1880-1930](https://www.academia.edu/37522369/Argentina_y_pueblos_sin_historia_Los_Gitanos_en_la_Am%C3%A9rica_Latina_blanca_1880-1930)).
- (sin fecha). Studying Gypsy History in Argentina. The Necessity of Anthropological Approach (Disponible en [https://www.academia.edu/37522682/Studying\\_Gypsy\\_History\\_in\\_Argentina\\_The\\_Necessity\\_of\\_Anthropological\\_Approach](https://www.academia.edu/37522682/Studying_Gypsy_History_in_Argentina_The_Necessity_of_Anthropological_Approach)).
- Radovich, J.C. (2011). “ 'Zurciendo prejuicios': Discursos discriminatorios hacia el pueblo Roma ("gitano") en los medios de comunicación” en Argentina en Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios Etnolingüísticas y Antropológicos Socioculturales, Rosario; [online] 2011, No 22, pp. 28-40. Disponible en: <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-45082011000200003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082011000200003&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 1852-4508.
- Ramella, S. (2004) “Migraciones con puertas cerradas ante la crisis y la guerra”. En *Una Argentina racista. Historia de las ideas acerca de su pueblo y su población (1930-1950)*.
- Ramirez Heredia, J. de D. (1974). *Nosotros Los Gitanos: testimonio de un pueblo marginado*, España, Bruguera S.A.
- Ramos-Morcilloa, A.J.; Ruzafa-Martínez, M.; Fernández-Salazar, S. y Del-Pino-Casadoc, R. (2015). “Expectativas y experiencias de uso de las mujeres gitanas mayores ante los servicios sanitarios de atención primaria” en *Atención Primaria*, volumen 47, Abril 2015, pp.213-219. (Disponible en <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0212656714002285?via%3Dihub>).
- Rivara, C. y Marlone, P. (1999) “Bilingüismo en la comunidad gitana santarroseña: actitudes lingüísticas y contextos de uso” en *Anclajes, Revista del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso* III. 3 (1999): 107-122.

- Rizo López, A. E. (2005). “Apuntes sobre la Comunidad Gitana Española: Breves Trazos de su Historia en Conexión con el Contexto Europeo” en *Diálogos Revista Electrónica de Historia* ISSN 1409- 469X Volumen 6 Número 1 Febrero - Agosto 2005.
- San Román, T. (1997). *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid, Siglo XXI.
- Sant’ Ana, M. L. (1983). *Os Ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinhas*. São Paulo: FFLCH/USP.
- Sarramone, A. (2007). *Gitanos. Historia, costumbres, misterio y rechazo*, Buenos Aires, Biblos Azul.
- Sartre, J. P. (2008). *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada.
- Saulesleja, S; Pena Castro, M. J. (2018). “ ‘Semos gitanas (...) nosotras ya lo sabemos, los que tienen que venir son ellos’. Intersticios en la construcción de estereotipos acerca de las mujeres gitanas, desde una perspectiva antropológica de género” en *Zona Franca. Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la problemática de Género*, N°26, pp.140-177. ISSN, 2545-6504 Recibido: 1 de junio, 2018; Aceptado: 21 de noviembre 2018.
- Segato, R. (1999) "Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global". *Anuário Antropológico* 197. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (2010) “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, *Revista Crítica y Emancipación*, CLACSO.
- (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, México, Tinta Limón.
- Serra Truzzi, O. M. y Sacomano Neto, M. (2007). “Economía e empreendedorismo étnico: balanço histórico da experiência paulista” en *Revista de Administração de Empresas*, vol. 47, núm. 2, abril-junio, 2007, pp. 37-48 Fundação Getulio Vargas São Paulo, Brasil.
- Silva, S. (2018). “Taking Divination Seriously: From Mumbo Jumbo to Worldviews and Ways of Life” en *Religions* (disponible en <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/12/394>).
- Sobczyk, R., Soriano-Miras, R. y Caballero-Calvo, A. (2020). “Procesos de construcción identitaria y desafíos del antiesencialismo analítico” en *Artigo. Sociologias* 22 (54). May-Aug 2020. (Disponible en: <https://doi.org/10.1590/15174522-94228>).
- Stoller, P. (2002), *Money has no smell, The Africanization of new york City*. Cap 1,5,6,7.

- Stolke, V. (1996). “Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres” en J. Prat & A. Martínez (eds), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1996. pp. 335-344
- (2004). “La mujer es puro cuento: la cultura del género” en *Estudios Feministas*, Florianópolis, 12(2): 264, maio-agosto/2004, pp. 77-105.
- Teixeira, R. C. (2008). *História dos ciganos no Brasil*. Núcleo de Estudos Ciganos, Recife. Disponible en: [www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/index.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/index.html).
- Teodorescu, D. (2020). “Homeownership, mobility, and home: A relational housing study of Argentine Ludar and Romanian Rudari” en *Geoforum* 116 (2020) 98–109.
- Torbágyi, P. (2003). Gitanos húngaros en América Latina. *Acta Hispanica*, 8, 139–144. <https://doi.org/10.14232/actahisp.2003.8.139-144>.
- Turner, V. (1974). *Dramas sociales y metáforas rituales*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 23-59.
- (1975). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Nueva York, Cornell University Press.
- (1969). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Nueva York, Taurus.
- (1987). “The Anthropology of Performance” en Victor Turner (comp.), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York.
- Valls, R. y Aubert, A. (sin fecha). “Mujeres gitanas superando la exclusión social a través de la educación” en *Educación Social*, núm. 24, pp. 23-34.
- Vargas, V. (2002). “Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político personal)” en Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. pp: 307-316.
- Vargas del Amo, P. (2018). “Proyectos vitales de mujeres gitanas universitarias: abriendo caminos, acogiendo tradiciones” en *Contextos Educativos*, 21 (2018), 99-113. <http://doi.org/10.18172/con.3305>.
- Vieira, I. H. (2017). Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia Diversidade Cultural Latino-Americana: “CIGANOS NA ARGENTINA: Uma aproximação bibliográfica” Foz de Iguazu.

- Vogel, C.; Dawidiuk, C. (2014). "Entre gitanos y payos: Representaciones del otro en cuentos romaníes de Argentina" en VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.4777/ev.4777.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4777/ev.4777.pdf)
- Wright, P. (1995). El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur. Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 16:191-20.
- (2005). Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica. *Indiana* 22: 55-74.
- (2008a). La antropología y el mundo. En: Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba. Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia, Cap. 6.
- (2008b). Desplazamientos fundacionales. En: , Cap. 2.
- Zeitlyn, D. (1990). "Professor Garfinkel Visits the Soothsayers: Ethnomethodology and Mambila Divination" en *Man, New Series*, Vol.4, Diciembre 1990, pp. 654-666.