

LA INTIMIDAD ES POLÍTICA (Y ECONÓMICA): SEXUALIDAD, IMAGINARIOS Y PRÁCTICAS ENTRE  
MUJERES GITANAS Y MUSULMANAS EN SALAMANCA

*Intimacy is political (and economic): Sexuality, imaginaries and practices among  
Gypsy and Muslim women in Salamanca*

**Sofía Saulesleja**

[sofiasaulesleja@usal.es](mailto:sofiasaulesleja@usal.es)

*Universidad de Salamanca – España*

**María Jesús Pena Castro**

[mpena@usal.es](mailto:mpena@usal.es)

*Universidad de Salamanca – España*

*Recibido: 28-02-2023*

*Aceptado: 31-05-2023*

### **Resumen**

En este artículo indagamos en imaginarios, discursos y prácticas relacionados con la sexualidad de un conjunto de mujeres gitanas y de migrantes musulmanas que viven en Salamanca capital, España. El objetivo es dar cuenta de su lugar en la perpetuación de las relaciones de poder y las condiciones de posibilidad, así como los márgenes de acción que aparecen en los relatos sobre sus experiencias. Desde la antropología, los estudios de género y un enfoque etnográfico interseccional, se reflexiona acerca de la vigencia que tienen en la agenda feminista las políticas y programas de educación sexual y de salud sexual y reproductiva para la ampliación de derechos, principalmente en una sociedad con la diversidad en aumento.

**Palabras clave:** antropología, género, sexualidad, interseccionalidad, migrantes, mujeres gitanas, mujeres musulmanas.

### **Abstract**

In this paper we investigate the imaginaries, discourses and practices related to the sexuality of a group of Gypsy women and Muslim migrants who live in Salamanca, Spain. Our goal is to consider their place and role in the perpetuation of power relations and the conditions of possibility, as well as the margins of action that emerge in the accounts of their experiences. Through anthropology, gender studies, and an intersectional ethnographic approach, we reflect on the efficacy of sexuality education and sexual and reproductive health policies and programs on the feminist agenda for expanding rights, especially in a society of increasing diversity.

**Keywords:** anthropology, gender, sexuality, intersectionality, migrants, gypsy women, muslim women.

## 1. Introducción

La sexualidad juega un lugar central en la consolidación de los roles de género. Ésta, junto con la salud sexual y reproductiva, son centrales en la producción y reproducción del sexismo y el racismo (Hill Collins, 2005). Basándonos en que las personas hacen relaciones y las relaciones hacen a las personas, en este trabajo se describirán los modos en que de manera individual y colectiva distintas mujeres viven, relatan, enfrentan, rechazan, resisten y callan ante aspectos relacionados con la intimidad, que como lo personal, siempre es política.

En Salamanca, España, el grupo dominante español castellano se erige como referente de normalidad, desmarcado y desracializado frente a sus variadas otredades. El estado y sus instituciones, así como la sociedad mayoritaria continúan percibiendo a las personas gitanas como la otredad internalizada, y a las musulmanas como la otredad externalizada (Galletti, 2019). Aunque existen diferencias entre estos dos colectivos, ambos conforman los principales grupos destinatarios de los programas de integración e inclusión en España. Las mujeres de estos grupos sociales atraviesan particulares formas de esta vulnerabilidad. Esta vulnerabilidad no es un aspecto inherente a estos grupos, sino parte del corolario de esta desigualdad (Saulesleja, 2022).

Las desigualdades se configuran e interseccionan de modos particulares según tiempo y espacio, pero siempre colocan en situación de mayor vulnerabilidad a las mujeres de diversos grupos sociales (Crenshaw, 1989 y 1991; Stolcke, 1993; Yuval Davis, 2006; Nash, 2008; Anthias, 2008; Viveros Vigoya; 2016). Las *otras* mujeres de España no representan un todo homogéneo, sino que también presentan ambigüedades y contradicciones. Como todas las mujeres, pero con el agravante de las desigualdades específicas que experimentan. En su mayoría, ocupan posiciones de subordinación en relación con su género, a su “etnia” y grupo religioso, su status migratorio y su posicionamiento socioeconómico. Desde una posición más débil se encuentran permanentemente negociando/regateando (Kandiyoty, 1988).

Se propone repensar específicamente cómo se articulan las nociones sobre los cuerpos, el parentesco, el control de la sexualidad con diversas formas de desigualdad. Para ello se considera a la sexualidad desde una perspectiva integral<sup>1</sup> y se consideran sus dimensiones política y económica. Subsumir la salud sexual en la salud reproductiva, propicia enfoques reproductivistas que invisibilizan las necesidades y derechos en relación con la sexualidad, y limitan su tratamiento a la vida reproductiva de las mujeres.

---

<sup>1</sup> Nos basamos en la noción de integralidad propuesta por el Programa Nacional de Educación Sexual de Argentina. En 2006 se sancionó en Argentina la Ley 26.206 de Educación Sexual Integral que entiende a la sexualidad como una de las dimensiones constitutivas de todo ser humano, relevante para su despliegue y bienestar durante toda la vida. Esta comprende aspectos biológicos, sociales, culturales, afectivos, psicológicos, éticos y jurídicos. Sus ejes son el cuidado del cuerpo y la salud, el ejercicio de derechos y el reconocimiento de la perspectiva de género, la valoración de la afectividad y el respeto por la diversidad.

Las normativizaciones de género tienen consecuencias sobre las personas (Esteban, 2013). Para no correr los riesgos de “victimizar” homogeneizando a las mujeres y convirtiéndolas en seres pasivos, miraremos desde la antropología de género sus experiencias concretas (Esteban Galarza, 2013). Interesa remarcar que partimos de que, si bien las mujeres no son un grupo homogéneo, estadísticamente tienen menor acceso a los recursos y ocupamos posiciones de menor poder y prestigio. Procuraremos alejarnos de las perspectivas que esencializan a las personas, homogeneizándolas en torno a un conjunto de rasgos, para observar las realidades atravesadas por relaciones de poder, diversas y heterogéneas. No existe una “mujer gitana” o “mujer musulmana” universal, sino una diversidad de experiencias, opresiones y discursos en torno a estas, tanto desde ellas mismas, al interior de sus grupos de pertenencia y en relación con la sociedad mayoritaria.

## **2. Feminismos, antropología y sexualidades**

En la llamada “segunda ola” del feminismo occidental se proclamó que “lo personal es político”. Desde entonces se sostiene que la vida “privada” está atravesada por relaciones de poder. La sexualidad ha sido caracterizada como un ámbito clave para el cambio social (Correa y Parker, 2008) y se ha configurado como campo de disputa política en distintos discursos institucionales como el religioso, el jurídico y el médico, que pugnan por instalar representaciones y definir modos de intervención y de regulación de las políticas públicas sobre sexualidad.

El estudio de las sexualidades ha sido abordado tradicionalmente tanto desde miradas biologicistas, es decir, desde su dimensión física y fisiológica, como desde miradas medicalizantes centradas en la prevención (Morgade, 2011, en Morgade *et al.*, 2018). La sexualidad no es un hecho dado, es un producto de negociación, lucha y acciones humanas (Weeks, 1998). Estuvo y está presente en la vida cotidiana, porque es una dimensión de la construcción de la subjetividad que trasciende ampliamente el ejercicio de la genitalidad o una expresión de la intimidad (Morgade, 2011). Aun así, asumimos que la sexualidad abarca un universo muy complejo ya que pertenece al ámbito de la experiencia personal, muchas veces intransferible, de fantasías y deseos que se viven en silencio (Del Valle, 1991).

En sintonía con esto, la escritora, médica y feminista egipcia Nawal El Saadawi sostenía la relevancia de estudiar la conexión que existe entre las necesidades económicas, los sucesos políticos y los valores morales y sexuales, según los diferentes periodos históricos y sistemas sociales (El Saadawi, 1991 [1977]).

Mari Luz Esteban Galarza formula que los hechos biológicos no determinan las experiencias sociales, sino que el género existe en la medida en que la biología no determina lo social. Aclarado esto, coincidimos en que el género como proceso de configuración de prácticas sociales (Esteban Galarza, 2013) involucra al cuerpo. El cuerpo es entendido por la autora como el lugar de la vivencia,

el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales (Esteban Galarza, 2013). En este sentido, Esteban Galarza propone una perspectiva antropológica que considere la interacción personal y la reflexividad, que tenga en cuenta los discursos y las prácticas, el seguimiento de la cultura, los fenómenos de resistencia y de creación cultural, que considere a los actores/as sociales como agentes, que ponga en práctica análisis de la realidad social que contribuyan a la transformación social, al “empoderamiento”, de aquellas/os en situación de subordinación.

El gobierno de los cuerpos se refiere a la intromisión de los poderes públicos en la relación privada del individuo con su destino físico por medio de códigos, reglamentos, normas, valores, relaciones de autoridad y de legitimidad (Fassin y Memmi, 2004; Vigoya, 2004). En términos de Bourdieu (2005), son luchas simbólicas a través de las cuales ciertas realidades son consideradas válidas y visibles y posibilitan las transformaciones de las categorías de percepción y apreciación del mundo social.

La perspectiva de género torna visible una de las dimensiones socialmente más invisibles de la desigualdad social. Es una herramienta analítica fundamental para la comprensión de la realidad social, ya que permite complejizar acerca del poder y las jerarquías entre los seres humanos, y sobre las cuestiones étnicas, de clase, generacional, entre otras, con las que se intersecta y se despliega de manera inseparable (Tarducci y Daich, 2010). Partiendo de esta convicción, se asume el compromiso de luchar por comprender y dar a conocer desde la antropología feminista esas situaciones de desigualdad para acabar con ellas.

La desigualdad de género es una profunda raíz material y psicológica de la que se nutren el resto de las desigualdades sociales (De Miguel, 2017). Precisamente uno de los principales problemas del feminismo sigue siendo el de hacer visible e injusta la desigualdad de género (De Miguel, 2017), siempre atendiendo cómo se configuran las particularidades en las intersecciones con las desigualdades socioeconómicas, “étnicas”, generacionales, entre otras. Temas del campo de la intimidad personal están relacionados con las diversas desigualdades, producto y motor de las relaciones de poder.

En este sentido, el enfoque feminista posibilita detectar la persistencia de las estructuras que generan desigualdad. Y, simultáneamente, divisar emergencias constructivas que redundan en relaciones de igualdad, algunas de las cuales se generan principalmente a través de nuevas socializaciones (Del Valle, 2002). Esto permite comprender los procesos que producen y reproducen la desigualdad entre las mujeres y los hombres. La eliminación de la discriminación, opresión y subordinación de las mujeres de todos los grupos o clases discriminadas contribuye a la eliminación de otras formas de discriminación precisamente porque las mujeres pertenecemos a todos los sectores o grupos sociales (Facio Montejo, 1992).

El género y la “etnia” o adscripción étnica/cultural, son construcciones socioculturales con efectos concretos sobre los cuerpos de las personas en general, y las mujeres en particular. En palabras de Henrietta Moore (1991), la diferencia racial se construye a través del género, el racismo divide la

identidad y la experiencia de género y el género y la “*raza*” configuran la clase. Es decir, que la clase o posicionamiento socioeconómico se van edificando atravesados por la pertenencia o adscripción étnica o cultural y el género. El sexismo y el racismo de la sociedad, si bien son representaciones que se sustentan principalmente en diferencias físicas, tienen efectos concretos, puesto que naturalizan la diferencia y la desigualdad social.

De acuerdo con Verena Stolcke (2014), el racismo subdivide la humanidad en una jerarquía de “razas” dotadas de cualidades morales e intelectuales desiguales que se expresarían en sus rasgos fenotípicos distintivos. Esta posición en la jerarquía racial es hereditaria y por lo tanto inamovible. El racismo se devela como el acto simbólico de proyectar indisolublemente sobre un cuerpo y determinadas prácticas un valor “malo” en relación con otros cuerpos y prácticas “buenas” (Berná, 2019). Algunas “razas” fueron construidas como poderosas ficciones a partir de procesos complejos de taxonomización darwinista positivista en los que el sexo, la sexualidad y las identidades de género fueron centrales en los procesos constitutivos de alteridad.

El abordaje antropológico con perspectiva de género, o la antropología feminista, será imprescindible para dar cuenta de la interseccionalidad de desigualdades que atraviesan estas mujeres, así como las fisuras que aparecen en la conformación de estos imaginarios hegemónicos. La antropología ha demostrado que cada vez que empezamos a mirar de cerca algo que hemos considerado natural, universal, aprendemos que es culturalmente construido y por lo tanto variable (Thuren, 1993 y 2008). Para pensar por ejemplo cómo queremos que sean los sistemas de género, hará falta inspiración y conocimientos del abanico de posibilidades humanas, y para ofrecerlo está la antropología de género o feminista. Su propuesta es ofrecer un proyecto de conocimiento generizado y considerar al antropólogo/a en la dimensión política imbricada en las interacciones sociales en el trabajo de campo, cuestión que obliga a llevar un proceso de autoconciencia en el que el género toma un lugar central (Gregorio Gil, 2006).

La mirada desde la antropología feminista, en palabras de Teresa del Valle (2012), posibilita descubrir los entresijos de las relaciones de poder y especialmente la construcción de las desigualdades en el acceso al prestigio. Y no solo eso, sino que apunta a investigar cómo se podría hacer tambalear el orden de género existente, barajando qué espacios de maniobra hay para los individuos dentro de las normas dadas, y cómo se pueden subvertir esas normas (Thuren, 2008). Thuren señala que para hacer buena antropología hay que analizar lo que emerge y lo que desaparece, y que desde la perspectiva feminista interesa más “descubrir los intersticios, las contradicciones, los puntos estratégicos donde tal vez podamos influir en el cambio” (2008: 105). Esto permitirá precisamente pensar en esas fisuras que las mujeres han ido haciendo a lo largo de su historia.

El acercamiento desde la antropología a partir de la interseccionalidad (Crenshaw, 1989 y 1991; Stolcke, 1993; Yuval Davis, 2006; Nash, 2008; Anthias, 2008; Viveros Vigoya, 2016) permite analizar el modo en que las diferentes complejas dinámicas de las relaciones de poder se imbrican en las relaciones sociales y se presentan en las experiencias de las mujeres generando diferentes formas de vulnerabilidad.

### **3. Diseño de la investigación y aspectos metodológicos**

Esta investigación<sup>2</sup> se organiza a partir de un enfoque etnográfico interseccional, con trabajo de campo situado en Salamanca, España. El ingreso al conocimiento de las vidas de las mujeres fue inicialmente a través de nuestra participación voluntaria en entidades sociales públicas que trabajan con estos grupos a través de diferentes programas “de integración”. A partir de aquí la interacción fue directa con ellas, sus familias y entornos a través de la convivencia en el trabajo de campo durante un total de 30 meses.

El trabajo se organizó en dos etapas: la primera entre diciembre de 2016 y mayo de 2017. En ésta se interactuó en un grupo femenino no mixto del que participaron 19 mujeres gitanas de entre 19 hasta 52 años, y 3 varones gitanos de entre 28 y 45 años. La segunda etapa transcurrió entre noviembre de 2018 y finales de 2021. Allí se interactuó en dos grupos: un grupo mixto conformado por 7 mujeres gitanas de entre 17 y 25 años y 5 varones gitanos de entre 17 y 39 años. Y otro grupo formado por 25 mujeres musulmanas de entre 19 y 60 años y 15 varones musulmanes de entre 17 y 26 años que nacieron en Marruecos, Argelia, Siria y Egipto. Su tiempo de llegada a Salamanca variaba entre los 18 años y un mes, al iniciar el trabajo de campo.

Cabe aclarar que usamos la categoría “musulmana” porque es como las participantes en la investigación se califican a sí mismas. A pesar de la variedad de sus orígenes geográficos y religiosos, en España desde la mirada externa se las uniformiza – muchas veces con intencionalidad peyorativa – como musulmanas, o moras. A pesar de este carácter homogeneizante de una etiqueta creada para subordinar, ellas la reformulan. La creencia religiosa es lo que las une e identifica estando en España, más allá de sus países de origen. En el único espacio en el que miembros de ambos grupos interactuaron fue en de participantes jóvenes y preadolescentes usuarias de una biblioteca popular. Allí coincidieron 4 niñas o jóvenes mujeres gitanas, 5 niñas o jóvenes mujeres musulmanas, 3 niños o jóvenes varones musulmanes y 7 niños o jóvenes varones gitanos. Sus edades variaron entre los 8 y 18 años. Por último, interactuamos de manera estable con 14 participantes no gitanas ni musulmanas de entre 26 y 70 años.

El enfoque etnográfico interseccional permite analizar las interrelaciones entre las desigualdades que atraviesan las vidas de estas mujeres. La construcción de género atraviesa las construcciones sociales de la “etnia”, condición socioeconómica o “clase” y viceversa. Estas tres, en relación con la edad, la generación, la religión, el nivel de escolaridad y adquisición de la lengua, cimentarán los múltiples campos por los que podrán deslizarse las mujeres, con mayores o menores posibilidades o limitaciones.

---

<sup>2</sup> La investigación parte de la tesis doctoral de Sofía Saulesleja, dirigida por María Jesús Pena Castro.

#### 4. Cuerpos que incomodan: construcción social del cuerpo y la mujer ideal

Las mujeres se constituyen como tales de manera situada, siendo parte de un grupo social que a su vez se encuentra en relación con una sociedad mayoritaria. Lo que las mujeres viven como intimidad está relacionado con las diversas desigualdades, y es producto y motor de las relaciones de poder.

En este sentido, se ha constatado que la mayoría de las mujeres no experimenta sus tensiones identitarias de etnia y género como una mera ficción sino como una naturaleza más o menos ineludible, inculcada por los mandatos socioculturales que les toca vivir (Femenías, 2008). En principio pareciera que, por haber nacido en una familia musulmana o gitana, las mujeres reciben vía descendencia esta característica. Esta herencia es investida de un valor inestimable. En ambos grupos aparece la alusión a la biología para reconocerse por “*la cara*”, “*por la sangre*”, etc. El cuerpo con que nacieron estas mujeres las ubicó en ciertos roles dentro de su espacio de socialización, y en la sociedad mayoritaria. En sus cuerpos se imprimen las relaciones de opresión.

En la sociedad mayoritaria o de acogida, ellas viven un doble mecanismo de visibilización-invisibilización de su adscripción étnica. La mayoría de ellas *son visibles*, distinguibles por sus propios cuerpos, su forma de vestir, de hablar, por ejemplo. Cuanto más marcadas fenotípicamente, esto es, cuanto más “se note” que son gitanas o migrantes musulmanas, encuentran mayores obstáculos en la sociedad mayoritaria. Es por esto por lo que en general, donde persisten los discursos racistas, intentan pasar lo más “desapercibidas” posible. Ellas se reúnen con otras personas migrantes o gitanas con experiencias similares, ya que no ser cuestionada o juzgada es menos costoso.

Dentro de las migrantes se ha encontrado mayor variabilidad, por la heterogeneidad de situaciones en las que se encuentran antes y después de migrar. Quienes ingresaron a España con visado de estudios y con *hijab*, encontraron que su musulmanidad visible era una barrera para alquilar vivienda, conseguir trabajo e incluso pareja. En cuanto a quienes migraron para trabajar, tras la regularización puede llegar el alivio, pero la perpetuación de la sospecha será interminable. Como las gitanas, quienes estarán en la mira cada vez que entren a una tienda de ropa, por ejemplo. Si bien concede ciertos beneficios, contar con la ciudadanía española no garantiza la igualdad.

En el trabajo de campo encontramos mujeres gitanas y musulmanas que desapruaban su cuerpo constantemente, sobre todo aquellas que están entre los 25 y 45 años. Ellas encuentran contradicciones entre lo que se espera que sus cuerpos sean en sus “culturas”, y los modelos corporales de la sociedad mayoritaria. Además, han manifestado conocer y lidiar con otros cánones de belleza de la sociedad mayoritaria.

En primer lugar, está la cuestión del peso y el sobrepeso. Casi la totalidad de las mujeres mayores de 25 años con las que interactuamos, son consideradas con “sobrepeso” en España. Las gitanas de entre 25 y 40 años se ven a ellas mismas “*gordas*”, afirman que “*comemos bollería*”,

“*comemos mal y más cuando se duermen los niños*”. Las mujeres mayores de esa edad manifiestan preocupación por otros temas de salud, pero el exceso de peso no pareciera ser un problema. La mala alimentación, los cambios corporales debidos a los embarazos y la falta de oportunidades o interés por hacer deporte aparecen en los diálogos como razones.

Toman bebidas azucaradas energizantes desde temprana edad, y consumen grandes cantidades de azúcar y alimentos ultra procesados. En una ocasión, conversando sobre dietas, varias de ellas reconocieron que les resultaba difícil cocinar “*saludable*” con los alimentos “*que nos dan*”, y a la vez se reconocieron “*enganchadas*” a malos hábitos, como a estas bebidas. Otra participante comentó “*las gitanas no salimos a correr, como las payas [...] no verás gitanas corriendo con chándal. La única gimnasia que hacemos las gitanas es fregar [...] bayeta pa’ aquí, bayeta pa’ allá, escoba pa’ un lao, escoba pal’ otro*” (Participante gitana 1, 19 años: 9-01-2019).

En la casa de una mujer gitana de 52 años del grupo femenino, se dio una conversación entre ella, su marido, y su hijo. Según su marido “*las gitanas comen mucho cerdo, mucha grasa [...] no cocinan con pescado, toman café con bollería y no comen comida [...]*” (Participante gitano 1, 57 años, 11-05-2017). “Las gitanas” estuvieron en el centro de la escena por “*no cuidar*” su salud. Si “*las gitanas comen mal*”, es necesario dar lugar a las causas. Es innegable que “la cultura” en palabras de Alberto está en juego, pero si una mujer está a cargo de la sostenibilidad del hogar y tiene que organizar la alimentación de los miembros de la familia y de ella, es probable que la calidad del alimento no sea el mejor. Muchas veces es más económico “*comer bollería*”, que un plato de comida elaborada.

Por otra parte, las mujeres musulmanas sostienen que la norma en sus países es engordar. Sin embargo, entre los cuerpos de las mujeres de España, devienen en “*gordas*”. La participante musulmana 1 es marroquí, trabajaba de camarera, además de ser empleada de hogar, por eso ha cotizado y podrá jubilarse. En Salamanca tuvo un infarto, perdió un riñón, y vivió con menos del 20 por ciento del otro. Le han dicho los médicos que tiene que bajar de peso por esta situación, aunque según ella está

“*[...] super flaca*”: “*Aquí tienen otra concepción de delgadez. En Marruecos lo normal es engordar, es imposible no engordar por el estilo de vida, las comidas, los dulces [...] en Marruecos tienes que engordar*”. *Aquí ya no sé cuánto más quieren que baje, ya estoy por 68, estoy bien y me dicen que tengo que bajar dos kilos más*” (Participante musulmana 1, 45 años, 21-02-2020).

En esta línea, la participante musulmana 2 dijo que había que comer más, tener “*más tripa*” para poder bailar correctamente la danza del vientre. La participante musulmana 3 relata como tanto un hombre español con el que salía como el médico le han dicho que estaba gorda y debía bajar de peso. En Marruecos no le decían que era “*gorda*” ni tomaba medicamentos, pero desde que llegó a España en el hospital le han dado seis pastillas distintas, entre ellas una para el colesterol y otra para la reumatitis.

Por otra parte, tanto gitanas como musulmanas se encuentran con juicios de valor cuando se trata del parto. La participante gitana 2 cuenta que en sus tres partos no ha tenido buenas experiencias al ubicarla en espacios diferenciados para gitanas y relata. “*No nos juntan con las payas [...] cuando fui a parir me preguntaban “por qué las gitanas sois tan gordas? ¿Por qué tenéis tantos hijos? ¡Pero cómo parís las gitanas! Me llamaban la gitanilla”* (Participante gitana 2, 22 años: 21-11-2018). La experiencia de las musulmanas en el hospital tampoco ha sido demasiado confortable. A la participante musulmana 4 el médico que atendía su parto le llegó a decir “*tú no sabes nada*” (Participante musulmana 4, 48 años: 9-06-2019).

Entre las migrantes ha sido un tema recurrente el del aumento de las enfermedades un tiempo después de haber migrado. La participante musulmana 5 aseveró en otra ocasión que la “*gente de Marruecos se enferma aquí porque muchos problemas, piensa todo el día*” y luego agregó “*Mi vida es muy difícil, tengo muchos problemas*” (Participante musulmana 5, 47 años: 10-02-2020). Encontramos mujeres que, al estar cuidando de otras personas, sufren una expropiación del tiempo para el autocuidado. El riesgo y la incertidumbre característicos de las sociedades actuales moldean a estos cuerpos precarios (Cervio *et al.*, 2020). Los estereotipos de belleza calan hasta en las niñeces. En la biblioteca haciendo autorretratos una niña gitana de 10 años dijo que ella “*es fea*”, y al principio no quería mirarse al espejo para hacerlo (Diario de campo: 17-01-2019).

En relación con este tema y en lo referido a la atención médica en el sistema sanitario, existen diferencias entre las migrantes musulmanas en situación de irregularidad, aquellas que ya han conseguido “*los papeles*” por el tiempo de permanencia en España, así como las que entraron al país de manera regular, con permiso de estudio. Al contar con un seguro de salud, las estudiantes musulmanas han realizado consultas a médicos especialistas, mientras que quienes se encuentran en situación de irregularidad asistieron cuando el problema implicaba ser tratado de manera urgente por su gravedad. Sin embargo, las migrantes en situación de irregularidad relataron que en sus países ir al médico “*sin pagar*”, era muy complicado o imposible (en Marruecos, por ejemplo), y que la atención en España era buena. Lo que no significa que sea sencillo para ellas acceder a ella.

Las mujeres musulmanas y gitanas han querido mostrar cómo eran ellas *antes* a través de fotografías. En los cursos con las gitanas han circulado fotografías de sus bodas que provocaron comentarios en torno a lo guapas que se veían, por ejemplo. En la casa de la participante musulmana 5, después de una de las tantas comidas que compartimos enseñó una de una mujer maquillada con un vestido y joyas, que estaba siendo levantada por varones en una especie de silla. Luego dijo que era ella a sus 20 años, recién casada, sin *hijab*. Años después se puso el *hijab*, “*por Allah*” (Participante musulmana 5, 47 años: 10-02-2020).

La norma dentro del islam es que la belleza se reserve para la intimidad, para los espacios interiores. Cuenta tanto para las casas, como para las mujeres, que invierten tiempo y recursos en el cuidado de la piel y el cabello, por ejemplo. O incluso en “*secretos*” para que crezcan los pechos

utilizando un vaso y vaselina. La mayoría de las mujeres migrantes hacía referencia a que echaban de menos ir al *hammam* (baños públicos).

Por otra parte, las mujeres cuando migran procuran destinar tiempo al cuidado de sí mismas, sobre todo al uso de productos de cuidado y embellecimiento producidos en sus países, como jabones, aceites y esponjas. Además del envío de alimentos desde sus países, o la compra en tiendas específicas, se ocupan de conseguir estos otros bienes. Ellas añoran los espacios de cuidado a solas o entre mujeres. En términos de Soledad Murillo (2001) podría pensarse que añoran el espacio privado permitido, ese lugar del tiempo singular, de lo propio, la condición de estar consigo misma de manera crítica y reflexiva, es el culto a la individualidad y responde a la cualidad de ocuparse de sí misma. Cuando pueden, los tienen, pero hay uno que, por infraestructura de la ciudad, no tienen: los *hammam*. En sus países de origen operan como espacios de libertad y de placer, sobre todo para quienes no están buscando marido, ya que serán menos observadas.

Como afirmamos, las mujeres musulmanas *deben* ser bellas “*en el interior*”, para ellas y el marido. Es más, la belleza exteriorizada podría significar un riesgo en algunos casos. Según la participante musulmana 3, en Marruecos las mujeres guapas (y jóvenes) no pueden trabajar en casas limpiando o cuidando, porque la mujer de esa casa “*piensa que le van a quitar el marido*” (Participante musulmana 3, 41 años: 4-03- 2020). Las mujeres con estas características pueden trabajar en restaurantes y sitios de atención al público. “*Aquí no es común verlas en los kebabs o en atención al público, pero en Marruecos sí*”. Esto se asemeja a lo que el participante gitano 2, coordinador de la entidad, decía acerca de que las principales marcas de mercancía u hostelería no quieren tener gitanos ni gitanas trabajando “*de cara al público*”. A medida que van conociendo Salamanca, también las migrantes van notando que se las necesita para trabajar puertas adentro, y no visibles hacia el exterior.

Cuando se van a casar, las mujeres musulmanas acuden a realizarse una depilación total, por ejemplo. Pareciera que no pueden dejar de gustar al marido, ya que éste podría ser motivo para engaño. En las gitanas esto aparece más ligado a la “atención”. La buena esposa es buena madre y complace al marido realizando las tareas del hogar, sin descuidar las funciones maritales.

No sólo las propias mujeres gitanas y musulmanas opinan y ejercen juicios sobre sus cuerpos, sino también la sociedad mayoritaria. Durante el trabajo de campo, una de las investigadoras autoras de este artículo se encontraba por viajar a Marruecos, cuando una dependienta en Salamanca le advirtió: “*A Marruecos, ¡qué guay! Bueno, con este calor y te harán poner el pañuelo, cuidado [...] aquí las dejamos andar con el pañuelo y a nosotras nos lo hacen poner allí, ¿a qué no? Ufff con ese calor todo el día con pañuelo*” (Diario de campo: 19-06-2019).

Como ya hemos mencionado, el elemento que en sus países de procedencia parecía ofrecerles pasar más desapercibidas en algún punto, es lo que en España hace que queden en el centro de las miradas, que sean visibles. Su presencia en el espacio público no pasa desapercibida por llevar la marca física visible.

Estas exigencias, entre otras, varían con el ciclo vital. La niñez aparece como generación en la que se vive relativamente con menores presiones porque aún no se es estrictamente mujer. El pasaje desde la adultez hacia la vejez hace que en cierto modo se desplace la mirada exigente tanto de su grupo de pertenencia como de la sociedad mayoritaria. Al envejecer, pareciera que pierde parte de su condición de mujer. Incluso pueden ejercer poder sobre otras mujeres, como las nueras, por ejemplo. Aunque también el envejecimiento puede precarizarlas, ya que es en esta edad en la que resuenan con más fuerza las falencias que la organización social del cuidado tiene. Por lo tanto, las mujeres dependerán de las redes que hayan construido, los trabajos que hayan tenido y las experiencias vitales atravesadas.

Recapitulando, hemos recorrido la producción social de apariencias hegemónicas (Scott, 2000). Pudimos ver que los cuerpos de las mujeres aparecen como patrimonio público, todos opinan sobre ellos. Existe un acceso diferenciado al bienestar físico. Las mujeres, por diversos motivos, dedican menos tiempo al propio bienestar. Asimismo, pareciera que ni este, ni los ideales de cuerpo y belleza hegemónicos coinciden con las “cosas de” gitanas ni de musulmanas.

Las mujeres hablan de sus cuerpos cuando están entre mujeres. Los temas y los modos de conversar sobre la intimidad cambian cuando se está entre mujeres ya que se crean espacios de confianza. Ellas se encuentran teniendo que conciliar con el conflicto de que sus cuerpos encarnan otros valores, representan aquello indeseable para la sociedad hegemónica. Los kilos, la ropa, la forma de llevar el cabello o de cubrirse, el maquillaje o la ausencia de este, delatan a estas mujeres.

Las gitanas y musulmanas conocen y hablan acerca de las distintas lógicas en torno a sus cuerpos, y se esfuerzan por perfeccionarlo o al menos mencionan que deberían hacerlo. Les preocupa su gordura, o el haber aumentado de peso. Aun así, consideran que ir a un gimnasio o salir a correr en chándal, no son *cosas de gitanas o musulmanas*. Se presenta una contradicción entre los valores normativos hegemónicos de la sociedad mayoritaria y los específicos de cada grupo, y cómo ellas tienen que conciliar esos conflictos, ya que en ellas se encarnan esos valores. Pareciera que las exigencias son irreconciliables.

Las exigencias en torno a “ser deseable” en sus grupos de pertenencia varían con el ciclo vital. Antes de casarse y durante la boda son tiempos en los que las mujeres se dedican de lleno a la belleza y al cuidado de sus cuerpos. Las mujeres desaprueban sus cuerpos constantemente, pero con los años pareciera dejar de ser un problema la estética, y preocupa más el cansancio, por ejemplo. Al envejecer, las mujeres se *desgenerizan*, o pierden condición de mujer, desde la mirada externa. Incluso pueden ejercer sobre otras mujeres, como las nueras, por ejemplo.

El género, la edad y el lugar que se ocupa en una familia otorgan poder. En cuanto al parentesco, se destacan puntos en común de ambos grupos en cuanto a la patrilinealidad bilateral, la similitud en algunas creencias respecto a las bodas y la virginidad, la entrega verbalmente del padre de la novia al padre del novio, entre otras.

## 5. Tener hijos/as como destino: la ambigüedad de ser madre

A lo largo del trabajo de campo pudimos percibir que, tanto por mujeres como por varones de ambos grupos, tener descendencia no es puesto en discusión. Es algo de lo que *hay* que ocuparse, algo que *hay* que hacer, un deber moral para la perpetuación del grupo social, y también para garantizar el cuidado de la propia persona progenitora. La maternidad se presenta como la función a través de la cual las mujeres alcanzan la realización y adultez, y se le otorga sentido a la femineidad, a la vez que constituyen la producción y reproducción de un universo de significaciones imaginarias que determinan lo propio de cada género (Fernández, 1994). Dentro de estos grupos es esperable que, sobre todo las hijas y las nueras cuiden a las personas mayores hasta el final de sus vidas.

Respecto del armado de parejas, las mujeres explicaron que en algunos casos se casaron primero y “hablaron” o se “quisieron” después. Y que en otros puede suceder que primero se conozcan las futuras parejas, y luego simulen haciendo el “como si” siguiendo el modo tradicional. Las mujeres encuentran dificultades para formar pareja cuando han estudiado y gozan de cierta autonomía, y cuando no son “buenas” gitanas o musulmanas a los ojos de su grupo de pertenencia. Para casarse el varón y su familia deben demostrar que cuentan con el capital suficiente para sostener el proyecto matrimonial. Asimismo, quienes quieren formar pareja con un *payo* (no gitano) o un no musulmán, saben que apartarse de la norma de su tradición, es casi una condición.

El ser madre y padre está atravesado por una fuerte ambigüedad: “*Es bonito, pero [...] “Es lo mejor, pero [...] “es un rollo, no tienes vida, sale caro, te olvidas de ti”*. Puede ser tanto “*lo mejor*” y más bonito, como “*lo más duro*” que quita la vida. Los niños parecieran *adueñarse* del tiempo de las mujeres, principalmente. “*Es el sentimiento más grande que tienes*” (Participante gitana 3), aunque “*Cuando tienes uno, bien [...]*” (Participante gitana 4) “*es un rollo, pero es bonito, es lo mejor que te puede pasar, pero no tienes vida*” (Participante gitana 6). Samara comentó que la pasó mal en el tercer embarazo, fueron muy seguidos, “*quería olvidarme que estaba embarazada*”. No tenía ayuda, porque su marido trabajaba afuera de la casa.

Las mujeres gitanas y musulmanas son las que se encargan de la prevención de embarazos no deseados utilizando en mayor medida anticoncepción hormonal. Esta la utilizan luego de haber tenido la prole que consideran suficiente, en algunos casos, puede ser uno/a o más. Ninguna de ellas ha usado anticonceptivos al inicio de sus relaciones sexuales una vez casadas. La participante gitana 3 manifestó que luego de casarse ella quería “*tomar las pastillas, esperar un poco*”, pero la suegra dijo que se le iba a “*dormir el útero*”, entonces enseguida ya tuvo el niño (Participante gitana 3, 19 años: 29 de enero de 2019). La participante gitana 7 se casó a los 16 y tuvo el niño llegando a los 17. Ella llegó un día preocupada, y nos dijo a las mujeres: “*fui a la consulta y no me encuentran el diu*” (Participante gitana 8, 19 años: 29 de enero de 2019). Su temor mayor, era estar embarazada, porque no estaba menstruando. Fue vivido con alivio saber que no estaba embarazada, sino que el Diu hacía que no le bajase la regla.

Por su parte la participante musulmana 6 explicó “*Mi hermana ya tiene 2 hijos y usa eso (DIU) porque quiere esperar. Tiene 28 años*” (Participante musulmana 6, 20 años: 23-03-2019).

Las mujeres han comentado las dificultades que encuentran para que los varones utilicen los métodos anticonceptivos de barrera, es por eso por lo que prefieren cuidarse ellas.

Las gitanas, tanto adultas como jóvenes, no suelen hablar de anticoncepción delante de los varones del grupo, se incomodan. Al quedar a solas con las mujeres gitanas, los temas sobre intimidad afloraban. Quienes están en edad fértil han mostrado su preocupación en torno a la anticoncepción y la posibilidad de estar embarazadas.

Housna está casada con un español, y aun habiendo trabajado años anteriores depende de él en la actualidad. Partiendo de la experiencia personal, aconseja a la más jóvenes: “*Si no trabajas fuera de casa, pierdes*”, haciendo referencia a que luego no podrán contar con ingresos fijos como para vivir dignamente. Asimismo, “*si no tienes hijos pequeños, pierdes*”. En España pareciera tener más posibilidad de conseguir ayudas, quien tiene descendencia. La frase “*los hijos cuidarán de ti cuando seas viejo*” que apareció de forma reiterativa de cara a la justificación sobre el procrear, cobra especial sentido para las personas cuyas vidas, una vez que sean dependientes por su edad, no cuidará el estado sino la familia. Que como ya hemos mencionado, son las *mujeres* de esa familia.

En este sentido, tener descendencia puede ser doblemente estratégico: se reproduce el grupo, se establecen alianzas con otras familias, y se garantiza el propio cuidado al llegar a la vejez. Es decir, es también parte de una estrategia económica. Si bien puede haber casos distintos, he encontrado mujeres y varones explicándome la racionalidad de esta lógica. Incluso las parejas que se casan y demoran en tener prole, pueden ser consideradas personas con mala salud. En este sentido, las mujeres que no son madres a partir de los 30, suelen reunirse con mujeres de una generación anterior o superior, con quienes aún no son madres, o con quienes ya son abuelas. El pertenecer a una generación y no cumplir las expectativas de esta, ocasiona malestar en ellas. Esta “*tradicción*” de casarse joven y tener descendencia en ese mismo momento, es de las más cuestionadas por la sociedad mayoritaria. Además, si bien en ambos grupos la norma es casarse, no lo hacen por la vía jurídica, por lo tanto, los derechos sobre los bienes no están amparados por la ley.

Por último, quisiéramos aclarar que tener agencia no siempre implica hacer lo que es beneficioso para sí. No siempre el sujeto conoce todas las consecuencias de sus decisiones o tiene capacidad o voluntad para tomar aquellas que le parecen mejores. Exigirles más a ellas por su condición de vulnerabilidad es como mínimo, injusto.

Se ha constatado que las mujeres sobrellevan, manifiestan no saber qué hacer con ciertos problemas, se impacientan de esperar, y emplean estrategias para aprovechar las oportunidades. Esto derriba la imagen de pasividad que suele atribuirse en general a las personas en situación de vulnerabilidad social.

## 6. El honor y la honra

Es posible trazar paralelismos entre ciertos aspectos de las morales de las comunidades gitanas y musulmanas. Las sociedades patrilineales atribuyen mucha más importancia al matrimonio y a los derechos del marido sobre su mujer y sus hijos. El estatus sexual de la mujer siempre es sospechoso y está sujeto a control. De su fidelidad depende, por ejemplo, la adscripción al linaje. Las pautas morales, mayormente prohibiciones, consolidan los valores y los ideales que rodean el concepto de la mujer en la sociedad gitana y musulmana, y en cualquier otro grupo social. Los miembros de la comunidad supervisan el comportamiento de las niñas y de las mujeres, exigen que cumplan con las normas de comportamiento interiorizadas en el proceso de socialización y se aseguran de que el desvío de las reglas impuestas se traduzca en desaprobación, desprecio o castigo por parte de la comunidad (Bálint, 2021). La desobediencia frente a los códigos éticos supone una amenaza tanto de la valoración individual de las jóvenes como del honor de toda la familia, puesto que son ellas las que llevan este peso moral encima.

En este sentido las mujeres han relatado acerca de uno de los aspectos centrales a la hora de formar pareja: la necesidad de demostrar que la mujer no ha mantenido relaciones sexuales con antelación a la unión conyugal. No ha sido de nuestro interés indagar sobre cómo han vivido (o sorteado) las “*pruebas*” de la virginidad. Simplemente cuando ha aparecido el tema, se ha seguido el curso de las conversaciones.

La virginidad constituye uno de los ejes en torno al cual han elaborado una concepción del cuerpo y la sexualidad, sustentada en el reconocimiento de la sangre masculina como el principio vital fecundante, es una condición impuesta a las mujeres por las sociedades que persiguen garantizar la paternidad del varón. Al asegurar la paternidad, se garantiza la continuidad de su linaje y la cesión del patrimonio a los hijos engendrados por él (Fagetti, 2002). La virginidad es un valor inestimable que debe ser preservado. Mientras que la mujer demuestra su maternidad al parir, el hombre se asegura la paternidad instaurando la pureza sexual como una condición, promoviendo múltiples discursos para sustentarla y múltiples maneras de comprobarla.

La mujer virgen es símbolo de pureza, y está bien cotizada: un padre que tiene una hija virgen puede promover un casamiento con una familia con la que le interese emparentarse. Por eso las familias ejercen un fuerte control durante la adolescencia y juventud de las mujeres. Como ejemplo, a la participante gitana 1, la única mujer soltera del grupo mixto, la llamaban para preguntarle cuántos varones había en el curso. Ahora bien, no llegar virgen al matrimonio puede representar no sólo la deshonor familiar, sino el peligro de “*perder*” la tradición, la *esencia*. Las únicas que cuestionaron abiertamente este rito fueron la participante gitana 9, soltera, de novia con un joven musulmán de 16 años, y la participante gitana 10, de 27 años. Esta última era madre de dos niños, separada de su primer marido y de novia con un *payo* o no gitano. Ella dijo no haberse casado de ese modo.

El control del cuerpo de las mujeres ha existido desde el origen de la humanidad. En nuestro caso, vemos que lo viven en sus grupos de pertenencia a partir del cargar con la responsabilidad de honrar a la familia con la entrega de la virginidad al marido, así como con las exigencias sobre cómo deben ser sus cuerpos, cuánto y cómo parir y criar a su prole, entre otras. Podemos pensar que las mujeres representan el reducto donde se puede salvaguardar la identidad de los pueblos que quieren ser colonizados (Bracco, 2020).

Pareciera que las mujeres se constituyen como objeto de deseo y varones como sujetos deseantes, es decir que en la sexualidad debe garantizarse el deseo del varón, mientras que la mujer es quien garantiza el cumplimiento de la norma, y se preocupa por cómo hacer para que no duela/cómo hacer para disfrutar más.

En todas las sociedades existen mecanismos utilizados por los varones para establecer jerarquías de la masculinidad, y para mantener, reforzar y reproducir mandatos de masculinidad. Esta masculinidad universal, singular o hegemónica se usa para legitimar la posición dominante de los varones y la subordinación de las mujeres (Viveros Vigoya, 2002).

En la etnografía encontramos tanto algunos jóvenes que reproducen los estereotipos respecto a tareas “*de mujeres*” y “*de hombres*”, que expresan su rechazo a la homosexualidad, que lo adjudican a que “*en su familia es así*”, o a que “*se respeta, pero [...]*”. Asimismo, se ha observado que dentro de los grupos de pares de varones (gitanos, sobre todo), el manejo de los códigos del cortejo y las alusiones al desempeño heterosexual son también maneras de establecer jerarquías de masculinidad. Y en los varones adultos la insistencia en el ensalzamiento de la figura que la mujer tiene para *su cultura*, así como en su consideración en tanto sujetos a ser protegidos por los varones.

Las mujeres tienen presión por “*no perder*” la “*virginidad*”, y los varones por “*perderla*” con una mujer que no califica como potencialmente esposa. La responsabilidad recae siempre sobre el cuerpo de las mujeres. La honra, el honor se ser vírgenes y mantener la dignidad, el cubrirse ciertas partes del cuerpo es sólo para las mujeres. En los jóvenes hemos notado esta necesidad de mostrar que se sabe, que se “*perdió*” la “*virginidad*”. Este cercamiento a las condiciones de vida se acompaña de un conjunto de políticas con fuerza de ley, sanitarias, educativas y sociales que implican el reforzamiento de un discurso sumamente conservador erigido en torno a la familia tradicional, la división sexual del trabajo clásica, el binarismo heteronormativo y la negación de la capacidad de decidir sobre sus cuerpos y sus vidas a las mujeres (Pérez Orozco, 2014).

En una sociedad española envejecida, gitanas y migrantes continúan teniendo descendencia. Incluso pareciera no existir la posibilidad de elegir no tener hijos, tarde o temprano hay que hacerlo porque hace parte de garantizar la supervivencia personal y grupal.

Aquí llegamos al momento de preguntarnos cómo es posible en esta sociedad española trabajar con la diversidad que, mal que le pese a muchos sectores, existe, e irá en aumento. Las instituciones educativas continúan siendo espacios de encuentro de personas. En el sistema educativo español aún se continúa dictando la religión católica. En las instituciones educativas hay jóvenes que son de diferentes religiones como las migrantes son musulmanas, y las gitanas, que son evangelistas.

Es preciso desplegar políticas y programas de salud sexual y reproductiva que fortalezcan la voz y la capacidad de decisión de las personas, deconstruyendo los patrones de valoración desigual en términos de sus múltiples diferencias, así como de proponer “prácticas educativas que dejen de imponer normas universales de comportamiento sexual y criterios prescriptivos de su organización” (Viveros Vigoya, 2004:180). Esto serviría para profundizar temas sobre las diferencias y también acerca de los derechos de las personas.

Pensar la educación sexual integral (desde una perspectiva interseccional) como política de estado, esto es, brindarla de forma transversal en las instituciones educativas y formativas en general, podría ser uno de los pivotes para favorecer condiciones de posibilidad y ampliar márgenes de acción.

## **7. Reflexiones finales: repensando la intimidad**

Hemos indagado en algunos imaginarios, discursos y prácticas relacionados con la intimidad de las mujeres gitanas y las musulmanas, con el fin de dar cuenta de su influencia en la perpetuación de las relaciones de poder.

La desigualdad social existente estructura la posición de subordinación de las mujeres. En todas las sociedades existen sistemas de jerarquías establecidos con respecto a la sexualidad. A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos concluir que la sexualidad y la salud sexual y reproductiva de las mujeres gitanas y las musulmanas se encuentran atravesadas por relaciones de poder.

Distintos agentes e instituciones sociales definen, perciben y regulan las representaciones y los comportamientos relacionados con la sexualidad. Las mujeres lidian con los patrones hegemónicos en torno al cuerpo y la mujer ideal de la sociedad mayoritaria y con los de los propios grupos de pertenencia.

Existe una visión normalizada del “cuerpo saludable” y del “cuerpo deseable” en la sociedad mayoritaria, y las *otras* mujeres no encajan dentro de esta visión. Sus cuerpos en la sociedad mayoritaria son considerados cuerpos descuidados. Esto les sucede con mayor insistencia a las mujeres gitanas. Las exigencias en torno a “ser deseable” en sus grupos de pertenencia varían con el ciclo vital. En la desaprobación de sus cuerpos las mujeres pasan de la crítica estética a la consideración de la salud. En la medida en que envejecen la condición etaria se impone sobre la sexual en la mirada externa.

Las normas sociales operan como potentes dispositivos moralizantes con más fuerza sobre las mujeres. Como se ha dicho, existe en estos grupos, al igual que en la sociedad toda, una doble moral. En unos grupos están más o menos explicitadas tanto éstas como sus castigos. En los grupos con los que hemos trabajado existe una doble moral sexual que no se disfraza, se manifiesta de manera directa. Encontramos menos encubrimientos o máscaras para hablar sobre los motivos que conducen a la elección de la pareja, por ejemplo. Vimos también que tener descendencia es estratégicamente

económico en dos maneras: se reproduce el grupo, se establecen alianzas con otras familias, y se garantiza el propio cuidado al llegar a la vejez.

Asimismo, el cuerpo de las mujeres tiene la capacidad de garantizar el honor familiar a través de la probanza de virginidad. La virginidad es un precepto moral con implicancias políticas y económicas, que deben cumplir las mujeres. Aún con todo, en ambos grupos aparecieron intersticios en el cumplimiento de las normas, tanto las de sus grupos de pertenencia, como las de la sociedad mayoritaria.

Para finalizar, insistimos en que es inaplazable actuar en los espacios donde conviven las personas de diversos grupos sociales. La integralidad de la educación sexual para decidir y ampliar márgenes de acción y condiciones de posibilidad debe seguir siendo parte de la agenda feminista, puesto que se ponen en juego los derechos de las mujeres gitanas y las migrantes musulmanas, integrantes de la sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

Anthias, Floya (2008): "Thinking through the lens of translocational positionality: An Intersectionality frame for understanding identity and belonging". En: *Translocations: Migrations and Social Change*, vol. 4, pp. 5-20. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/281475768\\_Thinking\\_through\\_the\\_lens\\_of\\_translocational\\_positionality\\_An\\_intersectionality\\_frame\\_for\\_understanding\\_identity\\_and\\_belonging](https://www.researchgate.net/publication/281475768_Thinking_through_the_lens_of_translocational_positionality_An_intersectionality_frame_for_understanding_identity_and_belonging) [17-05-2023].

Bálint, Zsuzsa (2021): "El papel de la mujer en los cuentos populares gitanos. Un análisis comparativo entre el corpus español y el húngaro". En: *Boletín de Literatura Oral*, vol. 11, pp. 147-171. Disponible en: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/6004> [17-05-2023].

Berná Serna, David (2019): "Públicas, brujas y sumisas. La mujer gitana en los discursos de alterización identitaria europea hasta mediados del siglo XX". En: *Historia social*, n.º 93, 2019 (Ejemplar dedicado a: Monográfico: Creando subalternos: imágenes sobre el pueblo gitano), págs. 33-50. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/513393> [17-05-2023].

Bourdieu, Pierre (2005): *Cosas Dichas*. España: Gedisa.

Bracco, Carolina (2020): Estados-nación y derechos de las mujeres en el mundo árabe. Buenos Aires: CLACSO: Disponible en: <https://www.clacso.org/estudios-sobre-el-medio-oriente-desde-america-latina/> [17-05-2023].

Cervio, Ana Lucia; Lisdero, Pedro Matías y D'hers, Victoria (2020): "Cuerpos precarios": habitar, respirar y trabajar en el sur global. Una mirada desde la sociología de los cuerpos/emociones; Universidad Nacional de Educación a Distancia; Empiria. Disponible en: <https://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/27424> [17-05-2023].

Collins, Patricia Hill (2005): *Política sexual negra: afroamericanos, género y el nuevo racismo*. Nueva York: Routledge.

Correa, Sonia y Parker, Richard (2008): "Prefacio". En: Richard Parker, Rosalind Petchesky y Robert Sember (eds): *Políticas sobre sexualidad. Reportes desde las líneas del frente*. Perú: Sexuality Policy Watch, pp. 5-7.

Crenshaw, Kimberlé (1989): “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. En: *Legal Forum*, University of Chicago Legal Forum, vol. 1989, Article 8. Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/> [17-05-2023].

\_\_\_\_\_. (1991): Mapping the Margins: “Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. En: *Stanford Law Review*, vol. 43, n.º. 6, julio de 1991, pp. 1241-1299. Disponible en: <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2020/02/1229039.pdf> [17-05-2023].

De Miguel, Ana (2017): *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.

Del Valle Murga, María Teresa (1991): “El espacio y el tiempo en las relaciones de género”. En: *KOBIE. Antropología Cultural*, n.º. 5, pp. 223-236. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7751291> [17-05-2023].

Del Valle, Teresa (coord.) (2002): *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género*. Madrid: Narcea.

Del Valle Murga, María Teresa (2012): “Un ensayo metodológico sobre la mirada en la Antropología Social”. En: *Gazeta de Antropología*, vol. 28, n.º. 3, artículo 10. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3987> [17-05-2023].

El-Saadawi, Nawal (1991): *La cara desnuda de la mujer árabe. Colección Las femineras*. Madrid: Horas y Horas. Madrid. Título original: *The hidden face of Eve: Women in the Arab World* Nawal El Saadawi, Nawal (1977) Traducción: María Luisa Fuentes.

Esteban Galarza, Mariluz (2013): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Facio Montejo, Aida (1992): *Cuando el género suena cambios trae. Una metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. San José, Costa Rica: ILANUD.

Fagetti, Antonella (2002): “Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino”. En: *Alteridades*, vol. 12, n.º. 24, pp. 33-40. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702403> [17-05-2023].

Fassin, Didier y Memmi, Dominique (2004): “Le gouvernement de la vie, mode d'emploi”. En: Didier Fassin y Dominique Memmi (dirs): *Le gouvernement des corps*. París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 9-33.

Femenías, María Luisa (2008): “Identidades esencializadas/violencias activadas”. En: *ISEGORÍA*, n.º. 38, enero-junio, pp. 15-38. Disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/401> [17-05-2023].

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

Gregorio Gil, Carmen (2006): “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder”. En: *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, pp. 22-39.

Kandiyoti, Deniz (1988): “Bargaining with Patriarchy”. En: *Gender and Society*, vol. 2, pp. 274-290.

Moore, Henrietta (1991): *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra, Feminismos.

Morgade, Graciela (2011): (coord.): *Toda educación es sexual*. Buenos Aires: La Crujía.

Morgade, Graciela; Fainsod, Paula; Baez, Jérica y Grotz, Eugenia (2018): “De omisiones, márgenes y demandas. Las universidades y su papel cardinal en la educación sexual con enfoque de género”. En: Patricia Rojo y Violeta Jardon (compl): *Los enfoques de género en las universidades*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, pp. 67-95.

Murillo, Soledad (1996): *El mito de la vida privada*. Madrid, Siglo XXI.

Nash, Jennifer (2008): “Rethinking intersectionality”. En: *Feminist Review*, vol. 89, n°. 1, pp. 1-15. Disponible en: <https://doi.org/10.1057/fr.2008.4> [17-05-2023].

Pérez Orozco, Amaia (2014): *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños. Cap. 3. Disponible en: <https://www.bibliotecafragmentada.org/subversion-feminista-de-la-economia/> [17-05-2023].

Saulesleja, Sofía (2022): *Otras mujeres en España: gitanas y migrantes musulmanas. Análisis de la construcción de desigualdades desde la antropología de género*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca.

Scott, James (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Colección Problemas de México. Cultura Libre. México. D.F: Ediciones Era. Título original: *Dominatian and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts 1990*. Yale University New Haven y Londres.

Stolcke, Verena (1993): “!Is sex to gender as race is to ethnicity?” En: Teresa Del Valle (ed.): *Gendered Anthropology*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 17-37.

Tarducci, Mónica y Deborah Daich (2011): “La pasión no se enseña pero ayuda a enseñar. Transmitiendo el oficio de investigar con perspectiva de género”. En: *Revista Interamericana de Estudios Feministas*, vol. 1, pp. 23-30.

Thurén, Britt-Marie (1993): *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas/Universidad Complutense de Madrid.

Thurén, Britt-Marie (2008): “La crítica feminista y la antropología: una relación incómoda y fructífera”. En: *Ankulegi*. Homenaje a Teresa del Valle, n°. 12, pp. 97-114.

Viveros Vigoya, Mara (2002): “Quebradores y Cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, pp. 329-332. Disponible en: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1266> [17-05-2023].

Viveros Vigoya, Mara (2004): “El gobierno de la sexualidad juvenil y la gestión de las diferencias. Reflexiones a partir de un estudio de caso colombiano”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 40, enero-diciembre de 2004, pp. 155-183. Disponible en: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1218> [17-05-2023].

Viveros Vigoya, Mara (2016): “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. En: *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17. Bogotá: Colombia. Disponible en: [https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df\\_ojs/index.php/debate\\_feminista/article/view/2077](https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/2077) [17-05-2023].

Weeks, Jeffrey (1998): *Sexualidad*. México D.F.: Paidós, PUEG, UNAM.

Yuval-Davis, Nira (2006): “Intersectionality and Feminist Politics”. En: *European Journal of Women’s Studies*, vol. 13, n°. 3, pp. 193-209.