

## Diálogos identitarios desde la precariedad y la resistencia entre los adolescentes gitanos gays.

En este artículo abordaré la cuestión de la homosexualidad entre los y las gitanas españolas, centrando especial atención en los procesos de construcción de la identidad y subjetivación durante la adolescencia y mocedad, cuando los deseos y las prácticas son contrarios a la norma heterosexual obligatoria. Pondré a su vez la mirada en los procesos de resistencia étnica de los gitanos, debido a la centralidad que toman las normas de género en su subjetivación como gitanos diferentes de la sociedad mayoritaria. Procesos de resistencia donde lo masculino y femenino se esencializan, se tornan rígidos, homogéneos y asfixiantes. Ambas interpelaciones se cruzan, pasan a formar parte de los gitanos y gitanas gays, configurando unas formas específicas de sentir, vivir y pensarse como gays y como gitanos.

No podemos obviar que en la última década los cambios sociales y legislativos acaecidos en torno a la cuestión de la homosexualidad de los que los gitanos también son parte. La presencia continua y visible de lo “gay”, sobre todo masculino, en los medios de masas también ha influido a los gitanos en su relación con esta cuestión. La ruptura entre las experiencias de los gitanos y gitanas más jóvenes y los mayores de 25 30 años son enormes, por lo que nos centraremos a su vez en las rupturas y continuidades que ha supuesto el cambio de generación.

En todo este artículo estará presente a modo de prisma teórico de partida la interseccionalidad. Mirada que nos permitirá acercarnos a esta realidad en su complejidad, permitiéndonos pensar esta realidad desde el cruce de diferentes interpelaciones que los sitúan en lo gitano.

**Palabras clave:** Homosexualidad, gitanos, etnicidad, adolescencia, identidad, interseccionalidad, resistencia.

### Introducción.

Podría comenzar este texto con una definición teórico-antropológica sobre los procesos de subjetivación y creación de la identidad individual-grupal entre los gitanos. Podría comenzar con una bonita e inspiradora cita literaria. Podría comenzar como una alegato antihomofóbico, antirracista y antiaporofóbico. Las letras, las palabras, los discursos en sí, nos ofrece tantas opciones que “los podría” son interminables. Pero esta vez, como antropólogo, comenzaré con un extracto de una voz singular, ese otro no teórico y anónimo para la mayoría de vosotros que no lo conocéis,

que posiblemente nunca lo veréis en un periódico o en una revista, quizás ni en un blog. Anónimo para muchos y conocido para otros, para su familia, sus vecinos, sus amigos, sus ligues, sus novios, sus profesores. Un singular que como veremos es político, donde la micropolíticas de control del cuerpo encarnan cada día, cuando se mira al espejo, cuando va hacia el trabajo, cuando entra en un chat a ligar, cuando va al culto, cuando folla, y cuando no.

(1)

En todo el texto utilizaré el concepto de cultura gitana, entendiéndola como algo heterogéneo y cambiante dentro de un contexto político, social y económico micro y macro en continua interacción y cambio.

(2)

Aquí introducimos en conocido concepto de *tecnologías del yo* de Foucault por que a diferencia de otros conceptos, como el de estrategias que en otras ocasiones he utilizado y pueden resultar más sencillos para el lector, nos ofrece una comprensión mucho más holística de este proceso: "Aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza..." (Foucault, 1990: 35-36)

(3)

Para Foucault "problematización" responde a ese [...] conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.) (Foucault [1984] 1999: 371).

"...¿gay, homosexual, bisexual?, no se si soy eso, creo que no. Soy gitano, mi papa es gitano, mama es gitana y eso no es para nosotros..."

Esta fue la primera frase que salieron de los labios de Pedro, ya hace casi dos años cuando nos conocimos y él tenía 18 años recién cumplidos y sin apenas conocerme aceptó ser entrevistado, escuchado e investigado por un antropólogo. Yo simplemente comencé aquella primera entrevista que sería la primera de otras muchas conversaciones, con esa aparentemente simple pregunta: "¿Pedro, eres gay, homosexual, bisexual, como te defines?". En aquel momento no era consciente de lo problemático de una simple pregunta ante la realidad de los gitanos. Una cuestión con difícil respuesta ante la realidad de un ser tatuado desde su nacimiento con el estigma de ser gitano, de pertenecer a un grupo étnico diferente y minorizado, excluido y aniquilado en los últimos 700 años de historia occidental. Tatuaje que ha marcado su existencia, su forma de estar, pensar y sentir el mundo.

Realidad que nos obliga a pensar a los gitanos, no como un objeto aislado, como una cultura-objeto de estudio de laboratorio, sino como una realidad en interacción continua con un contexto social, político y económico global y mundializado, dentro de unas relaciones de poder y dominación particulares, cambiantes e interconectadas. La cultura gitana (1), ha estado y está fuertemente condicionada por su posición de marginación y su relación con las instituciones locales, regionales y materiales que desarrollan toda una serie de tecnologías (2) de control y adiestramiento a la norma dentro del contexto sociopolítico y cultural general de España y del contexto europeo. Esta posición de exclusión está articulada en base a la construcción de lo que Goffman (2008), llamaría *estigma*. En el caso de los gitanos no estaría situado sobre un individuo sino sobre el grupo en general, sobre el mismo sujeto gitanos. La propia existencia de los gitanos, la situamos a partir del mismo momento en que son nombrados, problematizados (3) como gitanos. La "problematización" de las personas gitanas supone la construcción de una mirada sobre el grupo en base a unos atributos deslegitimizadores y que define a las personas gitanas como totalidad e identifica a los individuos en exclusiva por su pertenencia al mismo. Dicha pertenencia es construida en base a una diferencia indeseable concebida como problema.

(4)

Según a Wacquant (2007), la identidad racial no es sino una forma específica de la etnicidad históricamente construida de clasificación social que supone un haz de relaciones sociales y simbólicas que varían fuertemente según las sociedades y las coyunturas históricas, y conforme a unos mecanismos de (re)producción del racismo como forma de dominación justificada a través de la naturaleza como principio de legitimación.

(5)

Usamos aquí el término “subjetivación” como equivalente a las “tecnologías del yo” descritas por Foucault (1990: 48) como aquellas “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier otra forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.”

(6)

Entendemos por gitaneidad el constructo dinámico y diverso en el que determinados aspectos se presentan como centrales a la hora de definir la identidad gitana como modelo de identidad deseable.

Esta “percepción binaria de la realidad oculta, sin duda, la complejidad de las relaciones de poder y el complejo entramado de relaciones de género, raza y clase que se juega en el complejo reconocimiento de los gitanos como sujetos históricos”, (Nash, 2001: 27). La consecuencia de este proceso de estigmatización provoca que éstos sean devaluados y las sociedades que los rodean se piensen como superiores y puedan haber podido justificar las diferentes formas de control ejercidas durante estos siglos, justificándose a través de la construcción de la categoría racial “gitano” (4). Nash ahondando en estos procesos tecnológicos del poder nos dirá: “...la imagen del otro se consolida a partir de una representación mental, de un imaginario colectivo, mediante imágenes, ritos y múltiples dispositivos simbólicos, de manera que estos registros culturales no sólo enuncien, sino que, a la vez, reafirmen las diferencias” (Nash, 2001: 38).

Ser gitanos, ser mirados como racialmente diferentes ha supuesto vivir bajo los empujes aniquiladores culturales, vitales y físicos de las diferentes sociedades donde han vivido. Estos empujes han tomado diferentes formas que irían desde las formas tanatopolíticas de control de dar la muerte y permitir la vida, hasta las formas biopolíticas como arte de controlar la vida (Agamben, 1998; Foucault, 1984 y Vázquez García, 2009). Estos procesos biotecnopolíticos han configurado a la realidad gitana como una cultura de resistencia, donde su ethos racial está definido y subjetivado (5) por oposición hacia los opresores: *los payos, jam-bos o castellanos*. De hecho, los gitanos “producen evidencias constantes del hecho de que, de entre todos los españoles, ellos son los únicos que saben cómo se debe vivir. Su gitaneidad (6) penetra cada aspecto de la vida cotidiana hasta el punto que todas las actividades diarias pueden desarrollarse gitanalmente”. (Gay y Blasco, 1999: 179, traducción propia).

Su pertenencia racial también ha estado y está en la base de su también minorizada posición en la estructura de clases. Demasiadas gitanas y gitanos han sido y son en la actualidad pobres, estando excluidos en diversos aspectos de su vida cotidiana. Un escaso acceso al mercado laboral, una creciente pero insuficiente escolarización efectiva de los menores, un gran uso de los escasos recursos de atención social públicos y privados, una menor esperanza de vida que el resto de la población, una inclusión espacial periférica y de exclusión cartografían su posición en la estructura de clases.

Pero en la cotidianeidad de los gitanos, además de estas formas de exclusión encontramos otras que se van entrecruzando, donde no podemos pensar ninguna de esas formas de exclusión por separado, sino en su intersección. En este texto resaltaremos y analizaremos las relaciones recíprocas entre pobreza, exclusión racial, identidad y prácticas sexo-afectivas fuera de la norma he-

terosexual. Esta es la realidad de muchas y muchos de los gitanos gays que han formado parte de mi investigación. Queriendo resaltar las formas en que la exclusión social y étnica determinan unas prácticas e identidades gays, específicamente en la etapa del ciclo vital de la mocedad.

## Una Raza, una clase, una sexualidad y una identidad en la adolescencia...

Como adelantamos unas líneas arriba los gitanos han desarrollado una cultura, una forma de relación consigo mismos y con el mundo basada en la oposición a lo payo. Esta oposición binaria se asienta en unos valores homogeneizantes e igualmente reduccionistas sobre el *otro* pensado como opresor. Ese *otro*, en cambio, tiene y ha tenido la capacidad de nombrarlos y situarlos en el espacio de la exclusión.

La historia nos muestra cómo esta estrategia reactiva les ha permitido construirse como gitanos con un cuerpo de valores con intenciones de homogeneidad y perpetuidad. La heterosexualidad obligatoria, una feminidad y masculinidad homogénea y tradicional, un fuerte control sobre la mujer y la existencia de una jerarquía por edad y género basada en grupos de edad o ciclo vital, destacarían entre esos valores de lo que significa ser gitana o gitano.

En cualquier sociedad y específicamente en la gitana, toda persona es pensada, mirada y por tanto reconocida por el resto de individuos que le rodea a través de unas categorías prototípicas que le definen como parte de esa sociedad. La persona a lo largo de su vida, a través de las diferentes formas de enculturación, interioriza esas categorías que acaban por configurar su yo (Delgado, 1998), ofreciéndole un guión vital totalizador y con aspiraciones de homogeneidad (7) de cómo y cuando ser, comportarse y estar. Cualquier desviación de esos decálogos prototípicos y homogeneizantes puede acabar por convertirle ante los ojos de los demás y ante los suyos propios como un ser estigmatizado y no posible. La estigmatización se muestra aquí como un mecanismo de reorganización social ante el riesgo que supone la diversidad. La mera existencia de la diversidad pone en cuestión la inamovilidad y estatus de la norma, precipitándola hacia un espacio de cuestionamiento y revisión. Como nos sugiere Pocock (1971: 43) “de ese modo un gobierno inteligente tendería a devolver las cosas a sus definiciones apropiadas, con un claro reconocimiento de que la manutención de categorías sustenta el poder, el poder que mantiene el orden del mundo.”

La mocedad, la adolescencia, es una etapa especialmente crítica por los significados y exigencias que en nuestras sociedades les han incorporado. Si ampliamos la mirada e incorporamos al análisis

(7)

Eric Wolf (2003) en referencia a la utilización de mecanismos homogeneizantes como estrategias de poder y supervivencia de un segmento del grupo nos dice: “La asunción cultural de que el mundo es moldeado de esa forma y no de otra, tiende a ser repetida y puesta en práctica, para que no sea cuestionada y negada”. Continuando con esta idea Valeri (1985:11) dirá: “eso implica suprimir ciertos elementos de la experiencia para dar relevancia a otros. De esa forma la construcción de un orden conceptual y también esencialmente, la supresión de aspectos de la realidad”.

(8)

En referencia a esto Carles Feixa (1998) hace una iluminadora recopilación de las construcciones culturales sobre la juventud predecesoras de las formas que actualmente imperan en la realidad occidental.

(9)

San Román entiende las categorías de edad como la construcción social de segmentos, pautadas culturalmente en sus posiciones y roles, variables de una sociedad a otra y siempre cambiantes en una misma sociedad a través del tiempo y en función del contexto. Véase San Román, Teresa (1990) *Vejez y Cultura*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions.

(10)

Desde una mirada post-marxista como la Wolf (2003) diríamos que en “formaciones sociales que distribuyen el trabajo mediante relaciones definidas por el parentesco, las personas son atribuidas a redes o grupos de parientes que se distinguen por criterios de género.... [y edad]. Estas formaciones tributarias [...] establecen distintos estratos sociales, cada estrato es marcado por una sustancia interna diferenciadora que también define sus posiciones y privilegios en las sociedades.” En el caso de los gitanos españoles la estratificación por edad y género dentro del grupo de parientes correspondería claramente con esta estructura social, económica y política que Wolf llamaría tributaria.

sis la situación de riesgo enculturador sentida por los gitanos en las últimas cuatro décadas, caracterizadas por un mayor contacto y convivencia física de los gitanos con la sociedad mayoritaria, la adolescencia se torna un periodo del ciclo vital con una complejidad mucho más relevante. Esta situación que en palabras de Wolf (2003) podríamos llamar de crisis, provoca una mayor acción y visibilidad de los mecanismos de poder propios de una ordenación social gobernable al servicio de los intereses de los estamentos de poder en el grupo.

La mocedad se ha configurado socialmente como una etapa sustancialmente trascendental (8) del ciclo vital. Una etapa definida por la transición entre la infancia y la edad adulta. Una etapa de rupturas y tensiones donde el individuo tiene que empezar a demostrar que es capaz ser un adulto. En este caso un gitano o una gitana y por lo tanto en sus discursos, en sus prácticas y en sus cuerpos no debe haber rastro nominativo de los payos.

Las diferentes etapas del ciclo vital (9) actúan como principio organizador de la vida de los gitanos y gitanas (10). Cada etapa lleva aparejadas unas normas específicas con las que el individuo debe establecer una negociación cotidiana cuyo grado de cumplimiento le otorgará una posición concreta en el grupo. El grupo a su vez actuará como juez, controlador del cumplimiento de las mismas. No es lo mismo ser *moza* que ser una *gitana casada*; no es lo mismo ser un *churumbel* [niño]; que un *tío gitano*; los comportamientos, los cuerpos, las relaciones sociales, lo que se espera de él o ella son diferentes.

A través de Wittig (1992) y Rich (1980) vemos como el sistema sociopolítico gitano está basado en el parentesco, donde heterosexualidad se revela como un régimen político de control y dominación, de estructuración y organización social. “Este sistema de parentesco heterosexual es entendido como un aparato social de producción de feminidad y masculinidad que opera por división y fragmentación del cuerpo: recorta órganos y genera zonas de alta intensidad sensitiva y motriz (visual, táctil, olfativa...) que después identifica como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual.” (Preciado, 2002: 22).

A lo largo de los años que he pasado con los gitanos he podido identificar las siguientes etapas del ciclo vital: La infancia, la mocedad, la edad adulta [gitano/gitana] y la vejez [tía/tío]. La transición de la infancia a la mocedad están marcadas por los cambios en las formas biológicas que se han prefijado como definitorios de esta etapa.

Los cambios corporales característicos de la pubertad, el periodo y el crecimiento del pecho en la niñas, y el nacimiento del vello y el desarrollo del tamaño del cuerpo en los niños se configuran como los signos centrales que dan la alarma al resto de la familia

sobre el cambio de estatus, y por lo tanto de sus privilegios y obligaciones. Esta transición etaria conlleva en los gitanos una nueva resignificación de sus cuerpos y prácticas. La entrada en la mocedad supone la asunción de unas nuevas normas, roles y responsabilidades.

Desde que el niño gitano nace, su cuerpo, sus actos y sus proyecciones futuras son escritos en base una polarización genérica, directamente relacionada con la idea de que el sexo y la sexualidad son pensados y transmitidos como algo “peligroso y destructivo, como una fuerza negativa.” (Weeks, 1989: 9)

Si bien en la infancia, estos códigos se van introduciendo paulatinamente, es en la mocedad [adolescencia], cuando se exige con mayor fuerza que lo aprendido sea puesto en práctica con la mayor rigurosidad. A partir del momento en el que al sujeto se le reconocen los signos transitorios de la infancia a la mocedad una se le impone una extrema polarización en las actividades cotidianas por género (Vance, 1989). En sus actividades diarias se refleja claramente la separación entre lo propio de hombres y de mujeres. Los mozos comienzan a priorizar las actividades que se realizan con sus primos o varones adultos de la familia y lo mismo ocurre con la mozas.

A la vez esto supone un cambio claro en su roles, obligaciones y corporeidad, y por lo tanto en su identidad, en la autoconstrucción de su yo. Ser *moza* supone, comenzar a feminizarse a la forma gitana, una etapa preparatoria para lo que se debe ser. Estéticamente se incorpora formas, ropas y abalorios que resalten la imagen homogeneizante de feminidad gitana: la larga melena, ropas ajustadas que resalten las formas femeninas y maquillaje serían algunas de ellas. Éstas comienzan a incorporar responsabilidades domésticas, que hasta entonces realizaba la madre o las hermanas mayores. La vida de las mozas cambia por completo junto a estos cambios estéticos y de rol, se incorpora con mucha fuerza la idea de peligro y de honra. Las mozas comienzan a pensarse como sujetos/objetos donde reside la honra de la familia. Su cuerpo, sus genitales y la carga simbólica que reside en ellos colonizan (Vance,1989) el yo de la moza. Sus pechos y vagina pasan a resignificarse, a convertirse en espacios de lucha entre los diferentes regimenes de control que se ponen en juego, entre el deseo que se les supone incipiente y el celoso cuidado para no ser utilizado. La virginidad es pensada como un tesoro que deben guardar ya no sólo por su futura respetabilidad, sino por la de todo el grupo familiar. En el caso de la pérdida de la virginidad, una mancha vergonzosa recaería sobre todo el grupo, especialmente sobre los varones del mismo. La moza gitana se conceptualiza como un ser frágil y potencialmente dañable por el varón. A partir de este momento se deben extremar las precauciones y no pasar demasiado tiempo con ellos; priorizando los espacios



de socialización femeninos que están configurados como espacios de seguridad. A su vez nuevas formas de recato estético impregnarán sus vidas adolescentes.

En cambio, ser mozo supone la entrada en el mundo de los hombres. Ser mozo gitano pasa a significar una independencia y libertad en movimientos y acciones que contrasta con la etapa anterior y sobre todo en comparación con las mozas (Gay y Blasco, 1999: 78). Comienza una etapa de ensayo y muestra de los atributos que se le suponen a la masculinidad como son la exposición a riesgos, la bravura y valentía, consumo de alcohol y drogas, la celebración del carácter sensual de la personalidad masculina y primeros encuentros sexuales con payas con la ostentación consecuente, la adquisición al rol de cuidador y controlador moral de las mujeres, de las hermanas y primas mozas y los primeros acceso a las labores económicas familiares. A nivel físico también se producen cambios con gran carga de significado: el mozo comienza a cambiar sus ropas de acuerdo a los modelos masculinos del grupo en ese determinado momento y para esa etapa. Pantalones y camisas ajustadas, cinturón y zapatos a juegos y melenas largas (11) muy cuidadas, barbas muy cuidadas y perfiladas, se convierten en los atuendos cotidianos de los gitanos mozos.

A partir de este momento tendrá lugar, tal y como los mandatos culturales dictan, lo que se conoce como “roneo”, flirteo entre mozos y mozas. Un “roneo” controlado y en los espacios públicos, privilegiándose en la actualidad las bodas, pedidos y bautizos. También desde hace dos décadas el culto, los servicios de la iglesia evangélica gitana que ha tomado una especial relevancia por su periodicidad y cotidianeidad semanal.

## Normas, alteridades y estrategias

Los anteriores párrafos muestran el modelo normativo enculturador homogeneizante de los gitanos y gitanas españoles, pero la heterogeneidad geográfica, de clase social y grados de interrelación con la sociedad paya dibujan una realidad que no entra dentro de esta fotografía. Estas páginas anteriores no dejan de ser un guión que según el grado de consecución influye directamente en la posibilidad de existencia como parte del grupo.

Pero, ¿Qué sucede con Pedro y otros muchos y muchas mozas que no caben en esos modelos ideales que acabo de describir?, ¿Qué sucede cuando un mozo no es bravo y le gusta estar con su madre y con sus primas?, ¿Qué sucede cuando a cierta edad no andas “roneando” con tu opuesto genérico? Después de diez años conociendo a gitanos de gran parte del territorio nacional y del extranjero, puedo decir que la heterogeneidad es la norma en los gitanos. Pero a pesar de que la diversidad sea tan común, ese

(11)

“Los Gitanos de Jarama muestran un oscuro y largo cabello como señal de belleza y fuerza[...]. En los hombres, el pelo largo es asociado con la juventud y tiene implicaciones tales como la impulsividad, inconsciencia y con actividades tales como salir a bailar o beber en bares y discotecas”. (Gay Blasco, 1999: 78) [traducción propia].

patrón ideal llamado “cultura gitana”, sobrevuela a cada paso la vida de todos, haciendo sentir a muchos las dificultades que supone ser y mostrar esa diversidad.

Cuando Pedro me respondía a aquella inicial pregunta sobre su identidad sexual fui consciente de las dificultades de construir un yo, una identidad desde una diversidad que ataca los pilares de la sociedad que le rodea. Hasta hace escasamente unas décadas, las sociedades occidentales modernas, entre las que se encuentran los, “han evaluado la actividad sexual, y todo lo que tiene que ver con ellos, según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justos debajo están los heterosexuales monógamos no casados [...], seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales” (Rubin: 1989: 136). Debajo de estos y en los límites de la respetabilidad hasta el fondo de la pirámide estarían según la autora el resto de practicas sexuales y posibilidades identitarias consecuentes. Pero los cambios sociales acaecidos a partir de la industrialización y la creciente urbanización comenzó en parte a modificar esta pirámide clasificatoria. Concretamente para la mayoría de los gitanos esta modificación tendría que esperar hasta finales de la década de los setenta que es cuando se produce la gran emigración a la ciudad, los contactos con la sociedad e instituciones de la misma se intensifican, comienza la integración laboral en el mercado normalizado, aumenta el acceso e influencia de los medios de comunicación de masas (12) (Herrero y Berna, 2009). Este cambio ha traído como consecuencia transformaciones en las relaciones familiares, en las relaciones con la sociedad mayoritaria, en las formas identitarias de autodefinición étnica, así como, desigualdades y conflictos internos, y modificaciones en las relaciones de género, en los roles familiares y las etapas del ciclo vital y, entre otros muchos, también el surgimiento de identidades basadas en las prácticas sexuales y afectivas no hegemónicas. Estos cambios como en el resto de la sociedad no se han sucedido sin resistencias, que han ido en la senda de la homogeneización totalizante de los valores autodefinitorios de los gitanos y en intentos de enfatización de la invisibilidad de la diversidad gitana. Toda una serie de tecnologías de resistencias que han provocado que los otros internos, aquellos que no cumplen las normas sigan estando en la fondo de la citada pirámide de Rubin (1989).

(12)

En palabras de Beatriz Preciado (2004): los medios de comunicación, como tecnologías de producción de lo visible, ocupan hoy una posición disciplinaria que supera ampliamente a la otorgada por Foucault a la medicina, la institución penitenciaria o la fábrica en el siglo XIX.

En esta posición se encontraría Pedro y miles de gitanas y gitanos que, o bien tiene prácticas sexo afectivas con otros de su mismo género, o bien se definen como gays, lesbianas, transexuales, travestis, transgéneros y bisexuales. Rubin (1989) centrándose en las consecuencias de estar en una u otras posiciones nos hablará de las recompensas y sanciones consecuentes. Nos hablará de la posibilidad de ser de quienes están en límite de la respetabilidad y también de la imposibilidad de ser de los que no,



que se verían enfrentados a la “ausencia de respetabilidad, criminalidad, suposición de enfermedades mentales, restricciones a su movilidad física y social, pérdida del apoyo institucional y sanciones económicas, etc.” (Rubin: 137).

En mis largas conversaciones con Pedro, la verdad es que nunca escuche un discurso objetivante acerca de esta imposibilidad de ser, pero sí pude escuchar y observar las tecnologías y/o estrategias desarrolladas intentando evitar esas consecuencias. El miedo a la expulsión, al ostracismo, a la pobreza económica, a dejar de ser gitano y a un largo etcétera, provoca la movilización de toda una serie de estrategias dirigidas a hacer posible una vida que, de entrada, por su desviación de las normas de la respetabilidad, está destinada a residir en un espacio de lo no nombrable, de lo invisible, de la heterotropía.

¿Pero en qué momento Pedro siente que no es igual que sus primos, que sus compañeros de clase?, ¿A partir de qué momento Pedro empieza a desarrollar estas tecnologías?

Comenzamos con la primera pregunta. En cuanto a la diferencia con sus compañeros de clase la apareció muy tempranamente. Desde que tiene recuerdos, tanto Pedro como la mayoría de los gitanos han aprendido a ver el mundo a partir del tamiz del “nosotros”, “los gitanos”, y “los otros”, “los payos”, que son diferentes, “que son tontos, que engañan, de los que no tenemos que fiarnos”. Una disparidad de la que, al llegar al colegio, los niños payos le hicieron ser consciente con su alejamiento, con su miedo. Pero su otra diferencia tardaría un poco más en llegar, y sería desvelada poco a poco. Pedro se define como un niño más sensible, al que le gustaba estar más con sus primas en la calle y con sus compañeras en el colegio, que no le gustaba jugar al fútbol, y que no tenía muchos amigos varones. En el recuerdo de Pedro esto no es construido como traumático o especialmente doloroso. Sin embargo estas dos interpelaciones pronto se enraizarían en su cuerpo y en su alma.

“¡Uf!, de niño, iqué lejos!, pero fíjate no se me ha ido nada, hay días que me pongo a pensar y me acuerdo hasta de los juegos que hacía con mis primas, [...] claro que a veces me sentía mal, pero sólo a veces. La mayor parte del tiempo yo me la pasaba con mi mamá o jugando con mis hermanas y primas [...] pero fíjate, sí que se metían conmigo. Pero eso no lo recuerdo bien, sería poco, recuerdo más cuando mi padre me decía que me hiciera esto y lo otro como los hombres y no como las mujeres. De eso sí me acuerdo, pero vamos no mucho tampoco...”

Es en la entrada de la adolescencia cuando en su narración comienza a aparecer la consciencia de la diferencia, cuando el contexto social empieza a obligarle a tomar un posicionamiento en base a la distinción bipolar hombre-mujer, macho-hembra y cuando de forma consciente comienza a adaptar su conducta a esa diferencia. Es en este momento cuando Pedro nunca tenía novias, a diferencia de sus compañeros; cuando las prácticas y discursos normalizadores de los demás niños penetran en él y acaban por cuestionarlo, por situarle en un espacio no definido como posible. Es ahí cuando Pedro dice darse cuenta de que a él le atraían los chicos. Y en ese punto empezará su otra vida, esa vida marcada por su diferencia de la norma, por la sospecha del rechazo, y por los intentos de ser como los demás. A partir de ese momento comenzará a priorizar la socialización con su grupo de iguales y dejar en un segundo plano la socialización con mujeres a pesar de ser más satisfactoria. Esta cita nos ilustra claramente este cambio:

“... ¿A los doce años?, pues ahí yo empecé a ir con mis primos, y yo ya sabía que me gustaban los chicos, de hecho con uno de ellos follé, creo que a los catorce, pero de eso nadie lo sabe, él ahora es superhetero y el gitano esta casao y ya con hijo y to.[...] Yo hacía lo que ellos hacían, me buscaba alguien pa que me gustara y lo contaba, me enrollaba con alguna payica aunque no me gustara, [...] y cuando mis papas se iban y estaba solo en casa se venían a ver una peli porno, y nos “pajearbamos”. A mi me ponían los tíos y no la tía, [...] y me sentía muy mal, claro, yo quería ser normal, yo le preguntaba al señor por qué era así y quería olvidarme de eso...”

Desde este momento y durante casi toda su adolescencia, este extracto de la historia de vida de Pedro nos habla del desarrollo de unas tecnologías del yo basadas en el rechazo a lo que él identifica como sus deseos, deseos hacia otros chicos. Pedro en esos años rechaza profundamente la idea de encarnar un cuerpo gay, una vida gay. Una identidad que más tarde incorpora a su vida, pero con las marcas de todos esos años de dolor, de rechazo con las consecuencias psicológicas consecuentes que han marcado el desarrollo de su vida futura. Esas tecnologías foucaultianas en la vida de Pedro toman formas de lo más diversas, que en este texto analizaremos dos de ellas, utilizando sin embargo la noción de estrategia por su mayor cercanía y coloquialidad.

De entre esas estrategias de resistencia en la mayoría de las vidas de los gitanos que he conocido destaca lo que Sedgwick (1998) acertaría nombrar como “*el armario*”. Un “*armario*” específico y característico, un *armario adolescente y gitano*. Un *armario* de múltiple frente y fondo, con al menos un doble objetivo: crear

una vida posible dentro de la realidad gitana y también en la socialización gay paya donde ronda el fantasma del racismo y clasismo al que se pueden enfrentar. En estos momentos donde tanto en los medios de comunicación como en la sociedad en general se ha impuesto la continua exposición de la identidad de los gays, desde la experiencia de los gitanos adolescentes puedo decir que las cosas no son tan sencillas. “Salir del armario es exponerse a un conjunto diferente de peligros y constreñimientos, convertirse en una pantalla en la los heteros pueden proyectar todas las fantasías que tiene sobre los gays y padecer el hecho de que cada gesto, frase o expresión, opinión sean marcados de una modo irrevocable por la abrumadora significación social de una identidad homosexual reconocida públicamente. (Halperín, 2007: 48-49).

Hablamos de un *armario* especial, tanto por sus múltiples frentes y fondos como también por estar situado en una etapa tan crítica en la formación de la personalidad. Un yo forjado desde la ocultación, desde la negación y la imposibilidad de una existencia posible. Sus atracciones, emociones, sus cuerpos, sus movimientos y palabras se enfrentan cada día al rechazo de los demás, que con cada mirada, risa o palabra les recuerdan que su vida no es buena, ni valida. En referencia a su vida entre los gitanos Pedro me contaba:

“...desde pequeño, yo en mi casa, en mi habitación tenía un armario de esos grandes con espejos en las puertas. Todos los días ensayaba como moverme, como poner los brazos, como hacer palmas, como hablar para parecer hombre [...]. No se reían mucho de mí en el colegio y en la calle, no mucho. A veces sí, pero mí padre era el que a veces sí me gritaba y me decía que me comportara como un hombre, que así sólo hablaban las mujeres y esas cosas, [...]. A mí aquello me hacía sentir muy mal, no decía nada, me callaba y lloraba en mi habitación...” (Diario de campo....).

Este pequeño fragmento solamente nos ilustra una vida, un proceso de crecimiento y formación de la identidad en la infancia y en la adolescencia y como va desarrollando una serie de tecnologías del yo que en el futuro le permitan tener una existencia posible. A diferencia de la mayor parte de “los otros grandes sistemas de interdicciones, el que concierne a la sexualidad [y a las prácticas e identidad subsiguientes con ellas] ha sido emparejado con la obligación de un cierto desciframiento de uno mismo (Foucault, 1990: 35). En otras palabras un cuestionamiento de las prácticas o identidad sexual supone un cuestionamiento del individuo en general, por lo que estaremos de acuerdo que ese cuestionamiento marca profundamente el proceso de crecimiento y construcción del yo del individuo. Pedro ya es un joven de 22

años, vive con sus padres, los que en teoría no saben que es “maricón”, como el mismo verbaliza. Y el armario le sitúa en un espacio de semiseguridad, donde siente la protección del silencio como nos dice en estas líneas:

“no lo saben. No, todavía es pronto [...]. Yo creo que no, aunque mi madre no es tonta. Las mamas saben mucho, [...], claro que mis primos hablan, seguro. A mi no me lo dicen, pero desde hace dos años no salgo con ellos. Ya no voy al culto a roñear con las “gitanicas” como antes hacía para disimular, ellos cuando me ven si que me dicen por que no voy con ellos claro, y me preguntan que hago en el centro yo sólo cuando me voy, pero no me dicen nada, si lo saben, a mí no me lo dicen...”

La ocultación, “*la armarización*” para Pedro es un espacio de seguridad relativa. Sedgwick (1998) nos habla de cómo el armario es un espacio de contradicción donde tanto estar dentro como estar fuera se vuelven estados incompletos. Estar dentro no es posible, por que nunca tenderemos la certeza de que alguien no lo sepa y por lo tanto no lo difunda. Y estar fuera también, por que algunos de los que sabían del secreto cuando se estaba dentro siguen construyendo tu sexualidad como secreto, al que ellos tiene el poder de mostrar o no, como algo tabú de lo que no se debe hablar. Situación que coloca a Pedro en un estado de continua alerta, de miedo a ser descubierto. Miedo que también a veces se extiende a su pertenencia racial cuando interacciona con otros gays no gitanos. La pertenencia a una minoría étnica o racialmente minoritaria condiciona la forma de establecer relaciones sexuales, emocionales o de amistad. Los miedos a ataques o rechazos basados en estereotipos y prejuicios racistas surgen a cada paso. Pedro nos narra como se ha sentido interpelado con miradas y actitudes por su pertenencia racial en el madrileño barrio de Chueca o con silencios, preguntas morbosas o tópicos o silencios y desapariciones en chats o portales de contactos entre gays.

“David, son cosas que sientes, [...] Sientes como la gente te mira, como si valieras menos, como si les fueras a robar la cartera, no sé, no siempre es eso, pero no sé qué es que hace que no me sienta allí bien... y en el Bakala (13) ni te cuento. Muchas veces no digo que soy gitano al principio, si hay confianza y me mola lo digo. Es que si no, empiezan con preguntas tontas como: ¿y tus padres lo saben, y no te pegan tus primos o hermanos, y no me romperán las piernas tus primos si follo contigo? Y otros directamente no contestan nunca más...”

(13)  
Bakala es un espacio virtual de contactos entre hombres.

Y ante esta realidad Pedro vuelve a sentir el rechazo, vuelve a sentir que su diferencia es causa de rechazo. Un rechazo que proviene de los payos. Y ante esto, Pedro me contaría que el armario, la ocultación de su gitaneidad sería utilizada como de forma estratégica en no pocas ocasiones. Pero esta práctica estratégica no es una práctica extensible entre todos los gitanos gays. Más de la mitad de mis informantes ante el rechazo desarrollan una visibilización resistente, una muestra orgullosa de su gitanismo, que va desde la utilización de una estética que entre los no gitanos es fácilmente descifrable o directamente nombrándose a sí mismos como gitanos en las primeras palabras, si hablamos en los contactos físicos, o en su nick, en los contactos a través de Internet.

Esta no es la única estrategia que Pedro desarrolló a lo largo de su adolescencia, como nos dice Judith Butler: “no se existe porque se es ‘reconocido’, sino por que se es ‘reconocible’.” (Butler, 1997: 5-6). Se existe por que el individuo se construye en torno a un patrón que de antemano se le ha enseñado como válido y que él mismo con el pasar de los años y con refuerzos o sanciones identifica como adecuado para ser mostrado en la danza social cotidiana. En esos intentos de hacerse reconocible nos encontramos a un Pedro que intenta encarnar la imagen del gitano perfecto. Los valores definitorios de la gitaneidad se encarnan en él en un ejercicio performativo realizado cotidianamente ante sus iguales. El respeto de los horarios, la ayuda continua ante cualquier necesidad del grupo, la participación activa en el mundo asociativo gitano mostrando su compromiso con el grupo, el uso de un lenguaje y formas de extremado respeto ante los mayores y mujeres, control de ademanes y muestra de una masculinidad comedia y heterosexual, etc. Estas estrategias permiten a Pedro, junto con el control de movimientos o expresividad, de lo que en el argot gay se conoce como pluma, sentir un respeto y espacio dentro de su familia y de la comunidad en general. Sin embargo se trata de un espacio precario y de difícil equilibrio, donde el miedo al cuestionamiento, al desvelamiento de su secreto está siempre presente.

Hasta este momento conocemos a un Pedro, que es gitano, y ha vivido la homofobia y el racismo. Sabemos de un Pedro que ha aprendido a desarrollar determinadas estrategias de resistencia para poder habitar esa vida marcada desde un inicio como no viable, que le otorgan la posibilidad de tener una vida que el manifiesta como más o menos feliz, que empieza a pensar con un futuro y una identidad gay, pero no con pocas sombras, no con pocos muros que superar. Estas páginas podrían ser interminables pero en esta ocasión cerramos este trabajo con una reflexión que ha salpicado todo el texto: ser gitano y ser gay en la adolescencia, te posiciona en un espacio concreto de interpelaciones excluyentes que marcan el proceso de desarrollo como ser humano de estos individuos. Una posición que obliga al individuo a

desarrollar todas una serie de tecnologías del yo necesarias para poder construir una vida posible marcada por diversas diferencias que se entrecruzan en el día a día.

## Referencias bibliográficas:

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer 1, El poder soberano y la vida nuda*, Pretextos, Valencia.
- Butler, Judith (1997). *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Delgado, Manuel (1998). *Identitat e Integració*, Empuries, Barcelona.
- Feixa, Carles (1998). *De Jovenes, Bandas y Tribus. Antropología de la Juventud*, Akal, Barcelona.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. [Traducción de Mercedes], Barcelona, Paidós. [1988].
- Foucault, Michel (1992) *Genealogía del racismo*, [Traducción de Alfredo Tzveibely], Madrid, Las Ediciones de la Piqueta/Ediciones Endimió. [Conferencia de 10 marzo de 1976].
- Gay y Blasco, Paloma (1999). *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford, Berg.
- Goffman, Erving (2008). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- De Lucas, Javier (2003). *Globalització i identitats. Claus polítiques i jurídiques*, Barcelona, Ed. Centre d'Estudis de Temes Contemporanis.
- Herrero, Eva y Berna, David (en prensa). *Parque Ansaldo. Etnografía de un gueto en el Levante Español*.
- Kosofsky Sedgwick. Eve (1998). *Epistemología del Armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- Nash, Mary y Marre, Diana (eds.) (2001) *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Pocock, John G.A. (1971). *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Nueva York, Atheneum.
- Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto contra-sexual. Prácticas Subversivas de la Identidad Sexual*, Madrid, Opera Prima.
- Valeri, Valerio (1985). *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wittig, Monique (2005) *El pensamiento Heterosexual*. Egales. Barcelona.
- Weeks, Jeffrey (1989). *Sex, Politics and Sexuality: The Regulation of Sexuality Since 1800*, Second Edition, London, Longman,
- Wolf, Eric (2003). *Antropología e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf*, Brasília, Editora Unicamp.