

# De la posición a la exposición. Procesos identitarios de varones gitanos en España

Antonio Agustín García García *Universidad Complutense de Madrid*

## Abstract

*This article seeks to explore the relationship between culture and gender identity. Based on research on gypsy communities in Spain, it analyses the process whereby gypsy men obtain a masculine identity. The ideas of position, opposition and exposition are used in order to test the concepts of Men's Studies and to understand the different modes of interdependence between cultural contexts, lifestyles and identity incarnations. Focusing on a specific example of masculinity – which is producing (and is produced by) gypsy men – and its dynamic of continuity and change, the article tries to show that the notions of process and complexity are key to the cultural study of (gender) identities.*

## Keywords

masculinity models  
gypsies in Spain  
men's Studies  
gender  
identity  
embodiment

En el norte, en Tucumán, muchos gitanos cuentan que en cierta ocasión un gitano murió (o fue asesinado, no recuerdo bien) en un pueblo y los demás gitanos no celebraron los ritos funerarios requeridos. Una cosa es segura: que su alma no descansó en paz.

Un día viajé hasta allí en autobús, y cuando llegamos al puente que teníamos que cruzar para entrar en el pueblo (donde supuestamente se encontraba esa alma en pena), el autobús se paró. Cuando los gitanos que íbamos dentro intentamos salir, no pudimos: estábamos completamente inmovilizados. Minutos más tarde, el autobús dio marcha atrás, salimos e intentamos cruzar el puente a pie, pero era como si hubiera una barrera invisible que nos impedía pasar. Entonces el conductor del autocar nos explicó que los gitanos nunca habían podido entrar en el pueblo, que siempre se producían accidentes, los neumáticos reventaban, los coches derrapaban hasta la cuneta o alguien resultaba herido no se sabe cómo. Los más ancianos dicen que eso siempre ocurre cuando no se observan las viejas costumbres, como la *pomana*, y cuando se causa perjuicio a los demás. Y es la pura verdad.

(Cuento gitano recogido en Diane Tong, *Cuentos populares gitanos*.  
Madrid, Siruela, 1997, pp. 155-56)

[Q]ue un gitano viejo, en vez de... en vez de cambiarse de acera, ¿no?, siga por la misma acera, que me diga 'buenos días', eso para mí es muy grande, ¿me entiendes?

(Varón, 32 años)

1 He de agradecer a Fernando García Selgas su ayuda en este artículo como director del trabajo doctoral del que parte, así como por sus sugerencias y correcciones. También las discusiones con Rosario Otegui, Amelia Sáiz y Arancha Menaca en torno a cómo entender la cultura gitana han ayudado al desarrollo de este trabajo que ha recogido de ellas el entusiasmo y la preocupación por el tema.

2 En este aspecto el análisis de George Mosse, *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad* (Madrid: Talasa-Arco Iris, 2000), muestra la conexión entre la masculinidad y las formas occidentales de organización. Mosse llega a plantar que «allí donde la masculinidad de los tiempos modernos se convirtió en una fuerza capital en el terreno de lo político o lo social, sirvió también como símbolo de los ideales y esperanzas de la sociedad» (p. 21).

3 Àngels Carabí, 'Construyendo nuevas masculinidades: una introducción' en Segarra y Carabí, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria Editorial. 2000, p. 19.

4 Elisabeth Badinter (*XY La identidad masculina*, Madrid: Alianza. 1993, p. 76) mantiene que «mientras que los procesos de identificación femenina son

Identidades y culturas son elementos anudados que definen y son definidos en la vivencia cotidiana de las personas. Y sus conexiones e implicaciones tienen que atenderse por medio de estudios centrados en el análisis de casos concretos, esto es, en el estudio de los sentidos y actitudes que, como agentes sociales, movilizamos ante los problemas cotidianos y su resolución. Ahí, en el magma de lo diario, podemos estudiar cómo las culturas no son homogéneas, cómo se usan para explicar y cómo dan base a nuestras decisiones y disposiciones.<sup>1</sup>

Partiendo de los relatos que produjimos en la investigación *Modelos de corporeidad: masculinidad y SIDA en poblaciones gitanas*, propongo en las siguientes páginas una reflexión acerca de las formas de conformación de las identidades masculinas y su modo de interrelación con el contexto sociocultural en el que aparecen. Los relatos de los gitanos y gitanas que participaron en nuestra investigación nos acercan a la experiencia de un grupo de varones en el desarrollo de sus identidades en el doble contexto que aporta, por un lado, el ser un colectivo de población de una sociedad post-industrial occidental, por tanto deudor de la concepción occidental del 'sujeto' y, por el otro, el tratarse de una población étnicamente marcada, teniendo que atender a los problemas de la conformación identitaria de personas que mantienen su (auto)representación desde la otredad y frente a una población mayoritaria que pone en juego diferentes mecanismos de difuminación. Los relatos que se generaron en las entrevistas realizadas hablan de cultura y vida, hablan de modos de resolución de problemas y de fuentes de conflicto y paz. Hablan de tradiciones y de su vivencia. Y en el fondo y en la superficie, atravesando todos sus puntos, se lee la forma en la que los modelos de corporeidad, dentro de los cuales el género ocupa un lugar central, se hacen actitud, se hacen punto de vista, se hacen *posición*.

¿Cómo se conforman esas *posiciones* y de qué modo se hacen actitud, motivación, *posicionamiento*? Esto es, ¿cómo se construyen y habitan las identidades? La idea de *oposición* recorre las propuestas teóricas que pretenden explicar las identidades y *posicionamientos* de los 'sujetos'. La lógica moderna de construcción de mismidad se basa en el marcaje de *lo Otro*. Proceso histórico por el que lo ajeno, los otros y otras, queda fuera de la idea de ciudadanía – y así desprovisto de agencia. En este contexto, la masculinidad aparece en la modernidad como estereotipo sin fisuras<sup>2</sup> que se sitúa en el espacio de la norma y reserva para ciertos varones – blancos, europeos, educados, propietarios – el privilegio de la *posición* dominante.

Desde la exploración de esta lógica moderna, los *Men's Studies* han situado uno de sus ejes en la idea de *oposición* y la dinámica vinculada a ésta de identificación desde la negación. «Los hombres no se han definido partiendo de sí mismos sino perfilándose a través de las alteridades que han creado»,<sup>3</sup> de tal modo que en el *no ser* reside la clave del desarrollo de las identidades masculinas tradicionales:<sup>4</sup> no ser mujer, no ser homosexual ... Esta *oposición* ha de entenderse en el entramado de dos momentos opositivos: de un lado, en el de la construcción del estereotipo desde lo 'no masculino' y,

del otro, en el del desarrollo identitario de cada varón que pasa por *enfrentarse* al modelo estereotípico así descrito.

Tomando esta aproximación como punto de arranque, en este artículo repaso los discursos producidos en el trabajo de campo que dio base a una serie de investigaciones doctorales en torno a los modelos de corporeidad gitanos<sup>5</sup> y que desarrollamos entre invierno y primavera de 2001. Partiendo de la complejidad de hablar de un grupo tan plural y diverso como es el de las poblaciones gitanas españolas, nuestras prácticas de producción de discursos intentaron, en la medida de lo posible y teniendo siempre presente su no pretensión de exhaustividad, atender a una serie de variables que nos permitieran pensar los modelos corporales en las diferencias e interconexiones de las posiciones discursivas de sus protagonistas. Las discrepancias entre las poblaciones gitanas del norte y sur de España, así como las introducidas por la extracción social y edad de los agentes sociales entrevistados, tenían que estar presentes en nuestras investigaciones y en el proceso de desarrollo de las entrevistas; para ello se diseñó un trabajo de campo que atendía, como variables principales a controlar, al sexo de los y las entrevistadas, su clase social (atendiendo tanto a elementos económicos como educativos), su hábitat (repartiendo las entrevistas entre grandes urbes y pequeñas/medianas poblaciones, así como intentando compensar – al desarrollar las entrevistas en comunidades autónomas como Galicia, Andalucía, Murcia, Navarra o Madrid – la distribución norte/sur de las mismas) y su edad (ya que parece confirmarse un profundo cambio, como en el resto de la sociedad española, en los últimos veinte años, apareciendo cosmovisiones enfrentadas entre diferentes cohortes de edad). Al final, por medio de una serie de entrevistas en profundidad semiestructuradas (de unas tres horas de duración como media) y dos entrevistas grupales (de aproximadamente la misma duración), disponíamos de los relatos de una treintena de varones acerca de sus modelos de corporeidad y cómo, en relación con temas de salud, los incorporaban en sus vivencias cotidianas. En las próximas páginas, para cuestionar las formas de estudiar las identidades masculinas, hago de nuevo hablar a estos varones – también entra el discurso de alguna de las mujeres entrevistadas que reflexionó sobre la masculinidad en su relato – pero interesándome ahora no sus diferentes y diversas vivencias de sus masculinidades, sino el modo en que se enuncia, una y otra vez, el espacio *puro*, y hasta cierto punto compartido, de la Masculinidad Gitana. De este modo, haciendo de la masculinidad una *posición*, en el primer apartado se presenta una cartografía de las formas de masculinidad gitana relatadas como ideales para luego pasar a cuestionar la potencialidad explicativa de tal enfoque. Para ello en el segundo apartado se vuelve sobre la idea de *oposición* que nos abre camino hacia la apuesta por la *exposición* como concepto desde el que comprender las formas en que las culturas se mantienen y cambian, sustentadas en – y sustentando – los marcos de sentido y acciones de los y las agentes sociales.

relacionales, los de la masculina son oposicionales» por medio de una lectura de las tesis de Nancy Chodorow aplicadas al estudio de las masculinidades.

- 5 Tengo que agradecer a Eva Torres tanto las reflexiones que compartimos en torno a nuestro trabajo con modelos de corporeidad gitanos, con su inestimable colaboración como entrevistadora en las prácticas discursivas con mujeres gitanas, como su trabajo en torno a la corporeidad gitana y la muerte que introdujo nuevos aspectos en mi reflexión sobre el cuerpo y las identidades.

- 6 Paloma Gay y Blasco, *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford and New York: Berg, 1999, p. 179. (Traducción propia).
- 7 Para un análisis exhaustivo de las complejidades en la estratificación de la población gitana española ver Teresa San Román, *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid: Siglo XXI, 1997.
- 8 Robert Ver Connell, *Masculinities*, Cambridge: Polity Press, 1995.
- 9 San Román, op. cit., p. 87.

## La masculinidad como posición.

Lo *gitano*, como marca identitaria, no escapa a la lógica de la modernidad. Se llena desde la contraposición con los *payos*, es decir, desde la asunción de la otredad con la que son investidos en sus relaciones con el resto de población. ¿Pero cómo funciona, en la vida de cada varón y mujer, esta lógica de identificación? Los gitanos entrevistados encontraban en la forma de organizar sus vidas la base de su diferencia con los *payos*. Como demuestra Paloma Gay, para los gitanos y gitanas, su «gitaneidad significa producir evidencias constantes del hecho de que, de todos los españoles, los Gitanos son los únicos que saben cómo vivir sus vidas como debe ser. La gitaneidad penetra todos y cada uno de los aspectos de la vida cotidiana: todas las actividades diarias pueden desarrollarse gitanalmente».<sup>6</sup>

Estamos así ante la gitaneidad como valor que se encarna y que tan sólo tiene lugar en nuestro análisis porque hay personas que se piensan y (auto)representan desde los sentidos a él atribuidos. Tenemos entonces que pensar la gitaneidad en su relación con los procesos de construcción del *self*, procesos que lo son en su situacionismo y en su cotidianidad vivida. No estamos, por tanto, investigando un conjunto monolítico de creencias y valores, estamos más bien ante un conjunto polimorfo pero en el que algunos ejes se hacen valer como principales en el juego de entender la gitaneidad como elemento identitario compartido. La población gitana es profundamente heterogénea. Las diferencias socioculturales dentro del grupo son enormes,<sup>7</sup> pero en las entrevistas – partiendo de esta diferenciación interna y del acotamiento de nuestro trabajo de campo a poblaciones gitanas españolas – aparecen una serie de constantes que, ocupando el espacio mítico del ‘ser gitano’ y materializado en estrategias vitales de resolución de problemas ‘al modo gitano’, cartografía el espacio de lo deseable en el que se propone un modelo ideal de masculinidad. Se configura, de este modo, un modelo de masculinidad hegemónico,<sup>8</sup> es decir, un modelo que ha de servir de piedra de toque, de obligado paso, en el proceso identitario de cada varón que se piense como gitano y que, en ningún caso, puede aprehenderse separado del contenido étnico-cultural con que se gesta.

Si partimos del análisis de Teresa San Román de las poblaciones gitanas españolas, podemos rastrear las conexiones entre las masculinidades encarnadas y los valores culturales. Según San Román el sistema de parentesco gitano se define desde:

seis elementos absolutamente fundamentales: una fortísima tendencia, no invariante, a la patrilocalidad bastante claramente seguida en la práctica cuando conviven parientes en un área próxima, que es lo más común; una fuerte ideología de propiedad de los hombres sobre los hijos de las mujeres y sobre ellas; una androcracia consistente; una priorización de las relaciones entre hombres en la construcción de la vida social; la autoridad última paterna y, por fin, una ideología machista verdaderamente traumática.<sup>9</sup>

Los varones se convierten en el centro de las relaciones sociales gitanas desde este sistema de parentesco, lo que tiene dos consecuencias engarzadas. Si por un lado la masculinidad es baluarte de la cultura gitana al ser demandada a los varones una forma de entrada a lo social coherente con estos elementos, por el otro, las relaciones de género descansan en una borradura de la independencia de las mujeres que así nos exponía uno de los entrevistados:

...el padre, el hermano, pero mientras tengas hombre, mientras tengan hombre, las mujeres gitanas tienen algo, cuando les falte, ya les falta todo

(Varón, 45 años)

Es muy elocuente para entender el modelo de masculinidad ideal que se mantiene en las prácticas cotidianas, acudir al relato de una de las mujeres entrevistadas. En mitad del discurso de una mujer de 31 años de Madrid y de clase baja (vivía en un entorno de exclusión y pobreza) aparece el tema de su propia familia y su relación con su marido. Ella explica las principales características de su entorno familia como algo propio, y compartido por el grupo, por la población gitana, y en su relato se hace clara la desigual relación de género que empieza en la propia organización de lo más cotidiano (la compra diaria) y en el peso simbólico que el varón tiene en ella:

los maridos es como si fuera algo de otro mundo [...] yo voy a comprar y a lo mejor, digo 'este filete para mi marido', voy a comprar esto para... todo para mi marido, aunque luego nos lo comamos todos, pero siempre al que tengo en mi boca es a mi marido por delante, mi marido, mi marido, ni que fuera Dios.

(Mujer, 31 años)

El marido es convertido, en una más que locuaz comparación, en Dios de la casa en torno al cual se hace pivotar la vida del resto de los miembros de la familia. Y en este proceso por el que queda investido como centro del hogar, su palabra adopta el peso de *la Palabra*, la que tiene valor, como expresa esta misma mujer un poco más adelante en su discurso:

Cuando dice el padre una cosa, va a misa, ¿sabes?, es el respeto de decir, señorita, eso de que él dice una palabra pues se lo tendrá que decir lo que diga él, aunque luego lo tengamos que hablar, o sí o no, ¿me comprende?, pero hay que llevarlo bien si quieres llevarte bien el matrimonio, lo que te diga tu marido tiene que ser.

(Mujer, 31 años)

Esta visión de las relaciones familiares, en la que el varón es el centro, se complementa con la capitalidad que el núcleo doméstico ocupa en la conformación y desarrollo de la propia masculinidad. Ser\* en él, en la asunción de su sustento y resolución de sus problemas, donde el varón asentar\* el desarrollo de su masculinidad, y así, como nos decía un

- 10 La *Ley gitana* es el conjunto de normas que definen el modo gitano de hacer las cosas y, transmitida oralmente, es propiedad de los varones mayores que son los encargados de hacer que se cumpla.

entrevistado de 32 años, «la hombría de ser gitano [...] viene por ser un hombre de tu casa, un hombre de tu casa, que no pasa nada porque bebas cerveza porque es de hombres [...], pero al día siguiente te has levantado y has estado». Para entender este modelo cultural de relación social, del que la masculinidad es parte, tenemos que partir, pues, del nudo familiar. En él confluyen y enredan los hilos de unas relaciones de género que han de ser entendidas en su desequilibrio y consecuencias materiales; los hilos de una socialidad que se sustenta en el capital social acumulado en el núcleo familiar; los hilos de la diferencia entre lo *payo* y lo gitano. Hilos que tejen el modelo de masculinidad gitano en torno a la figura del padre capaz de *hacerse cargo* de su familia.

Este *hacerse cargo* comienza en lo material. Separadas explícitamente las responsabilidades familiares de varones y mujeres, el varón-modelo recoge el sustento como principal tarea. Esta concepción impregna los discursos cuando los relatos descansan en lo ideal y se da rienda suelta a la entrada de los modelos como lo deseable. Es el caso de lo que cuenta una mujer gitana, recurriendo de nuevo al relato de esta entrevistada de Madrid, al pensar en el futuro de su hija y en su marido ideal:

Pero por lo menos que no, que tenga para comer, que sea un buscavidas. No dinero, señorita, buscavidas, un buen futuro.

(Mujer, 31 años)

No es el poder económico, sino la capacidad de *hacerse cargo* de lo material, de ser capaz de buscarse la vida – y la de su familia, lo que se espera del yerno ideal. De hecho, como cara y cruz del mismo proceso, en el lado opuesto de calificativos para los varones se encuentra, ya en el lugar del insulto, la carencia en este *hacerse cargo*, siendo ‘*malasombra*’ el gran insulto que esta mujer dice a su marido y que ella misma define como el estado en el «que siempre tienes que estar dependiendo de los demás».

Aparece una segunda forma de este *hacerse cargo* más allá de lo material que ayuda a cartografiar las formas y sentidos asociados a las relaciones de género y, en ellas, al cómo se teje el *ser hombre* gitano. También es responsabilidad del padre, según el modelo prescrito, velar por la imagen de la familia de cara al resto de familias, esto es, es el encargado de mantener a los miembros de la familia dentro de los mandatos de la *Ley gitana*.<sup>10</sup> La fama y honra familiares dependen del padre a la vez que la fama de éste reside en la limpidez de la familia *a su cargo*. La fuerza con que un varón se presenta ante el resto del grupo descansa en su demostración de que es capaz de *controlar* el núcleo doméstico. Control que empieza y se hace más visible en el ejercicio sobre las mujeres de la familia y que llega a todas las actividades que puedan entenderse como ‘*liberales*’ – expresión que aparece al hablar de actividades normalizadas en el resto de población que las mujeres gitanas introducen en su cotidianidad pese a chocar con la *Ley*, y dentro de las cuales el fumar puede servir como ejemplo paradigmático:

Entrevistador: ¿Cómo funciona eso? ¿Quién controla que no fume?  
Entrevistado: Pues, si ya está casada pues el marido, es que si el marido la ve fumar tiene ya derecho a dejarla pa to la vida, tenga hijos o no tenga, tiene derecho y de pegarle un palizón de muerte, también.  
(Varón, 19 años)

11 Cuando señalamos a los varones como poseedores de la *Ley gitana*, no podemos caer en el error de pensarla como exclusivamente masculina. La *Ley gitana* funciona como norma al ser actualizada y mantenida por todos los miembros del grupo, varones y mujeres.

Se produce de este modo una dinámica familiar en que, como veíamos, la palabra del marido es la *Palabra*, que ha de acatarse en una relación fuertemente desigual y en la que la violencia de género aparece como horizonte disuasor y, llegado el caso, práctica de imposición. Con la *Ley gitana* como fondo – *Ley* que, en última instancia, descansa en los varones como garantes y responsables de su observancia, se genera un modelo de relación familiar que, incluso en el caso de los matrimonios más jóvenes en que no se apela de forma directa a la *Ley* y se desvía por paradigmas de *entendimiento*, hace del varón el lugar de la *norma*:

Mi mujer fuma porque yo la deajo, ¿me entiendes? Yo le digo que fume y fuma, así que me hace caso, ¿me entiendes? Pero a una que le dices que lo apague, le dices, ella te dice eso, luego le dices so y ella te dice arre, ¿me entiendes? Conmigo no vale, yo no puedo tener una mujer que me lleve siempre la contraria [...]. Y mi madre se piensa que no fuma, pero yo la deajo. Es una tontería, al fin y al cabo, no estamos en el siglo pasado, estamos en el dos mil [...]. Haz lo que quieras pero también con un poco de ojo [...], que no se va de las riendas tampoco.

(Varón, 16 años)

Si volvemos la mirada sobre el nudo que estamos esquematizando en esta reflexión, podemos entender el caldo de cultivo en el que se conforma la masculinidad gitana. Tejida en el telar de las costumbres gitanas, la masculinidad hegemónica gitana puede resumirse en el *modelo del Padre gitano*. El *Padre gitano* ocupa la posición central en la vida gitana, centralidad que empieza en la familia y que llega a todo el grupo cuando el ideal del buen hombre, defensor de su familia y tradición, recae en la figura del cabeza de familia: ocupa la *posición* del privilegio, '*Dios de la casa*' y poseedor de la palabra que *merece* la atención y cuidados del resto del grupo; ocupa la *posición* del propietario, teniendo que *hacerse cargo* del sustento y control de mujeres y progenie como si fueran suyos; y ocupa la *posición* de lo normativo, pasando por él la adecuación cultural<sup>11</sup> al ser observador y poseedor de la *Ley gitana*.

### **La masculinidad como oposición.**

Si bien el *modelo del Padre gitano* parte de la imposibilidad de cartografiar todos los hilos que entran a formar parte del modelo y asume tanto la parcialidad en que descansa como la mirada situada desde la que – como varón no gitano, universitario y de clase media – analizo las entrevistas, esta caricatura puede servir como punto de partida para comprender las

- 12 Robert Ver Connell, op. cit. y Michael Kimmel, 'Masculinidades globales: restauración y resistencia' en Sánchez-Palencia e Hidalgo', *Masculino Plural*, Lleida: Universitat de Lleida, 2001.

relaciones de género y el proceso de condensación identitaria de los varones gitanos: el proceso de *hacerse hombres*. Para hacerlo, conviene tener en cuenta dos consideraciones. En primer lugar, tenemos que partir de que el modelo hegemónico descrito no es más que un referente que funciona de modos diversos en la identidad de los varones gitanos. La masculinidad no puede ser vista como unidad sin fisuras, la apuesta desde los *Men's Studies* por pluralizar el término, acompañada de la teoría de las masculinidades hegemónicas, nos hace reparar en el proceso por el que cada varón *se hace* con su *hombria*. Según este enfoque, cada varón ha de poner su (auto)percepción en *contraposición* con el modelo hegemónico y será en referencia a él (ya sea por asimilación o por rechazo) que construya su identidad.<sup>12</sup> De tal modo que las identidades se forjan en el contexto de sentidos aportado por este modelo hegemónico y por el conjunto de otros modelos que también son socialmente valorados – positiva o negativamente. La idea del modelo como *posición* que ocupan los varones, viene a ser reemplazada por la de *oposición*: movimiento en que lo acabado y estructural (la masculinidad) ha de verse con lo procesual y la agencia de los varones (las masculinidades).

A la vez, y como segunda consideración, no podemos analizar las masculinidades separándolas de su contexto sociocultural. Volviendo al caso de la población gitana, la consecución de una masculinidad ajustada al modelo hegemónico está unida a la institución gitana del *respeto*. Esta institución funciona como mecanismo de clasificación social dando un peso específico dentro de la comunidad a cada agente y su palabra. El respeto, como *plus* de prestigio, acompaña al correcto desarrollo de la masculinidad pautada desde el *modelo del Padre gitano*, procesos convergentes que comienzan con la boda:

Te tienes que hacer hombre para que todo el mundo te respete, claro y una vez que te casas ya tienes tu respeto porque te has casado y tienes tu respeto [...], si eres uno de estos que son serios y no te ríes de ninguna cosa y dices '¡eh!', ya todo el mundo te respeta.

(Varón de 19 años)

Se abre, por tanto, una brecha entre el varón-modelo y los varones. En el 'tener que hacerse hombre' dicho por el entrevistado se aprecia el poder de agencia en el proceso de producción identitaria. Partiendo de los valores y sentidos que se fraguan en un grupo social, la *hombria* se convierte en tensión constante, envite al modelo o pulso abierto:

Entrevistador: Por ejemplo, ¿tú cómo vas ganando respeto?

Entrevistado: Está el tiempo, a través del tiempo que yo digo hoy una palabra y sea verdad, que *haiga* una injusticia y lo resuelva por derecho, ¿entiendes?, que eso no es decir que hoy me gano el privilegio de, de por ejemplo de Patriarca, mi tío tiene ya setenta años, ¿sabes? Y esto se lo ha ido ganando a pulso, día por día, año por año, ¿sabes? Que



no es una cosa que se comenta porque tú sabes que vale más un hecho que mil palabras, ¿sabes lo que te digo? Y esto se lo ha ganao a pulso.

(Varón, 37 años)

La posición de Patriarca, figura del hombre de más respeto, se convierte en este *plus* que se asocia a la correcta adecuación al *modelo del Padre gitano*. Adecuación que nunca es acabada, siempre abierta. Ganado en el día a día, en los hechos que valen más que mil palabras, el *hombre de respeto* es el producto de la observancia continua del modelo: referencia constante a lo que 'se ha de ser' para poder *oponerse*, contrapesarse en el varón ideal. Al igual que Brannon y David<sup>13</sup> encontraron en el desarrollo de la masculinidad occidental normativa una serie de mandatos (no ser afeminado, ser duro, ser importante, afrontar la adversidad) que definían los ejes de identificación en que los varones 'debían' colgarse en su proceso identitario – ejes presentes en el caso de los varones gitanos aunque *reinterpretados* desde su marco cultural – por medio de una *oposición* constante, las entrevistas muestran esta tensión nunca resuelta.

No podemos obviar ni los otros modelos ni la agencia de los varones implicados en este proceso. Frente al *modelo del Padre gitano* hay otras formas de hombría que, aunque desacreditadas, también entran en el juego de las identificaciones. Es el caso del *risión*<sup>14</sup> como modelo del varón que decide no asumir responsabilidades y que funciona como polo negativo en el continuo de identificaciones en el que cada varón, con su poder de agencia, y en cada momento, tendrá que situarse:

[Un risión] es un embusterillo, que sólo sabe hablar por hablar, un bromista [...] Pero vamos que eso to depende de tu personalidad que tengas, si eres un hombre puesto va a ser un hombre respetao [...]. Yo no quiero tanto respeto de hacerme mucho hombre, porque yo soy lo que soy, un chaval de diecinueve años, y ya está, y yo las bromas que pueda las doy.

(Varón de 19 años)

Frente a la idea estática del modelo, el análisis de las masculinidades gitanas nos obliga a apostar por un tamiz explicativo procesual y oposicional. La imagen de un movimiento centrípeto de *oposición* resume bien la forma en que parece anudarse la identidad gitana en torno a los modelos que tiene a su alcance. Puesta la masculinidad hegemónica en el centro, los varones que pertenecen al grupo generan identidad por medio de un proceso de continua comparación con el modelo – vivido como pulso, relación de *oposición* por el que se conforma sensación de unidad cerrada, coherente y con peso de esencia: anclaje que genera a un agente socialmente posible. El *modelo del Padre gitano* es incorporado, a modo de trasfondo,<sup>15</sup> en la vivencia encarnada de los agentes, lugar en que lo cultural se hace identidad. Como plantea Teresa de Lauretis:

- 13 R. Brannon y D. David, *The Forty-Nine Percent Majority*, Washington: Wesley Press, 1976.
- 14 En el trabajo de Paloma Gay y Blasco, op. cit., el *risión* está asociado a la drogadicción. En nuestras entrevistas no aparece esta vinculación, pero el campo semántico que moviliza (irresponsabilidad, no seriedad) confluye con el analizado allí.
- 15 Fernando García Selgas, 'Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad' en Delgado y Gutiérrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis, 1994.

16 Teresa De Lauretis,  
*Alicia ya no*, Madrid:  
Cátedra-Feminismos,  
1992, p. 282.

donde termina el 'juego de la semiosis', una y otra vez, no es exactamente en la 'acción concreta', como piensa Eco, sino es una disposición, una disponibilidad (para la acción), un conjunto de expectativas. Además, si la cadena del significado hace un alto, aunque sea temporalmente, lo hace al encarnarse en alguien, en algún cuerpo, en un sujeto individual.<sup>16</sup>

### **La masculinidad como exposición**

Al pensar, de la mano de Teresa de Lauretis, las identidades como parte de un juego semiótico, intento que se entienda que en el proceso de *oposición* que proponen los *Men's Studies*, y que resulta tan útil para entender los modos en que los varones gitanos se están haciendo con masculinidad, podemos encontrar las herramientas que nos permiten explicar que las identidades y las culturas son elementos cambiantes e interdependientes, no aprehensibles más allá de sus encarnaciones. Volviendo a mi lectura de las masculinidades gitanas en los relatos que produjimos, necesitamos de la idea de *oposición* para desde ella pensar a los varones entrevistados inmersos en un proceso continuo de comparación con los modelos – hegemónicos o no – que tienen a su alcance, pero también desde ahí, desde la dinámica constante de (des)identificación, es desde donde podremos pensar los modelos culturales. Si hasta aquí he mantenido una lectura lineal del proceso de construcción de identidades en el que, en un primer momento, se producirían una serie de modelos (*posiciones*) que en un segundo estadio serían incorporados por los varones (*oposiciones*); la propuesta de de Lauretis nos sitúa ante una mirada más compleja que nos obliga a tomar los relatos de las entrevistas como nudos de experiencias en que las identidades se engarzan y en las que es imposible mantener relaciones causales con etapas diferenciadas. La consecuencia, entonces, de atender, con de Lauretis, a las encarnaciones como descansos temporales de la cadena significante es, en mi intento de entender las identidades masculinas, que las experiencias vividas por los varones gitanos están conformando identidades en el mismo proceso por el que están generando, significando y valorando modelos.

Esto implica un análisis diferente – más allá de los modos en que se ocupa *posición* o se referencia en *oposición* – acentuando el proceso por el que en la *exposición* de actitudes, sentimientos, conocimientos y comportamientos (esto es, en la experiencia) se están fraguando los modelos de masculinidad y sus cambios. La *exposición* nos permite ver las identidades y las culturas en su proceso constante de acotación ya que rompemos con la división modelo-identidad para atender a los modos en que al actuar de uno u otro modo, al tomar decisiones cotidianas, estamos redefiniendo, en un mismo proceso, nuestra identidad y los parámetros de lo culturalmente adecuado.

Podemos reconocer la fuerza de la *exposición* en los relatos de los entrevistados, es más, los discursos están plagados de momentos en que ellos mismos son conscientes de ella y señalan, por ejemplo, la importancia de su presentación frente a su mujer por las implicaciones que tiene para ese control que define parte de su *posición* según el modelo de masculinidad hegemónica:

Para mí, hacer una cosa de esas [consumir drogas que están asociadas a actitudes no responsables] delante de la mujer es perder la fuerza [de imposición].

(Varón, 37 años)

El juego del modelo que, reificado como *esencia*, sirve como referente en el proceso de identificación – y que podía entenderse en mi primera aproximación al enunciar el *modelo del Padre Gitano* – se quiebra cuando la *presencia* apuesta por otros modelos o cuando es en ella, en esta *presencia*, que los modelos prescritos se refuerzan al (re)definirse sus elementos: el propio modelo tiene que vérselas con las formas de organización de lo cotidiano. Y en este verse las caras es donde el cambio (y permanencia) de las identidades puede ser estudiado. De este modo, cuando las fórmulas cotidianas de organización cambian, no son sólo las identidades las que tienen que ajustarse a la nueva situación, también los modelos culturales experimentan torsiones y movimientos de acomodo. Los cambios que las formas de creencia y práctica religiosa están experimentando en gran parte de las poblaciones gitanas españolas por la implantación del Culto pueden servir de ejemplo de esta dinámica de *exposición* de los modelos culturales en torno a la masculinidad. El Culto es el nombre que recibe la práctica en la Iglesia Evangélica de Philadelphia, iglesia de raíz cristiana que implica un cambio en las formas de vida tanto al difundir una observancia estricta en lo cotidiano a una serie de normas que derivan de la lectura de la Biblia (basadas, según palabras de algunos de los entrevistados, en un «abandono de lo terrenal»), como al hacer girar la vida social en torno a la comunidad que conforma la Iglesia y que depende de un pastor, miembro del grupo que tiene un especial entendimiento de lo espiritual. Aunque no todas las poblaciones gitanas son afines al Culto, en los últimos treinta años la Iglesia Evangélica de Philadelphia se ha difundido por comunidades gitanas de toda la geografía española, generando allí donde se implanta una red paralela a la tradicional en torno al Patriarca. Los varones fieles del Culto, al abrazar todo un conjunto de normas de conducta y relación basadas en el respeto a la Palabra de Dios, cambian parte de los parámetros del modelo de masculinidad tradicional. Así, frente al «no pasa nada porque bebas cerveza porque es de hombres» que recogía de un varón de 32 años no fiel al Culto al hablar de la masculinidad como *posición*, hemos de contraponer las actividades que según uno de los varones fieles entrevistados están prohibidas por la nueva Iglesia:

[P]odemos habitar en el mundo pero no compartiendo de las cosas del mundo, ni con las drogas, ni con el alcohol, ni con las mujeres... son cosas que no están bien vistas.

(Varón, 37 años)

Aurora Álvarez en su estudio de los procesos identitarios en Tatarstán plantea que «[t]ransgredir es cruzar a través de, atravesar, traspasar, ir más

- 17 Aurora Álvarez Veinguer, "Transgresión de fronteras en la República de Tatarstán: identidades múltiples, el 'multiverso' frente al 'universo'" en *Política y Sociedad*, 36 (2001), p. 79.
- 18 De Lauretis, op. cit., p. 293.

allá de los límites prescritos, por consiguiente, rompiendo cierta ley. La transgresión implica mezcla de categorías y el cuestionamiento de las fronteras que separan las categorías. No es subversivo en sí mismo, ni es una forma deliberada de reto al orden establecido». <sup>17</sup> En la redefinición de la masculinidad de los miembros del Culto hay algo de esta transgresión que cuestiona sin subvertir la frontera entre lo propio y lo ajeno, entre la *gitanal* reserva de la tradición y el *payo* desapego. Así los miembros del Culto insistirán en su respeto de las tradiciones y repetirán una y otra vez – ante las acusaciones de que «un poco de raíces gitanas sí pierden, aunque ellos digan que no» que nos decía un entrevistado de 41 años no fiel – que lo que cambian no es lo propiamente gitano o masculino, sino algo que pertenece a otro orden de cosas, pese a que estén adaptando y reformulando las formas que en otras partes de los relatos recogidos se cartografían como nexos de estos modelos:

- Entrevistador: Si hay un conflicto, ¿se sigue llamando al hombre de respeto, al hombre mayor? [...] ¿No al pastor [del Culto]?
- Entrevistado: Al pastor, bueno, puede ayudar en algo, puede ayudar, pero en cosas así de arreglos, de decir 'tú, te vas una temporada de Palencia porque tú has cometido una falta' [...]. Claro, es que uno es tema espiritual y otro es tema carnal. El tema carnal depende de los ancianos, siempre igual

(Varón, 29 años)

La institución del respeto es redefinida por el Culto e incluso las estrategias del *hacerse cargo* tendrán que pasar por las nuevas redes que aporta la Iglesia Evangélica, pero los fieles mantendrán que lo propiamente gitano (o masculino en otros ejemplos) sigue intacto, «siempre igual», aunque para ello se separen esferas, o actividades se redefinan como no propiamente gitanas. Frente a la idea de la *oposición* ante un modelo estático, los relatos nos muestran nuevas formas de organización mezclándose con las existentes, haciendo aparecer nuevos modelos que se piensan como los de siempre. El propio modelo de masculinidad hegemónico empieza a desplazarse y el *viejo de respeto* tiene que convivir con el *pastor*. Las *posiciones* se ponen en movimiento cuando los varones intentan usarlos como referentes. Así, junto el movimiento centrípeta de *oposición* por el que cada varón se va haciendo con identidad, podemos reconocer un segundo movimiento centrífugo de *exposición* en el que el contenido del modelo – cuyo único sustento son las encarnaciones en que solidifica – muta siendo *posición* sólo en tanto en cuanto asume la *superposición* de sentidos que reordena y recita cada vez que es *expuesto*. Recurriendo de nuevo a Teresa de Lauretis, en las identidades gitanas masculinas comprobamos que «[l]a práctica de la autoconciencia, en suma, no sólo es constitutiva, sino constituyente». <sup>18</sup> Lo que *exponen* los gitanos en su experiencia encarnada son los modelos de masculinidad que les definen, pero es en su *exposición* que estos modelos son (re)definidos.

## De la composición a la imposición, y vuelta a empezar

Si volvemos al cuento con el que se abría este artículo, en él aparecen las formas en que las culturas, con sus modelos identitarios y sus órdenes simbólicos, atraviesan la cotidianidad. En él se ejemplifica una tensión – la que se reconoce entre seguir la tradición y olvidar las viejas costumbres – que se resuelve con la maldición de los ancestros. Moraleja que es traducida en una de nuestras entrevistas en que se ve en el reconocimiento de los mayores –¿de los ancestros? – ‘algo muy grande’. Siempre en el nudo insondable que las identidades hacen con la cultura, la relación con lo ‘tradicional’ activa toda una serie de cadenas semánticas dispersas que en el momento en que los varones entrevistados se piensan como *hombre gitano* están presentes. Relación nunca paciente y en la que encontramos a varones que hacen valer su agencia frente a los modelos que se están presentando como ‘tradicionales’, generando tensiones que, como cuando un joven de 20 años de clase media y entorno urbano nos decía «hombre, yo creo que guardo las tradiciones, pero tampoco soy tan antiguo, también pienso con la cabeza y digo no», dejan ver un conflicto que se sitúa en el centro de la vida de los entrevistados.

Ahora bien, no podemos caer en el error de pensar las identidades masculinas desde el dualismo ‘tradición vs. razón’. En primer lugar por la imposibilidad de seguir analizando desde dualismos una vez admitida que la complejidad contemporánea es difícilmente aprensible desde lógicas de lo uno y lo otro. Pero también porque tenemos que romper con la idea de una tradición acabada ante la que aparece un ‘sujeto’ capaz y autónomo que se enfrenta a ella. Desde la lógica de unas identidades que en su *exposición* (re)actualizan los modelos, la tradición pasa a ser una etiqueta que da a una de las reinterpretaciones, el poder de lo culturalmente adecuado. Y es que, como plantean Jorge Ardit y Amy Hequebourg, «la formulación de identidades colectivas está en el centro del nexo cultura/poder, de una cultura dispersa y de un poder que ordena».<sup>19</sup> Lo que cada varón gitano construya como *ser hombre gitano* se entenderá desde el poder que ordene el torrente de experiencias de acuerdo con la (re)citación como adecuados o no de los modelos identitarios.

La idea de la *exposición* como lugar de (re)creación de modelos no puede llevarnos a un voluntarismo ingenuo. Si bien los modelos son composiciones – compuesto en tanto que producto y en tanto que formado por superposición de elementos, una vez enunciados se convierten en imposiciones de distinto grado que, si no perfectas, hacen posibles o inviables actitudes y comportamientos: identidades y valores culturales con los que los agentes tienen que lidiar. Aquí, en esta batalla por el sentido de lo *gitano*, batalla que no se vive desde el conflicto abierto, sino que se enuncia y resuelve por cada uno de los entrevistados en su (auto)representación de qué es lo auténticamente gitano, es donde tenemos que volver sobre el *modelo del Padre Gitano*. Ese espacio mítico compartido – no siempre como referente a imitar, sino desde complejas y diversas lecturas – del ‘ser gitano’, en cuyo centro se anuda el modelo de masculinidad hegemónico, resulta ser un lugar

19 Jorge Ardit y Amy Hequebourg (1999), «Modificaciones parciales» en *Política y Sociedad*, 30, Madrid: Universidad Complutense, p. 67.

- 20 García Selgas, op. cit., p. 499.
- 21 Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra, 1995.

siempre en construcción – espacio donde se fraguan las actualizaciones constantes y cambiantes de la ‘tradición’, pero a la vez se inviste con el peso de la *esencia* en la que descansa lo *puro* y que, por tanto, define y está presente en la (auto)percepción de los entrevistados. Lo mítico genera esencias que no sólo están actuando en el proceso de interpelación por parte de la población mayoritaria, sino que en no pocas ocasiones se convierte en un elemento significativo que ordena la propia visión de uno mismo, como ocurría en el relato de un entrevistado de 41 años de clase media de un entorno urbano que explicaba así su relación con la ‘tradición’ que a la vez era la que daba contexto a los modelos de masculinidad que estaba relatando como propios:

Y yo no es que sea pura sangre [...]. Pero a parte de todas mis raíces, mi familia son toda gitana, pero que ya, que no soy tampoco un pura sangre.

(Varón, 41 años)

Aceptando el consejo de García Selgas, «debemos seguir el camino hasta el trasfondo de capacidades, habilidades, asunciones preintencionales, actitudes no representacionales, etc ... que posibilitan y permean toda la red de estados intencionales en que se sostienen aquellas acciones»<sup>20</sup> que queremos explicar. Las *disposiciones* -esto es, las motivaciones y deseos de las personas, sus actitudes y comportamientos, sus creencias y sentimientos tomados como conjunto en que lo volitivo descansa – se explican por las *posiciones*, *oposiciones* y *exposiciones* que se activan en nuestra experiencia; y también en ellas se recogen las incoherencias, saltos lógicos y composición de sentidos que surgen en y ordenan lo cotidiano. Tomar las identidades masculinas gitanas desde aquí nos explica cómo manejamos los sentidos y los ordenamos como acabados cuando estamos movilizándolo y mezclando, en términos de Aurora Álvarez, trasgrediendo y poniendo fronteras. Como agentes semiótico-materiales,<sup>21</sup> los nudos identitarios que somos se hacen y deshacen – y ahí habrá que explicarlos – en complejos bucles de (sin)sentido encarnados y cambiantes.

## References

- Álvarez Veinguer, Aurora, ‘Transgresión de fronteras en la República de Tatarstán: identidades múltiples, el ‘multiverso’ frente al ‘universo’ en *Política y Sociedad*, 36 (2001), p. 79.
- Arditi, Jorge, y Amy Hequebourg (1999), ‘Modificaciones parciales’ en *Política y Sociedad*, 30, Madrid: Universidad Complutense, p. 67.
- Badinter, Elisabeth, *XY La identidad masculina*, Madrid: Alianza, 1993, p. 76.
- Brannon, R., y D. David, *The Forty-Nine Percent Majority*, Washington: Wesley Press, 1976.
- Carabí, Àngels, ‘Construyendo nuevas masculinidades: una introducción’ en *Segarra y Carabí, Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria Editorial, 2000, p. 19.
- De Lauretis, Teresa, *Alicia ya no*, Madrid: Cátedra-Feminismos, 1992, p. 282.
- García Selgas, Fernando ‘Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad’ en *Delgado y Gutiérrez, Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis, 1994.

- Gay, Paloma, y Blasco, *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford and New York: Berg, 1999, p. 179. (Traducción propia).
- Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra, 1995.
- Kimmel, Michael, 'Masculinidades globales: restauración y resistencia' en Sánchez-Palencia e Hidalgo', *Masculino Plural*, Lleida: Universitat de Lleida, 2001.
- San Román, Teresa, *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Ver Connell, Robert, *Masculinities*, Cambridge: Polity Press, 1995.

### **Contributor details**

Antonio Agustín García García is a researcher in the Sociological Theory Department of the Universidad Complutense (Madrid). He is currently writing his doctoral dissertation on masculinities and their representations in Spain between 1960 and 2000. He has been a visiting researcher at Bradford University, at the State University of New York at Stony Brook and at the University of California at Santa Cruz. Contact: Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Campus De Somosaguas, 28223 Madrid, Spain. Email: agny02@hotmail.com



# intellectjournals2004

## Cultural Studies Portuguese Journal of Social Science



---

**ISSN 1476-413X**

**3 nos/vol (Vol. 3, 2004)**

Institutional **£130** (print  
& full electronic access)

---

The *Portuguese Journal of Social Science* is an English-language, peer-reviewed scholarly journal, sponsored by the Instituto Superior de Ciências do Trabalho e das Empresas (ISCTE), the state-funded university institute in Lisbon. Its purpose is to introduce an international readership to the best work currently being produced in the social sciences by Portuguese scholars.

The Journal makes available to scholars important work that formerly was often available only in Portuguese.

## Cultural Studies European Journal of American Culture



---

**ISSN 1466-0407**

**3 nos/vol (Vol. 23, 2004)**

Institutional **£130** (print  
& full electronic access)

---

*European Journal of American Culture* includes long articles (6,000 to 8,000 words) on all aspects of American culture, both modern and historical, particularly in newer fields of academic inquiry such as film and media – as well as shorter comments and responses designed to foster academic debate. Also included are reviews of current scholarship in the field.

The Journal is neither pro- nor anti-American in its editorial stance, but instead attempts to provide a contemporary European perspective on the world's most influential country.

## Film Studies Studies in Hispanic Cinemas



---

**ISSN 1478-0488**

**3 nos/vol (Vol. 1, 2004)**

Institutional **£130** (print  
& full electronic access)

---

*Studies in Hispanic Cinemas* is set to be the primary scholarly journal on Spanish-speaking Cinemas in English. The Journal has a broad range, publishing work in Film as text, representation, history, theory, modes of production, as well as reception. The different Hispanic Cinemas – in relation to Alternative, Third, Independent, Avant-garde forms, as well as regional and local film practices-are covered in the same diverse way.

In attracting students, teachers and scholars in Hispanic Studies and Hispanic Cultural Studies, the Journal stresses the importance of its inter-cultural mission to inform academics, teachers, students and devotees from all over the world.