

Género y Sexualidad en los Márgenes: entre la sujeción identitaria y la búsqueda de espacios de posibilidad

Entrevista con
DAVID BERNÁ



Ilustración: Sara Cimiano García

David Berná Serna es antropólogo. Investigador en la Universidad Complutense de Madrid especializado en Teoría Queer y feminismos, identidad y procesos de exclusión social. Ha enfocado su actividad investigadora hacia el estudio de la homosexualidad en el pueblo gitano, en la senda de su tesis doctoral. Sobre este tema ha venido volcando sus conocimientos con la participación en diversos seminarios, máster, conferencias y la publicación en obras colectivas como *Mujeres Bajo Sospecha* [Osborne, 2012]¹, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la Encrucijada* [Lucas Platero, 2012]², o *Transexualidades, adolescencias y educación: miradas multidisciplinares* [Moreno y Puch, 2013]. Ha trabajado como Coordinador del Servicio de Mediación Intercultural en el Ayuntamiento de Alicante, ha vivido e investigado en Paraguay durante un par de años, y actualmente es docente y coordinador junto con Beatriz Preciado y Lucas Platero del curso: Somateca, Programa de Estudios Avanzados en Prácticas Críticas del MNCARS.

1 "Un Golpe de Estado y un Billete de Autobús. Mujeres Gitanas, Sexo y Amor en la dictadura franquista", Pp. 69-102.

2 "Cartografías desde los Márgenes. Gitanos Gays en el Estado Español", Pp. 233-253.

En esta entrevista abordamos, en primer lugar, el cambio de paradigma que supone la emergencia del campo teórico posfeminista y las implicaciones que ello tiene de cara a la emancipación social, preguntándonos por la posibilidad de luchas no articuladas en base a identidad. Para después, con la intención de confrontar desde un lenguaje de ejemplos la problemática interseccional de la identidad de género, dirigir la mirada desde una perspectiva múltiple hacia realidades y vivencias más cercanas, cuestiones como la discriminación del colectivo *transmaricabollo* en Centros de Internamiento de Extranjeros (CIEs) o la homosexualidad en gitanos y gitanas.

Buscando un marco sobre el que asentar la entrevista, me gustaría comenzar preguntando sobre el trasfondo del feminismo contemporáneo. Podría decirse que en las últimas décadas, la propia base teórica, el concepto de 'mujer', se ha convertido en un problema.

También, pensando en las reivindicaciones tradicionales dentro del feminismo, que al mismo tiempo que se articula un sujeto político emancipador, se producen nuevas marginalidades, constituyen nuevos afueras (negras, lesbianas, transexuales...), ¿Cómo asume la contradicción de haberse construido en torno a un sujeto único?

La teoría y práctica política feminista es amplísima y en ella conviven desde las vertientes más clásicas como el feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, hasta lo que algunas llamamos postfeminismos, dónde estarían encuadrados feminismos queer y los transfeminismos. Serán estos dos últimos los que precisamente cuestionan algunas de las bases centrales de la lucha feminista tal y como la pensábamos hasta la década de los 80. Al igual que otros espacios de lucha como el movimiento afroamericano en Estados Unidos las luchas feministas durante décadas serán primordialmente identitarias, serán luchas de un sujeto único mujer, ¿y por qué cuestionan esta base?

En primer lugar aclarar que algunos desde estos posicionamientos cuestionamos pero desde el más profundo respeto y sobre todo reconocimiento. Las luchas feministas clásicas fueron necesarias y gracias a ellas estamos aquí, lo que no tengo tan claro es que todas sus formulas y enunciados sean pertinentes en el actual panorama post-biopolítico o como diría Beatriz Preciado farmacopornográfico.

Para intentar responder a esta cuestión recurrimos a Foucault como uno de los nodos central del posestructuralismo, el cual nos encamina a mirar la identidad no únicamente como un espacio en el que el ser humano se subjetiva, se piensa, se nombra, se muestra e interacciona con el exterior. A partir de la lectura de Foucault la identidad se desvela como un artefacto de domesticación. En su análisis de las transformaciones sociales, económicas, intelectuales y sobre todo de los regímenes de gobierno, nos encontramos que a partir del siglo XVIII se impone y expande una nueva forma de gobernar, fruto de la unión del capitalismo, la

industrialización, el surgimiento de los estados nación, la migración masiva del campo a la ciudad, el fortalecimiento de la Burguesía a la par que la decadencia de la antigua nobleza y finalmente una nueva forma de hacer ciencia y de creación de verdad. Frente a los regímenes absolutistas soberanos donde se articulaba la muerte y se permitía la vida, un régimen que el filósofo francés llamó Soberano. A partir del siglo XVIII surgirá una nueva forma de gobierno que llamaremos Régimen Disciplinario cuyo objetivo será el gobierno y articulación de la vida de las poblaciones, permitiendo la muerte en ocasiones, pero sobre todo organizando la vida. Este nuevo régimen comenzará gobernando, sujetando y modelando los cuerpos y será en sus inicios un régimen somatopolítico, pero con el paso de las décadas y el afianzamiento de este régimen y el desarrollo de sus alianzas con las instituciones de saber-poder gobernará los cuerpos y las subjetividades de la población y ahí surgirá lo que llamamos Biopolítica. El desarrollo de las teorías de Darwin donde la biología ya no únicamente estudiará los cuerpos sino también los comportamientos de los animales, supuso un punto nodal para el desarrollo de la medicina y la psiquiatría. Este nuevo sistema biopolítico gobernará a partir de la construcción de los seres humanos tanto el cuerpo como las subjetividades. Y podemos preguntarnos por qué esta necesidad de gobernar la vida. La respuesta puede formularse de forma sencilla, aunque en realidad es altamente compleja. El sistema de gobierno biopolítico necesitará fabricar sujetos productores, pues tanto la industria en clara expansión, el capitalismo, como el estado necesitan mano de obra para defender fronteras, para trabajar en la fábrica, necesitará manos y brazos para la industria y la guerra y útiles que reemplacen las bajas continuas que las duras condiciones laborales y las guerras provocaban.

Nos encontraremos con que por primera vez el cuerpo se disecciona, y aparecerá el útero nacional, y los brazos nacionales. En este sentido, el poder será capaz de encauzar a los individuos a

partir de distintas tecnologías de control y sujeción, de los cuerpos y de las subjetividades. Este gobierno de la vida se producirá a partir de la combinación de tecnologías disciplinarias, instituciones disciplinarias, tales como la escuela, el hospital, la fábrica o la policía y toda una serie de artefactos resultantes de su existencia y acción. Para mí, el gran artefacto de control y domesticación será la identidad. Un artefacto que no era nuevo, los sujetos antes del siglo XIX tenían diferentes identidades, pero no tal y como se comenzarán a pensar y construir a partir de la entrada en escena de los regímenes disciplinarios de ejercicio del poder. A partir de este momento estructuras institucionales y las modernas y recién nacidas disciplinas científicas donde la psiquiatría tendrá un papel central, definirán las identidades en función de tres categorías básicas: la sexualidad, la raza y el binomio normalidad/monstruosidad. Es en este momento cuando surge homosexualidad y heterosexualidad, cuando se inventa la raza, cuando surgen los cuerpos hombre y mujer como cuerpos diferenciados. Anteriormente tal y como nos cuentan Laqueur en su imprescindible libro *La construcción social de la sexo*, el cuerpo de la mujer y del hombre eran un mismo cuerpo, con la salvedad de que el de la mujer era un cuerpo masculino atrofiado.

Pero dentro de estas variables que definirán las identidades modernas, una toma especial relevancia y es la necesaria correspondencia entre las prácticas sexuales y las formas anatómicas. Un cuerpo desde su nacimiento deberá seguir las rutas que sus marcas sexuales genitales marquen como naturales. A partir de este momento las prácticas sexuales marcarán la identidad completa de los sujetos, un hombre será hombre en tanto que se sienta atraído por una mujer y tenga relaciones sexuales con mujeres y viceversa, cuando esto no suceda y por ejemplo un hombre tiene relaciones sexo-afectivas con otros hombres pasará a encarnar la Identidad Homosexual y toda la serie de normas y roles en ella contenidos.

Dentro de este *mare magnum*, pensado desde la teoría crítica foucaultiana³, nos encontramos que la identidad no es ya solo una forma de nombrarse, sino una forma de control, de sujeción, de domesticación.

“A partir de la entrada en escena de los regímenes disciplinarios de ejercicio del poder en el siglo XIX, el gran artefacto de control y domesticación será la identidad”

Por otro lado es imprescindible remarcar que la identidad se construye en función de alteridad, creando otredad en base a toda una serie de variables negativas, y por tanto siempre será excluyente, una identidad necesitará para existir la creación de alteridades constitutivas. En las obras de Stuart Hall⁴ y Grégoire Chamayou, esto se muestran con gran claridad. Pero además yo mismo he comprobado en mis investigaciones y trabajos de campo como antropólogo que esta cuestión siempre está presente. Cada uno de nosotros, desde el nacimiento y según la capacidad de elaboración de pensamientos complejos vaya desarrollándose buscaremos una mismidad a la que parecerse y así pasara a formar parte de un nosotros. Pero a la vez se hace imprescindible para el ser humano que paralelamente creamos una alteridad a la que miramos como si de un espejo convexo se tratara del cuál deberos a toda costa diferenciarnos para existir dentro de ese nosotros, que puede ser hombre, mujer, blanco, normal y un largo etc. No cabe duda de que esta dinámica de construcción de la identidad desemboca en la exclusión de esos otros, que ocuparán el espacio de la heterotopia, el mal, la fealdad y todos aquellos valores negativos que tendrán una correspondencia con las va-

³ Que nos viene a decir que los sujetos somos construidos a partir de actos de enunciación, a partir del discurso. A diferencia de los animales, los humanos somos seres simbólicos, cuando nombramos algo lo estamos construyendo.

⁴ Véase: HALL, Stuart. 2003. “¿Quién necesita identidad?” Pp. 13-39 en *Cuestiones de identidad cultural*, coordinado por S. Hall y P. du Gay. Buenos Aires: Amorrortu.

riables definitorias de ese nosotros que serán positivas.

Una de las cuestiones que desde posicionamientos postfeministas resultan problemáticas del feminismo más clásico estriba en esta cuestión de las dinámicas que supone la identidad moderna. La articulación de la lucha en torno a un sujeto único, a una identidad global es altamente problemática si pensamos que el mundo actual, en un mundo postcolonial en el que encontramos diferentes formas de estar en el mundo (por regiones, por espacios, por contextos...), diferentes formas de contestación a la colonización y diferentes formas culturales de estar en el mundo bajo esa ficción mujer. Por lo tanto crear un sujeto único llamado 'mujer', es problemático, dado que muchas de los sujetos que ocupen esa ficción política viva y encarnada llamada mujer, no se reconocen en esa ficción, unas por que no quieren y una gran mayoría por que no pueden. Esta cuestión no es nueva, desde la década de los 70 múltiples voces en diferentes partes del planeta han elevado su grito de protestas ante sus hermanas feministas. Desde las feministas negras de uno y otro lado del atlántico como Patricia Hill Collins, las chicanas en Estados Unidos como Gloria Anzaldúa, las lesbianas como resalta Teresa de Lauretis y muchas otras más sentirán que la lucha feminista hasta el momento como lucha identitaria era excluyente. Ese sujeto universal mujer no era capaz de amparar las múltiples experiencias y vivencias a la vez que la propia puesta en marcha conllevaba exclusiones inevitables.

Porque si además lo miramos desde esta concepción del sujeto político como un artefacto, nos encontramos que 'mujer' es una ficción política viva como diría Hobbes, es una norma que nos marca un camino desde el nacimiento a partir del que somos construidas. Un camino que debemos de seguir y que nos otorga nuestro *yo* más interno, y al que por lo tanto, nos autosujetamos y nos autoconducimos para poder *ser*. Y ahí preside uno de los principales éxitos de ese nuevo sistema de go-

bierno biopolítico que surgiría en los siglos XVIII y XIX, el poder cada vez necesitará menos acción directa para controlar y dirigir a los sujetos, sino que nosotros mismos tras un proceso de construcción en base a una ficción cargada de normas que nos permiten ser, nos controlaremos y autodirigiremos en la creación de ese yo y ese nosotros que los humanos necesitamos.

Por lo tanto parte de la lucha feminista, repito, se plantea una problemática, si pensamos la identidad como un artefacto de control y a la vez que la existencia de la identidad conlleva la exclusión de otras y además, cuando nos encontramos con diferentes subjetividades que asienten que históricamente han sido alteridad de las que están enunciando el feminismo.

Si miramos un poco hacia atrás, y no de forma histórica sino más bien arqueológica como diría Foucault, diversas investigaciones nos hablan de cómo la mujer burguesa, la mujer victoriana se construyeron en base a la creación discursiva de unas otras perversas, feas, salvajes y que en general encarnaban todo aquello que ellas no debían ser. Desde las pobres, las campesinas, las gitanas, las otras coloniales, negras o mestizas, las locas hasta las putas encarnarán la alteridad constitutiva que necesitaron para crear ese nosotras de la mujer burguesa, delicada, limpia, controladora de sus instintos, obediente, hacendosa y reina del espacio privado. Ya que estamos en un espacio distendido como este permítame que recomiende una película que muestra con gran claridad esta cuestión: *La Venus Negra (Vénus noire)* de Abdellatif Kechiche. Una película franco-belga del 2010 que nos narra la historia de Sarah Bartman, una esclava surafricana que será traída a Europa como espectáculo de circo.

Retornando a la cuestión que anteriormente me preguntabas. Creo que precisamente muchas de las feministas negras en los Estados Unidos se plantarán⁵, al igual que las lesbianas, las chicanas,

5 Véase: JABARDO, Mercedes (ed.). 2013. *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

mujeres con VIH, con diversidad funcional o pobres, y expresarán con gran claridad y dureza su realidad de mujer diferenciada que desbordaba el sujeto del feminismo mainstreaming del momento.

Es cierto, y esto es lo que me podría decir Amelia Valcárcel o cualquiera de las feministas que llamo clásicas, no de forma peyorativa sino reconociéndolas como madres, que el heteropatriarcado es un universal cultural. Pero como antropólogo puedo aseverar que por diferentes circunstancias históricas, políticas, económicas y coloniales el heteropatriarcado no se ha desarrollado de la misma forma en todas las realidades incluso de un mismo espacio geográfico, basta con mirar las diferencias entre los gitanos y los payos en el Estado Español. La dominación masculina no ha tomado la misma forma aquí que en Mozambique o en Oceanía, la definición de esa ficción política 'mujer' en las clases medias que en las clases pobres, que en las gitanas o los guaraníes en Brasil.

“Tenemos que inventarnos y crear nuevas ficciones espaciales de lucha. Debemos pensar la lucha desde ese espacio líquido, diluido y no tanto pensando realidades del pasado”

Por lo tanto esto se vuelve altamente problemático: si cruzamos el hecho de esta diversidad con la realidad de que la identidad es de por sí excluyente y además con la naturalización y esencialización que la ficción mujer encarna claramente vemos la necesidad de un posfeminismo que vaya mucho más allá. Quizás uno de los primeros peldaños sea tomar conciencia, siguiendo la *french theory*, de que somos una ficción, que nuestro cuerpo y nuestra es una ficción que habitamos, un querer ser más que un ser, y así quizás pensar en la necesidad de plantear luchas múltiples que trasciendan lo identitario, porque lo identitario acaba controlándonos. Plantear luchas más cercanas a las necesidades, a los sufrimientos que unas y otras podamos compartir.

¿Y como plantear esas luchas? ¿Es posible integrar toda esta diversidad bajo un mismo paraguas emancipador? ¿Cómo entender estas luchas más cercanas a las necesidades?

Es complejo, si partimos de una realidad de unas luchas cada vez más segmentadas. A partir de los años sesenta, pasaremos de la lucha obrera, una lucha potente, con una capacidad de fuerza tremenda, a una lucha atomizada que ha diluido esa fuerza. Cuando hablamos de género esa fragmentación es enorme (gays por un lado, lesbianas por otro, las mujeres latinoamericanas, mujeres gitanas, y un largo etc.), pero no creo que sea imposible intentar llegar a un equilibrio donde esas luchas articulen. Y de hecho ejemplos nos podemos encontrar en muchos espacios, sobre todo si pensamos en las microluchas, en lo cotidiano, donde diferentes mujeres establecen alianzas en situaciones concretas ante una necesidad inmediata.

Quizá tengamos que inventarnos y crear nuevas ficciones espaciales de lucha. Dean Spade, reflexiona bastante sobre esto, además de una forma muy interesante; lo importante es que en esa red que se pueda crear, en esa unión, siempre estén presentes los dolores, los sufrimientos, las formas de exclusión que cruzan para que no se reproduzcan dentro de los movimientos. Habrían de ser unas luchas en base a las necesidades y las vulnerabilidades y en base a objetivos concretos, y no ya tanto a la totalidad, luchas más minúsculas y cotidianas. Los ritmos de la realidad han cambiado, la cibertecnologías, los medios de transporte, etc., han creado una realidad que se mueve a un ritmo veloz a la vez que fragmentado, con fechas de caducidad muy cortas. Por lo tanto debemos de pensar la lucha desde ese espacio líquido, diluido y no tanto pensando realidades del pasado.

Esa quizá es una de las grandes dificultades y retos que nos encontramos. Un gran ejemplo lo tenemos en el 15M. Es cierto que en un primer momento unió a mucha gente diversa, y que generó nuevas formas de entender la lucha y sobre todo nuevas esperanzas. Pero con el paso de los días y

de los meses las lógicas normativas que tenemos interiorizadas fueron surgiendo. Si en un principio las *maricas* y las *bollos* se juntaron con las feministas como aliadas naturales, con el tiempo decidieron separarse, necesitaron una reivindicación mucho más identitaria y separada. Y es cierto que esto diluye fuerzas. Pero a la vez las necesidades de reconocimiento siguen ahí y nos olvidamos que el 15M se planteó como un espacio de lucha sistema no inmediata, no urgente sino global que perseguía el cambio de sistema, por lo tanto que otras lógicas más inmediatas entraran no era una cuestión tan sencilla.

Aquí hay que aclarar una cosa, y es una de las grandes críticas a la teoría *queer* o al posfeminismo. El posfeminismo no aboga por una disolución de las identidades, esa no es la estrategia para establecer una lucha común, sino más bien propone un uso estratégico de las identidades, una autoconciencia de que supone la identidad para encontrar espacios de libertad y de posibilidad más allá de lo que la ficción identitaria permite y así superar las fronteras que esta supone.

Pero, atendiendo a tu experiencia como antropólogo, ¿crees que es posible construir una subjetivación fuera de un marco identitario?

Como antropólogo⁶ mi experiencia es que todo el mundo necesita identidad, si partimos de la hipótesis de que el ser humano necesita un tener un yo definido para interiormente pensarse a sí mismo y relacionarse con los demás. Es cierto que aquello que está secularmente asentado es tremendamente difícil transformarlo. Pero, históricamente la identidad se ha constituido de diferentes formas. Ese artefacto que llamamos identidad no tiene por qué ser como hoy lo vivimos y lo pensamos. El problema quizá no sea tanto la identidad

en sí misma sino las formas que tomó la identidad a partir de los siglos XVIII y XIX.

Si bien todos necesitamos un yo, este es un yo múltiple, lleno de grietas, fracturas y no es idéntico a ningún otro yo. Es construido performativamente en torno a una serie de discursos de aleccionamiento y disciplinamiento que recibimos y que experimentamos. Pero también es cierto que ese proceso, es un proceso repetitivo, pero en cada repetición vamos modificando la propia norma que nos construye. Pero como aclara Judith Butler, la naturalización y esencialización que acompañan a las identidades hacen muy difícil la toma de conciencia de esta posibilidad de agrietamiento del sistema. Precisamente esa es la potencia de la identidad moderna, que su formulación impide el cuestionamiento al estar inserta en un régimen de inteligibilidad que se legitima con las verdades científicas.

“La cuestión identitaria no es una norma que nos han impuesto sino que la norma nos ha construido, forma parte de nosotras”

Si bien la identidad, en cualquier lugar del mundo, se construye desde la alteridad, y eso es algo que éticamente me resulta complejo, ¿no podemos encontrar formas que no sean siempre en función de un otro?, hemos de ser siempre conscientes de que la subjetividad cambia. Quizá en el espacio de la subjetivación encontraríamos mayores posibilidades de no pensar tanto desde un espacio monolítico sino desde la diversidad, resulta posible articular luchas en mayor medida.

La cuestión identitaria no es una norma que nos han impuesto sino que la norma nos ha construido, forma parte de nosotras. Lo que hay que luchar bastante es contra el campo normativo que ha ido construyendo, contra el régimen de posibilidad y legitimación que impide su cuestionamiento.

En su día algunos recibimos bastantes críticas cuando no nos pronunciamos activamente a favor

⁶ David Berná ha trabajado con gitanos, pero también con indígenas en Paraguay, Argentina o en Brasil, investigando temas de género, mujeres en el trabajo sexual, procesos de inclusión, exclusión y resistencias (n. del e.)

del llamado matrimonio homosexual. A algunas maricas, lesbianas y *trans* nos parecía una cuestión compleja y problemática. La opción de insertarnos en un modelo de disciplinamiento como es el matrimonio monógamo como uno espacio de convivencia legalmente reconocida no nos convenía. Algunas creíamos que la cuestión no era ser igual que los heterosexuales, sino luchar junto con muchos *heteros* en pos del reconocimiento de otras formas de convivencia posibles y sobre todo en pos de agrietar y hacer caer el matrimonio como única opción, luchar contra uno de los nodos centrales del capitalismo y del sistema biopolítico y postbiopolítico.

Pensando en el caso español, en qué medida crees que ha influido la identidad española en la construcción de este marco normativo de género, ¿crees que aún permanecen posos del modelo franquista? ¿Cuál fue el alcance de la transgresión transgénero en el período de transición? ¿Hasta qué punto nos lo hemos quitado de encima en el transcurso de la España democrática?

Es cierto que la identidad nacional española construida a lo largo del siglo XIX, pero que Franco reforzará hasta decir basta, fija uno de los pilares básicos en el sistema normativo sexo-género. El franquismo articulará una serie de instrumentos para dejar claro cuales los roles de género, desde la medicina (el Doctor Vallejo o Gregorio Marañón), pasando por la Iglesia, a la sección femenina de la Falange y el control social general. Pensando si nos hemos quitado esto de encima, la respuesta es que no. El poso franquista sigue absolutamente presente. Es cierto que hay muchos más espacios de posibilidad, si hablamos desde lo marica es cierto que podemos existir con una identidad pública, y ya no de una forma caricaturesca. Anteriormente con una identidad pública solo existían las flamencas, el resto era encarcelado o iba a psiquiátricos.

Pero esta ideología donde el género y la nación están unidas sigue por ahí. De hecho sigue tan por

ahí, que en el momento que el Partido Popular, gran heredero del anterior régimen, se pone a gobernar y una de las primeras cosas que se pone a pensar es del control del cuerpo de las mujeres (píldora del día después, aborto) o del matrimonio de los gays. ¿Por qué se le presta tanta atención en un contexto de gran crisis económica? Al mismo tiempo, nos encontramos en la Comunidad de Madrid que se insta a no trabajar, o trabajar de formas muy concretas el tema de la sexualidad en los centros escolares. Podemos ver muchas huellas, sin ir más lejos, la separación tan clara entre grupos de mujeres y grupos de hombres (en una cena, o paseando por la calle), la defensa no tan minoritaria de la separación entre niños y niñas en el colegio, la fuerte presencia de la iglesia como aparato discursivo que persigue y se siente en la obligación de denunciar a los monstruos.

Por otro lado, la transición fue algo realmente interesante, en la década de los ochenta tenemos la gran ruptura (desde la contracultura de los setenta a Almodóvar y toda esta gente...), pero que para mi estaba orientada de una forma equivocada; piensan que al descontrolarse es posible romper el control sobre la sexualidad, sin embargo el capitalismo no controló puritanamente la sexualidad, sino que la organizó para que siguiera existiendo en su beneficio. Pero desde luego, las luchas en la transición han sido centrales para poder crear espacios de posibilidad para nosotros. Como decía, lo marica, lo lésbico, es hoy una normatividad posible, ya no es el horror que era hace 20 o 30 años.

Por otra parte, como militante del Ferrocarril Clandestino, y como se apunta en "Maricas, Trans y Bollos en los CIEs. Conversaciones a propósito del trato de las personas LGTB en los Centros de Internamiento de Extranjeros", la entrevista que realizáis a Eva Herrero en el libro *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (2012: 249-255), ¿crees que, pensando desde los márgenes del estado nacional, aún puede verse una continuidad con las viejas leyes de peligrosi-

dad social? ¿Qué puedes contar sobre las vivencias en instituciones como los CIEs?

En el libro *Eva, Lucas y yo* contamos un caso bastante interesante y espeluznante, que se ha producido en otros CIEs tanto en España como en Europa, y es la cuestión de esta normatividad identitaria basada en los genitales. Por ejemplo, nos hemos encontrado casos de travestis latinoamericanos, o transexuales que no se habían hecho vaginoplastia y al tener genitales masculinos entraban directamente en la zona destinada a hombres. O sea, a pesar de que estuviera performando una ficción femenina absoluta, sus genitales le impedían el internamiento en los módulos para mujeres. ¿Qué provocaba eso? multitud de problemas: violaciones, relaciones de violencia, etcétera.

Una de las opciones que se tomó en determinados momentos fue bajarlas a los sótanos, a los calabozos; creando un espacio de excepción, un lugar del *no-ser*. Es una cuestión que en los CIEs es altamente compleja. A diferencia de las cárceles, no es un espacio de reclusión, sino que está definido legalmente como un espacio de guarda, hasta que se decida si se quedan o se van, pero acaba siendo un espacio de mayor represión, violencia y sufrimiento que cualquiera de las cárceles españolas. Acaban siendo espacios donde la ley entra en una verdadera excepción, como diría Giorgio Agamben en *Homo Sacer*. Los CIEs hoy en día suponen espacios donde la violencia y el maltrato están muy presentes, donde la ley se queda muda y únicamente actúa de forma soberana, permitiendo vivir o provocando la muerte de forma activa o pasiva. Como contamos pueden cerrar las letrinas durante toda la noche, las duchas tienen que ser abiertas, perdiendo tu total intimidad, hay hacinamiento, los tratamientos a enfermos crónicos no siempre se suministran, etc. No es que yo vaya a defender las prisiones, pero al menos si hay un mínimo de derechos que se guardan y se vigila para que se ponga, los CIEs es otra cosa muy diferente.

Los CIEs están gestionados por la Policía Nacional, cada vez más animalizados y brutalizados, como hemos podido ver en sus acciones y reacciones en los últimos dos años en ciudades como Barcelona, Valencia o Madrid. Por otro lado, la Policía Nacional no está formada, ni saben como resolver muchas cuestiones. Por ejemplo, la transexualidad o la homosexualidad son algunas de estas cuestiones que no son capaces de enfrentar. El nivel de maltrato que pueden encontrarse la población transexual o la población homosexual masculina dentro del CIEs es tremendo. A los homosexuales generalmente no los violan, pero los pocos casos que conocemos se han enfrentado a un gran sufrimiento: una continua homofobia por parte del resto de extranjeros y también, de forma más o menos abierta, por parte de la Policía. Luego nos podríamos ir a cosas bastante más graves que han afectado al colectivo *transmaricabollo*, y también heterosexual, que es la población con VIH. En ocasiones ha sido tratada, y en muchas otras no. Es algo que dentro del CIEs no se contemplaba, solo los cuidados médicos muy básicos.

A nosotros nos ha dado mucha pena no poder investigar en profundidad esta cuestión, en el libro se habla de casos que sí tenemos conocimiento directo que conocemos a las personas, pero es muy difícil acceder a más casos en primera persona. Primero por que nos enfrenta lo institucional; es muy difícil tener acceso a estas instituciones. Segundo, por la coyuntura; en los últimos años están extraditando a tanta gente que complica enormemente el contacto.

Profundizando en la perspectiva que comentábamos al principio desde un plano más teórico, me gustaría aprovechar para preguntar sobre tu investigación en curso acerca de la homosexualidad entre los gitanos. Uno se sorprende de la fuerza con la que plasma ese cruce de distintas formas de desigualdad social, esa exclusión múltiple de la que se nutren campos teóricos como lo *queer* y lo interseccional. Quería preguntarte, ¿Qué supo-

ne ser homosexual en el mundo gitano? Pero antes que nada, ¿Qué te mueve a comenzar esta investigación? ¿Cómo llegas a involucrarte en este tema tan desconocido?

Yo comienzo a estudiar el tema de forma bastante circunstancial. A principios de la pasada década, mientras estudiaba antropología, y trabajaba como mediador gitano en el Ayuntamiento de Santa Pola, empecé a encontrar cotidianamente casos de adolescentes gays gitanos, incluso algunos de sus padres vinieron a pedirme que les ayudara a "curar" a su hijo. En mis primeras investigaciones, también en la zona de Levante, nos fuimos dando cuenta, al mismo tiempo, de que los gitanos gays, trans y lesbianas existían. Hasta ese momento, tenía constancia de algunos gitanos homosexuales públicos, pero casi nadie. Además, coincidió con una época en la que me replanteaba mi propia identidad sexual, con lo que un interés personal, se cruzó con mi interés académico en la línea de una antropología aplicada, política, comprometida con la realidad. Con lo que, al encontrarse mi formación en temas de exclusión social territorial, estigma... con la cotidianidad de mi trabajo con mi propia sensibilidad decidí empezar a estudiar el tema; ¿cómo vivía una gitana transexual en un barrio chabolista? ¿Cómo vivía un gitano gay trabajador de clase media?... En definitiva, como estaban gestionando y construyendo sus vidas.

“Nos enfrentamos a quinientos años de historia de marginación del pueblo gitano, que ha contribuido a la construcción de un fuerte *ethos* identitario de función de la alteridad”

Al principio no fue fácil, nos enfrentamos a quinientos años de historia de marginación del pueblo gitano. Una marginación que ha contribuido a la construcción de un fuerte *ethos* identitario en función -como decíamos anteriormente- de la alteridad. Los gitanos dividen su mundo entre payos y gitanos. Lo que no es gitano, es payo. Y lo bueno, es gitano. Dentro de ese *ethos* cultural identitario,

la sexualidad y los roles de género serán centrales. Frente a la sociedad paya -que no tenemos raza, porque somos la norma- donde ya todo es mucho más difuso, la sociedad gitana está continuamente luchando contra la asimilación, luchando por la supervivencia, que tiene una memoria de sufrimiento histórico, la identidad es muy importante. Ser gitano puro, heterosexual, que procrea, está intrínsecamente unido a la definición de gitano.

Además teniendo en cuenta la estructura social gitana, en la que toda su vida se mueve en torno al grupo familiar, la identificación es central. Teniendo en cuenta la medida en la que resulta necesario cumplir los roles que exige esta pertenencia, ser gay es complejo. Más aún porque el individualismo que nosotros hemos ido construyendo, y tenemos altamente interiorizado, en los gitanos no es tan claro. La vergüenza, la injuria, el estigma que puede suponer la homosexualidad, es una vergüenza para toda la familia, no afecta únicamente a la persona. Es un problema para toda la familia, porque si en algún momento otro gitano insulta, se ríe, se mete con el gitano gay, la gitana lesbiana, el gitano trans, por una tradición y supervivencia de todo el grupo familiar, van a tener que enfrentarse a ese gitano, y a su familia, y hay que tener en cuenta que se puede crear gran reyerta y conflicto.

Si lo pensamos bien, el ser-gitano también supone una ficción política viva. Y cuando hablo de ficción política, me refiero a la norma que toma forma de verdad, interiorizada a través del lenguaje. Por ejemplo, ser *hombre*, todo el conjunto de normas que definen lo que es hombre nadie puede llegar a satisfacerlas, podemos intentar ser hombre. En ese sentido es una ficción. Hobbes decía que esta estrategia era tremendamente útil porque dirigía a la gente hacia algún lugar. Han crecido construyéndose un yo gitano en el que la homosexualidad no entra.

En definitiva, se encuentran con un rechazo interior, la necesidad de seguir la norma, la imposibili-

dad de ser gay. Y exterior, tanto la sociedad te ve como un gitano, como tu mismo ves que ese no es tu mundo, estas en tierra de nadie. Como una frontera. Y esto es una de las cosas más difíciles que muchos me han verbalizado: "no pertenezco ni a un sitio, ni a otro". El miedo a dejar de ser gitanos, dejar de pertenecer al grupo, es una de las cosas que más les afecta y hace sufrir.

Y, ¿cómo se experimenta en la vida cotidiana? ¿qué conclusiones has ido extrayendo a partir de tu trabajo de campo? ¿Cómo viven los gitanos la homosexualidad?

Lo primero, cuando hablamos de gitanos, hemos de hablar de gitano(s) en plural. En España hay gitanos absolutamente pobres, marginados y excluidos, gitanos de clase media y gitanos de clase alta. Nos encontramos con que en diferentes espacios y lugares, la vivencia de la homosexualidad se desarrolla de una forma diferenciada. Mientras que en áreas como Andalucía nos encontramos gitanos homosexuales públicos, sin ningún conflicto, van a comer con toda la familia, conocen a sus parejas, y van a las bodas, no siempre ocurre esto. Es cierto que mayoritariamente no, pero no por miedo (miedo a que les vaya a pegar una paliza su padre o su madre, que a veces ha ocurrido) sino más como una prevención al sufrimiento, la mayoría de gays y lesbianas gitanos que he conocido saben que ser homosexual no es una posibilidad de vida fácil. Eso es una cosa de los payos. Desvelarse como tal significa el destierro. He sido testigo de muchas situaciones, donde lo primero es el auto-rechazo, la negación, el miedo a disgustar a sus padres y resto de familia es enorme. Disgustar en este caso significa por un lado el rechazo de esas emociones o prácticas y de su persona en sí y además enfrentarse a toda una serie de formas de castigo y control por parte del grupo familiar.

Mientras que para nosotros, payos, salir del contexto cotidiano en busca de espacios de posibilidad –por ejemplo: salir del pueblo e irse a Madrid, Barcelona, Valencia, etc.– es relativamente fácil, no para todos claro, si tenemos en cuenta que un gi-

tano vive en esa cosmovisión de alteridad continua, el salir fuera no es tan sencillo. Lo hacen, pero muy poquitos. Porque su familia es su mundo afectivo, habitacional, laboral, económico, todo. Por lo tanto, salir de su familia para hacer su vida es bastante complejo. Además van a encontrar con un mundo que ellos sienten hostil, que es el payo. Un mundo en el cual no tienen tantas herramientas para moverse. Ellos han aprendido unos códigos y estrategias que son muy útiles dentro de su contexto, pero quizá no en el mundo payo. Y bueno no nos olvidemos que el racismo sigue estando presente, quizás no siempre de forma abierta y violenta como en otros lugares de Europa. Pero que no se tan visible no significa que no exista. Los sujetos que habitamos este estado en las últimas décadas en esa búsqueda de la modernidad, de la europeidad que nos aleje de ser la olvidada, anticuada, religiosa y conservadora España franquista se ha tornado políticamente correcta de forma extrema en los espacios públicos. Parece que todo está bien si su aceptación nos hace parecer modernos, si se casan dos hombres, o dos mujeres, si adoptan un niño, si eres de otro espacio geopolítico o cultural, todo esta bien. Pero esto como sabemos es en apariencia, la homofobia y el racismo están muy presente, no tanto en el discurso abierto, pero en el velado y sobre todo en las prácticas cotidianas.

Nos encontramos con que un 80% de los gitanos ha fracasado escolarmente, con que la mayoría no tiene una experiencia laboral fuera del mundo de venta ambulante, chatarra, agricultura o con que la mayoría apenas se ha relacionado afectivamente con gente que no era gitana. Cuando salen reintentarse es difícil. Por lo tanto con lo que nos encontramos es que hay muchos gitanos gays que todo el mundo lo sabe, pero no se habla. Lo importante es no mostrarlo. Es impresionante la cantidad de estrategias que son capaces de desarrollar para construir vidas satisfactorias más allá de las dificultades. Encontramos armarios muy creativos: desde aquellos que deciden vincularse con asociaciones gitanas, lo que les permite viajar

a cursos, congresos... y abre espacios no controlados por el grupo. Hasta gitanos que llegan a un acuerdo con sus familias: "soy gay, no os preocupéis, en el contexto nadie lo va a saber pero tenéis que aceptarme".

También es cierto que existe una diferencia entre lesbianas y gays muy importante. El control del cuerpo y de la vida de los hombres y de las mujeres es diferente. También en el payo, pero sobre todo en el mundo gitano, las mujeres siguen siendo un bien preciado que representa la honra de la familia, y a la cuál todo hombre del grupo familiar, está obligado a cuidar. Y cuidar significa controlar. Las mujeres tienen poco espacio para estar solas, no está bien visto. He conocido casos en los que la familia la ha descubierto y las formas de control son absolutas (cortar Internet, encerrar en casa...). Se diferencia de los hombres gitanos gays que en que estos si que tienen la posibilidad de desaparecer tres horas. Se cumple la pauta al igual que en los payos, que muchas lesbianas gitanas están más en el amor, la pareja estable, y eso se ve muy difícil dentro del contexto gitano. Mientras que en muchos gitanos gays, a pesar de que también homosexualidad corta la asumen de forma muy positiva y la llevan a cabo. Ahora estoy profundizando más en el caso de los transexuales. Aunque, normalmente es problemático y difícil al principio, en este grupo creo que ha sido más sencillo. El haber hecho un cambio tan radical de un rol a otro, en muchas ocasiones ha derivado en una aceptación mucho más rápida que la lesbiana o el gay.

Y, ya finalizando la entrevista, ¿por dónde crees que pasaría la ruptura de toda esa serie de controles continuos, internos y externos?

Difícil cuestión. Me estas preguntando por como agrietar, romper un sistema de control, unas instituciones y dispositivos de poder.

Como he argumentado en diversas ocasiones, los y las gitanas como una minoría marginalizada y estigmatizada que son, y que por lo tanto han

creado un *ethos* de alteridad continua, creando una vida dentro del grupo familiar como espacio de seguridad-control frente a la históricamente conocida amenaza exterior. Esto supone que la ruptura de los dispositivos y artefactos de control interior no sea sencilla como acabo de decir. Pero es cierto que sí se están creando cada vez más espacios de ruptura entro los y las gitanas. Por un lado, no podemos pensar que los gitanos son un grupo aislado del mundo, los espacios de hibridación son cada vez mayores y desde luego, la presencia creciente de lo gay a lo largo de la última década (televisión, Internet, etc) también ha llegado a la comunidad gitana. Estos discursos de modernidad de la que hablaba también ha llegado a los gitanos, primero en forma de resistencia, "eso es de payos", he escuchado en multitud de ocasiones, pero poco a poco ha entrado en la realidad gitana también la idea de inevitabilidad del fenómeno "gay". Hace muy poco me decía un gitano (un anciano de respeto): "creíamos que era solo de los payos, pero también nos toca".

"Nos encontramos con que en diferentes espacios y lugares, la vivencia de la homosexualidad entre los gitanos se desarrolla de una forma diferenciada"

Por otro lado, cuando hablamos de gitanos menores de treinta años la vivencia de la homosexualidad está cambiando enormemente, se esta haciendo más abierta más publica. Los pocos gitanos gays públicos, en cada foro, reunión, sacando el tema... abriendo grietas. Una apertura que si bien generalmente no hacia la familia sí hacia la creación de una homosociabilidad gitana. En este sentido nos encontramos con una herramienta que ha sido tremendamente útil: Internet. Cosas que generalmente no hacían, porque normalmente están *armarizados* y no se dan la oportunidad de juntarse con otros gitanos gays, ha sido posible ha través de Internet. Esto ha hecho que se creen comunidades gays y lesbianas gitanas creando una identidad gitana gay: están en comunicación, re-

conocimiento continuo, etc. que luego trasciende Internet y se van juntando. Podemos encontrar grupitos de tres o cuatro gitanos gays adolescentes de un barrio grande, que se enfrentan a las miradas, a la exclusión, pero que ya van visibilizando, mostrando.

¿Como romper ese nicho de exclusión urbana y abrir un proceso de subjetivación emancipatoria?

Necesitaríamos un cambio estructural, es algo absolutamente complejo y sencillo a la vez. Necesitaríamos romper, agrietar el sistema neoliberal mismo, pues los gitanos, al igual que otras muchas ficciones políticas vivas, son parte esencial del propio sistema. Por lo tanto requeriría cambiar la propia condición neoliberal y todo lo que conlleva, desde las lógicas urbanas, de producción, de interrelación afectiva, de construcción y sujeción del cuerpo racializado y alterizado y de derechos/obligaciones (educación, sanidad, Servicios Sociales) de los estados de cuasibienestar como diría Navarro en su libro *El subdesarrollo Social de España*. Son especialmente relevantes para entender la situación actual y las posibles estrategias de emancipación, tanto las lógicas urbanas españolas desde los últimos cincuenta años, como el desarrollo de instituciones del bienestar cuya función lejos de potenciar igualdades y emancipaciones, han actuado como instituciones disciplinarias con el objetivo de contener la alteridad y sobre todo domesticar a unos gitanos que se han resistido con uñas y dientes. La escuela por ejemplo se plantea compleja, pues ha intentado disciplinar, domesticar y sobre todo normalizar a los gitanos imponiendo horarios, formas de aprendizaje, conocimientos y formas de pensar y sentir desde una posición de normalidad que ha situado directamente a los gitanos en la anormalidad, en la heterotopia. Actuando ya no tanto desde el derecho sino desde la obligación punitiva.

Por otro lado no nos podemos olvidar que unas de las herramientas más potentes que pueden utilizar los gitanos se encuentra en la palabra. Si nos

creemos, yo me lo creo, que tal y como remarca Foucault o Althusser, la palabra construye realidad, los gitanos y las gitanas necesitan crear nuevas narrativas alternativas a las impuestas desde las instituciones disciplinarias. Esto hasta ahora no ha sido tan fácil. El sistema ya se ha encargado en los últimos 30 años de sujetar las voces de los gitanos en asociaciones, federaciones y fundaciones, que o bien directamente a través de partidos políticos han controlado o bien a través de la política de subvenciones. Estas erigidas como las voces representativas de los gitanos, incluso algunas gestionadas por payos o por la iglesia reproducen o han reproducido los discursos autodefinitorios y de protesta marcado por las agendas gubernamentales y europeas, alejándose en muchas ocasiones de las voces cotidianas de los y las gitanas que nada o poco tienen que ver con éstas y para nada las reconocen como tal.

Si nos paramos un momento y pensamos en los medios de comunicación, vemos que lo gitano no aparece nunca en ellos. Pero cuando aparece en la mayoría de ocasiones sería mejor que no apareciera. Pues o bien encontramos discursos negativos que los vinculan con la delincuencia, la violencia, la marginalidad o la exclusión o bien con los discursos románticos y exotizantes que los vinculan con el arte, o con arquetipos como la libertad, la fuerza, etc.

Este tema se me plantea muy complejo para responderlo bien en estos pocos minutos, pero como frase final a esta pregunta diría que el proceso de emancipación gitano tiene que estar inserto en un proceso de emancipación global contra las lógicas neoliberales que los sujetan y domestican a ellos y al resto de nosotras. Pienso en lo común, en ese espacio donde las diferencias, donde los abyectos, maricas, las bollos y los trans, las mujeres, los y las gitanas, los pobres, los negros, los tullidos, los moros y los no tan abyectos pero sí descontentos con la realidad actual, juntos con todas las diferencias, creemos el espacio de lo común. Un común pensado lejos de cartas y manifiestos que

nos recuerdan demasiado manifiestos ajados de principios del siglo pasado. Sino un común dialógico, diverso y lento, que no necesita líderes, ni lógicas tronquistas que acaban reproduciendo las desigualdades por mucho que aboguen por la temporalidad de sus posiciones.

David Prieto Serrano (Consejo de Redacción)