

El Buen Gitano. I maginarios, poder y resistencia en la periferia de la Gran Barcelona

David Lagunas

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

A fin de cuentas, nosotros solo
desde hace algunos años sabemos
que vivimos en una sociedad pluricultural;
los gitanos lo han sabido siempre.

Leonardo Piasere (1999:20)

El noble salvaje

Kaprow dedica un capítulo de su *Divided we stand* (1978) a señalar que la tradición utópica ha sido un género importante en el pensamiento social occidental y que, particularmente, el mito del “noble salvaje” en su variación rousseauiana estimuló la imaginación de los escritores desde el siglo XVII. Se trata de la idealización romántica del papel heroico del nativo en el contexto de la oposición dramático-utópica entre naturaleza y cultura; sin embargo, ese ideal del noble salvaje místico es actualmente racista al pertenecer a un grupo subordinado (Kaprow 1978: 67).

Kaprow (1978: 73 ss.) repasa algunos ejemplos del estereotipo del buen salvaje desde el siglo XVI hasta el siglo XX en la literatura. Destaca, entre otros, a Miguel de Cervantes en *La Gitanilla*, en la cual celebra su libertad, y a Ben Jonson en su idealización de los gitanos: son pobres materialmente pero ricos en su vida personal y su sociedad. En ambos casos, se ensalza la deserción de los gitanos respecto a la autoridad de la sociedad hegemónica corrupta, aunque ninguno de estos y otros autores crearan con éxito una utopía sin algún tipo de estructura de ley y gobierno (Kaprow 1978: 74).

En Alexander Pushkin, los gitanos “son libres”, habitantes de la Arcadia; Theophile Gautier realza su orgullo y sus sentimientos de superioridad; García Lorca los convierte en el símbolo de la Andalucía marginal y de un Estado deprimido, y en su Poema del Cante Jondo las palabras de un gitano acaban con la Guardia Civil (Kaprow 1978: 75-77). Laurie Lee, James Joyce y Jan Yooors en el siglo XX reproducen la idea de una raza dorada eterna (1978: 78). En las artes, Kaprow cita la ópera Carmen de Bizet (fogosa y ardiente, no domesticada), The Gipsy Baron de Johan Strauss o Mignon de Ambroise Thomas; en la pintura Zuloaga, Manet, a los que añadiríamos a Courvet, Zurbarán y Delacroix, quienes reflejan una imagen estereotipada del gitano primitivo e ingenuo; en la novela, la Esmeralda de Victor Hugo, en el Jorobado de Nôtre-Dame, la Carmen de Merimeé o La Virgen y el Gitano de D. H. Lawrence [1], donde aparecen más ligados a la naturaleza a causa del poder de los gitanos de devolver la vida a los muertos.

Es en este contexto de la “sensualidad voluptuosa de la explosión romántico-modernista abanderada por la Carmen de Merimée” en el que surgen los temas

clásicos del flamenco romántico-gitano: la pena, la sangre, el dolor, la muerte, la queja, el amor fatídico, la enfermedad, la desgracia o la alegría bruñeril ([García Gómez 1993: 190](#)).

Sin embargo, Kaprow no limita esta “mística gitana” a los artistas, poetas y novelistas, sino que la extiende a los científicos sociales. Werner Cohn y Robert T. Anderson ensalzan la dignidad de los gitanos; Edith Falque su resistencia a la aculturación a causa de su nomadismo [2]; Thomas Acton los admira por su independencia de los valores dominantes; Carmelo Lisón por su distintivo orden social y cultural, fundamentado en la virginidad, el mal de ojo, las supersticiones, etc. Incluso Evans-Pritchard idealiza su misterio y fascinación, ese algo fascinante en el orgullo, la libertad de deambular, el misterio que los rodeaba, la posesión de artes olvidadas, la predicción del futuro ([Kaprow 1978: 79-81](#)).

Algo similar se refleja en la introducción de Julio Caro Baroja ([1965: 11](#)) al libro de J. P. Clébert *Los Gitanos*, donde descubre al gitano esencial y puro: “...el ejemplo único de un conjunto étnico perfectamente definido a través del tiempo y del espacio, que desde más de mil años y más allá de las fronteras de Europa, ha llevado a cabo una gigantesca migración, *sin que jamás haya consentido alteración alguna* a la originalidad y a la unidad de su raza” [3], amante de la libertad “...todos ellos, gitanos, calés, cingaros y manuches, están unidos por el mismo amor a la libertad, su eterna fuga ante las trabas de la civilización, la necesidad vital de vivir al ritmo de la Naturaleza, de ser dueños de sí mismos, y el desprecio hacia lo que llamamos pomposamente los acontecimientos” ([Caro Baroja 1965: 14](#)). Gitanos fuera del tiempo o indiferentes a él, arcaicos, más próximos a la Naturaleza que a la Cultura.

Kaprow ([1978: 82](#)) resalta dos tipos de racismos presentes, los cuales consciente e inconscientemente son aplicados a los gitanos en general por parte de la sociedad mayoritaria [4]:

1. El racismo “elegante”, en otros términos, “encubierto”, y emparentado con toda la literatura moderna del buen salvaje, que parte de Rousseau. En base a esto, los “primitivos” y “salvajes” son idealizados y romantizados al afirmar que no están corrompidos por la civilización.
2. El racismo “vulgar” que entiende que los nativos son “bestiales”, “presociales”.

Ambos constructos, el benévolo y el vulgar, son paralelos, y ambos tratan de lo mismo: “el buen o el mal salvaje”. Significativamente, ambos se dirigen siempre hacia los grupos teóricamente “subordinados”. Esta situación de esquizofrenia, propia de un imaginario popular europeo que oscila entre la negatividad y la maravilla a decir de Piasere ([1991: 159](#)), ha condicionado la forma de mirar al gitano.

El contexto multiculturalista actual es un ejemplo del género del noble salvaje, género que se remonta a la Antigüedad en la Europa occidental. En él aparecían numerosas fabulaciones de poetas y filósofos sobre salvajes, hombres feroces o bien seres idealizados inocentes. Pero en el siglo XVI y XVII

las narraciones cambian. Los salvajes ya no son objeto de fantasías poéticas sino que se encarnan en pueblos identificables, los cuales, significativamente, pertenecían a gentes sin poder. El género racista se vuelve común de forma que las minorías culturales, las mujeres, los orientales, los africanos o los campesinos son despreciados o ensalzados por su proximidad a la naturaleza o su alejamiento de la cultura.

Más ejemplos de racismo vulgar los hallamos en el capitán y explorador portugués Duarte Pacheco Pereira, quien en su diario (1506) se refiere a los africanos como idólatras, hechiceros y terribles; George Percy (1607), explorador inglés de principios del siglo XVII, afirma de La Dominica que está poblada por caníbales que adoran al diablo; Engels, por su parte, identifica a los irlandeses en Gran Bretaña como los indígenas salvajes de Europa: son groseros, borrachos y solo comen patatas.

Paralelamente, el racismo “elegante” se construye a partir de las ficciones románticas de las élites, las cuales elogian en esos “salvajes” lo mismo que hoy se elogian las minorías culturales, esto es, las relaciones sociales pacíficas, además de la idea de que son homogéneas y resistentes al cambio. La literatura refleja en algunos casos a los colonos exteriores como Robinson Crusoe en una isla perdida o la independencia heroica de *El último mohicano* – pero sólo porque son los últimos mohicanos.

En Europa se presentan los arquetipos entre los proletarios y los campesinos. Ejemplos como *Guerra y paz* de Tolstoi, en cuya novela Pierre Bezukhov, un intelectual pacifista hijo natural de un aristócrata, se mantiene al margen de la contienda napoleónica y se refugia en casa del conde Rostov, un noble arruinado por el juego, y se enamora de su hija, Natasha; *David Copperfield* de Charles Dickens, en donde la joven Emery se fuga con un aristócrata, siendo ella humilde, tema este del “hombre que se enamora de la chica del arroyo” que vemos repetido como un cliché en las películas de Hollywood (*Pretty Woman*, *L. A. Confidential*). Sin embargo, toda esta construcción social e intelectual ignora que en los estados pre-modernos las sociedades eran estratificadas, que existían conflictos en las sociedades campesinas y en las sociedades occidentales en general.

Los gitanos siguen siendo estereotipados e idealizados según este esquema. Hoy es hegemónica la imagen del “gitano que necesita ayuda”, que si “hay que proporcionarles...”. Hasta la aprobación de la Constitución española en 1978, los gitanos eran considerados como delincuentes por la Ley de Peligrosidad Social ([Kaprow 1991](#)). Hoy son objeto de la re-actualización del constructo del “noble salvaje” puesto que cumplen con las características necesarias: no están corrompidos, desprecian lo material (son “pobres pero felices”) y las leyes opresoras, poseen sus propias costumbres y su lengua. La oposición se establece entre dos términos: el estado de naturaleza, de libertad, frente a la sociedad corrupta metropolitana.

Lo más significativo, dice Kaprow, es que quien exalta al noble salvaje son, además de las naciones que han esclavizado, colonizado o explotado a sus

nobles salvajes (gitanos u otros grupos), los propios gitanos, quienes han internalizado y contribuido a la diseminación de esos estereotipos ([1978: 81](#)).

En los textos que se citan se ubica a los gitanos fuera de la sociedad y de la historia. Estos tropos familiares han sido construidos históricamente y los momentos performativos de las relaciones sociales cotidianas cuestionan estos metadiscursos. Stewart ([1997: 9](#)) criticaba en su trabajo con los Rom de Hungría cualquier acercamiento que, o bien compartiera la mirada oficial que romantizaba la “Libertad gitana”, o bien, desde un punto de vista sociológico y objetivo sobre la posición de los Rom en Hungría en la división del trabajo, los conceptuara como gentes sin autonomía y que reaccionan pasivamente a sus circunstancias.

Todo esto se produce en el contexto del multiculturalismo, donde la cultura reemplaza la naturaleza. Ahora decimos (o rendimos culto) a las “etnicidades” o más vagamente “comunidades” [5] de homosexuales, médicos... como si fueran iguales. Kaprow opone la comunidad a la sociedad al estilo Tönnies, lo étnico frente a lo no-étnico. Dicho de otro modo, étnicos son aquellos pobres, grupos subordinados o sin poder, como los europeos del sur y del este emigrados a la parte noreste de Estados Unidos. La función de los clichés aplicados a los grupos de estatus subordinados sería reforzar la distancia entre estos y los dominantes ([Kaprow 1978: 88-91](#)). Kaprow concluye que el mito del buen salvaje ha pervivido entre los artistas e intelectuales del mundo occidental por dos razones: primera, por el racismo elegante que idealiza a los subordinados como forma de legitimar su propia dominación; segunda, por la ideología igualitarista que proviene de la Ilustración, de donde deriva nuestra fe en la capacidad del individuo de sobreponerse a la historia ([1978: 93](#)).

Los antropólogos hace tiempo venimos advirtiendo de que el nivel “étnico” no es más que uno de tantos niveles en la identidad de una persona. También son importantes el género, la clase social, la religión, la localidad, etc. Ricard Valentí, gitano catalán y relaciones públicas de la Unión Gitana del barrio de Gracia de Barcelona, declaraba que él se sentía 100 por ciento graciense en el seno de una comunidad gitana mayormente evangelista (*Eco*, 28 de mayo de 1996). En efecto, “la sociedad multicultural no es un mosaico de diez identidades culturales fijas, sino una red elástica de identificaciones entrecruzadas y siempre mutuamente dependiente de una situación determinada” ([Baumann 2001: 148](#)).

El multiculturalismo es la panacea a los problemas de integración en Europa occidental, la respuesta al melting-pot estadounidense; es una noción-comodín que se invoca para todo sin tener en cuenta la especificidad de los contextos nacionales o históricos ([Kilani 2000: 11-12](#)). En el “contexto” del multiculturalismo la cultura reemplaza la naturaleza. El multiculturalismo es antitético a la antropología puesto que esencializa la cultura y la reduce a entidades discretas, homogéneas y armónicas. Esto da pie a concepciones dañinas. No porque existe el sustantivo (multiculturalismo) existe la sustancia (multiculturalidad); dicho en otros términos, la propuesta teórico-práctica (optimismo de las clases medias y altas occidentales) es distinta a la realidad práctica (racismo). El propio Taylor ([2001: 106-107](#)), impulsor de la política del

reconocimiento, pone de manifiesto el dilema “entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra”, asumiendo que “aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse. Esto significaría romper con una ilusión que aún embarga a muchos ‘multiculturalistas’, así como a sus más enconados adversarios”. En Estados Unidos numerosas universidades cuentan con departamentos multiculturales, de modo que una categoría occidentalizada (multiculturalismo) agrupa a varios intelectuales provenientes de diversos países, quienes cotidianamente enfrentan estos dilemas que plantea Taylor.

Ya no se trata del Orientalismo de Edward Said sino de lo contrario, del *Occidentalismo* (ver *Carrier* 1995). Según esta idea, los occidentales son caucasoides y se definen por lo que no son: no son naturales, son hipercivilizados; no son espirituales, son materialistas. Frente a ellos, el noble salvaje resalta el ideal del hombre incorrupto. Es el caso de los afroamericanos en Estados Unidos, se elogia su equilibrio entre lo racional y lo irracional, el consejo de los ancianos, etc., pero diferente de los occidentales blancos, quienes se dedican a acumular bienes. Los gitanos serían esencialmente anti-materialistas. En este sentido, Mulcahy (1988), por ejemplo, señala que la cosmovisión no materialista de los Rom de España transforma el dinero ganado rápidamente en solidaridad social, y de hecho su pobreza en herramientas del trabajo de los metales simboliza su énfasis en los recursos no materiales. Mulcahy ejemplifica esto con la idea de que si falta un tornillo de una silla es por la necesidad de cooperación entre Gitanos: un Rom puede trabajar sobre ese tornillo para convertirlo en otra cosa, y otro Rom puede pulirlo a continuación, y así sucesivamente en un trabajo cooperativo continuo (1988: 467).

En Nueva Zelanda puede observarse cómo el multiculturalismo desvía la reivindicación de la independencia maorí, pues el Estado promueve la visión oficial, la de los maories tutelados (ver por ejemplo, los debates acerca del rol electoral y las políticas electorales raciales, las competencias del *Waitangi Tribunal* y la política lingüística), a quienes se les permite la reivindicación política dentro de unos márgenes. Y es el caso de Australia, donde no se aceptan las reivindicaciones políticas de los aborígenes, sólo la comida y el folclore, lo que oscurece las desigualdades estructurales, se dice que son extraños, bárbaros, primitivos y próximos a la naturaleza. O es también el caso de Canadá, donde los quebequeses ven el multiculturalismo como una amenaza y se asimila cultura a raza (anglocanadienses, francocanadienses). En definitiva, se fabrican razas culturalizadas como en Estados Unidos, donde se sostiene que existen agregados homogéneos con su herencia anterior, donde hay jerarquías y se dice que estos agregados tienen una cultura: 1. afroamericanos, latinos, asiáticos, nativos, 2. subtipos étnicos: irlandeses, italianos,..., 3. por género y orientación sexual: mujeres, gays, mujeres de color.

Los grupos se deifican, las historias se uniformizan, ocultándose la disparidad de poder y clase. Se trata del fetichismo del noble salvaje, convertido en una mercancía. En efecto, el multiculturalismo es un buen negocio pues crea

nuevas mercancías para consumidores de arte y erudición, nuevos productos audiovisuales para determinadas categorías de personas (afroamericanos, gitanos). Es decir, las culturas se transforman en mercancías.

Con el multiculturalismo, una utopía y deseo de grupos ilustrados de Occidente, gente con poco poder, se orienta. Desde los centros de poder, se esencializa la cultura como la propiedad de un grupo étnico, en consecuencia, se produce la reificación de las culturas (“que si su carácter distinto...”). Se imagina una homogeneidad que legitima el conformismo; homogeneizar es un esfuerzo cultural de Occidente, el cómo debe vivir uno: ser sano, positivo y feliz. También se crea y fomenta la insignia de identidad de grupo, encerrándolo en límites conocidos, más allá del análisis crítico, definiendo un conjunto de rasgos culturales esenciales del grupo.

El multiculturalismo se presenta como un código ético para prevenir conflictos étnicos, reproduciendo el racismo del “noble salvaje”. Roger Bartra en “El salvaje artificial” ([1997](#)) realiza un recorrido por los hombres salvajes de Europa: Segismundo, Robinson Crusoe, Frankenstein, el niño de Aveyron, los monstruos de feria del Circo Barnum, Tarzán, el Yeti, o el Coronel Kurtz de *El Corazón de las Tinieblas*. Bartra advierte de la irrupción de nuevas formas del mito del salvaje, es decir, plantea la necesidad moderna de mitología, mostrando como esta pervive en la cultura del siglo XX con los superhéroes, muchos de ellos con atributos bestiales. Bartra presenta el mito del salvaje a partir de un descubrimiento etnológico que se resume en la paradoja de la cultura occidental: de la extrema dificultad para conocer al Otro junto a la extrema creatividad para inventarlo. En efecto, la actualidad del mito del hombre salvaje, el cual no es un concepto coyuntural producido por el colonialismo, se refleja en el creciente interés por los indios norteamericanos. Estos y otros grupos se transforman en mercancías, perpetuando la justificación violenta y racista. Ennoblecere al salvaje representa la afirmación de Occidente de una manera racional.

Este teatro de luchas ideológicas se convierte en un tipo de racismo simplista. La antropología, a pesar de su aparente papel insignificante, combate las ideas multiculturalistas sobre la pureza cultural. Y no podemos olvidarnos de lo más importante. Lo positivo es que todos los discursos utópicos empiezan por intelectuales (la liberación de la mujer, los derechos de la gente de color...) y tanto emigrantes, como “étnicos” o gitanos se están adueñando de este discurso. También hay procesos individuales y resulta trascendental la subjetividad del sujeto que vive las cosas de múltiples maneras. El multiculturalismo no está manejado solo desde la superestructura ni es un acto perverso de los intelectuales. También está en los sujetos.

El espacio para la gente superflua

El barrio de La Mina está situado en el término de Sant Adrià de Besòs, colindando con Barcelona. A mediados del siglo XX, tras la Segunda Guerra Mundial, Barcelona acoge un importante flujo migratorio, especialmente del sur de España. En esta oleada migratoria un contingente importante de población, en busca de oportunidades laborales y una vida mejor, se instala en la periferia

de la ciudad. El barrio de La Mina, promovido por el Ayuntamiento de Barcelona a través del Patronato Municipal de l'Habitatge, se construyó en dos etapas ([Colomer 1977: 11-12](#)): la primera en 1970, la hoy denominada Mina Vieja, ocupada a lo largo del 1971 por familias provenientes, en su mayoría, de los núcleos barraquistas barceloneses del Campo de la Bota y Montjuic, pero también de los propios habitantes de la zona que quedaban afectados por la construcción del Polígono ([Familia i Benestar Social 1988:21](#)); la segunda, en 1972 (la Mina Nueva), ocupada entre 1973 y 1974 por familias del Campo de la Bota-Pekín, Ronda de Sant Martí, Can Tunis, zona Hospital de Sant Pau, Montjuïc, y otros núcleos chabolistas de Barcelona (para un estudio detallado del barraquismo, ver [Garriga 2000](#)).



Equipo de arquitectos y urbanistas responsables de la construcción de los bloques de viviendas. 1972. (Fuente: Arxiu Municipal de Sant Adrià de Besòs. Col.lecció Marí Martínez).

Con la construcción del barrio de La Mina el Estado llevó a cabo una serie de actuaciones, propias de un racismo moderno, con extraordinaria crueldad mostrada en la segregación espacial, el “barraquismo vertical”, el apartheid “de facto” y el paternalismo burocrático de los años posteriores. Como señala Bauman ([2006: 65](#)) “desde el principio, la modernidad siempre ha producido ‘gente superflua’, entendiéndose esta expresión en el sentido de inútil, de que las capacidades laborales de esa gente no pueden ser explotadas provechosamente. Por decirlo de una vez por todas, sin medias tintas, para las personas de bien sería mejor que esa gente desapareciera del mapa”. Bauman ([2006: 66](#)) plantea que la propia construcción de un orden, el progreso económico, exige la desaparición, expulsión y exclusión de la gente superflua, pues se descubre que esta gente no puede formar de este nuevo orden, mejor y más racional.



La Mina. 1991. (Fuente: Manuel Fernández)

Los barraquistas en aquella Barcelona de finales de los sesenta eran contemplados como “naturalmente” inferiores, incultos, no civilizados ni ordenados, lo cual legitimaba el Estado para llevar a cabo la discriminación y marginalización en nombre de la “integración”. Por tanto, con el objetivo de evitar la concentración de los barraquistas y migrantes en el centro metropolitano, la política de los planificadores urbanos consistió en la concentración de las poblaciones barraquistas en barrios suburbanos como La Mina, creando una “reserva” espacial. La Mina acaba por constituirse en un espacio social racializado, víctima del resentimiento, la exclusión y la segregación, como resultado del desequilibrio económico y el acceso diferencial al mercado de la vivienda que afectaban a los grupos barraquistas en el área metropolitana. En otros términos, puede observarse este proceso, asimismo, como el resultado de un modelo higienista (según [Piasere 1991: 181-221](#), acerca de los gitanos) que se encamina a la construcción de un territorio imaginario, inaccesible para las masas de emigrantes pobres y marginados, quienes son pensados como una “amenaza” para la visión de una ciudad moderna. Estos procesos de expulsión de la población urbana son identificables en otros casos igualmente conocidos. Por ejemplo, en la propia Barcelona la “expulsión” -de hecho- de la población del Barrio Chino debido a las reformas urbanísticas de los años 90, las poblaciones humildes del centro de Shanghai reubicadas sin las garantías más elementales, o el caso típico de las ciudades norteamericanas en relación a los inmigrantes no europeos.

En este sentido, Guano ([2004](#)) realiza un interesantísimo análisis sobre la construcción de las fronteras sociales y espaciales entre las clases medias locales bonaerenses y los inmigrantes urbanos pobres, tomando como base el marco conceptual de Lefebvre acerca de cómo la desigualdad es espacialmente reproducida y cómo se les niega el “derecho a la ciudad” a

ciertos grupos. Guano plantea que a través de los discursos se construye entre las clases medias un consenso sobre quiénes son los ciudadanos legítimos y “normales”, y se llevan a cabo “estrategias de segregación espacial, evitaciones simbólicas y la construcción de la invisibilidad social (2004: 76)”. La Mina presenta semejanzas respecto a este proceso de exclusión, pues se reproduce la invisibilidad social a través “de los patrones del estigma, rechazo y segregación” (2004: 78), ubicándolos como “fuera de lugar”, como extranjeros respecto a la ciudad moderna, detrás de lo cual subyacen representaciones de higiene y moralidad que justifican los intentos de eugenesia para aislar un cuerpo nacional puro (2004: 80). La Mina, en consecuencia, representaría la materialización de la utopía de la modernidad, una modernidad que se construye excluyendo a determinados grupos sociales y culturales. Otro ejemplo reciente de esta exclusión fue la construcción del Fórum [6] en el espacio contiguo al barrio, lo cual generó recelo, desconfianza y decepción entre los habitantes, pues representaba la continuación del abandono del barrio por parte de las administraciones.

Desde una óptica más propia de la geografía social y humana, puede plantearse la existencia de un urbanismo contaminador que desea recapturar unos espacios y un patrimonio, y que, igualmente, pretende anular los vestigios de comunidades no amoldadas al orden social imperativo, según apunta López Sánchez (1990: 192). Esta visión es similar a la de Piasere (1991: 187 ss.) para el caso de Verona, quien se refiere a un tipo de protección simbólica resultado de una ideología higienista que crea un espacio anti-gitano e incontaminado. La idea es la de una limpieza del territorio de Barcelona como proyección imaginada y utópica. De este modo, se negaba la posibilidad de habitar la ciudad a aquéllos que habían sido etiquetados previamente como “gente superflua” reubicándolos en la periferia, en los límites de Barcelona, allí donde, significativamente, eran también abocados los detritus materiales, como era el caso de la incineradora de basuras (desde 1971, surgieron protestas vecinales por el ruido y el mal olor). En efecto, las ciudades son también vertederos (Bauman 2006: 66 ss) para los emigrantes, parias y refugiados; es en este sentido que La Mina se convirtió en una gran vertedero de “desechos humanos” como consecuencia del proceso de modernización.

La Mina, como espacio racionalizado y funcional, surge como resultado de una estrategia de control que estigmatiza e invalida, una no-razón, una violencia simbólica. Se evalúa y se clasifican a las personas en categorías a través del examen, y se asigna a esta categoría de personas un ámbito determinado, su ámbito “natural”. Los barraquistas son “objetos” recortados previamente, no son objetos de experiencia, sino aquéllos a los que se taxonomiza conceptualmente. La mirada es estrictamente racionalizante sobre el mundo barraquista y las conductas pensadas como desviantes (en términos de conducta esperada). La Mina es el espacio pensado y racionalizado para “docilizar” esos cuerpos, para “encauzar las multitudes móviles, confusas, inútiles de cuerpos y de fuerzas” (Foucault 2003: 175). Un lugar marcado, pero con fronteras porosas, si empleamos la metáfora de los antiguos lugares de “clausura” como los conventos que lentamente se transforman en hospitales, escuelas y fábricas con más pasos y aberturas (2003: 177). Un espacio de encierro, donde el aislamiento se materializaba en la separación física. Los

cuarteles, los presidios, las fábricas, al estilo Foucault, serían la metáfora de un espacio ordenado, fraccionado y aislado. La Mina representaba un espacio de encierro para minorías empobrecidas, que reproducían con el tiempo su propia marginalidad con el deterioro continuo de la vivienda, el empleo y los servicios urbanos, elevándose los índices de delincuencia, narcotráfico y actividades ilícitas.

Probablemente, los gitanos de La Mina representaban ese alter ego (turista/vagabundo, rico/pobre, civilizado/salvaje, nativo/extraño) del cual nos habla Bauman ([2001: 119](#)):

Ser un alter ego significa servir de basurero en el que se vierten todos los presentimientos inefables, los miedos no expresados, los autodesprecios secretos y las culpas sobrecogedoras como para pensarse; ser un alter ego significa servir de exhibición pública de lo más secreto de lo privado, de demonio interno destinado al público exorcismo, de efigie en la que poder quemar todo lo que no se puede suprimir. El alter ego constituye el oscuro y siniestro telón de fondo sobre el que el ego purificado puede brillar.

A pesar que la población gitana del barrio nunca fue la mayoritaria, se construyó un imaginario popular e institucional del miedo. La Mina se conceptualizaba como un espacio marginal donde los gitanos (como si fueran los únicos habitantes) representaban una cultura conservadora y resistente a la modernidad –opuesta a la metrópolis. Con ello, se les había negado la contemporaneidad (ver [Fabian 2002](#)) desde la creación del barrio, como forma de excluirlos de gran parte de los derechos de todo ciudadano.

Dos ejemplos de los medios

Quisiera mostrar dos ejemplos, tomados al azar, del imaginario del miedo y, a la vez, de la figura del noble salvaje actualizado. Para ello he seleccionado unas crónicas periodísticas recientes y una figura mítica, El Vaquilla, proveniente del barrio.

Primer ejemplo

Xavier Bru de Sala escribía en *El País* (4 de septiembre de 1999) un texto titulado “Vacaciones en La Mina” en el cual establecía en clave de humor un contraste entre la Cerdanya, uno de los lugares de veraneo típicos para la burguesía barcelonesa, y la Mina. Xavier Bru de Sala contaba que en agosto de aquel año se había quedado en Barcelona, huyendo de una Cerdanya cada vez más masificada y congestionada, y había decidido pasear en otra dirección de la habitual con su bicicleta. El paisaje que descubre al llegar a la Mina es éste:

Aislados y protegidos por la ronda y las autopistas, convertidas en involuntarias murallas protectora, más allá del Camp de la Bota abundan los terrenos vírgenes de todo cuidado, pasto de plateros, los patios de los chatarreros, los huertos semisalvajes escondidos tras la verja de

maleza de construcciones rousseauianas. Me entretuve a charlar con un gitano que podaba unas zarzas, nos caímos bien, y alquilé una vivienda unifamiliar de impagable estilo popular, aunque dotada de todos los adelantos. Y he disfrutado como nunca. Rocas solitarias donde chapotear en el mar y practicar la pesca sin miedo a pescar la pierna de otro submarinista. Descargas de adrenalina más abundantes que con el rafting o el parapente al pasar por el puente del tren. (...) equipamientos deportivos de primera y a precios de risa (...) mucha paz, y al lado ciertos amigotes de la Mina, donde por cierto venden el mejor chorizo del mundo y un vino generoso en bakinbó de cinco litros (...) lo digo más que nada por lo privilegiado del entorno natural y hospitalario de mis recientes amigos, que te tratan y a los que tratas con la curiosidad de encontrarte ante algo nuevo y auténtico.(...) mis nuevos amigos de patillas largas te invitan a todo. No hay injerto más vigoroso para el cansado árbol de la catalanidad. Pasan de política, como yo. (...) Además pronto empezarán las obras del proyecto 2004, que pretenden destruir, en nombre del multiculturalismo y la fraternidad universal, el último rincón de Catalunya que ni la modernidad ni los innumerables planes de rehabilitación, de los que tanto se ríen los vecinos, habían conseguido estropear.

Precisamente el autor que denuncia el multiculturalismo no es consciente que él mismo es un practicante. Su elogio de la vida pre-moderna estática, incontaminada, falta de colorido, en su paseo medio real medio imaginario por la Mina, un lugar todavía no contaminado por la modernidad; sus gentes "rousseauianas" que le ofrecen una hospitalidad resultado de una bondad primordial, de una vitalidad primigenia (el "bronce y sueño de los gitanos" del poema de García Lorca). Es un ejemplo de la miopía del escritor burgués, hastiado de todo, especialmente del consumo masificado de los lugares turísticos y de moda para el ocio vacacional de la burguesía. Y se justifica por su contacto puntual, a larga distancia, de un espacio ideal sobre el cual aplicar los tópicos y paradójicamente des-humanizar a sus habitantes. En efecto, Xavier Bru de Sala no parece haber entendido nada más allá de una visión simplista. Es el mundo justo, feliz y sencillo del "buen salvaje" que descubre accidentalmente en la periferia barcelonesa, en el cual no se paga por un descenso en canoa por el río o un parapente (*el paso del puente del tren*), ni se deja cualquiera la cartera en el restaurante de moda (*el mejor chorizo del mundo y un vino generoso en bakinbó de cinco litros*). Es el gitano romantizado como "pobre" pero noble; no es un consumidor normalizado, pero esconde la pureza del alma. Visión imaginaria del gitano anárquico y libre de la tiranía del materialismo burgués, recreación de una élite ilustrada que niega la complejidad y la variedad de las culturas, y que no puede contemplar en los otros sino un reflejo de lo que nosotros hemos perdido (¿la libertad?). El anacronismo viviente de los gitanos de la Mina, entonces, se convierte en algo revivificante. Cualquier intento de los gitanos por cambiar sería visto, desde esta perspectiva romántica, como una auténtica ruina y decadencia cultural. Con todo ello, el autor estaba señalando con ironía muy fina que La Mina nunca podría ser un lugar turístico, no tendría nada que ofrecer, ni arte ni cultura ni historia. Solo la fealdad, el primitivismo, la salvaría. He aquí el racismo elegante que denunciaba Miriam L. Kaprow.

Segundo ejemplo

Tu eres el Vaquilla, alegre bandolero. Porque lo que ganas, repartes el dinero.
El Vaquilla (banda sonora de Los Chichos)

El poder popular en la manipulación y manejo de los símbolos, y su confrontación frente a las definiciones del Poder (en mayúsculas) se manifiesta, asimismo, en la resistencia frente a la imposición de mitos (y reificaciones) externos. Uno de los más populares es en relación a Juan José Moreno Cuenca, alias el Vaquilla, que proviene, en origen, de la filmación de la película *Perros Callejeros* [7], la cual generó en 1976 acciones de protesta por los ciudadanos del barrio; las protestas más activas surgieron de la institución escolar, pues los maestros afirmaban que el Vaquilla creaba un modelo de delincuencia contraproducente para los niños (ver [Colomer 1977](#)). Siguiendo a Herzfeld (2001: 57), aquello que estaba en juego era una cuestión acerca de la “verdad”, subyacente a las relaciones de poder; lo más trascendente fue que las voces del barrio que la sociedad mayoritaria consideraba como “ignorantes” cuestionaban y decodificaban este estereotipo abusivo, no solo como un ejercicio de resistencia, sino como una cuestión de vida y muerte para la imagen del barrio frente al exterior.

El mito del Vaquilla es el del Robin Hood que tienen tantos pueblos, concentrando algunos rasgos semejantes al mito del bandolero generoso. Pero la diferencia estriba en que es un mito no generado en el pueblo sino violentamente introducido a través del imaginario cinematográfico y alimentado por los medios de la época (prensa, radio, televisión) como símbolo del poder y la rebeldía de los pobres y marginados frente al poder democrático, civilizado y moderno burgués. El héroe cultural se alimenta del deseo de presentar, como ya se había hecho históricamente, una imagen “auténtica” de lo gitano, de sus hombres (y de sus mujeres), paisajes y valores, en imágenes devaluadas que presentan al gitano como bandido salvaje, quintaesencia del hombre primitivo. El efecto es la imposición desde la sociedad dominante de su cosmovisión a la sociedad dominada, creando el héroe prototípico de la “naturaleza” que legitima, simultáneamente, la asimetría existente entre ambas sociedades. Su lucha no tiene como origen el crimen sino la rebeldía contra la injusticia y, así, su violencia se justifica por su misión redentora: corregir los abusos, robar a los ricos para ayudar a los pobres ([Balandier 1994: 106](#)). Esta dominación simbólica encarnada en la afirmación de la figura del delincuente “honrado” se constituye también como negación a lo Bourdieu: se niega a los dominados la posibilidad de ser lo que ellos quieren ser, imponiéndoles las características que los dominadores quieren que sean, las cuales, precisamente, son la condición para perpetuar la dominación. Su condición mítica se atribuye a su poder de acción en contradicción con las leyes de su naturaleza (su condición de pobre y marginado) y su sociedad (estigmatizada). Sin embargo, su acción no puede ser sino provisoria y efímera, disolviéndose en su propio caos. El Vaquilla, que en los últimos años fue olvidado [8], encarnaría esas figuras del desorden que ocupan la periferia del campo social de las representaciones colectivas dominantes, frecuentemente en contradicción con las características reales de su persona ([Balandier 1994: 110](#)).



Carteles publicitarios de los films “Perros Callejeros” y “Yo, el Vaquilla”

En definitiva, los medios de comunicación, no solo los cinematográficos, sino especialmente la prensa contribuyeron a reforzar los imaginarios raciales de la negación, el desplazamiento y la proyección de prejuicios produciendo reportajes sensacionalistas. Se identificaba el barrio con “lo gitano”, la delincuencia, la drogadicción y la pobreza a través de un racismo cotidiano, casi imperceptible, de los medios en forma de textos, imágenes y discursos.

Apropiación y contestación

La Mina era también el espacio donde un grupo dinámico de gitanos andaluces (*caseros*), organizados a través del Centro Cultural Gitano (la primera asociación gitana en España fundada en 1978), desplegaban cierto tipo de economías simbólicas, promocionando un conjunto de actividades de dinamización social y cultural, las cuales pretendían conjurar los tópicos establecidos y representaban la expresión de las subjetividades locales.

En efecto, a través de actos políticos y conceptuales de re-imaginación, el espacio y el lugar son construidos, imaginados, reforzados y contestados ([Gupta and Ferguson 2002: 75](#)). La Mina también era un espacio de contestación, un lugar donde los conflictos en forma de oposición, confrontación, subversión y/o resistencia comprometían a los actores cuyas posiciones sociales se definían por el control diferencial de los recursos y acceso al poder ([Low and Lawrence-Zúñiga 2003: 18](#)).



Manuel Fernández, secretario del Centro Cultural Gitano de La Mina y primer regidor gitano de un Ayuntamiento en España. 1990.

Este era el caso del Concurso de Cante Flamenco, el rito anual que los gitanos de origen andaluz organizaban como fiesta que simbolizaba la identidad (positiva) de un barrio estigmatizado y segregado por la sociedad mayoritaria. No solo representaba la espectacularización de un mecanismo de transmisión de los grandes temas de la cultura gitana andaluza, sino un ejemplo paradigmático de cómo un grupo gitano andaluz se apropiaba de ciertas formas de la herencia cultural conformando una “identidad diaspórica” (ver [Tarrus 2000](#)). Los caseros, vistos a sí mismos como “depositarios” de una tradición “auténtica”, desplegaron en un nuevo contexto sociocultural una serie de performances de exhibición identitaria que los legitimaba como detentadores de un poder ritual. El concurso representaba un ejemplo de “drama social”, a lo Víctor Turner (la idea es de [Herzfeld 2001: 58](#): “la inyección de acción y experiencia en el presente mediante la resurrección de eventos claves del pasado”), una forma de invocar determinados aspectos del pasado, reales o ficticios, para ponerlos a significar en el presente en la construcción y refuerzo de una identidad.

El Concurso fue incluido en alguna ocasión como parte de la programación del Festival Grec metropolitano, lo cual no era un aspecto inocente. El Grec reflejaba una política multicultural de identidad tendente a crear espacios de representación para las minorías “étnicas” y tradicionales alrededor de un centro “moderno”, post-cultural y racional (la Gran Barcelona), pero era apropiado de manera diferencial por parte de los caseros. Movilizada desde el poder del centro barcelonés, la cultura se “leía” como mecanismo de poder disciplinador no solo del ámbito municipal sino también, por extensión, del poder autonómico y estatal. Vista del lado de los “caseros” andaluces la cultura se percibía como arena alternativa de resistencia y activismo, como producción cultural que representaba la distinción de los gitanos andaluces.

El Concurso, en suma, era una performance privilegiada para poder reflexionar acerca de la significación de las intervenciones conscientes en el flujo de la historia y el cambio cultural. Puesto que era un espacio de práctica y

performance, un espacio de auto-conocimiento y un espacio de auto-expresión, el Concurso marcaba el lugar donde los caseros actuaban y mantenían y reinventaban públicamente la propia identidad, sus implicaciones psicológicas y sus conocimientos colectivos. Era este un estilo cultural “en la historia” y que celebraba la propia historia, cultura e identidad gitano-andaluza.

Otro de los rasgos importados de los *caseros* era la gastronomía gitana. Con la cocina, reinventada como gitana, se reflejaría un verdadero trabajo de ingeniería cultural al “degagizzare” (podríamos traducir como des-payización) un objeto, transformando el sentido que los payos le otorgan para atribuirle el propio sentido e instaurando la propia presencia gitana en el mundo: el *vivere romanes* ([Piasere 2004: 90-91](#)). El arte de la cocina gitano-andaluza se exhibía en muestras gastronómicas, ferias de la diversidad, encuentros multiculturales y todo tipo de performances, por parte de las mujeres caseras, lo cual dio lugar a la publicación de un libro de recetas.

Sumado a todo esto, los oficios como la alfarería, cestería, forja y la talla de madera también se exhibían por doquier. Estas actividades artísticas y gastronómicas, así como el propio dinamismo del asociacionismo, representaban un conjunto de vías privilegiadas para la inserción y el debate sobre la modernidad, o “el querer ser modernos” ([Bruner 1992](#)), y sobre todo, una política, por parte de los caseros, tendente a la creación y mantenimiento de la distinción social y las finas diferencias intergrupales. El discurso de la neo-tradición local y el de la modernidad dialogaban entre sí y se constituían simultáneamente como fuentes de autoridad entre los *caseros*. Este activismo social y dinamización cultural despertaba la admiración y el respeto por parte de los poderes políticos locales, autonómicos y estatales, quienes reconocían su esfuerzo y su liderazgo en la negociación para una integración exitosa en el seno de una sociedad con graves desequilibrios. Precisamente los *caseros* mostraban lo absurdo de los tópicos acerca de la inanición y la pasividad de las gentes de La Mina en su difícil proceso de incorporación social, y reflejaban una enorme creatividad a pesar de los problemas de pobreza, violencia, drogadicción, desempleo, segregación, racismo que afectaban al barrio.

Sin embargo, en este proceso de subjetivación local, el diálogo entre lo tradicional y lo moderno no estaba exento de tensiones, entre la postura antimodernista que idealizaba el pasado y la necesidad de la incorporación de los *caseros* al flujo moderno de ideas, objetos y personas. Los *caseros* se veían compelidos a “inventar” su vinculación al lugar y exhibir performativamente su identidad, en base a imágenes del pasado con el fin de constituir su presente. Es en ese contexto dialéctico donde los grupos sociales reinventan sus mitos, sus leyendas y tradiciones. No es éste un fenómeno exclusivo a los gitanos andaluces sino que podría extenderse al resto de inmigrantes andaluces en Cataluña que han dado forma en el territorio catalán a nuevas expresiones andaluzas, reinenciones del Rocío, la Feria de Abril o las procesiones de Semana Santa andaluzas. Gupta and Ferguson (2002: 69) señalan que la ironía de los tiempos actuales es que a pesar de que los lugares y localidades actuales son cada vez más borrosos e indeterminados, con frecuencia, sirven como anclaje comunitario para gentes en situación de dispersión, quienes usan la memoria del lugar para crear imaginativamente

nuevos mundos. “La tierra de origen” persiste como uno de los símbolos unificadores más poderosos para gentes móviles y desplazadas.

Uno de los ejemplos más interesantes de esta performance de la identidad reconstruida se llevó a cabo en los jardines de una multinacional de la electrónica en Barcelona, la Xerox. La empresa contrató a un grupo de caseros para escenificar la “cultura gitana” y servir de entretenimiento a sus empleados. Los caseros compraron ropa de colores brillantes al estilo gitano-andaluz, llevaron caballos con carromatos y escenificaron cómo se elaboraban cestos de mimbre entre los empleados de la multinacional. Los caseros por un momento fueron protagonistas de un ejercicio de admiración (racismo elegante) y subordinación a esa mirada que no quiere renunciar a ese espíritu de la belleza y la armonía perdidas (multiculturalismo), a la idea de las culturas “incontaminadas” y primitivas pero estéticas, a los gitanos imaginados como testimonio de una cultura original y tradicional, en definitiva, a “lo que se quiere ver” y no lo que se ve, soslayando las condiciones reales de vida y los detalles contemporáneos de los gitanos, al precio de situarlos “fuera del tiempo” a lo Fabian. Ese sabor de los gitanos, bellos e intactos, resultó ser una fantasía, una idealización romántica en contraste con el mundo cotidiano. No era ésta la realidad sino “algo que alguien soñó”, al igual que las célebres fotografías de Edward Curtis sobre los nativos norteamericanos.

En definitiva, los caseros se apropiaron del discurso multiculturalista reinventando su gitaneidad, recreando prácticas gitano-andaluzas. Los caseros desarrollaron este conjunto de estrategias tanto en espacios discursivos como en las prácticas que los hacían eficaces, balanceando su compromiso con la historia y las posibilidades abiertas, y su compromiso con la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun, 2001, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México D. F. : Fondo de Cultura Económica.

Balandier, Georges, 1994, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona : Paidós.

Bartra, Roger, 1997, *El salvaje artificial*. México D. F. : Era/UNAM.

Bauman, Zygmunt, 2001, *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid : Akal.

Bauman, Zygmunt, 2006, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona : Arcadia.

Baumann, Gerd, 2001, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona : Paidós.

Brunner, José Joaquín, 1992, *América Latina: cultura y modernidad*. México D. F. : Grijalbo.

Caro Baroja, Julio, 1965, "Prólogo" a Clébert, Jean Paul, *Los gitanos*. Barcelona : AYMA.

Carrier, James (Ed.), 1995, *Occidentalism: Images of the West*. Oxford : Clarendon Press.

Colomer, Montserrat, 1977, "La lucha urbana en el barrio de la Mina" en *Revista de Trabajo Social*, 68. Barcelona.

Delgado, Manuel, 2005, *Elogi del vianant. Del "model Barcelona" a la Barcelona real*. Barcelona : Edicions de 1984.

Fabian, Johannes, 2002, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York : Columbia University Press.

Família i Benestar Social, 1988, *Barri de La Mina, proposta de treball comunitari*. Barcelona : La Llar del Llibre.

Foucault, Michel, 2003, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México D. F. : Siglo XXI.

García-Gómez, Génesis, 1993, *Cante flamenco, cante minero. Una interpretación sociocultural*. Barcelona : Anthropos.

Garriga, Carme, 2000, *Els gitanos de Barcelona. Una aproximació sociològica*. Barcelona : Diputació de Barcelona.

Guano, Emanuela, 2004, "The Denial of Citizenship: "barbaric" Buenos Aires and the middle-class imaginary" in *City & Society*, vol. XVI, No 1. pp. 69-97. Arlington.

Gupta, Akhil and Ferguson, James, 2002, "Space, Identity, and the Politics of Difference" in Inda, Jonathan Xavier and Rosaldo, Renato (Edited by), *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford : Blackwell. pp. 65-80.

Herzfeld, Michael, 2001, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford : Blackwell.

Kaprow, Miriam Lee, 1978, *Divided we Stand: A Study of Discord Among Gypsies in a Spanish City*. Columbia University. Ph.D. Mecanografiado.

Kaprow, Miriam Lee, 1991, "L'addomesticamento dei "Gitanos" e delle altre classi pericolose" en *La Ricerca Folklorica*, 22:17-35.

Kilani, Mondher, 2000, "L'inhumanité de l'autre? Notes introductives sur quelques concepts clés" en Gallissot, René ; Kilani, Mondher ; Annamaria Rivera, *L'imbroglia ethnique en quatorze mots clés*. Nadir : Payot Laussane. pp. 10-31.

Lagunas, David, 2005, *Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada : Comares.

López Sánchez, Pere, 1990, "Norma e ilegalismos. El control social y los usos del territorio en la metrópoli" en Capel, Horacio (Coord.), *Los espacios acotados. Geografía y dominación social*. Barcelona : PPU. pp.167-210.

Low, Setha M. and Lawrence-Zúñiga, Denise, 2003, "Locating culture" in Low, Setha M. and Lawrence-Zúñiga, Dense (Edited by), *The Anthropology of Space and Place. Locating culture*. Oxford : Blackwell. pp. 1-50.

Mulcahy, F. David, 1988, "Material and Nonmaterial Resources, or Why the Gypsies Have no Vises" en *Technology in Society* 10:4. pp. 457-467.

Piasere, Leonardo, 1991, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Roma : CISU.

Piasere, Leonardo, 1999, *Un mondi di mondi. Antropologia delle culture rom*. Napoli : L'ancora.

Piasere, Leonardo, 2004, *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari : Laterza.

Stewart, Michael, 1997, *The Time of the Gypsies*. Oxford : Westview Press.

Tarrius, Alain, 2000, *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*. Paris : Editions de l'Aube.

Taylor, Charles, 2001, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México D. F. : Fondo de Cultura Económica.

NOTAS

1 - Sobre la heroína gitana romántica ver Piasere ([2004](#): 99).

2 - Sobre el estereotipo del nomadismo en Europa ver Piasere ([2004](#): 10-14).

3 - Las cursivas son mías.

4 - Los cuales sirvieron de inspiración a un fragmento de mi último trabajo ([Lagunas 2005](#): 46-47). Por un error editorial no apareció la cita correctamente.

5 - Appadurai ([2001](#)) en un intento de ir más allá del reduccionismo se refiere a "vecindarios".

6 - El Forum de las Culturas se celebró en Barcelona en el año 2004. Los terrenos del antiguo Camp de la Bota fueron utilizados para la construcción del recinto temático. Fórum 2004 representaba el refuerzo de la segregación social, estableciendo nuevos cortes visuales, muros, distancias crecientes. Fórum es la continuación del urbanismo de la etapa preolímpica desde finales de los años 70, en la cual Barcelona empieza a someterse a los dictados del

capital inmobiliario en connivencia con los poderes políticos, y además del tono mesiánico (*recuperació*) y la autoglorificación y narcisismo vacuo (*excepcional*) propio de los proyectos urbanísticos de la Gran Barcelona ([Delgado 2005](#)).

7 - El papel principal fue asignado a un amigo de el Vaquilla, Angel Fernández Franco. Posteriormente, en 1985 se filmó su película autobiográfica "Yo, el Vaquilla".

8 - Permaneció en la cárcel la mayor parte de su vida, sin que hubiera cometido ningún delito de sangre.