

## SESIÓN: GENEALOGÍAS DISIDENTES

### Resistencias *queer* a la impolítica hispánica en tiempos del consenso.

Brice Chamouleau

Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

brice.chamouleau-de-matha@univ-paris8

Debajo de la esfera política siempre hay también una esfera *impolítica*.

Étienne Balibar, *Ciudadanía*<sup>1</sup>

El proyecto de una historia *queer* de las diversidades sexuales y de las resistencias al heteropatriarcado tal como se codificó en los mundos hispánicos y españoles en la modernidad puede toparse con algunos escollos: podría cristalizar en una historia que torcería la representación del pasado como imposible *queer*, explicando que sí hubo prácticas que podrían encajar con los objetos que ha elaborado la teoría *queer*, en la España de los 1950, 1960 y más aún en las décadas posteriores. Se trataría de visibilizar aquello que fue invisibilizado por la creencia en un heteropatriarcado omniabarcador. Semejante historia rápida y necesariamente topará con problemas de autorreferencialidad.

Lo que merece comentario es, a mi parecer, un par de elementos estructurantes de semejante relato con aspiraciones a la contrahegemonía. El primero de ellos sería la creencia en una sociedad civil que aporta conflictividad y disputa al estado espacios de ciudadanía; el segundo, es la creencia en una individualidad núcleo de esta diversidad sexual, que sería el lugar de realización de una subjetividad que se dejaría captar por uno de los instrumentos con mayor éxito epistémico en la actualidad para hablar de la diversidad afectiva y sexual –la interseccionalidad.

Ambas categorías –la “sociedad civil” centro de la conflictividad y la individualidad– excluyen sin embargo la inscripción de las subjetividades políticas dentro de comunidades morales o éticas, que no se agotan en las diferenciaciones sexuales o de género, algo especialmente patente en el contexto transicional español, donde las desigualdades procedentes de la dictadura y las resistencias que habrían suscitado se enfrentan con un nuevo repertorio léxico organizado por el consenso

---

<sup>1</sup>Étienne Balibar, *Ciudadanía*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013, p. 134. La *impolítica* es retomada de los desarrollos de Roberto Esposito.

posfranquista, el cual delimita qué es político y qué no lo es, las formas legítimas de participación en lo común, los lenguajes legítimos y los otros. En este sentido, la esfera política del consenso presupone una esfera impolítica simultánea a la constitución de aquélla; en su delimitación, determinadas partes de las subjetividades sexuales tomaron parte de manera conflictiva. Este conflicto gira no en torno al reconocimiento de la diversidad sexual, sino en torno a la comunidad ética que se apropia de los lenguajes de la diversidad sexual y excluye las formas de vida que considera indignas de incorporar la comunidad democrática-consensual.

### Sociedad civil

Cierto es que la historia LGBT+ en España y más allá se interesa especialmente por formas de movilizaciones que se centran en la reivindicación manifiesta de intereses políticos claros. En el caso español del tardofranquismo y de los setenta en general, la derogación de la Ley de peligrosidad social, el derecho al cuerpo propio, a la amnistía política para mujeres y homosexuales amén de para lxs presxs llamadx políticxs. Estos intereses, procedentes de la sociedad civil, “enraízan en las actividades sociales de los individuos” y deben ser representados en las formas y lenguajes de la comunidad política que favorezcan su autoridad, de modo que consigan convertirse en elementos de la agenda política estatal. “La función del Estado sería justamente velar por esta transformación”<sup>2</sup> de los lenguajes iniciales en su traducción dentro de la jerga más extensiva de la comunidad de referencia estatal. En semejante proceso, lxs actorxs más eficaces serían aquéllxs que reducirían al máximo la diferencia entre los lenguajes en que expresan sus intereses y los lenguajes del estado, de modo que aquéllos puedan ser incorporados dentro de las instituciones estatales.

Desde luego, la cuestión deviene álgida cuando se da por supuesto que la traducción de los lenguajes militantes dentro de las poéticas estatales se basa en antagonismos fuertes: el estado “forma parte de la correlación de fuerzas” y establece las reglas del juego entre aquello que se puede y aquello que no se puede hacer o pedir. Este proceso neutraliza una politización real y efectiva del escenario político. Este proceso se dio en el contexto de los setenta españoles en el frente gay<sup>3</sup> y clarifica aquello que se describe como un enfrentamiento entre revolucionarixs/radicales y reformistas: la politización de la marginalidad social, que debería confluir en un cuestionamiento a las normas morales que estructuran el acceso a la enunciación política, cual aparecería en el *Manifest del FAGC* de 1976, sería abandonada durante el proceso transicional, proceso que se puede entender como de penetración de

---

<sup>2</sup>Las citas de Balibar, *Ciudadanías*, ob. cit., p. 151.

<sup>3</sup>Este frente “gay” no es reductible al significado que se le daría posteriormente, reducido a unas subjetividades masculinas y homosexuales. La voz agregaría subjetividades gays, lesbianas, transgénero, que cuestionarían, dentro del hiperónimo, el espacio propio y autónomo de sus luchas. Esos disensos quedan manifiestos en abril de 1978 cuando tanto lesbianas como jóvenes gays y “travestis” se escinden del FAGC. Se crea el Colectivo de Travestis de Barcelona, con participación en la Coordinadora de Col·lectius d’Alliberament Gai en Catalunya y en su fanzine, *La Pluma*, y el Col·lectiu de Lesbianes de Barcelona encontraría en el feminismo radical un espacio de mayor desarrollo.

los lenguajes del estado dentro de las filas maricas. En su II Conferencia de 1980, el FAGC insistiría en que ya no cabe ser marginados sociales, abandonando una politización del sustrato moral que impedía en 1976 a la mayoría no heteronormada de acceder a la palabra pública y que, al final de la transición, habría incorporado una parte de estas subjetividades. Lxs demás, más jóvenes, seguirían viendo en el estado español un actor parcial y violento en la represión de sus yoes en 1978 y 1979, por las calles de Barcelona por ejemplo, y mantendrían una lucha por conservar sus referentes morales, colonizados por los lenguajes estatales, en los primeros ochenta, asediados por el VIH y la heroína. Estxs declararían así en 1983 que “[l]a gent que ens donava el braç és especialment xunga (em seguiu, oi?). Però no us penseu que s’hagin adaptat al nou sistema de ‘tolerancia’. Ells (horror!) ja eren així. Reaccionaris. I no tan sols de pensament (que eren molt hàbils en dissimular-ho) si no també d’acció i de vida quotidiana, que això es pitjor, marranes!”<sup>4</sup>.

La historia de la diversidad sexual debe primero incorporarse dentro de comunidades morales de sentido, que habitan la interpretación del nuevo marco democrático y constitucional, irreductible a la plena realización en ciernes de una individualidad antes reprimida por la dictadura. En este caso, la incorporación de unos sujetos y el repudio de otros se explica en términos generacionales (la generación del 68 educada bajo la dictadura frente a lxs más jóvenes), socioculturales (las clases medias como sujeto simbólico, moralizado y procedente del desarrollismo franquista, frente a quiénes no se identificarían con esos valores por inscribirlos dentro de una comunidad propia de la dictadura) e ideológicos (lo más jóvenes reanudarían con una cultura libertaria repudiada, en tanto *violenta*, en la cultura del consenso).

### Individualidad/Individualismo

El instrumento analítico que más interesa a la hora de identificar diversidad afectiva y sexual en el contexto académico actual, es aquél de la interseccionalidad. El concepto, particularmente estimulante, al invitar a pensar en clave poscolonial la construcción de las subjetividades sociales, topa sin embargo con una herencia colonial mayúscula: el sustrato inicial, la “persona” o el “individuo”, dos conceptos que aparecen por doquier en los estudios interseccionales, hasta convertirse en su foco primordial de atención. La primera observación que me importa hacer es que enfocar persona o individuo deja de lado la ordenación social como proceso dinámico, estabilizándose las más veces los contenidos que hay detrás de género, clase, raza y el resto ilimitado de ejes de dominación, como gramáticas estables.

Más aún, hereda una equiparación entre persona e individuo, propia del giro que se hace en nombre de los derechos humanos a escala global, en particular bajo el impulso de instituciones como la ONU

---

<sup>4</sup>Les Pilinguis, *fanzine marica* 1, diciembre de 1983.

y los varios pactos y convenios en la materia, en especial firmados por el estado español en la transición. Esta equiparación histórica en clave jurídica –los derechos fundamentales de las personas o del individuo, desde los sesenta tanto da– encubre otras herencias, donde individuo y persona en absoluto se igualan. Desde la historia del derecho constitucional hispánico y español, se ha remarcado la jerarquización antropológica que se opera, heredada de tradiciones premodernas, entre individuos y personas. Individuos serán “sujetos de derechos absolutos o fundamentales”, “la persona es el hombre (el individuo) considerado en su estado [...]. [N]o puede haber persona sin que se considere en uno u otro estado”<sup>5</sup>, señala Clavero: la histórica diferenciación heredada por el constitucionalismo español desde una antropología *iusnaturalista* y católica premoderna construye una relación jerárquica entre ambas categorías. Las personas, dependiendo de estados, son, recogiendo la etimología de la máscara, entes de ficción, y no individuos, siendo éstos considerados previos al ordenamiento constitucional. La relación de subordinación entre individuos y personas es, por otra parte, elemento constitutivo del orden colonial: “los individuos, los mismos individuos constitucionales, también dominan a las personas en las colonias”<sup>6</sup>, donde *individuo* remite a posición de dominio y a *persona* le corresponde un sentido no-humano, cualidad que se extiende a pueblos y comunidades enteras dominadas, dentro de la península y en sus colonias<sup>7</sup>.

El giro que supondría la incorporación de España dentro de la comunidad de los estados que firmaron los Pactos de derechos fundamentales del 1966, en abril de 1977, y que podría dar a creer en la interrupción de esta jerarquización colonial entre individuos y personas, debe ser matizado: en estado español no respetaría esos mismos derechos humanos en cuestiones centrales como la amnistía de las violencias perpetradas por la dictadura desde julio de 1936. Más aún, la represión de la juventud gay radicalizada frente a la violencia institucional y comunitaria a finales de los setenta y primeros ochenta (el último expediente de peligrosidad social cierra en Barcelona en 1989...) da buen testimonio de que los derechos fundamentales del individuo no se respetarían, más allá de la jocosa pluma de la Movida y sus ecos más allá por España.

---

<sup>5</sup> Bartolomé Clavero, “‘La Máscara de Boecio’: Antropologías de sujeto entre ‘Persona’ e ‘Individuo’, ‘Teología’ y ‘Derecho’”, *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 39/2010, pp. 7-40, p. 33, pp. 29 y 31 respectivamente.

<sup>6</sup>Idem, p. 33.

<sup>7</sup> Idem: “Los *individuos*, esto es quienes dominan, se encuentran en la mejor posición para mantener, reforzar y expandir su posición. Es la historia del siglo XIX y buena parte del XX, durante la cual constitucionalismo interno y colonialismo exterior no son fenómenos paralelos e independientes, sino concurrentes y complementarios. Es la antropología que se ha expandido por la activación de sus posibilidades de dominación colonialista. Hay así sociedades enteras en las que, para Europa, todos y todas han sido *personas* y no, en absoluto, *individuos*, con las serias implicaciones que esto mismo comporta y que ya no hace falta que reiteremos. El sentido no humano de *persona* habilita el dominio entre seres humanos no sólo individualmente, sino también en forma colectiva, como culturas o como pueblos”, p. 39. Remito a Brice Chamouveau, “¿Una historia interseccional de la ciudadanía española? Pensar más allá de una metáfora poscolonial”, en Bchamouveau (ed.), *De Colonialidad. Perspectivas sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*, Madrid, Postmetropolis, 2017, pp. 201-237.

La individualidad debe entenderse como proceso de reconocimiento de derechos individuales, en tanto incorporación dentro de una comunidad moralizada inmunizada por el estado posfranquista. En este sentido, los gays radicales insistirían a finales de los setenta en que no esperaban nada del estado, ni reconocimiento ni derechos, al asumir una escisión con la comunidad que aquél defendería frente a sujetos “peligrosos”. La individualidad, de nuevo, se inscribe en interpretaciones morales de lo social, y así, antes que de individuo o individualidad, cabe pensar un conflictivo proceso de individuación, significada en lenguajes comunitarios, y no absolutos. Al final del proceso transicional, “gay” significaría una identidad que cabría consolidar e incentivar para unos, vidas en vías de desaparición para otrxs.

La aportación de éstxs sólo puede aparecer desconfiando de una individualidad trampantojo que funciona de manera más general para las luchas sexuales que surgieron y se consolidaron en la estela de los 68’s: “La libération des corps personnels fut plus brutale mais plus durable que celle des corps sociaux” (“la liberación de los cuerpos fue más brutal pero más duradera que aquella de los cuerpos sociales”, mi traducción<sup>8</sup>). Si se entiende como comunitaria la individuación, enfocando el proceso histórico desde un republicanismo que piensa la libertad como no-dominación<sup>9</sup>, cabe imaginar comunidades éticas que lidiaron con el sustrato impolítico que se reconfiguraría en la Transición, donde la liberación de los cuerpos debería ir de la mano de una liberación de los cuerpos sociales.

Que se haya impuesto el relato inverso, que hace creer en una liberación de los cuerpos individuales sobre revoluciones sociales, debe imputarse a que se desatiende una historia social de los lenguajes de la emancipación sexual, que son, en el caso estudiado aquí, lenguajes que invitan a pensar en individuaciones que difieren de aquéllas previstas y reguladas por los estados. En el contexto post-nacionalcatólico de la España transicional, queda evidente la promoción y espectacularización de individualidades que culturalmente expresan su diversidad afectiva y sexual que casa a la perfección con la representación de una España que corta de manera tajante con los imaginarios dictatoriales. Pero entre los maquillajes y faralaes de la Movida y las trayectorias de los individuos de la antimoral constitucional, hay mucho trecho, el cual tuerce inevitablemente cualquier relato autosatisfecho sobre una España devenida laboratorio jurídico de emancipación sexual o de género. Lo que se ha dejado de percibir es el componente moral del constitucionalismo, que delimita comunitariamente las facciones de los individuos que él reconoce y a los que provee de derechos, incluso subjetivos.

## Resistencias queer y violencia

---

<sup>8</sup>Pascal Ory, citado por Michèle Zancarini Fournel, *Le moment 68, une histoire contestée*, Paris, Seuil, 2008.

<sup>9</sup>Philip Pettit, *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

La cuestión de las resistencias queer merece enfocarse dentro de esas coordenadas conflictuales de la política, donde el conflicto no se restringe al reconocimiento de demandas de sujetos interesados sino que afecta a la ordenación social misma y a las formas de hacer política, entendiéndose que aquellas de la representación tal como se practicaron en la España transicional y gay cerraron paso a voces centrales en la construcción del constitucionalismo, como contrapunto moral. Aquí hay un reto epistémico de especial relevancia, y radica en la reconstrucción de un marco moral de actuación política, aquél de quienes disintieron y fueron confinados en la violencia, enfrentado a la institución de una comunidad ética singular en la Transición. Su repudio en la violencia es evidencia tanto asumida por la historiografía homonormativa española como patente en la documentación histórica: lxs violentxs gays del posfranquismo lo son porque transgreden un orden antropológico incuestionable, y sus acciones políticas se consideran violentas, en comparación con las formas contemporáneas de luchas en las sexualidades y el género. No cabe duda que esos sujetos se gestaron en una “Revolución sexual” y de las costumbres en la España de los setenta, y la democracia posfranquista ha dado cauce a formas de acción y de reconocimiento que posibilitaron la toma de palabra desde posicionamientos LGBT+ sin violencias. Pero escribir la historia de esos sujetos disidentes partiendo de las formas de acción legitimadas por las instituciones democráticas hace caso omiso de que aquéllos no eran únicamente sujetos de una revolución *sexual*. Empezar por lo sexual sólo abría la puerta para una necesaria reordenación de los comunes desde la experiencia de una subalternidad radical que topaba con una reificación extrema de la política en términos excluyentes e inmunizadores, aunque arropados de discursos sobre modernidad y confort en el nuevo contexto europeísta. Las luchas y acciones violentas deben tomarse como síntoma de una ordenación política comunitaria a su vez portadora de una violencia epistémica fuerte: actuaron en un campo político en que peligraban los referentes cívicos y morales que habían sustentado sus prácticas vivenciales, silenciados ante el levantar de valores como la tolerancia y el derecho a la privacidad, que tornarían inocua su voz. Aquí como en otros contextos de la historia ciudadana española, esos sujetos manifestaron un repudio hacia la comunidad de referencia estatal, que se iría presentando en este caso singular como inclusiva para las diferencias individuales, en tanto perpetuación de un poder autoritario y poco democrático, jugándose este sujeto de la antimoral constitucional “la estabilidad de los referentes que le proporcionan sensación de integridad moral”<sup>10</sup>. En otras palabras, se erosionaba la posibilidad de expresividad y enunciación de voces correosas para las “orientaciones

---

<sup>10</sup>Pablo Sánchez León, “¡Uníos, hermanos proletarios! Trayectoria de una metáfora conceptual de fraternidad en la España contemporánea”, en SÁNCHEZ LEÓN, Pablo y GODICHEAU, François (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2015, pp. 273-322, p. 309.

morales” de la comunidad democrática<sup>11</sup>, con consecuencias biopolíticas inmediatas, que los convertiría en *muertxs civiles* del nuevo orden democrático.

---

<sup>11</sup> Charles Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 63.