

Brice Chamouleau



Tiran al maricón

Los fantasmas *queer*
de la democracia (1970-1988)



Brice Chamouleau



Tiran al maricón

Los fantasmas *queer*
de la democracia (1970-1988)



Akal / Reverso. Historia crítica / 4

Brice Chamouleau

Tiran al maricón. Los fantasmas *queer* de la democracia (1970- 1988)

Una interpretación de las subjetividades gais ante el
Estado español

Tiran al maricón ofrece una fascinante contrahistoria de la España sexual, un relato que se propone desnaturalizar el lazo pretendidamente asumido entre constitucionalismo de 1978, clases medias consumidoras y reconocimiento LGBT+ con el fin de reencontrar, en clave histórica, a los excluidos de la modernidad posfranquista.

Reacios a ocupar el lugar que les asignaba la democracia de unas clases medias cuyos consensos cristalizaban en la Transición, en los primeros años ochenta los fantasmas *queer* de la democracia española verán en el orden constitucional una «barbarie institucionalizada» contra la que emprenderán intensas luchas culturales. De la interpretación que hagamos de su derrota y muerte a manos de la biopolítica transicional pueden surgir «ruinas emergentes», chispas para encender otros futuros. Pues no solo rompen con la narrativa más sólida del imaginario moderno del tiempo presente, sino que apelan a pensar, en tiempo futuro, el devenir posmesocrático, poshumano y poscolonial de los comunes democráticos en territorio europeo.

Brice Chamouleau, doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Burdeos-Montaigne, es actualmente «maître de conférences» en Historia y civilización contemporáneas de España y Cataluña en la Universidad de París 8 Vincennes-Saint-Denis. Partiendo de los estudios de género, el profesor Chamouleau se interesa por una interpretación poscolonial de las modernidades múltiples, europeas y españolas.

Diseño de portada
RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© Brice Chamouleau, 2017

© Ediciones Akal, S. A., 2017

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4504-5

«Todos los que hasta aquí obtuvieron la victoria participan de ese cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos de hoy.»

W. Benjamin, *Tesis sobre la historia*, 1940.

«El único relato alternativo sobre la modernidad española que se precie [...] tendrá que ser un relato basado en un lenguaje post-mesocrático; o no será.»

P. Sánchez León, «Encerrados con un solo juguete», 2010.

«Adoro a los seres híbridos, a los *humanimales* que se evocan en la penumbra de los cuartos oscuros o bajo la luz anaranjada de las farolas tristes.»

E. Haro Ibars, *Obra poética*, 2001 [1980].

«Algunos de nosotros nacen con el punto de mira de una pistola tatuado en la nuca.»

D. Wojnarowicz, *Close to the knives: a memoir of desintegration*, 1991.

«Being queer does not eliminate the power dynamic between the colonized and colonizer despite the best of intentions. We resist the “global, pink, happy, gay family” sentiment.»

G. Hilal, *The Electronic Intifada*, Palestina, 2013.

Introducción

Este libro contará la historia de una derrota, una lucha perdida, que sin embargo nos pueda servir para posibles tiempos futuros. Quizás sorprenda por el tema. Ha sido pensado como contrahistoria del éxito *queer* que viene conociendo España desde hace unos veinte años: interpreta nuevamente la emergencia de las luchas político-sexuales en la España posfranquista, al calor de la renovación historiográfica sobre la transición posdictatorial que se despliega desde hace algo menos de una década y que poco ha afectado al conocimiento que sobre el lugar que la democracia posfranquista les ha otorgado a las subjetividades LGBT+ se tiene. Esta contrahistoria se ha gestado en una desconfianza hacia lo que se concibe como avances jurídicos y democráticos en materias sexuales a escala occidental, ante la fuerza de la desregulación y de la precarización de las vidas y de las relaciones sociales que supone la globalización neoliberal; ante, también, el giro reaccionario actual, donde las leyes asimismo se pueden deshacer. Ricardo Llamas y Francisco Vidarte hablaban en sus *Homografías*[1], veinte años atrás, de una «pausa Kit-Kat» para calificar los aires de bonanza que llegaban a España sobre temas relacionados con la igualdad sexual y de género a partir de los noventa del siglo pasado. Los derechos crean nuevos horizontes y nuevos posibles y, más aún, pueden ser el armazón democrático de una igualdad social, es ya una evidencia. Pero no se puede obviar otra: los derechos se entienden dentro de culturas jurídicas, habitadas por sujetos histórica y sociológicamente contruidos y posicionados, posiciones múltiples estas, que condicionan otras tantas interpretaciones posibles de los mismos derechos.

La historia LGBT+ se suele contar alrededor de un concepto, el de «visibilidad», que difícilmente disimula el estrecho lazo existente entre capitalismo e identificación comunitaria[2]: las subjetividades sexuales «visibles» son aquellas inscritas en el consumismo de clase media, comunidad de referencia de los Estados del capitalismo de consumo desde al menos los años sesenta. Esto España lo comparte con el resto del mundo occidental y ahora globalizado, salvo que aquí los sesenta nos retrotraen no a la democracia, sino a la propia dictadura franquista. Tal especificidad contextual obliga a problematizar mucho la interpretación

del derecho que habita los relatos sobre la emancipación de subjetividades *queer* en España. El éxito de España como democracia sexual europea[3], que no acaba de perfeccionar los avances jurídicos que construyen libertades sexuales y de género, se puede entender a dos niveles al menos. A escala nacional, parece confirmar el buen puerto democrático al que llegó España tras la dictadura, en un proceso del que se pudo celebrar la rapidez. Las posibilidades que ofreció el constitucionalismo de 1978 para la codificación jurídica de las igualdades sexuales y de género consiguieron convertir la historiografía sobre el tema en uno de los reductos de un hagiográfico patriotismo constitucional posfranquista. A escala internacional, las democracias sexuales, como la española, están involucradas en políticas globales, también calificadas en irritantes términos civilizacionales, en lógicas neoimperiales del securitario Norte global sobre el Sur global[4]. La capitalización de las luchas sexuales por los Estados, como señal de su máxima democratización, convierte los derechos sexuales en escaparate de la cultura democrática de esos Estados del Norte global, posiblemente de la «marca España» aquí. Se produce una introyección dentro de los imaginarios nacionales de subjetividades antaño abyectas. «Nación es categoría que presta vestimenta de legitimidad cultural y base social a la desnudez política del Estado», escribe Bartolomé Clavero[5]. La incorporación de lo LGBT+ dentro de la cultura de Estado, este homonacionalismo, remite a una construcción de posiciones en un mundo poscolonial y globalizado donde la defensa de los derechos de las personas LGBT+ deviene garantía de democracia, aun cuando otros muchos derechos humanos no se respetan en esos territorios. El caso israelí es ejemplar de este lavado rosa[6]. El caso español también: que subjetividades abyectas hayan pasado a constituir figuras ejemplares del régimen de 1978, a arropar al desnudo Estado de tolerancia, democracia y humanismo, no es ninguna evidencia si se conecta el patriotismo constitucional manifiesto en las historias y memorias sobre luchas *queer* en España con una historia de las subjetividades sociales que encarnaron esas luchas; y más aún si se vincula la celebración de la democracia sexual con un problema crucial para el orden posfranquista: la negación por parte del Estado español de la imprescriptibilidad de los crímenes del franquismo, en 1977 como en 2007[7]. Con los efectos añadidos de la «crisis», el componente «sexual» de la democracia española bien podría funcionar como gran escaparate que esconde graves insuficiencias democráticas.

Con estas premisas, debería dejar de ser satisfactoria una historia en que el Estado suele haber desaparecido en favor del individualismo más radical, salvo para alimentar dos relatos articulados por las políticas de memoria occidentales sobre qué es democracia, gestadas en la guerra fría y en el momento considerado pospolítico posterior[8]: es represivo cuando se trata de la dictadura, y luego se convierte en el agente de la emancipación de las «minorías». Se obvia la capacidad institucional del Estado –su poder infraestructural[9]– para elaborar y regular subjetividades políticas identificadas con él y que comparten con él narrativas sobre el pasado. La dicotomía dictadura / democracia, si hubiese descansado en una verdadera justicia transicional, podría ser legítima en España. Pero no siendo el caso, rastrear las continuidades y solapamientos entre ambos regímenes es imprescindible tarea para elaborar otro relato sobre la comunidad democrática. Ahí, en la ingeniería democrática posdictatorial, en la fragua de imaginarios políticos compartidos entre la formación social simbólicamente dominante y el Estado, el papel de este es clave: construye subjetividades políticas identificadas con la cultura que producen sus instituciones[10].

Ya se ha importado la crítica al «gaycapitalismo»[11] en España para denunciar la colusión entre la visibilidad gay y grandes grupos económicos que regulan las representaciones disponibles sobre lo *queer*. Mas si bien la fórmula es sugestiva, tal vez no sea tan evidente como parece, ya que da a creer que son las únicas lógicas del capitalismo neoliberal las que condicionan las facciones de lxs representantes dignxs de las subjetividades *queer* minorizadas. Mi interpretación tiene que ver con esto, pero intenta conectar tales planteamientos con luchas por derechos civiles y subjetivos, enlazadas con concepciones del individuo propias de la historia del liberalismo tal como se dio en los mundos hispánicos y español en particular. Ahí emerge un sustrato social y cultural que se recodifica en la ingeniería democrática posfranquista y reorganiza desigualdades al regular y jerarquizar las experiencias que vivenciaron las subjetividades más imprevisibles de la democratización en los setenta, aquellas que subvirtieron un orden social considerado natural, oponiéndole concepciones del individuo en vías de globalización, como fueron las *gais juveniles*. Con este paso, no se limita la crítica a un capitalismo que parece incontrolado y desencarnado, como agente exterior a lo social: al intentar entablar un diálogo entre el éxito LGBTQ+ y las subjetividades dominantes de la modernidad española, ya no nos satisfa-

ce mos con un sujeto transhistórico oprimido –aquí, los «gais»– por un igualmente transhistórico heteropatriarcado capitalista, sino que intento redibujar, partiendo de un enfoque inspirado en la crítica feminista y *queer* materialista, las formas que tomaron tanto las opresiones y luchas como las propias subjetividades político-sexuales que se elaboraron en los setenta en España. Lo que se reintroduce aquí es tan solo historicidad: «gay» significaba otras cosas que orientación homosexual en los setenta y agregó otras comunidades que solo son asimilables en la historia de los «gais» del siglo XXI seleccionando el criterio de los deseos homosexuales. En el resto, muy poco se parecen unas y otras. En lo que escapa a su asimilación respectiva espero radique el interés del libro, como tentativa de *stragamento* del presente[12].

El libro pretende escapar a las políticas de identidad que suelen estructurar la producción historiográfica sobre estas subjetividades políticas. Rehúsa estabilizar una identidad, especialmente «gay», por cuanto haría creer en la permanencia de sujetos cuyas facciones no habrían sido afectadas por el contexto radicalmente contingente en que se construyeron precariamente como tales. Por ahí el enfoque es *queer*: considera construcción histórica la producción de identidades de género como organización desigual de lo social[13], y aplica la deconstrucción inherente al planteamiento *queer* a la historización de las instituciones políticas y a la producción de los comunes democráticos[14]. Esto no quiere decir que esta contrahistoria no proponga otra genealogía posible y recupere otras identidades reacias a su inclusión dentro de modelos de género dominantes, en particular en masculinidades hegemónicas y mimetizadas en otras subalternas desde herencias heteropatriarcales. Pero en vez de partir de la identidad como algo estable o como *telos* de la historia, el libro asume la naturaleza profundamente lábil de los procesos de subjetivación identitarios y, desde una arqueología de discursos poco escuchados del pasado *queer* español, los proyecta en horizontes coartados de redefinición de lo común y del reparto de lo social que esas subjetividades heredaron y subvirtieron en la España de las clases medias consumistas. A lo que se apunta aquí es meramente a discutir, partiendo de una compenetración de subjetividades políticas e instituciones, la división teórica y liberal del Estado enfrentado a la sociedad civil demócrata. La contienda que se describirá y que se dio en la sociedad española, y especialmente catalana, en los setenta no opondrá esta sociedad civil demócrata *ante litteram* a un Estado represivo, algo que queda patente

en la genealogía LGBT+ épica, sino que intentará mostrar cómo los lenguajes del Estado penetran hasta dentro de las filas *a priori* más reacias a su política para configurar subjetividades identificadas con él[15], desactivando así los focos de resistencia a las políticas del consenso. Ante el levantamiento del edificio democrático se elaboraron dinámicamente subjetividades no encajables en las identidades del presente. De hecho, parte central del argumento defendido aquí es que aquellas son, precisamente, el lugar de donde nuestras identidades actuales no proceden, aun manteniendo lazos culturales con aquellos mundos *queer* desaparecidos. Así, reinterpreta antagonismos o desacuerdos políticos de los setenta, me pareció urgente tomar como objeto, cual lo hiciera en su momento Joan W. Scott[16], la diferencia naturalizada en torno a la orientación sexual entre heterosexualidad y homosexualidad, por cuanto acabé considerándola constructo de una historiografía interesada en legitimar identidades del presente consideradas «acabadas», y desde ahí, componente decisivo del patriotismo constitucional que naturaliza diferencias para crear la ilusión de una mayor tolerancia aún en una España moderna y decididamente «plural», donde se realizaría el fin de la historia LGBT+. Se indagará más bien aquí en cómo se producen esas diferencias, relacionándolas con una identificación con un ordenamiento antiguo de lo social, hasta católico, que cuajó en el constitucionalismo histórico español y que, tal vez, no haya desaparecido del todo hoy todavía.

Esta contrahistoria procede, con todo, no solo de una preocupación nacional hacia las subjetividades sexuales, sino de otra, interesada en qué están haciendo nuestros presentes occidentales con esos derechos sexuales y de género en el momento de un giro de especial agresividad neoimperial y cuando la condición ciudadana poscolonial afecta también al Norte global[17]. Las fantasías orientalistas y (neo)coloniales alimentan la producción de enemigos interiores de las democracias que justifican sus políticas globales e imperiales, apropiándose de las luchas de sectores sociales subalternos y reconocidos como tales por esos Estados del Norte global. Ingenuo sería creer que las violencias de género y sexuales proceden de supuestos arabomusulmanes homófobos y misóginos por naturaleza (o por cultura, en el sentido civilizacional que desde Huntington se le da al supuesto *choque* de Occidente con sus otros) o de supuestas hordas de refugiadxs procedentes de territorios extraeuropeos, porque esas violencias de género también las cometen sujetos bien inscritos

dentro de las ciudadanías occidentales, privatizándolas en los hogares familiares las más veces. Incorporar la producción de subjetividades sexuales y del multiculturalismo sexual en territorio europeo en un análisis de las ciudadanías poscoloniales deviene urgente porque va implicado en nuevas y no tan nuevas jerarquizaciones sociales, humanas, en el momento poscolonial y globalizado.

Mi acercamiento a los planteamientos poscoloniales y decoloniales se reforzó en un memorable seminario impartido por Jesús Izquierdo Martín en la Universidad de Burdeos en 2012, que indicaba dos líneas de trabajo: por un lado, ensanchar los horizontes de la historia nacional española, insertar el estudio de sus subjetividades políticas en una historia hispánica y después global, no reductible a la «nación» peninsular europea, que se debe conectar además con lo que Jules Falquet denomina, en clave decolonial, *combinatoria straight*[\[18\]](#), en que se actualizan paradigmas de dominación racial, sexual y de clase producidos por el mundo occidental enriquecido; y por otro, consecutivamente, modificar el conocimiento histórico que de España se tiene del pasado propio, por cuanto las propias categorías nacionales están imbricadas en esta historia colonial y global. Europa es, dice Étienne Balibar, el territorio poscolonial por excelencia[\[19\]](#), donde el momento poscolonial afecta más a las categorías coloniales que han fraguado los mundos que habitamos por este lado del planeta. La inquietud poscolonial y decolonial como proyecto historiográfico para España entraña el objetivo de una descripción radicalmente diferente de los mundos y subjetividades pasados, que encuentre saberes y experiencias que ayuden a pensar el momento «después de» en que estamos inmersxs hoy. En clave gay, Joseph Massad ya adujo, para los territorios árabes, líneas interpretativas decisivas[\[20\]](#): la Internacional Gay, en esos contextos culturales, introduce una epistemología binaria que él considera occidental, que diferencia homosexualidad y heterosexualidad, consolidando políticas de la identidad que solo acaban protegiendo a una parte minoritaria de las personas no heterosexuales, por no decir que las estrategias identitarias occidentales en esos contextos no benefician, llanamente, a las personas de débil poder adquisitivo expuestas a la violencia de la moral y de los Estados. El tipo de subjetividad LGBT+ occidental encuentra ahí sus aporías. Tales planteamientos merecen establecerse en Europa, y aquí en España, precisamente si se incide en que la euromodernidad es colonial en los propios territorios en que se

fragua y que aplica su lógica colonial hasta con su propio pasado, relacionalmente instituido como premoderno[21]. La colonialidad epistémica también afecta a las subjetividades europeas díscolas con lo que está instituido como sujetos estables y reconocibles. Históricamente, no todas las subjetividades *queer* encajan en la subjetividad reconocida hoy, que lucha por su reconocimiento legal; y, aun así, son portadoras de saberes, praxis y agencias políticas que deben confrontarse a aquello que se ha instituido como la subjetividad LGBT+ moderna, contemporánea y occidental.

En el análisis que aquí propongo, este extrañamiento va referido a la emergencia de subjetividades que contribuyeron a globalizar concepciones del individuo y de sus libertades fundamentales más allá de tradiciones que se rigidificaron en historias nacionales de las ciudadanías. La apropiación del cuerpo propio y la reivindicación de las libertades sexuales en el momento de la fragua del régimen de 1978 ubica a las comunidades *queer* en el centro de una reordenación simbólica que se gestó en la llamada Transición: estas politizaron –en el sentido de que constituyeron objetos políticos que no les preexistían[22], al menos no con el grado subversivo que tuvo su lucha– ordenamientos sociales heredados cuando menos de la dictadura franquista y trataron de considerar políticas cuestiones tan naturalizadas que se tuvieron, por parte de instituciones estatales y más allá, por intocables en tanto que naturales e infrapolíticas. Las peleas por existir individualmente que vivenciaron subjetividades sexuales colectivas en los setenta supusieron antagonismos políticos fuertes con culturas sociales y jurídicas –la comunidad ética de referencia estatal– que acabaron neutralizando la subversión política que aquellas encarnaban.

Dejando por ahora la narrativa *plumera* y *jocosa* transicional, consumible para el presente, estamos aquí ante una generación devenida fantasma[23] en la memoria de la Transición, que padeció el VIH y las drogas en los ochenta y que, como mucho, goza de una memoria familiar privatizada, pero nunca elevada a rango de narrativa sobre los férreos límites de la política que estableció la Transición. Sin embargo, desde culturas juveniles y sexuales, esas subjetividades fueron portadoras de algo comparable a lo que Alessandro Pizzorno llamaba política absoluta, una política aquí extendida desde cuerpos y sexualidades hasta horizontes mayores de refundación del orden social; una política que, por otra parte, decide sus propios confines, como recuerda Leopold-

do Moscoso[24]. El concepto de cultura que empleo aquí procede no de una concepción estable del mismo, sino dinámica y fenomenológica, relacional y radicalmente contextual, tal como reformula el proyecto de Stuart Hall la apuesta de Lawrence Grossberg[25]. Con el mismo, se abren brechas para el presente y el futuro respecto de las herencias, hace pensar en la posibilidad de una apropiación colectiva del presente y del futuro más allá de cómo lo configuran los relatos heredados, encauzados aquí por una teoría racional de las subjetividades políticas, al desnaturalizarlos: el retorno de esos fantasmas *queer* de los ochenta, como retorno de lo reprimido, puede iluminar el presente[26] y afectar la concepción que de leyes democráticas se tiene en España, también afectar las representaciones del pasado reciente y por ahí conducir, con otros estudios cada vez más numerosos pero ciertamente no hegemónicos, a un cambio de gafas que es también cognitivo y epistémico en cuanto a un momento histórico considerado fundacional del orden actual[27]. Las subjetividades estudiadas aquí revelaron que la Transición no era tiempo fundacional, sino perpetuación, en tanto que mutación, de un orden anterior, nuevamente codificado en lenguajes demócratas. Enunciaron esta violencia en términos inequívocos: las fuerzas del orden en 1978 «tiran al maricón», el consenso constitucional es «barbarie institucionalizada». Esas palabras requieren explicitación del marco de su enunciación, pero sí constituyen huellas de un proceso estructural no pacífico, sino agresivo hacia quienes las profirieron.

Este nuevo relato afecta al pasado tal como nos lo representamos ahora, especialmente confiadx en la democracia para la buena vida LGBT+, y revela cuán histórica y sociológicamente están situados los saberes teóricos que manejamos y determinan los límites de nuestra imaginación para pensar de dónde venimos. Me asocio aquí al proyecto que enunciaban Jesús Izquierdo Martín y Patricia Arroyo: los fantasmas *queer*, subjetividades subalternas de la Transición y de la democracia, deben contribuir a «escamotea[r] el discurso hegemónico de la modernidad, que fosiliza [las subjetividades políticas] en un relato único y las presenta como experiencias, subjetividades e identidades inevitables, necesarias»[28]. Aquí, los discursos dominantes y sus estrategias legislan sobre la dignidad de los sujetos para formar parte del pasado común. La teoría *queer* goza de gran atractivo entre medios académicos, pero si se la vincula con una historia (pos)social[29] en España es probable que requiera de una revi-

sión sería en cuanto al individualismo que la estructura sin que se explique y que descansa en un sesgo histórico profundo: el desconocimiento o negación de esos fantasmas de los ochenta, como yoes que problematizaron su vinculación con la democracia, y el marcado individualismo que caracterizan estos saberes en España desvinculan la teoría *queer* de un anclaje en los mundos que pretende describir y le da cierto tono colonial que no beneficia nada a su capacidad crítica. Como subrayaba Angela Davis en un discurso pronunciado en 2013, a lo que la crítica al capitalismo procedente de los efectos de la «crisis» de los mundos de las clases medias occidentales ha abierto nuevos posibles es a análisis que reintroduzcan la clase como categoría imprescindible para la comprensión de lo social[30]. De lo contrario, se imposibilita cualquier discusión sobre las jerarquizaciones sociales y los drásticos y desiguales repartos inherentes a los mundos que habitamos.

Precisamente, esos fantasmas de la democracia obligan a una reconceptualización de lo *queer* en términos sociológicos desde la clase, enfocada esta no tanto desde categorías marxistas estables, sino en su acontecer y el reparto político que opera, especialmente en la producción de las clases medias como comunidad de interpretación estructurante de los imaginarios sociales desde los años sesenta. Hay aquí un camino importante por recorrer, en España primero: si bien contribuciones *queer* inspiradas por análisis materialistas sobre relaciones de género, clase y raza han identificado masculinidades hegemónicas producidas en el seno de las sociedades de consumo occidental –en particular el varón blanco de clase media–[31], aquí el objeto de la historia *queer* son los estereotipos de género del franquismo, muchas veces devueltos a un mundo nacionalcatólico que habría dejado de funcionar en el momento de la enunciación, arrancando este en la Transición. El problema está en que si no se sociologiza el relato de la democratización posfranquista, los estereotipos de género franquistas ahí se quedan, enterrados con Franco. Lo que se ha dejado de percibir es el lugar de la voz que enuncia el relato sobre los estereotipos de género franquistas. Este deja de pensarse como propiamente significativo y como ordenador de saberes sobre el pasado. Žižek lo califica con la metáfora astronómica del paralaje[32]: las constelaciones son diferentes dependiendo del lugar que ocupa el observador, lo cual obliga a pensar en la impronta subjetiva individual y colectiva que estructura nuestros acercamientos al pasado. Y este lugar de