
ARTÍCULOS

LA EXTRAÑA PAREJA. INTERSECCIONES ENTRE CLASES Y
SEXUALIDADES SUBALTERNAS

THE ODD COUPLE. INTERSECTIONS BETWEEN SUBALTERN CLASSES AND
SEXUALITIES

Mikel Aramburu Otazu

Departamento de Antropología Social, Universidad de Barcelona
mikel.aramburu@ub.edu
<https://orcid.org/0000-0001-5605-5295>

Recibido: 28 de agosto de 2021; Aprobado: 15 de enero de 2024; Fecha de Publicación: 9 de Julio de 2024

Cómo citar este artículo / Citation: Aramburu Otazu, Mikel. 2024. «La extraña pareja. Intersecciones entre clases y sexualidades subalternas». *Disparidades. Revista de Antropología* 79(1): e001. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2024.001>>.

RESUMEN: En el análisis social contemporáneo, la intersección de clase y sexualidad ha sido poco explorada. De hecho, ambas han tendido a ocupar polos opuestos en diferentes problematizaciones teóricas. En particular, la idea del *desplazamiento* de las reclamaciones económicas por parte de las culturales (de las que las identidades homoeróticas serían uno de sus mayores exponentes), parece haberse revigorizado en los últimos años, planteándose a veces como una especie de juego de suma cero, donde unas van en detrimento de las otras. Esta oposición será problematizada en este artículo a partir del análisis del discurso autobiográfico de una serie de intelectuales LGTB procedentes de clases trabajadoras, tanto de Francia como de Catalunya. Estos ejercicios de autoanálisis combinan la denuncia de la homofobia vivida en sus familias y comunidades de origen con la crítica a la dominación de clase y a la vivencia del clasismo en trayectorias de movilidad social. Los relatos autobiográficos analizados presentan una reflexión donde la subjetivación de clase (desestimulada por la hegemonía neoliberal en las últimas décadas) se nutre de una serie de categorías, metáforas y estrategias identitarias surgidas de las experiencias LGTB. Estas reflexiones autobiográficas plantean un tipo de interseccionalidad que no es el de la fragmentación y atomización de las formas de opresión como experiencias inconmensurables, sino uno que suscita resonancias y paralelismos entre diferentes expresiones de la diferencia y la desigualdad, de la dominación y la liberación, y que permite que aquellas áreas de la subjetividad menos legitimadas se vean estimuladas por la reflexividad desarrollada en otros ámbitos de la vida.

PALABRAS CLAVE: Clase social; Sexualidad; Subjetividad; Interseccionalidad; *Queer*.

ABSTRACT: In contemporary social analysis, the intersection of social class and sexuality has been barely explored. In fact, both have tended to occupy opposite poles in different theoretical issues. In particular, the idea of the *displacement* of economic claims by cultural ones (of which homoerotic identities would be one of its main exponents), seems to have been reinvigorated in recent years, even taking the form of a zero-sum game. In this article, this opposition will be problematized on the basis of an analysis of the autobiographical discourse by several LGTB intellectuals with working-class backgrounds, both in France and in Catalonia. These exercises of self-analysis combine a denunciation of the homophobia experienced in their families and communities of origin with the critique of class domination and the reproduction of classism in trajectories of social mobility. In the autobiographical stories analysed here, the reflection on class subjectivation (discouraged by the neoliberal hegemony in recent decades) is nourished by a set of categories, metaphors and concepts arising from the reflexivity of the LGTB experiences. These autobiographical reflections show a type of intersectionality that is not that of the fragmentation and atomization of experiences of oppression, but one that provides resonances and parallelisms between different expressions of difference and inequality, of domination and liberation, and that allows the less legitimized areas of subjectivity to be stimulated by the reflexivity developed in other areas of life.

KEYWORDS: Social Class; Sexuality; Subjectivity; Intersectionality; *Queer*.

1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre sexualidad y clase social han sido un tipo de interseccionalidad poco transitada por el análisis social (Taylor 2011; McDermott 2011). Las escasas investigaciones que han explorado la relación entre clases y sexualidades subalternas han analizado especialmente cómo la homofobia o la vivencia del deseo homoerótico adquieren características específicas en las clases populares (Eribon 2004; Villaamil 2004; Andersen y Fetner 2008; McDermott 2011; Blanchard, McCormack y Peterson 2015). Heaphy (2011: 42) va más allá de esta perspectiva al inquirir «cómo la clase y la identidad gay se constituyen relacionamente la una a través de la otra». Entroncando con esta línea analítica, en este artículo me planteo una hipótesis más concreta y hasta cierto punto contraintuitiva; me pregunto si la reflexividad sobre la opresión sexual puede constituir un estímulo para la reflexividad sobre la dominación de clase.

Esta idea surge a partir de la lectura de una serie de análisis autobiográficos recientes de intelectuales LGTB de origen obrero que explican la opresión sexual sufrida en los medios populares en que se criaron al tiempo que, con las mismas herramientas conceptuales, examinan críticamente el clasismo y la dominación de clase. Las reflexiones autobiográficas de Didier Eribon y Édouard Louis en Francia, de Brigitte Vasallo, Bel Olid y Jorge Javier Vázquez en Cataluña, exploran, aun con diferentes matices y de manera desigual, un proceso de subjetivación dual: la subjetivación sexual en el seno de la clase obrera y la subjetivación de clase fuera de la misma¹. Este discurso autobiográfico es importante, cualitativamente

1 Hablo de discurso autobiográfico en sentido amplio, abarcando desde formas de autoanálisis (Bourdieu 2004) –la utilización de la propia experiencia personal para sustentar el análisis de una experiencia colectiva– hasta formas de ficción donde se cumple lo que Lejeune (1991) llamaba el «pacto autobiográfico» –cuando se hace creer que autor y protagonista de la narración son la misma persona. Aunque Martín (2023) señala que la “literatura del yo” francesa está más pegada a la realidad biográfica que la española, que sería más autofabuladora, en el conjunto autobiográfico que nos ocupa esto solo se cumple relativamente. Así, a menudo Louis se introduce en la autoficción (como en Vázquez u Olid), al tiempo que las referencias autobiográficas de Vasallo (como en Eribon) suelen decantarse hacia el autoanálisis sociológico.

hablando, porque en él, el autoanálisis sobre la opresión sexual nutre la reflexión sobre el clasismo, lo que resulta contraintuitivo por las dinámicas inversas que han vivido la clase y la sexualidad durante las últimas décadas. En los países occidentales, al tiempo que los movimientos sociales basados en la identidad de clase iban languideciendo, avanzaba la creciente asertividad de las disidencias sexuales, que ganaban legitimidad y capacidad de incidencia en la agenda pública². Pero no se trata solo de trayectorias inversas en cuanto a asertividad y visibilidad.

En la próxima sección, consideraré una serie de influyentes paradigmas teóricos – como la teoría del papel de la reflexividad en la modernidad avanzada o la tesis del desplazamiento de la redistribución por parte del reconocimiento en la teoría de la justicia– así como de representaciones sociales vehiculadas por las industrias culturales, que han tendido a oponer las identidades sexuales y de clase.

A continuación, pasaré a analizar el discurso autobiográfico de los y las autoras consignadas, donde se cruza la doble experiencia del origen obrero y la sexualidad *queer*. Primero, señalando las dinámicas de inicial desidentificación y posterior reidentificación de clase que aparecen en su discurso autobiográfico. Posteriormente, señalando el recurso a la epistemología de la vergüenza y la metáfora del armario, propias del ámbito de la dominación sexual, para analizar el clasismo que acompaña la vivencia de la movilidad social. Finalmente, a través de una viñeta etnográfica sobre la pragmática política de las intersecciones sexuales y de clase en el caso de las recientes reivindicaciones de la identidad charneguina en Cataluña, veremos cómo el pensamiento *queer* se utiliza tanto para inspirar dichas reclamaciones como para cuestionarlas.

Creo que el discurso autobiográfico aquí analizado permite matizar la teoría del desplazamiento y plantea un tipo de interseccionalidad que en vez de fragmentar y atomizar la pluralidad de experiencias (como apremia cierto discurso *queer*) permite transferir formas de pensar críticamente la dominación y la liberación entre diferentes ámbitos de la vida.

2 A modo anecdótico, pero significativo, compárese la capacidad de movilización y la atención mediática y política que, durante los últimos años, vienen concitando el primero de mayo y las manifestaciones del orgullo LGTB (Enguix 2019).

2. CLASE Y SEXUALIDAD SUBALTERNAS

En las últimas décadas se produjo un fenómeno curioso en los países occidentales: a medida que aumentaba la desigualdad de rentas y patrimonios se iba diluyendo el lenguaje (y la política) de clase, que en el pasado había proporcionado la gran narrativa para comprender, explicar y luchar contra la desigualdad (Dubet 2019). Desde los años 80, es evidente dentro de la academia el repliegue de la clase social como categoría de análisis, como un concepto que ya no podía dar cuenta de las complejidades del mundo social (Giddens 1998; Fraser 2000; Mcdermott 2011; Eribon 2017).

Para Anthony Giddens (1998) las identidades de clase se desdibujaban en la modernidad tardía porque el «yo» estaba menos constreñido que anteriormente por las circunstancias socioeconómicas. Esto contrastaba con la pujanza de las identidades gay y lesbiana, que expresaban paradigmáticamente la reinención (*refashioning*) reflexiva del sujeto. Haciendo un análisis crítico sobre las consecuencias de este proceso, Didier Eribon (2017: 131) señala que «la exaltación del “sujeto autónomo” y la voluntad concomitante de terminar con las corrientes que insistían en considerar los determinismos históricos y sociales tuvieron como función principal deshacer la idea de que existían grupos sociales –clases».

Durante lo que Dubet (2019) denomina el «régimen de desigualdades de clase», que *grosso modo* corresponde a la llamada sociedad industrial, la clase funcionaba como una categoría estructurante no solo del análisis sociológico y de la movilización política, sino también como una importante categoría de (auto)percepción del sujeto, proporcionando tal vez la forma de subjetivación principal. Sin embargo, en las últimas décadas el sistema de estratificación social se ha hecho más complejo y las divisiones de clase han ido perdiendo nitidez para los actores sociales que, por mucho que hayan aumentado las desigualdades, cada vez se piensan menos por medio de esta categoría. Con el neoliberalismo, se extiende la creencia en el poder del individuo para trascender sus orígenes sociales al tiempo que la idea de la división de clases se diluye en el mito de la sociedad de clase media, a la que la gran mayoría aspira o cree formar parte (Fraser 2000, Harvey 2005, Bernabé 2018).

Sin embargo, desde principios del nuevo siglo y especialmente después de la Gran Recesión de 2008,

la clase parece haber vuelto a ganar cierta presencia en el análisis social. Pero este resurgir de la clase viene acompañado también por un replanteamiento analítico que invita a examinar su papel en los procesos de subjetivación (Savage 2000; Bottero 2010; Heaphy 2011). Bajo este prisma se entiende que las identidades de clase no surgen directamente de experiencias colectivas ni posiciones estructurales objetivas (como ya había avanzado Thompson 1991), sino que, basándose en el esquema analítico de Bourdieu (1988), la identidad de clase se ve más como una forma de construcción intersubjetiva del yo que como un tipo de colectividad. Analizar los procesos de subjetivación implica preguntarse por las claves en que la gente se piensa a sí misma. A través de la subjetividad, el individuo se «sujeta a» y es «sujeto de» (Foucault 1983). El sujeto se produce a través de su subordinación a unas reglas y a un orden que constriñe, pero esta identidad asignada puede ser reapropiada y resignificada. Por tanto, el análisis de la subjetivación nos permite ver la articulación entre identidad y poder, estructura y agencia, dominación y liberación.

Si en las sociedades occidentales contemporáneas se ha desarrollado una notable reflexividad del sujeto sobre la diferencia y la opresión sexual, no parece ocurrir lo mismo con la experiencia de la clase social. Por ejemplo, en su investigación sobre la identidad de hombres homosexuales en el norte de Inglaterra, Heaphy (2011: 48) señala que en comparación con su identidad sexual, su identidad de clase era «más débil». La cuestión de la clase surgía menos espontáneamente en la conversación y para la mayoría de los informantes jugaba un papel menor en la idea que tenían de sí mismos.

Como señala Mcdermott (2011: 68), «para la gente que desea a personas del mismo sexo, la tensión social inherente al conflicto homoerótico proporciona un campo abonado para la reflexividad que potencialmente puede conducir al cuestionamiento de la convención heteronormativa». Si la toma de conciencia de tener una sexualidad subalterna suele desarrollarse en el seno de la propia familia y comunidad, cuyas miradas y palabras te hacen sentir diferente antes incluso de ser consciente de tu propia sexualidad (Eribon 2004), por el contrario, la reflexividad sobre la propia condición de clase se ve estimulada al salir del entorno de origen. Por ejemplo, Eribon (2017) señala que para comprender los mecanismos de reproducción social se requiere

una ruptura epistemológica con la manera en que los individuos se piensan espontáneamente, proceso que suele verse propiciado por un cambio de posición social.

Uno no puede ver cómo funciona ese orden [de clase], pues para ello haría falta mirarse desde el exterior, tener una vista panorámica de la propia vida y de la de los demás. Hay que pasar, como me sucedió a mí, del otro lado de la línea demarcatoria para escapar a la implacable lógica de lo que se da por sentado y para percibir la terrible injusticia de esta distribución desigual de oportunidades y posibles (*Ibid.*: 49).

Pero si cambiar de posición social puede ayudar a romper con las categorías incorporadas de percepción, esto no siempre conduce a una mayor reflexividad de clase. Las voces autobiográficas que analizaremos aquí, que reflexionan sobre su condición de clase desde una trayectoria de movilidad social hacia posiciones intelectuales, van a contracorriente de la «transcendencia de clase» que Heaphy (2011: 58) encuentra entre los profesionales gays de origen obrero que él entrevistó. Para sus interlocutores, la identidad gay y la identidad obrera se construyen como «otros recíprocos». Dado que esta última se basa en la premisa de la heterosexualidad masculina, cuando no de abierta homofobia, hay pocos incentivos para desarrollar una identidad positiva como gay de clase trabajadora, lo que favorece la «desidentificación de clase»³.

Los relatos autobiográficos analizados en este artículo también expresan formas ordinarias de desidentificación de clase, pero proporcionan un movimiento adicional de reidentificación, de redescubrimiento de la identidad de clase para pensarse a sí mismos. Eribon utiliza el concepto bourdiano de *habitus clivé* (2017: 15) para designar la distancia entre las estructuras cognitivas incorporadas en el medio social de origen y las

propias del mundo social al que accede el sujeto que experimenta movilidad social; dos mundos separados por una distancia que parece irreconciliable, pero que coexisten en la complejidad del sujeto. Después de romper con su familia, cuando ya creía que «nada nos unía», Eribon descubre que uno no puede «vivir su vida al margen de su familia e inventarse a sí mismo dando la espalda al pasado».

Los ejercicios de autoanálisis analizados en este artículo problematizan tanto la subjetividad sexual como la subjetividad de clase, pero la primera antecede cronológicamente a la segunda. En el caso de Eribon y Louis, después de dedicar obras autobiográficas a la subjetivación sexual, publican sendas obras que exploran la opresión de la clase vivida en primera persona. El primero que hizo este tránsito fue Didier Eribon, que en 1999 publicó *Réflexions sur la question Gay*, donde desarrollaba mediante el ejercicio del autoanálisis lo que llamaba una «antropología de la vergüenza», un vector central de la experiencia gay, y una década más tarde publica *Retour à Reims*, donde profundiza en el método del autoanálisis para problematizar su condición social, en el cual explica la vergüenza que le provocaba confesar sus orígenes obreros en los círculos intelectuales parisinos.

¿Por qué yo, que le otorgué tanta importancia al sentimiento de vergüenza en los procesos de sometimiento y subjetivación [gay], no escribí casi nada sobre la vergüenza social? ¿Por qué yo, que sentí tanta vergüenza social, tanta vergüenza del entorno del que provenía cuando me mudé a París y conocí gente que venía de entornos sociales tan diferentes al mío, a quienes con frecuencia mentía más o menos sobre mis orígenes de clase, o frente a quienes me sentía profundamente incómodo de tener que confesar mis orígenes; ¿por qué nunca se me ocurrió abordar este problema en un libro o en un artículo? Me fue más fácil escribir sobre la vergüenza sexual que sobre la vergüenza social. Como si, hoy en día, estudiar la constitución del sujeto inferiorizado estuviera valorado y fuera valorizante, e incluso exigido por los cuadros políticos contemporáneos, cuando se trata de sexualidad, pero resultara mucho más difícil y no gozara de casi ningún sostén en las categorías del discurso público cuando se trata del origen social popular. Y quisiera entender por qué (*Ibid.*: 21).

Regreso a Reims (2017) es uno de los intentos más célebres de utilización del autoanálisis para

3 En el ámbito de las representaciones sociales vehiculadas por las industrias culturales, ha sido recurrente la contraposición entre la heteronormatividad masculina obrera y las sexualidades y masculinidades no normativas, que suelen asociarse a las clases medias. Algunos ejemplos serían películas como *Billy Elliot* (2000) de Stephen Daldry, o novelas como *Los alegres muchachos de Atzavara* (1987), de Manuel Vázquez-Montalbán. Igualmente, como señala Alonso (2021), los personajes LGTB en el cine y la televisión suelen asociarse abrumadoramente a las clases medias y altas.

explorar cómo el origen popular incide en la propia trayectoria social. Convertido en un *best seller* sociológico, con decenas de miles de ejemplares vendidos en varios idiomas, adaptaciones teatrales y exposiciones, *Regreso a Reims* se ha leído en algunos círculos de la izquierda marxista como una denuncia del «desplazamiento» que ha sufrido la política de clase a manos de las denominadas políticas de la identidad, debate clásico de la izquierda que ha arreciado últimamente con éxitos editoriales como los de Bernabé (2018) en España o Guilly 2019 [2018] en Francia (véase Mezzadra y Neumann 2019 sobre el debate en Alemania) y que ven la relación entre demandas económicas y culturales como una especie de juego de suma cero donde la reivindicación del discurso de clase parece ir en detrimento de las luchas contra las opresiones culturales. Desde luego, esta no es la tesis de Eribon, que no sugiere retroceder en el reconocimiento de las injusticias culturales para impulsar las de redistribución.

Pero no hay duda de que las identidades de clase y sexuales han vivido procesos inversos en las sociedades occidentales contemporáneas: mientras las primeras declinaban las segundas ganaban legitimidad, sin que por ello haya desaparecido la homofobia, incluso en sus variantes más violentas. Las opresiones sexuales y de clase han personificado casi arquetípicamente dos tipos ideales opuestos que han marcado los debates sobre la injusticia en las últimas décadas. De un lado, las injusticias de redistribución (de recursos materiales), de otro, las injusticias de reconocimiento (la dignidad, el respeto, el valor, etc.). Esto ha conducido a reclamaciones de justicia a menudo escindidas en los movimientos sociales.

En un célebre artículo donde Nancy Fraser (2000) elabora una crítica de esta escisión y reclama la recíproca imbricación de redistribución y reconocimiento, admitía que, si bien esta imbricación resulta obvia en opresiones y resistencias «duales», como las raciales y de género, puesto que ambas tienen dimensiones de redistribución y de reconocimiento, en cambio había injusticias cuyas causas eran principalmente económicas, como las de clase, y otras que resultaban principalmente de un problema de reconocimiento cultural, como las injusticias sexuales. De esta manera, clase y sexualidad ocupaban los dos extremos del debate sobre la injusticia entre redistribución y

reconocimiento⁴. Eribon ilustra esto con su propia experiencia, mostrando la escisión que sufría en su doble condición de gay y marxista, dos sensibilidades que no conseguían reconciliarse fácilmente en su militancia:

Estaba dividido al medio: mitad trotskista, mitad gay. Dos identidades separadas, que parecían irreconciliables y que, de hecho, me resultaba muy difícil conciliar y cada vez más difícil mantener unidas. Entiendo por qué el movimiento gay de los años setenta sólo puede nacer rompiendo con este tipo de organización y pensamiento político (2017: 207-208).

Es en este sentido que la reflexión autobiográfica abre perspectivas innovadoras para explorar la intersección de ambas dimensiones e incluso para preguntarse si no puede haber una retroalimentación recíproca de estos dos ámbitos aparentemente opuestos. Esto nos invita a pensar un determinado tipo de interseccionalidad, no la de la fragmentación *ad infinitum* de las situaciones en función del cruce de múltiples ejes de opresión, sino en el efecto de las resonancias mutuas entre diferentes formas de diferencia y dominación, al estilo pionero que Gloria Anzaldúa (2016 [1987]) imprimió a su reflexión autobiográfica sobre la «Nueva mestiza». Lo que me propongo explorar en el discurso autobiográfico analizado es, en definitiva, si la reflexividad sobre la opresión sexual vivida puede espolear la reflexividad sobre la opresión de clase.

2.1 DE LA DESIDENTIFICACIÓN A LA REIDENTIFICACIÓN DE CLASE

El discurso autobiográfico de los y las autoras consignadas describe en primer lugar la opresión homófoba vivida en el seno de sus familias y comunidades. El mundo obrero del cual proceden está lejos de ser objeto de cualquier romantización. Al contrario, se describe pormenorizadamente la pobreza de sus familias, pero también los episodios punzantes de humillación homófoba. Especialmente

4 Judith Butler (2016) reprochará a Fraser por reducir las luchas *queer* a paradigma de lo «meramente cultural», señalando que la regulación heteronormativa de la sexualidad era fundamental para la reproducción de la economía política capitalista, a lo que Fraser (2015) responderá que esta objeción tiene sentido para el capitalismo de los siglos XIX y XX, pero que es más dudoso que lo siga teniendo para el del siglo XXI.

los hombres gays, constantemente ridiculizados por amanerados y afeminados, los «maricas», que divergen de una masculinidad omnipresente que hace de la heterosexualidad su signo de afirmación.

Mucho de lo que cuentan Eribon, Louis o Vázquez sobre la homofobia en los barrios populares ya ha sido descrito en la sociología y la literatura especializada (Taylor 2011; Blanchard, McCormack y Peterson 2015). Asimismo, las formas de lidiar con ello son comunes en muchas experiencias gays. En primer lugar, los intentos frustrados de ser aceptado conforme las pautas de la masculinidad hegemónica, como expone Louis:

Pensaba en educadores que me pegasen cada vez que permitiese a mi cuerpo ceder a sus disposiciones femeninas. Soñaba con entrenamientos para la voz, para andar, para la forma de sostener la mirada. Buscaba minuciosa y encarnizadamente cursillos así en los ordenadores del colegio (...) pero mi cuerpo no obedecía (2015: 71).

Posteriormente, una serie de reacciones características. En primer lugar, el aislamiento, que ya había sido analizado por Sedgwick (1990): vivir en soledad el sufrimiento del rechazo y la vergüenza, que lleva a refugiarse primero en el mundo de las mujeres, con las que se podía entablar relaciones al margen de los códigos de la masculinidad hegemónica, y posteriormente la búsqueda del éxito escolar, denostado por la masculinidad dominante como una característica femenina (Louis 2015:74; Blanchard *et al.* 2015). Eribon, Louis, Vázquez, Vasallo u Olid apuntan que el éxito escolar es lastrado por el capital cultural heredado y al mismo tiempo resulta estimulado por el entorno familiar, pues son el primer miembro de la familia que aspira a ir a la universidad y en quien se deposita la esperanza del ascenso social.

Finalmente, llega la huida a través del desplazamiento geográfico, el tan apuntado «sexilio» en la gran ciudad, donde consiguen vivir más abiertamente su sexualidad (Sedgwick 1990). La movilidad geográfica desemboca en estos casos en movilidad social, si acaso no es ésta también una importante motivación para migrar (Eribon 2004). En cambio, para Édouard Louis (2018[2016]: 71) estudiar es una consecuencia, más que una causa, de la ruptura con el entorno, en cualquier caso, una condición necesaria.

Los estudios habían sido más bien una consecuencia de la fuga, no su causa. Primero me fui y la idea de

estudiar apareció mucho después, cuando comprendí que ese sería el único camino posible, o al menos el único que podía permitirme, para alejarme totalmente, no solo geográficamente sino también social y simbólicamente, de mi pasado. Podría haber entrado, como mi hermano, de obrero en una fábrica a trescientos kilómetros de casa de mis padres y no volver a verlos; pero la fuga habría sido parcial. Seguiría llevando en mi interior la presencia de mis tíos, de mis hermanos: el mismo vocabulario, las mismas expresiones, los mismos hábitos en el comer y en el vestir, los mismos intereses y más o menos el mismo modo de vida. Solo los estudios me permitían una fuga total.

Estas movilidades se traducen en los casos analizados en una ruptura con el medio familiar. Louis, cuya emancipación le lleva a renunciar al apellido, señala que a medida que se afirmaba su orientación sexual se sentía más fuera de lugar: «El hecho de que me gustasen los chicos cambiaba toda mi sintonía con el mundo y me movía a identificar con valores que no eran los de mi familia» (2015: 161). Y Eribon concluye que «a menudo, los individuos, lejos de sufrir por la ruptura con sus familias, la ven como la condición necesaria de su autorealización como gays o lesbianas» (2004: 36). Asimismo, la movilidad social y geográfica desemboca con frecuencia en una ruptura que acaba siendo también cultural, pues les sitúa en una posición ambivalente ante su comunidad: convertidos en orgullo familiar por las posiciones alcanzadas y a la vez en objeto de burla por los temas de conversación o el vocabulario empleado.

Estos procesos de desidentificación concuerdan con lo descrito en la literatura especializada (Sedgwick 1990; Eribon 2004). Sin embargo, en los relatos autobiográficos analizados hay un movimiento posterior y más novedoso hacia el reencuentro con las familias, con las comunidades y, a la postre, con la clase social de origen. En primer lugar, ocurre una resignificación de la figura del padre. Los libros de Eribon (2017), Louis (2019) y Vázquez (2013) escenifican la reconciliación con el padre a través del redescubrimiento de una cierta intimidad emocional recíproca: padres arrepentidos, que se transmutan de verdugos en víctimas, que pasan de severos exponentes del dogma heterossexual a seres contradictorios que intentan conciliar torpemente las imperativos sociales y los afectos filiales.

En paralelo a la reconciliación familiar, se produce un reencuentro con la clase social de origen. Una

reconciliación de clase precipitada por el descubrimiento de los mecanismos de reproducción social, cuya eficacia, como apunta Eribon (2017), solo se puede apreciar en su justa medida una vez se traspasan determinados umbrales geográficos y sociales. Así, Vázquez (2013) rememora su adolescente y frustrante descubrimiento del clasismo en las discotecas del centro de la ciudad donde socializan los hijos de la sociedad establecida. Humillado, después de una discriminación clasista en una discoteca, regresa al barrio caminando.

Dejando atrás poco a poco el centro de la ciudad, atravesando zonas industriales repletas de fábricas de ladrillo negruzco para entrar al fin en San Roque, aquel conglomerado de bloques terribles que almacenaban almas envueltas en resignación. Como de costumbre, los dos bancos que había delante de mi bloque estaban ocupados por vecinas en bata que comían pipas a espuestas, y no sólo las saludé con una sonrisa por primera vez en mi vida, sino que me sentí más cercano a ellas que nunca (*ibid.*: 104-106).

Por su parte, Louis, que en su primer libro (2015) había proporcionado un duro retrato sobre la homofobia sufrida en el seno de su familia, posteriormente (2019: 24) se propone contar la vida de su padre «puesto que nadie quiere oír hablar de vidas como la tuya», forzar a los lectores a escuchar las causas estructurales y políticas que hacen que la gente de clase trabajadora se mantenga al límite de la supervivencia.

Me di cuenta cuando me fui a vivir a París, lejos de ti: las clases dominantes pueden quejarse de un gobierno de izquierdas, pueden quejarse de un gobierno de derechas, pero un gobierno nunca les causa problemas digestivos, nunca les destroza la espalda. La política no cambia sus vidas, o lo hace bastante poco (...). Para las clases dominantes, la política es a menudo una cuestión estética: una manera de pensarse, una manera de ver el mundo, de construirse como individuos. Para nosotros, era vivir o morir (*Ibid.*: 82).

La reflexión autobiográfica de Eribon o Vasallo incorpora marcos analíticos más bourdianos sobre el lastre que suponen los orígenes de clase para la movilidad social. Vasallo por ejemplo señala la permanencia de disposiciones adquiridas que se llevan «adheridas a los huesos».

Ninguna de nosotras –las que estamos a una generación, a dos, de la miseria, las que tenemos

el relato directo del hambre- nos podemos sentir salvadas de su amenaza. Porque llevamos el hambre dentro, se nos ha transmitido a través de todos los mecanismos posibles, hemos sido enculturadas en ese miedo tanto como en el miedo a caminar solas por la noche. Se ha convertido en un reflejo involuntario más (2021: 40-41).

En la próxima sección, mostraré cómo el análisis autobiográfico sobre la experiencia del clasismo en la propia trayectoria de movilidad social también se alimenta de los esquemas de análisis del campo sexual.

2.2 LA METÁFORA DEL ARMARIO

En las reflexiones autobiográficas analizadas, la subjetivación sexual antecede cronológicamente a la subjetivación de clase, y ambos procesos de subjetivación implican una experiencia corporal que presenta similitudes. La (auto)censura del amaneramiento corporal de los *maricas* o de las formas masculinas de las *marimachos* encuentran eco en la gestión cuidadosa de las formas corporales para no desvelar el origen de clase en un entorno social diferente. Reflexionando sobre esto último, Vasallo (2021: 53) señala que la prueba del origen de clase se dirime en el capital cultural, que «a diferencia del capital económico, es performativo, no existe fuera del cuerpo»: «si queremos salir de pobres (...) tienes que mudar la forma de vestir, de hablar, de caminar, de comer. El ascenso de clase hace eso. Nos hace eso» (*Ibid.*: 54).

Si bien, como se ha señalado anteriormente, la movilidad geográfica permite vivir las sexualidades subalternas más libremente, es decir, «salir del armario», este proceso puede coincidir, cuando esto va acompañado de movilidad social⁵, con la entrada en lo que Eribon (2017: 23) llama el «armario social», que consiste en esconder los orígenes sociales en los nuevos círculos profesionales a los que se pasa a pertenecer.

Mi salida del placard sexual, el deseo de asumir y afirmar mi homosexualidad coincidió, en mi recorrido personal, con el ingreso en lo que podría describir

5 Como indica Villaamil (2004) sobre los sujetos que permanecen en «los márgenes de la comunidad gay» en Madrid, la movilidad geográfica no siempre implica movilidad social y por tanto tampoco una completa salida del armario.

como un placard social, es decir, los condicionantes impuestos por otra forma de disimulación, con los mismos mecanismos, *bien conocidos*, del placard sexual: los subterfugios para confundir las pistas, los pocos amigos que saben y guardan el secreto, los diferentes registros de discurso en función de situaciones e interlocutores, el permanente control de uno mismo de los gestos, de la entonación, de las expresiones, para no dejar que nada trasluzca, para no traicionarse (énfasis mío).

El armario social es la vergüenza de proceder de una clase subalterna cuando se ingresa accede a círculos intelectuales, un fenómeno no muy explorado por las ciencias sociales, pero tematizado en mayor o menor medida por las reflexiones autobiográficas que estamos considerando. Así, Louis comenta irónico las mentiras que tenía que improvisar para intentar tapar las heridas que la clase deja en el cuerpo:

Tuve que oír, al llegar a París, a la Escuela Normal, cómo algunos compañeros me preguntaban: 'Pero ¿por qué no te llevaron tus padres a un ortodontista?' Les contesté que mis padres, unos intelectuales que se pasaban un poco de bohemios, le daban tanta importancia a mi formación literaria que descuidaban a veces los temas de salud (2015: 17).

La vergüenza de clase de la que hablan Eribon y Louis (también confesada por Vázquez (2013: 199), es desarrollada por Vasallo (2021), quien se refiere así a los profesionales de la cultura de origen obrero que, como ella misma,

Esquivan palabras que pronuncian a lo pobre, y como yo, cuando están en confianza, sacan modos que son de barrio y que hay que esconder entre gente importante que no aprecia nuestras formas brutas y nuestro griterío. Gente, claro está, que tienen el poder de expulsarnos. Que siguen siendo el amo [...] Por eso digo «las que venimos de pobre», para denominarnos desde esa genealogía de la pobreza desaparecida de nuestra memoria colectiva, hecha desaparecer de manera intencional para que, lejos de rebotarnos y reivindicarnos, nos escondamos, disimulemos, nos llenemos de vergüenza (2021: 43-44).

Eribon (2004: XXI) se sorprendía de lo poco que se había utilizado la sociología de la dominación social de Bourdieu en el análisis de la dominación en el orden sexual. Pero a su vez Eribon se valdrá de lo que Sedgwick (1990) llama la «epistemología del armario» para repensar la vergüenza de clase en el contexto de

la movilidad social. Sedgwick (1990: 5), señalaba que el sentimiento de vergüenza vivido durante la infancia es una «fuente prácticamente inagotable de energía transformadora». La experiencia del armario sexual, reflexionada críticamente en un marco social que permite e incentiva la publicitación de esta reflexión, proporciona herramientas conceptuales para revisar la posterior vergüenza de clase que acompaña la movilidad social. Las comparaciones entre una y otra experiencia son corrientes, como muestra Didier Eribon (2017: 179):

Cuando uno va progresando en los medios burgueses o simplemente en la media burguesía, se ve enfrentado con frecuencia a la presunción de que uno es uno de ellos. *Así como* los heterosexuales siempre hablan de los homosexuales sin imaginarse que aquellos a quienes se dirigen bien podrían pertenecer a esa especie estigmatizada de la que se están burlando o están denigrando, los miembros de la burguesía hablan con aquellos a quienes frecuentan como si siempre hubieran atravesado las mismas experiencias existenciales y culturales que ellos (énfasis mío).

En esta reflexión vemos como la experiencia del armario sexual se utiliza para explicar el funcionamiento del armario social. El armario sexual funciona como una metáfora («así como»), como un recurso retórico para mostrar con más claridad las líneas maestras de lo que se quiere explicar. Bel Olid (2018), otro referente de la literatura *queer* catalana, recurre al mismo recurso retórico para reivindicar la identidad charnega, sobre la cual trataré con más detenimiento en el próximo apartado. Baste decir por ahora que para quienes se identifican como charnegos y charnegas en la Cataluña actual, este término remite a una determinada intersección entre clase y origen: la gente que procede de los barrios obreros donde recaló la migración de los años 60 y 70.

De fet "xarnego" pretenia ser una paraula més ofensiva que no pas descriptiva, com passa amb «bollera» o «moro». [...] A les sèries de TV3 van trigar en sortir-ne, i en general era una gent que parlava estrany i feia gràcia, com els «mariques», però tenia poc protagonisme. (...) Si als fills (i nets) assimilats dels immigrants, que ara mateix devem acostar-nos a la majoria entre els catalans, ens han robat la identitat xarnega i hi ha donat un significat que no ens representa, només ens queda fer com han fet les ««bolleres» i els «mariques», i convertir el que era un insult en un tret identitari que interroga l'estereotip

[...] *Fugir de la centralitat, deixar de passar per «normals», tornar a la perifèria. O, encara millor, ocupar la centralitat per deixar d'escriure històries intranscendents des d'una perspectiva de catalanets de classe mitjana que no hem estat ni serem mai* (énfasis míos).

Olid plantea todo un conjunto de resonancias y paralelismos entre diferentes sistemas de diferenciación asimétrica. Las bolleras y maricas (a quienes se insulta, son objeto de mofa o se empoderan apropiándose de etiquetas despectivas) juegan aquí el papel esclarecedor del que carece la experiencia charnega.

La esencia de la metáfora es entender una cosa en términos de otra. Como señalaban Lakoff y Johnson (1986), las metáforas suelen expresar realidades abstractas en términos de otras más concretas (de experiencias «bien conocidas», como remarcaba Eribon). Para captar conceptos que no están claramente delineados recurrimos a otras experiencias que «son como», que entendemos con mayor claridad. Tal vez los conceptos y categorías de análisis de clase se han quedado obsoletas o no tienen legitimidad en la comunicación pública. En todo caso, el lenguaje al que se recurre para explicar ciertas dinámicas de clase parece requerir de aportaciones de otros campos de análisis más diáfanos, más legitimados tal vez, como ocurre aquí en el caso de la sexualidad.

3. TXARNEGA QUEER

Para visualizar la compleja pragmática política de las intersecciones entre sexualidades y clases subalternas, finalizaré con una viñeta etnográfica sobre las reivindicaciones del orgullo charnego en la Cataluña actual, donde se ponen en juego usos interseccionales que pueden servir para objetivos políticos opuestos.

Xarnego/a era uno de las denominaciones despectivas, con evidentes connotaciones clasistas, que usaba la población local para referirse a los inmigrantes peninsulares que llegaban a Cataluña durante el tercer cuarto del siglo XX (Candel 1964). Con todo, a partir de los años 90 este vocablo fue cayendo en desuso, ya que unos y otros tendieron, por diferentes motivos, a rehuirlo. Sin embargo, ha resurgido recientemente como un término de autoidentificación, empleado sobre todo por

profesionales de la cultura de origen inmigrante, para reivindicar no tanto el origen foráneo o una cultura y una lengua exteriores a la catalanidad, sino un origen social subalterno (Aramburu 2016). El escritor Javier Pérez Andújar (en Martínez 2002) definía así este lugar social: «El charnego no es alguien que habla castellano y que tiene problemas cósmicos con el catalán. Ser charnego es un ámbito social. Yo soy charnego. Ser charnego consiste en que no eres pariente de nadie ni has estudiado con nadie». El término también suele aludir a una condición híbrida y mestiza, un significado clásico del término que en el contexto político actual se proclama alérgico al conflicto entre los nacionalismos catalán y español. Son estas dos acepciones, que aluden por un lado a un determinado origen de clase y por otro a la impureza o heterodoxia etnonacional, las que suelen reivindicar los sujetos que se identifican con este término⁶.

En cualquier caso, nadie ha llevado tan lejos está reivindicación como algunas figuras importantes de la escena intelectual LGTB en Cataluña, como son Brigitte Vasallo y, en menor medida, también Bel Olid (2018). En particular, Vasallo ha proyectado en el debate público catalán la idea del «orgullo charnego», generando una gran polémica por lo a contracorriente que un programa semejante va respecto a la convención, políticamente transversal, refractaria a movilizar esa identidad.

Brigitte Vasallo ha intentado crear un debate público no solo con sus escritos en los medios (2017, 2018, 2019), sino también a través de la organización del «I festival de cultura txarnega» que se celebró en abril de 2019 en Barcelona. A pesar de la modestia del acto, una jornada donde asistentes y ponentes ponían en común sus reflexiones sobre la condición charnega, el encuentro desencadenó una fuerte polémica. La hostilidad vertida en las redes contra la iniciativa hizo que Vasallo cerrara su cuenta de twitter poco antes del inicio del festival. Tal vez por ello, había en la sala donde se celebraba el festival muchas ganas de cuidarse, de arrojarse, de animarse; todas las intervenciones eran calurosamente aplaudidas y risas de complicidad afloraban con facilidad. Las

6 Brigitte Vasallo, principal exponente de esta corriente, refuerza en su último libro (2023) el componente de clase de la «condición charnega», al incluir en tal condición las experiencias de, por ejemplo, inmigrantes de Lleida en Barcelona o de Cuenca en Madrid.

intervenciones tanto del público como de las ponentes (realizadas muy mayoritariamente en lengua catalana) se hacían en clave biográfica, narrando muchas de ellas el proceso de toma de conciencia de un lugar social específico, subrayando los descubrimientos, las contradicciones y las renunciadas vividas en este tránsito. Una identidad aparentemente superada, enterrada por el éxito de la asimilación y la movilidad social, reaparecía (en el contexto del *procés*, aunque esto nunca se explicitaba) como el retorno de lo reprimido.

La ritualización de las intervenciones como una especie de confesión pública de una condición social relegada al ámbito de lo privado o incluso a lo más remoto de la conciencia íntima, tenía obvias resonancias con la experiencia de «salir del armario», semejanzas que Vasallo advertía en su alocución en la apertura del Festival:

Abans comentavem: és com la sortida de l'armari. I ara quan ens trobem aquí, clar, vaig veient a gent que conec i, ostres, és com «Ah, aquesta també» [risotada general]. És com quan vas a un bar d'ambient i dius «Anda, aquesta se m'havia escapat del radar». Doncs, això és el radar xarnego.

En la mesa redonda, las ponentes eran en su mayor parte jóvenes profesionales de origen obrero que relataban la experiencia de haberse criado en un entorno popular homogéneo y entrar posteriormente en contacto con la clase profesional catalanohablante, interacciones en las que se ponían en evidencia no solo desventajas en cuanto a la estructura de capitales (Bourdieu 1988), sino también distancias simbólicas, convenciones de clase media que se dan por sentadas en la interacción, y que hacen a la recién llegada al medio tomar conciencia de la importancia de su diferencia.

En la conferencia inaugural, Brigitte Vasallo incidía en la definición de lo *xarnego* como intersección de clase y origen, resaltando la negación del binarismo identitario hegemónico, reivindicando explícitamente la idea de «habitar la frontera» de Anzaldúa (2016[1986]). De hecho, lo *queer* servía como modelo explícito de su propuesta. Para comenzar, el festival pretendía subvertir las connotaciones del término mediante su apropiación y resignificación. Vasallo (2019) lo explicaba así:

«Xarnego» sempre ha estat un insult. Seguint estratègies de reapropiació de l'insult que hem après d'altres comunitats, hem volgut re-significar

la paraula, fer-la nostra, reivindicar-la i dir en veu alta: sí, som «xarnegues», i ens agrada ser-ho i tenim coses a explicar sobre com és i com ha estat la nostra vivència».

Vasallo desarrolla la idea de lo *charnego* como *queer* en su breve conferencia en el Festival, titulada «*Charneguismo como queer nacional: ni chicha ni limoná*»:

Com a persona queer que sóc, aquest espai d'estranyesa, d'alteritat constant, ni tant sols escollit a priori, m'és conegut: massa marimatxo per ser una dona com cal, massa dona per tenir aquesta veu, aquesta alçada i aquesta empena que diuen que és patrimoni masculí. Les paraules ens donen un espai per pensar-nos i veure com moltes de les coses que ens han passat a la vida no són casuals, són sistèmiques, són compartides (...). En el camí de buscar les meves paraules, el mot marimatxo em va permetre ser jo. Va tancar la pregunta de si jo era un home o una dona (...). La paraula xarnega també em va donar un espai d'existència, com cal altra paraula referent al meu origen em podia donar. Una paraula que va deixar de posar-me en dubte, que ningú em podia negar: sóc xarnega, què passa? I aquest espai pot semblar una banalitat per qui te aquest espai assegurat, però per nosaltres, pels que estem en espais de trànsit, tenir una paraula que ens permeti anomenar-nos és un fet transcendent. (...) Entre un espai i l'altre, l'espai no binari que habitem i volem habitar s'obre aquí⁷.

No obstante, voces intelectuales surgieron en contra de esta iniciativa, reprochándole precisamente su inconsistencia con relación al pensamiento *queer* en el que decía inspirarse, puesto que este supone el rechazo de la «*classificació dels individus en categories*» (Vidal 2018), o la oposición a la «*ontologización de ficciones identitarias y etiquetaciones como la del charneco*» (Madrid 2019). Otro comentarista señalaba que «*ai llar la cultura xarnega, individualitzar-la, no té res de queer, ans al contrari. Essencialitzar el (t)xarneguisme el redueix a una identitat estàtica*» (Fanlo 2019).

No es fácil definir qué es la teoría *queer*, pero hay una serie de ideas asociadas a lo *queer* ampliamente extendidas. Transcendiendo los estudios gays y feministas, porque estos descansarían en categorías de alguna manera esencialistas y homogeneizantes, la teoría *queer* recelaría especialmente de normativizar

7 Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=xlf-d60bA6Bo&t=267s>>. Fecha de acceso: 1 feb. 2024.

la subjetividad, de apelar a categorías e identidades que imponen a los sujetos unos modos de definición de sí mismos, apostando en cambio por pluralizar las diferencias por medio de múltiples intersecciones (Nájera 2020).

La idea de lo charnego como *queer* de Vasallo o de Olid (2018) no desconoce las intersecciones y la pluralidad de las identidades charnegas resultantes, pero en su caso la intersección, más que para fragmentar la experiencia, es utilizada para buscar resonancias y homologías entre diversos ejes de diferencia y desigualdad a partir de los cuales poder retroalimentarse recíprocamente.

En este sentido Vasallo se acerca a Eribon, cuando reconoce un tipo de opresión y subjetivación sexual, así como un tipo de opresión y subjetivación de clase, que no pueden ser disueltas por la pluralidad inherente de experiencias de vida. En este sentido, Eribon escribe:

Diría que cuando uso los términos de la antropología social de la dominación para analizar la especificidad de la subjetivación gay escribo tanto dentro del pensamiento *queer* como en contra de él, pues este es un tipo de análisis que me parece que ha sido proscrito en gran medida por el pensamiento *queer*, al menos por parte de la vulgata académica que ha sido inspirada por él (2004: XX).

La propuesta de Eribon, Vasallo u Olid es examinar los procesos de (re)subjetivación mediante los cuales puede recrearse una identidad personal y social a partir de una identidad asignada, lo que implica que los actos a través de los cuales se reinventa la propia identidad son dependientes de la identidad impuesta por el orden social (sexual, racial, de género, de clase, etc.). Esta reapropiación puede implicar una cierta reificación de las categorías de identificación, similar al «esencialismo estratégico» popularizado por Spivak (en Grosz 1984), y al que invocaba Vasallo en su conferencia. La idea del esencialismo estratégico era pasar por alto, temporalmente y para efectos de una determinada lucha política, las diferencias dentro de un colectivo para visibilizar un problema común.

4. CONCLUSIONES

El análisis de la reflexión autobiográfica de los autores y autoras analizadas sugiere importantes matices a la tesis del desplazamiento de las luchas redistributivas

por parte de las luchas de reconocimiento cultural, tesis que parece haberse revigorizado en los últimos años (Bernabé 2018; Guilly 2019; Mezzadra y Neumann 2019). Los análisis autobiográficos considerados ponen en evidencia que la reflexión sobre la experiencia de la dominación sexual, la forma de opresión más a priori alejada de la redistribución, puede espolear la crítica de las relaciones de clase. La crítica a la dominación sexual no solo antecede en el trabajo de algunos de estos autores a la crítica del clasismo, sino que ofrece las categorías y los marcos de análisis para escrutar la dominación de clase.

Por un lado, se señala que tanto la hegemonía heteronormativa como la hegemonía mesocrática imponen unos códigos de comportamiento en la esfera pública que condenan las sexualidades no normativas, en el primer caso, y el capital cultural popular en el segundo, a recluírse en el ámbito privado o a sufrir el estigma de estar fuera de lugar. Si en el «régimen de desigualdades de clase» (Dubet 2019) el movimiento obrero era ciego o incluso coayudaba a las injusticias sexuales (Eribon 2004), los casos analizados aquí muestran cómo la reflexión sobre la clase social puede verse ayudada por la reflexividad sobre la experiencia intersubjetiva de la dominación sexual, por conceptos y categorías de este dominio (la vergüenza, el disimulo, la gestión corporal, el armario, etc.) que pueden ser fructíferamente empleadas para explorar la subjetivación de clase.

Sin embargo, que la crítica al clasismo recurra al lenguaje de la sexualidad también es indicativo de que estos procesos de subjetivación de clase están faltos de categorías analíticas suficientemente elocuentes o convincentes, por lo cual se hace necesario importar conceptos y metáforas de otros dominios, quizás más nítidos, elaborados o legitimados. Parece que el discurso de clase no tiene la misma «oportunidades discursivas» que el campo de la sexualidad. Para Koopmans et al (2005: 19) «las oportunidades discursivas determinan qué identidades colectivas y qué demandas tienen una alta probabilidad de obtener visibilidad en los *mass media*, de resonar con las reclamaciones de otros colectivos y de lograr legitimidad en el discurso público».

Tal vez sea necesario aclarar que la pertinencia de los discursos autobiográficos considerados aquí no deviene de su representatividad empírica, es decir, de cuán generalizada pueda ser este tipo de reflexividad interseccional entre otros sujetos con experiencias y

trayectorias similares, sino de su relevancia teórica, de su capacidad de ampliar los horizontes de los esquemas analíticos y representacionales más convencionales y señalar posibilidades inadvertidas.

El reseñable protagonismo de destacadas intelectuales LGTB en la reivindicación, inspirada en el pensamiento *queer*, de la identidad charnega en Cataluña, una identidad donde confluyen clase y origen, nos proporciona una ilustración etnográfica de las posibilidades de la política interseccional entre clase y sexualidad. Pero al mismo tiempo el pensamiento *queer* también puede utilizarse para deslegitimar esta misma reivindicación –por normativizar identidades fluidas pasando por alto las diferenciaciones e intersecciones múltiples. No obstante, la crítica *queer*, si sirve de pretexto para desactivar la crítica a un tipo de dominación, produce lo que antes hizo el neoliberalismo, que sin duda ha sido el más potente disolvente de la categoría analítica «clase social» y de las identidades de clase. En este terreno, el neoliberalismo actuó con la misma función anticategoría y antiesencialista con el que algunas voces blanden la teoría *queer*. Nos encontramos con el problema ya señalado por Fraser (2015) de la confluencia de los planteamientos *queer* y la configuración neoliberal de la subjetividad centrada en la inconmensurabilidad de las diferencias y la creciente atomización de las experiencias individuales. En el movimiento de reivindicación de la condición charnega, este término actúa ante todo como una categoría de práctica cuya capacidad subversiva radica en permitir a unos actores sociales nombrar e identificar un problema colectivo, hacer público lo que de otra forma sería una experiencia atomizada e individualizada. Reclamar la importancia de la subjetividad de clase, de las disposiciones adquiridas con las que navegar entre formas de hacer legítimas e ilegítimas, valorizadas y desvalorizadas, que se siguen expresando compleja y contradictoriamente incluso en trayectorias de movilidad social ascendente, cuando parece que ya se ha transcendido toda determinación de clase, necesita categorías colectivas para dar sentido y significar sus experiencias.

Finalmente, a diferencia de una visión del desplazamiento (de las reivindicaciones redistributivas por parte de las reclamaciones culturales) según una lógica de suma cero, y de la interseccionalidad entendida como una fragmentación *ad infinitum*, lo que encon-

tramos en estas formas de subjetivación autobiográfica son diversos pasillos por donde las lógicas de la clase y la sexualidad resuenan entre sí, estableciendo equivalencias que alimentan la reflexividad sobre cómo la diferencia y la desigualdad, la dominación y la liberación actúan en diferentes ámbitos de la vida.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN A LA AUTORÍA

Mikel Aramburu Otazu: conceptualización, curación de datos, adquisición de fondos, investigación, administración de proyecto, supervisión, metodología, validación, visualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonso, Guillermo. 2021. «Breve historia del mejor amigo gay». *El País*. 20 nov. Disponible en: <<https://elpais.com/icon/actualidad/2021-11-20/breve-historia-del-mejor-amigo-gay-ese-papel-solitario-desconsiderado-y-necesario-de-las-series.html>>. Fecha de acceso: 4 abr. 2022.
- Andersen, Robert y Tina Fetner. 2008. «Economic Inequality and Intolerance: Attitudes toward Homosexuality in 35 Democracies». *American Journal of Political Science* 52(4): 942–958.
- Anzaldúa, Gloria. 2016 [1987]. *Borderlands/La Frontera: La nueva méstiza*. Madrid: Capital Swing.
- Aramburu, Mikel. 2016. «¿Vindicando al charnego? El discurso autobiográfico de Javier Pérez Andújar y Jorge Javier Vázquez». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71(1): 129–149.
- Bernabé, Daniel. 2018. *La trampa de la diversidad. Como el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Madrid: Akal.
- Blanchard, Callum, Mark McCormack y Grant Peterson. 2015. «Inclusive Masculinities in a Working-Class Sixth Form in Northeast England». *Journal of Contemporary Ethnography* 46(3): 1–24.
- Bottero, Wendy. 2010. «Intersubjectivity and Bourdieusian Approaches to “Identity”». *Cultural Sociology* 4(1): 3–22.
- Bourdieu, Pierre. 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d’Agir.

- Bourdieu, Pierre 1988, [1979]. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith. 2016. «El marxismo y lo meramente cultural», en Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*: 67-87. Madrid: Traficantes de sueños.
- Candel, Francisco. 1964. *Els altres catalans*. Barcelona: Edicions 62.
- Dubet, François. 2019. *Le temps des passions tristes. Inégalités et populisme*. Paris: Seuil, La République des idées.
- Enguix, Begonya. 2019. *Orgullo, protesta, negocio y otras derivas LGTB*. Madrid: Doce Calles.
- Eribon, Didier. 2004 [1999]. *Insult and the Making of the Gay Self*. Durham y Londres: Duke university Press.
- Eribon, Didier. 2017 [2009]. *Regreso a Reims*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Fanlo, Isaias. 2019. «A propòsit de la cultura (t)xarnega». *Núvol*.
- Foucault, Michael. 1983. «The Subject and Power», en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michael Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*: 209-226. Chicago University Press.
- Fraser, Nancy. 2015 [2013]. *Fortunas del feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy. 2000. «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”» *New Left Review* 0: 125-156.
- Giddens, Anthony. 1998 [1992]. *Las transformaciones de la intimidad. Sexualidades, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Grosz, Elizabeth. 1984. «Criticism, Feminism and the Institution. Interview with Gayatri Spivak». *Thesis Eleven* 10(11): 175-186.
- Guilly, Christophe. 2019. *No society. El fin de la Clase media occidental*. Madrid: Taurus.
- Harvey Harvey, D. 2005. *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Heaphy, Brian. 2011. «Gay Identities and the Culture of Class». *Sexualities* 14(1): 42–62.
- Koopmans Ruud, Paul Statham, Marco Giugny y Florence Pass. 2005. *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lakoff, George y Marc Johnson. 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Teorema.
- Lejeune, Philippe. 1991. «El pacto autobiográfico», en Ángel Loureiro (org.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*: 47-61. Barcelona: Antropos.
- Louis, Édouard. 2015 [2014]. *Para acabar con Eddy Bellegueule*. Madrid: Salamandra.
- Louis, Édouard. 2018 [2016]. *Historia de la violencia*. Madrid: Salamandra.
- Louis, Édouard. 2019 [2018]. *Quién mató a mi padre*. Madrid: Salamandra.
- McDermott, Elizabeth. 2011. «The World some Have Won: Sexuality, Class and Inequality». *Sexualities* 14(1): 63–78.
- Madrid, Antonio. 2019. «La manía de etiquetar: uso y abuso del charnego». *Mientrastanto*. Disponible en: <<https://www.mientrastanto.org/boletin-179/notas/la-mania-de-etiquetar-uso-y-abuso-del-charnego>>. Fecha de acceso: 4 abr. 2022.
- Martin, Pablo. 2023. «Francia, cuna de la autoficción». *La Maleta de Portbou* 54: 53-59.
- Martínez, Guillem. 2001. «La perspectiva del charnego», *EL PAIS*, 2 sep. Disponible en: <https://elpais.com/diario/2002/09/02/catalunya/1030928840_850215.html>. Fecha de acceso: 4 abr. 2022.
- Mezzadra, Sandro y Mario Neumann. 2019. *Clase y diversidad. Sin trampas*. Pamplona: Katakak Liburua.
- Nájera, Elena. 2020. «Transgresión y compromiso a propósito de Judith Butler y su recepción en el pensamiento feminista español». *Arbor ciencia, pensamiento y cultura* 196(796): a557.
- Olid, Bel. 2018. «Per una cultura postxarnega, transmarica, barbuda». *Critic*. 19 feb. Disponible en: <<https://www.elcritic.cat/opinio/per-una-cultura-postxarnega-transmarica-barbuda-13193>>. Fecha de acceso: 4 abr. 2022.
- Olid, Bel. 2011. *Una terra solitària*. Barcelona: Empúries.
- Savage, Michael. 2000. *Class Analysis and Social Transformation*. Buckingham: Open University Press.
- Sedgwick, Eve. 1990. *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Yvette. 2011. «Sexualities and class». *Sexualities* 14(1): 3–11.
- Thompson, Edward. 1991 [1963]. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Vasallo, Brigitte. 2023. *Tríptic del silenci. La condició txarnega*. Madrid: La Oveja Roja.
- Vasallo, Brigitte. 2021. *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase*. Barcelona: Larousse.
- Vasallo, Brigitte. 2019. «Per què fem un festival de cultura txarnego?», *Critic*, 2 abr. Disponible en: <<https://www.elcritic.cat/opinio/brigitte-vasallo/per-que-fem-un-festival-de-cultura-txarnega-19046>>.
- Vasallo, Brigitte. 2018. «Allò popular, allò divers, allò “charnego”». *Critic*. 12 feb. Disponible en: <<https://www.elcritic.cat/opinio/brigitte-vasallo/allo-popular-allo-divers-allo-charnego-13187>>. Fecha de acceso: 4 abr. 2022.
- Vasallo, Brigitte. 2017. «Orgull “charnego”». *La Directa*, 16 nov. Disponible en: <<https://directa.cat/hemerotecas/orgull-charnego/>>. Fecha de acceso: 4 abr. 2022.
- Vázquez, Jorge-Javier. 2013. *La vida iba en serio*. Barcelona: Planeta.
- Vidal, Blanca. 2018. «Aquesta xarnega que no és una». *Critic*. 2 feb. Disponible en: <<https://www.elcritic.cat/opinio/aquesta-xarnega-que-no-es-una-13197>>. Fecha de acceso: 4 abr. 2022.
- Villaamil, Fernando. 2004. *La transformación de la identidad gay en España*. Madrid: Los libros de la Catarata.